

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DIVISIÓN GENERAL DE ESTUDIOS DE POSGRADO



PRAXIS RELIGIOSA, SIMBOLISMO E HISTORIA

Los Rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA

ABEL RODRÍGUEZ LÓPEZ

DIRECTOR: DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI

ASESORES: DR. JOHANNES NEURATH Y DR. CLAUDIO ESTEVA FABREGAT

Ciudad Universitaria, México, D. F.

Mayo de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	8
TA NAWESARI	9
RESUMEN	9
Justificación de la presente investigación dentro del programa de <i>Estudios Mesoamericanos</i>	10
MAPAS	11
INTRODUCCIÓN GENERAL	16

CAPÍTULO 1, ASPECTOS METODOLÓGICOS Y TEÓRICOS

Aspectos metodológicos, 31; Datos e informantes, 31; Las fuentes, 31; Aspectos teóricos, 33; Del concepto “religión” a una *praxis religiosa*, 33; Una pregunta no planteada, 37; Religión: un concepto insuficiente, 39; El ordo del concepto religión, 39; Relaciones del concepto “religión”, 42; Religión como *religación*, 44; Una praxis (religiosa), 46; La curación festiva, 50; Rito y ceremonia o “curaciones festivas”, 51; Los símbolos o las “huellas de”, 52; Símbolo y estructura, 52; El mito o la “verdad antigua de los rarámuri”, 56; Especialistas rituales u *owirúame*, 58; El trabajo etnohistórico, 58.

PRIMERA PARTE

EL PRESENTE ETNOGRÁFICO

CAPÍTULO 2, EL ALTO RÍO CONCHOS Y SUS HABITANTES RARÁMURI

Introducción, 62; El Alto Río Conchos, 62; Los rarámuri en el Alto Río Conchos, 64; Las variantes dialectales, 65; Otros aspectos culturales de la diversidad, 69; El “círculo interior”, 67; El “círculo intermedio”, 75; El “círculo exterior”, 81; Comentario, 87.

CAPÍTULO 3 (I), EL WIKUBEMA DE LOS RARÁMURI

Introducción, 91; ¿De dónde vienen los rarámuri?, 93; Origen de los ritos, 93; La búsqueda del origen, 94; Primero, el *wikubema*, 101; Razones del rito, 101; Dos casos de separación, 102; Etapa liminal (1), 103; Agregación a las redes sociales, 106; Bautizados sin *wikubema*, 107; Una estructura simbólica: fuego y agua, 108.

CAPÍTULO 3 (II), EL BAUTISMO DE LOS *PAGÓTUAME*

Introducción, 110; La petición del bautismo, 110; Padrinos y madrinas, 111; A quién se pide, 112; El umbral previo, 112; Etapa liminal (2), 114; Simbolismo católico, 116; Ser *pagótuame* y no serlo, 118; ¿Quiénes son *pagótuame*?, 119; Los no *pagótuame*, 120; El continuo recordatorio a ser *pagótuame*, 121; Algunas consideraciones previas: misioneros e indígenas, 123; Contradicciones en torno al bautismo, 126; La estructura fundamental, 127; Conclusiones parciales, 134.

CAPÍTULO 4, LA METÁFORA DEL SOL

Introducción, 138; Consideraciones anteriores, 139; El caminar del sol, 140; Cabezas de un complejo curativo-festivo, 142; La jerarquía de los ‘pastores’ (*neséroame*), 144; La metáfora opuesta: los *sukurúame*, 147; La tarea del que “camina bien”, 149; De su tarea a los títulos, 150; El *riwigachi*, 152; Cerca del sol: entre el fuego y el agua, 153; El “encargo” une al sol y a su metáfora en lo social, 156; La sociedad confiere el “poder”, 156; Sugerencias de un sueño iniciático, 157; Artesanos de la praxis religiosa, 160; La metáfora solar baja al inframundo, 162; Conclusiones parciales, 163.

CAPÍTULO 5 (I), EL *YÚMARI-TUTUGURI*: ENTRE EL FUEGO Y EL AGUA, CONDENSACIÓN DE IDENTIDAD

Introducción, 170; Consideraciones anteriores, 172; Los orígenes del *yúmari-tutuguri*, 174; Curación grande y curación pequeña, 175; El motivo principal: la enfermedad, 176; Otros motivos, 178; - Los símbolos o “huellas de”, 180; El patio ceremonial, el cosmos, 180; Las cruces, 181; El sacrificio; 182; El umbral de la curación, 186; *Yúmari*-venado, *tutuguri*-guajolote (¿día y noche?); 187; El

wikaráame (cantador), 190; Los matachine, 194; El reinicio de las danzas y saludo al sol, 196; Los diversos alimentos, la ofrenda y la bebida, 198; El rezo católico integrado, 200; Comer juntos es jerarquizar, 201; Comida mestiza y comida rarámuri, 201; Consumo de sustancias, 201; Comer y beber juntos obliga a dar, 204; *Nawésari* (discurso-consejos), 204; La curación, fuego y agua: remisión a la identidad, 205; Condensación de símbolos, 210; La siguiente curación-festiva, visos de una perspectiva cíclica, 210; Sumario, 211.

CAPÍTULO 5 (II), EL “COMPLEJO DEL DON YÚMARI”

Introducción, 213; El canto, 213; La música, 217; La danza, 218; Rasgos estructurales del “complejo del don *yúmari*”, 219; Conclusiones parciales, 221.

CONCLUSIONES GENERALES DEL PRESENTE ETNOGRÁFICO, 223.

SEGUNDA PARTE EL PASADO HISTÓRICO

MAPA	232
Una historia regresiva	233

CAPÍTULO 1, EL BRUMOSO SIGLO XIX Y UN RELATIVO AISLAMIENTO

Introducción, 235; Leyes mexicanas “a favor de los indígenas”, 238; Comentario, 241; Los apaches, 241; Comentario, 248; Mineros, madereros y rancheros: contracción del territorio rarámuri en el siglo XIX, 248; Comentario, 251; Las mujeres blancas y mestizas de la sierra, 252; Comentario, 256; Conclusión, 256.

CAPÍTULO 2, LAS EPIDEMIAS: EL “ARMA OCULTA” DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL

Introducción, 259; Una historia de enfermedades y epidemias, 260; Siglo XX, 261; Siglos XIX al XVII, 262; De la enfermedad a la petición del bautismo, 264; Los primeros contactos personales, 267; Aceptación del bautismo ¿aceptación del

cristianismo?, 270; Los “hechiceros” de los españoles y los “hechiceros” de los rarámuri, 272; Del uso del agua a la designación de *pagótuame*, 274; Sumario, 275; Los misioneros nunca se fueron, 277; La praxis religiosa centrada en lo propio, 279; El *yúmari*: puente entre el pasado y el presente, 279; Del “complejo del don *yumari*” a la invitación a comer al ‘fuego grande’, 281; Conclusión, 284.

EPÍLOGO, DEL PRESENTE Y EL PASADO AL FUTURO, 288; Una nota sobre los estudios etnohistóricos en la Tarahumara, 397.

ANEXOS	300
ARCHIVOS Y BIBLIOGRAFÍA GENERAL	309

a Mariana,

Nejé nimí we gáré tewe...

Agradecimientos

Al comenzar, durante el proceso y al término de un trabajo como éste, es imposible caminar solo. Si bien toda investigación es un nuevo punto de partida, al menos para quien la realiza, fundamentalmente es también un diálogo entre el autor y sus interlocutores, directos e indirectos. Un autor es deudor de otros autores. Por ello quiero agradecer, muy especialmente, a mi Comité Tutor encabezado por el Dr. Carlo Bonfiglioli Ugolini, director de esta tesis y quien siempre se preocupó porque la calidad de cada borrador mejorara en todos sus aspectos. Agradezco mucho su permanente disponibilidad y apertura, especialmente, en nuestros debates personales en los cuales siempre admiré su honestidad. Agradezco, profundamente también, a mis asesores, Dr. Johannes Neurath Kugler y Dr. Claudio Esteva Fabregat, quienes con sus atinados consejos reviraron los planteamientos que puse a su consideración en cada momento de este proceso. Del primero, siempre admiraré su asertividad para tocar los puntos centrales de los problemas planteados; del segundo, su profunda sabiduría como académico, teórico y como persona.

Agradezco, de todo corazón, la disposición que siempre tuvieron para dialogar conmigo aspectos de este trabajo a Mariana Escobar, al Dr. Alfredo López Austin (IIA-UNAM) y a la Dra. Justina Saravia (Universidad de Sevilla); a la Dra. Lourdes Báez (INAH) y a la Dra. Carmen Valverde (IIFL-UNAM); a Carlos Vallejo y Ricardo Robles (+); a Guillermo Torres Lacombe por haberme permitido hurgar en su archivo personal en Bocoyna, Chih.; a Javier Ávila, S.J., y a los misioneros redentoristas de Carichí, especialmente a Francisco Santacruz e Ignacio Becerra, quienes me facilitaron la infraestructura de la misión, durante mis estancias de campo en la región del Alto Río Conchos, y en el área, a los *chineii* y *naraii*, a los *bakiaii*, *riwirii* y a los *wawachéii* por haberme incluido, permitiéndome mirar su mundo concreto y simbólico. A Dizán Vázquez, Ana Paula Pintado, Ana Daniela Leyva, Simona Binková, y a los tarahumaristas Alejandro Fujigaki, Isabel Martínez y Juan Panlo Garrido, de quienes aprendí mucho participando en el Seminario “Las vías del Noroeste”. Agradezco también a mis compañeros del doctorado con quienes intercambié bibliografía, y aun puntos de vista que enriquecieron este informe “desde Mesoamérica”. Agradezco, tanto a mi esposa como a mi familia, amigos y amigas, el acompañamiento y el apoyo moral y material que me brindaron en el tiempo de la realización de esta tesis, sin lo cual ésta aún sería un sueño.

Y para que este sueño personal sea hoy una realidad, distintas personas de diversas instituciones han sido también un apoyo invaluable. Quiero agradecer, muy especialmente, a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras así como al Instituto de Investigaciones Filológicas por haber aceptado que esta investigación, sobre los rarámuri del noroeste de México, se desarrollara dentro del Programa del Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Agradezco a las personas, quienes en las bibliotecas y archivos me apoyaron en la búsqueda de la información requerida, así como al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el soporte económico que facilitó mi dedicación de tiempo completo a este trabajo. Gracias a la Coordinación de mi posgrado donde siempre encontré disposición y amabilidad en la atención a mis solicitudes. *Matetera ba sinéame!*

ARL
Marzo de 2010
Chihuahua, Chih.

Ta nawesari

Siné kaáchi ajaré antropólogo aniríame, historiadori ma, anire mapu rarámuri omáwari, religioni juku. Mapu echi jesuitasi chabé bamibari, nao sientu bamibari chabé, benérire echi religioni mapuiki rarámuri rewewá, crsitianismo aniríame. Nori be pa, neje oseríwara anema mapu ajaré rarámuri “círculo interior” aniríame, Alto Río Conchosi eperéame, omáwari newagá (curaciones festivas) mapuikí we se’nutiri *religioni* aniwá. Rarámuri mapuikí wichimoba e’éna, anayáwari yúa eperé, mukúame sí, bukú ayena chó, sinéame namuti eperé si cho. Echiregá neje ra’íchama *religioni* aniríame kame pa.

Echiregá, okwá omáwari, mo’oíame nocháwame echi omáwari ma: wikubema-pagoma, yúmari-tutuguri a’rí owirúame, tamú animea mapu echiregá ju. Jana oserí, kene nawesari, moeewa okwá wía napea: na’íki, ba’wíki ma. Rarámuri, “círculo interior” aniríame tamí anire: sinéame omáwari ku sawiwá, ba’wi napea, na’i ma. Nori be, mapugíte tamujé we gará inamuma, tamú nisa reame pa simí upá bamíame, istoria aniríame. Echiregá ko tamujé anebo ba, chi orá ke tasi religioni crsitiana juku mapurega rarámuri omáwari aniríame ba. A’chema pe okwá ukuríwame namuti (teóricos, etnográficos, históricos), echiregá, tamú inámuma píri ju echi rarámuri omáwari. Nari be, ke tasi weekáwama neje reware echiregá namuit. Jana oseríki anema mapuikí neje nata. Biré ta bichíwari ju.

Resumen

Enmarcada en los estudios mesoamericanos, la presente investigación es una profundización en la conclusión a la que han llegado tanto la etnología como la historia que han abordado el conjunto de prácticas y creencias religiosas de los rarámuri, o tarahumaras. Desde ambas disciplinas se ha considerado que la religión actual de estos indígenas consiste en ser una reelaboración del cristianismo católico enseñado por los jesuitas de los siglos XVII y XVIII. Aquí se sostiene, sin embargo, que la perspectiva religiosa de los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos consiste en ser una elaboración continua a la que subyacen estructuras simbólicas, e ideas recurrentes, que fundan y ordenan la interpretación de las relaciones (*religación*), y la realización del grupo, que los rarámuri viven entre sí, con sus deidades y su universo (perceptible y no perceptible). Las formas dinámicas que muestran el cambio, y las estructuras simbólicas que resisten el paso del tiempo, que muestran su continuidad, nos permiten identificar ésta perspectiva, más que como una religión, como una praxis religiosa. Tanto los ritos de agregación (*wikubema* y bautismo) como la figura de los especialistas rituales (*owirúame*) y la curación festiva que condensa simbólicamente la identidad de los rarámuri (*yúmari-tutuguri*), son aspectos del presente etnográfico hilvanados por una trama común que nos permite sustentar lo dicho. El simbolismo que emerge, ordenado por el fuego y el agua, y que remite a los conceptos de enfermedad, curación y salud se comprende aquí, mediante una “historia regresiva” que nos descubre los principales factores de sus orígenes y sugiere alguna perspectiva futura. Siguiendo de cerca a Nathan Wachtel, en este modo de ver la historia, y auxiliado por los conceptos del análisis de la semántica ritual, haciendo crítica, en primer lugar, al concepto de *religión* empleado hasta ahora en el acercamiento a esta mentalidad, este trabajo aporta tanto elementos teóricos como etnográficos e históricos que buscan deslindar los estudios sobre la perspectiva religiosa de los rarámuri de la visión etnocentrista que aún la aborda.

Justificación de la presente investigación dentro del programa de Estudios Mesoamericanos

De inmediato puede surgir la pregunta acerca de cómo justificar una investigación sobre un pueblo indígena del noroeste en el marco de los *Estudios Mesoamericanos*. Desde una visión centralista es claro que no existe justificación. Por fortuna, ese punto de vista está cada vez más en desuso. Si desde Mesoamérica se levanta la vista y ampliamos nuestra visión entonces podemos ver que Toluquilla y las Ranas, en la sierra Gorda, y más al norte Chalchihuites entre otros, son sitios que quedan fuera de la Mesoamérica propuesta por Kirchhoff (1967 [1943]) para quien, además, Mesoamérica era sólo una hipótesis que él mismo esperaba que se convirtiera en objeto de crítica constructiva (prólogo). Con estos presupuestos, quizás podemos configurar una justificación.

El territorio de la Tarahumara y las culturas que se desarrollaron en éste, antes de la llegada de los ibéricos, formaron una especie de centro de bisagra cultural entre las tradiciones del centro y occidente de México y las del suroeste de los actuales Estados Unidos. Tanto en el período preclásico (1850 a.C – 200 d.C) como en el posclásico (900 – 1521 d.C), principalmente, encontramos vestigios de relaciones entre las tradiciones del sur y del norte de México. Así lo muestran los hallazgos de productos toltecas en el suroeste de los Estados Unidos, como la turquesa de ésta región en Tula; y, tan hijos del sol se consideran los rarámuri actuales como se consideraron los Mexicas o Tenochcas. La lingüística ha demostrado que el panmesoamericanismo tuvo, y tiene, preponderantemente límites virtuales que nos han ayudado a estudiar las diferentes zonas geográficas de nuestro país y que delimitan Mesoamérica de Aridoamérica. La virtualidad de estos límites queda probada también mediante las semejanzas que subyacen al simbolismo y la ritualidad indígena del occidente (Coras, Huicholes)¹ y el noroeste. En este sentido, López Austin (1999: 31) afirma que “muchas de las particularidades de la base cíclica de la cosmovisión mesoamericana, de su particular pensamiento dualista y de las

¹ Sobre la relación de la cosmovisión entre los pueblos centrales y los del occidente mesoamericano véase por ejemplo, Preuss Konrad, T., (1906-1932), en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, (eds.) 1998. Un ejemplo concreto sobre las relaciones entre estas cosmovisiones es el que ofrece Neurath (2004) quien, al exponer su análisis en torno al planeta Venus entre los grupos del Gran Nayar (coras, huicholes, mexicaneros y tepehuanes del sur), ofrece pautas importantes para la comprensión del antiguo ritualismo mesoamericano. Por su parte, Bonfiglioli y Gutierrez (2003) han destacado la afinidad de perspectivas entre huicholes y rarámuri en concepciones como la enfermedad, la curación a través del peyote y algunas similitudes entre el *modus operandi* de los especialistas rituales, *marakáame* y *owirúame* respectivamente.

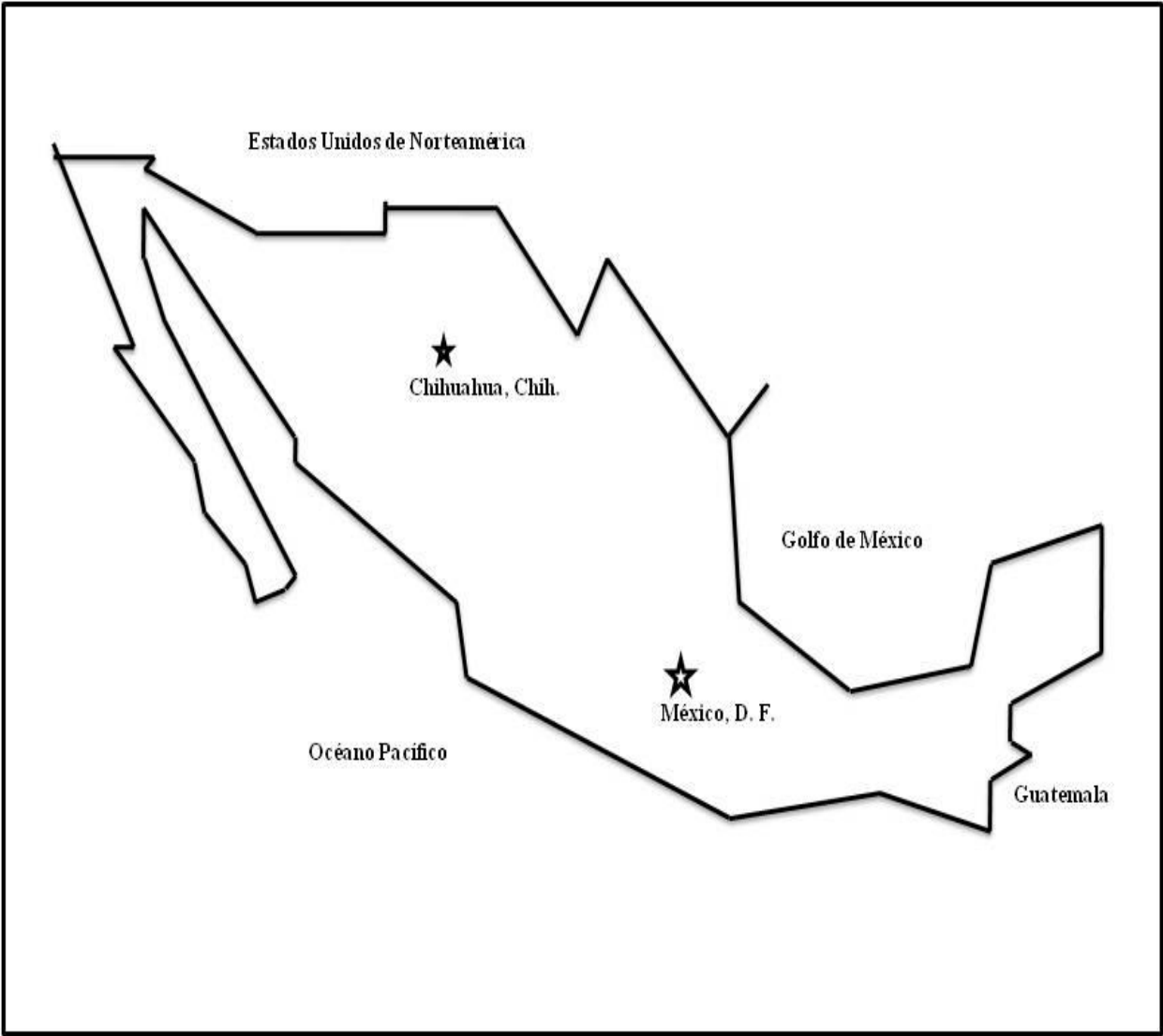
vías del éxtasis derivan de un pasado muy remoto, anterior a la agricultura”. El autor se refiere aquí a los grupos de cazadores-recolectores norteños que emigraban al sur. Un sustrato originario de un pasado común en el que se constituyó una perspectiva religiosa también común, y prevalente en la actualidad, ofrece elementos de justificación para esta investigación y la enmarca en el programa de los *Estudios Mesoamericanos*.

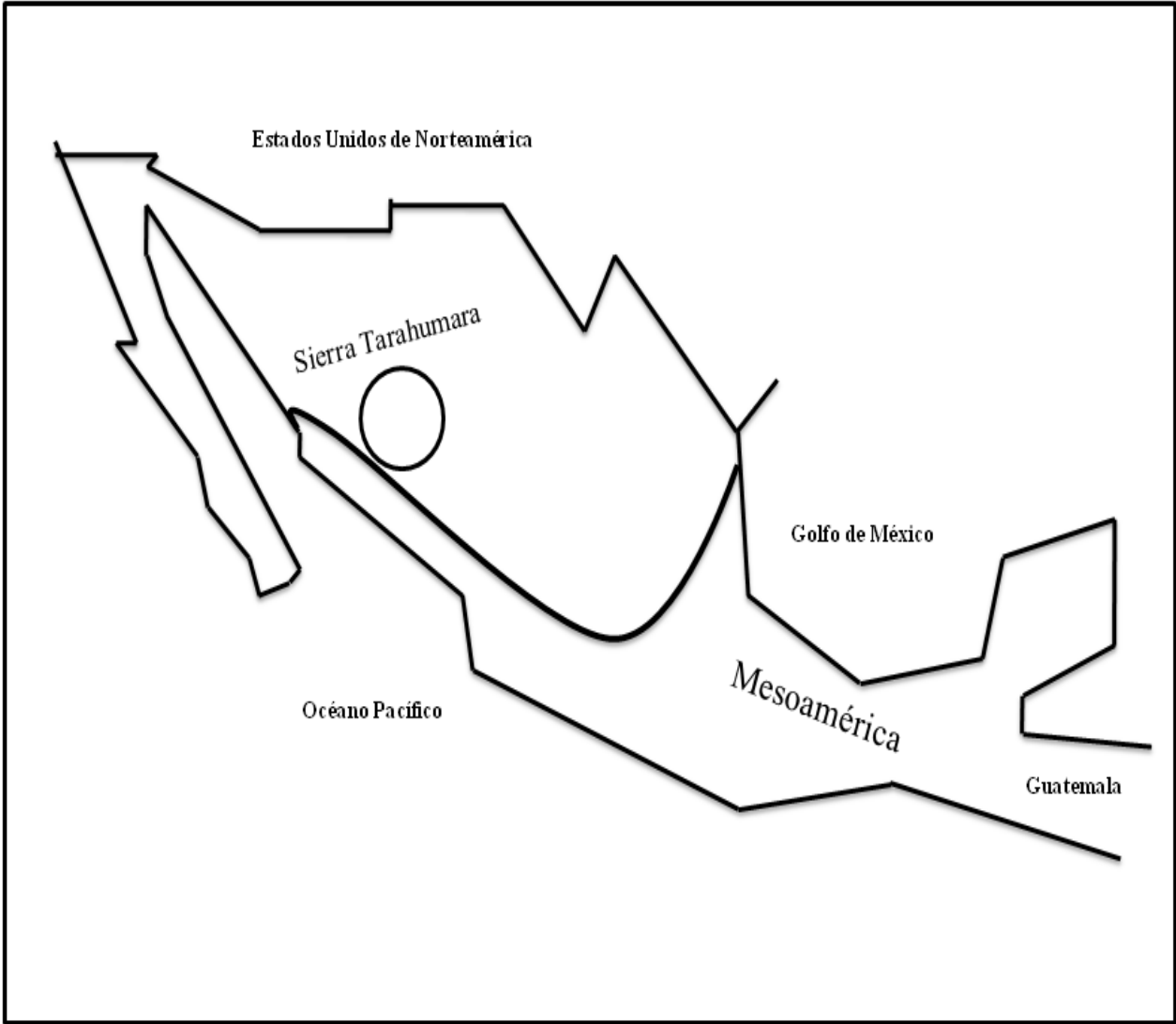
Por otro lado, el contacto y la influencia mutua entre diversos grupos mesoamericanos y los pueblos del norte de México fueron referidos por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla quien, siguiendo a Kirchoff, advirtió que si bien la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica fue una frontera inestable y fluctuante, no se puede perder de vista que,

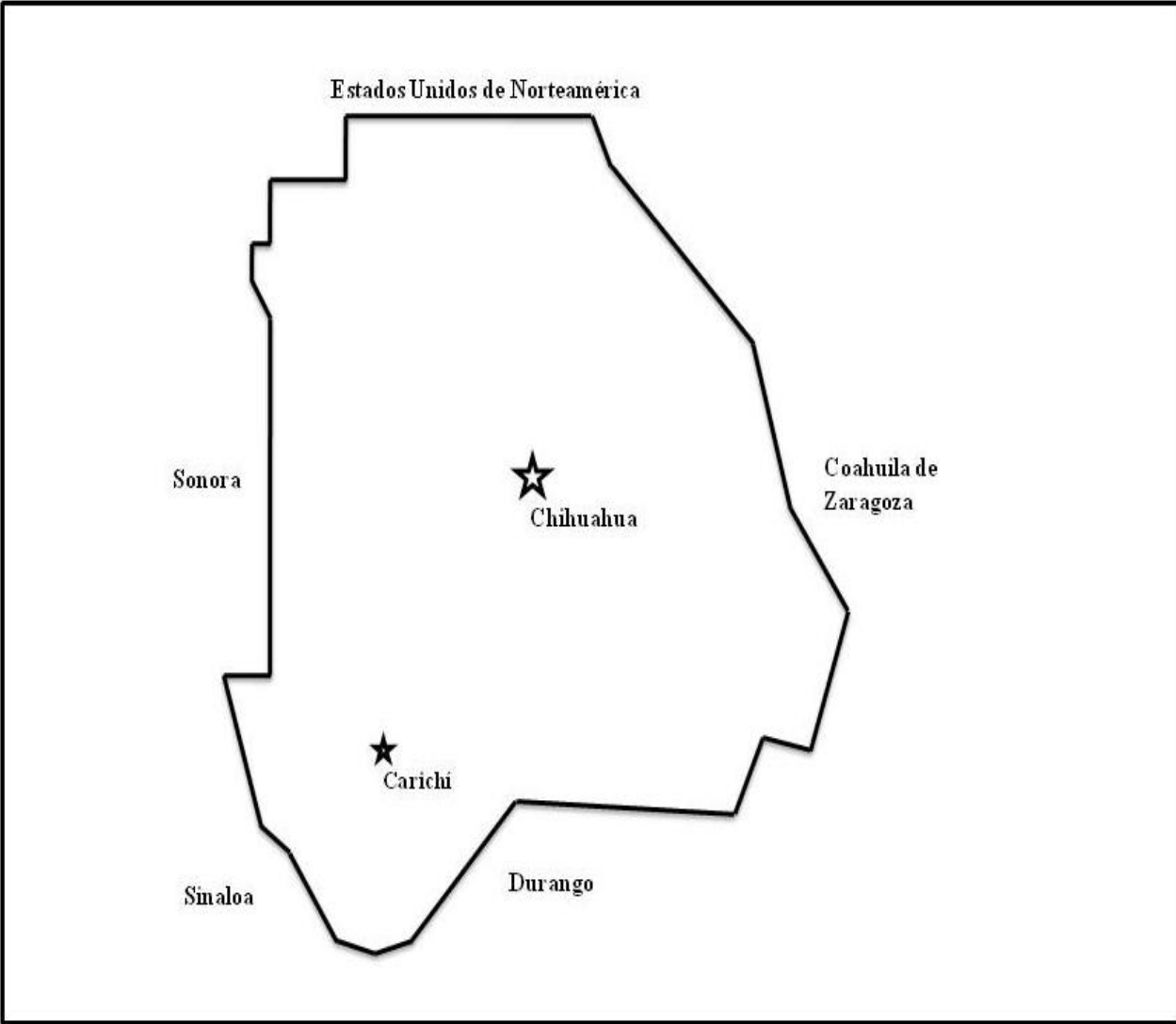
“aunque aquellos pueblos no eran de estirpe cultural mesoamericana, su relación con la civilización del sur fue constante y no en todos los casos violenta: de hecho, algunos pueblos mesoamericanos eran en su origen recolectores y cazadores del Norte que emigraron y se asimilaron a la cultura agrícola de Mesoamérica. Se ha sostenido que Huitzilopochtli, el dios tutelar de los aztecas, presenta características que lo particularizan en el panteón mesoamericano precisamente porque surge en aquel pequeño grupo nómada norteño que, tras largo peregrinar, se asentó por fin en Tenochtitlan y se convirtió en el pueblo del sol. De tal manera que la distinción entre Mesoamérica y los pueblos del Norte, aunque es real y es útil para comprender la situación global del México precolonial, no debe entenderse como una barrera que aislara dos mundos radicalmente diferentes, sino como un límite variable de la zona tropical en la que las condiciones climáticas, ante todo la magnitud de la precipitación pluvial, permitían una vida dependiente de la agricultura, a partir de la tecnología disponible. Esto, naturalmente, implica diferencias en muchos órdenes de la cultura; pero no entraña aislamiento ni falta de relación cultural: la experiencia de los cazadores del Norte, no es ajena a la civilización mesoamericana” (Bonfil Batalla, 1994: 27-28).

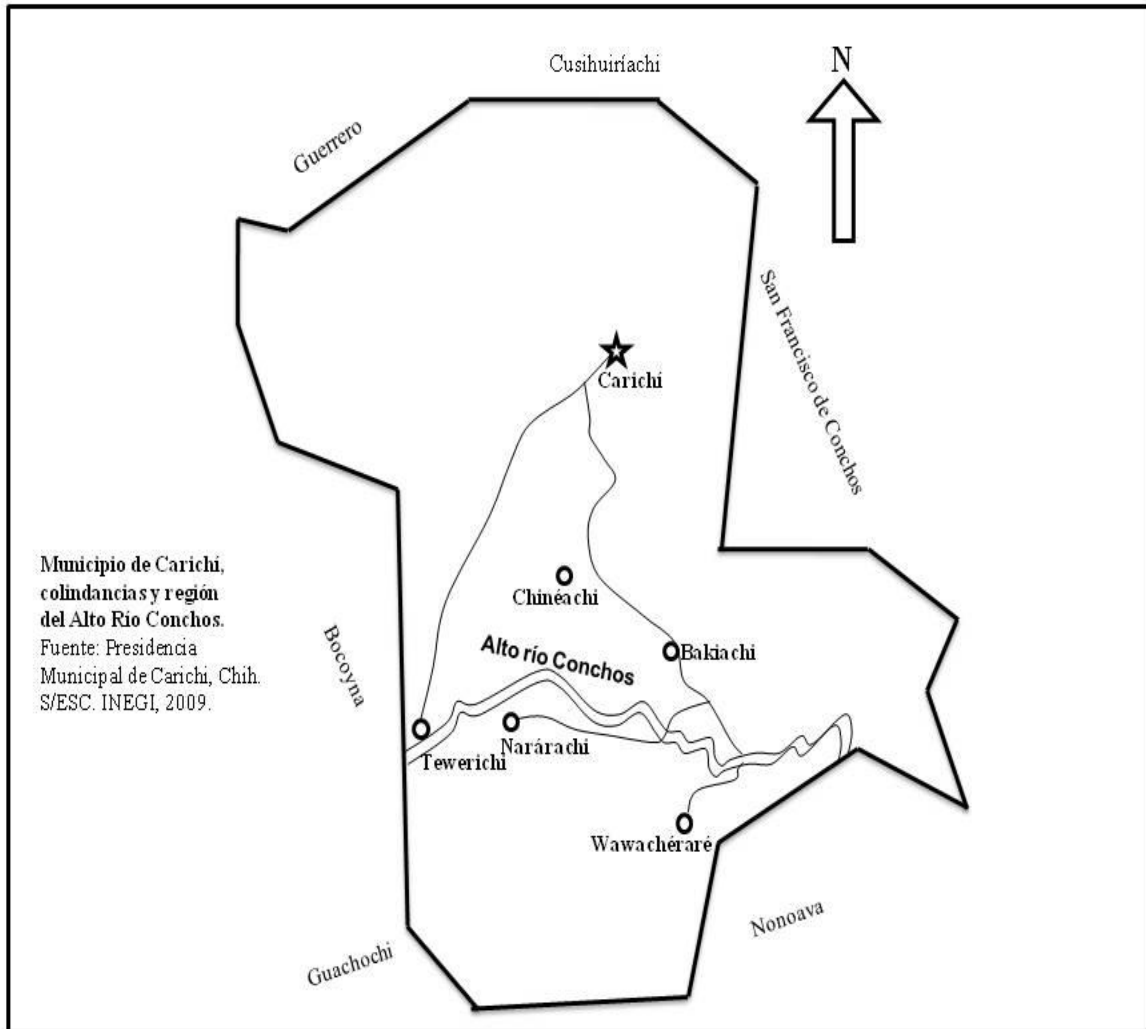
La praxis religiosa de los rarámuri actuales, tanto como la de otros pueblos del noroeste de México, evidencian elementos de diversas tradiciones cuya comprensión nos va quedando hoy más clara en la medida en que son estudiados en el marco de un sistema de mayor alcance como es, por ejemplo, el de la tradición mesoamericana. Estos estudios no son nuevos y tienen un recorrido que hoy se afianza a partir de lo hecho tanto en la arqueología (Braniff, 2000, 2001, 2002, 2004, 2006, 2008; Di Peso, 1983) como en la etnología (Bonfiglioli, 1995, 2005, 2006a, 2006b, 2008a, 2008b, 2008c; Bonfiglioli y Gutiérrez, 2003; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2004; Broda, 2004, 2008) y la lingüística (Valiñas, 2000), en los cuales encontramos apoyo y cuyos aportes nos sirven ahora como justificación y punto de partida para encaminar esta investigación en un itinerario similar.

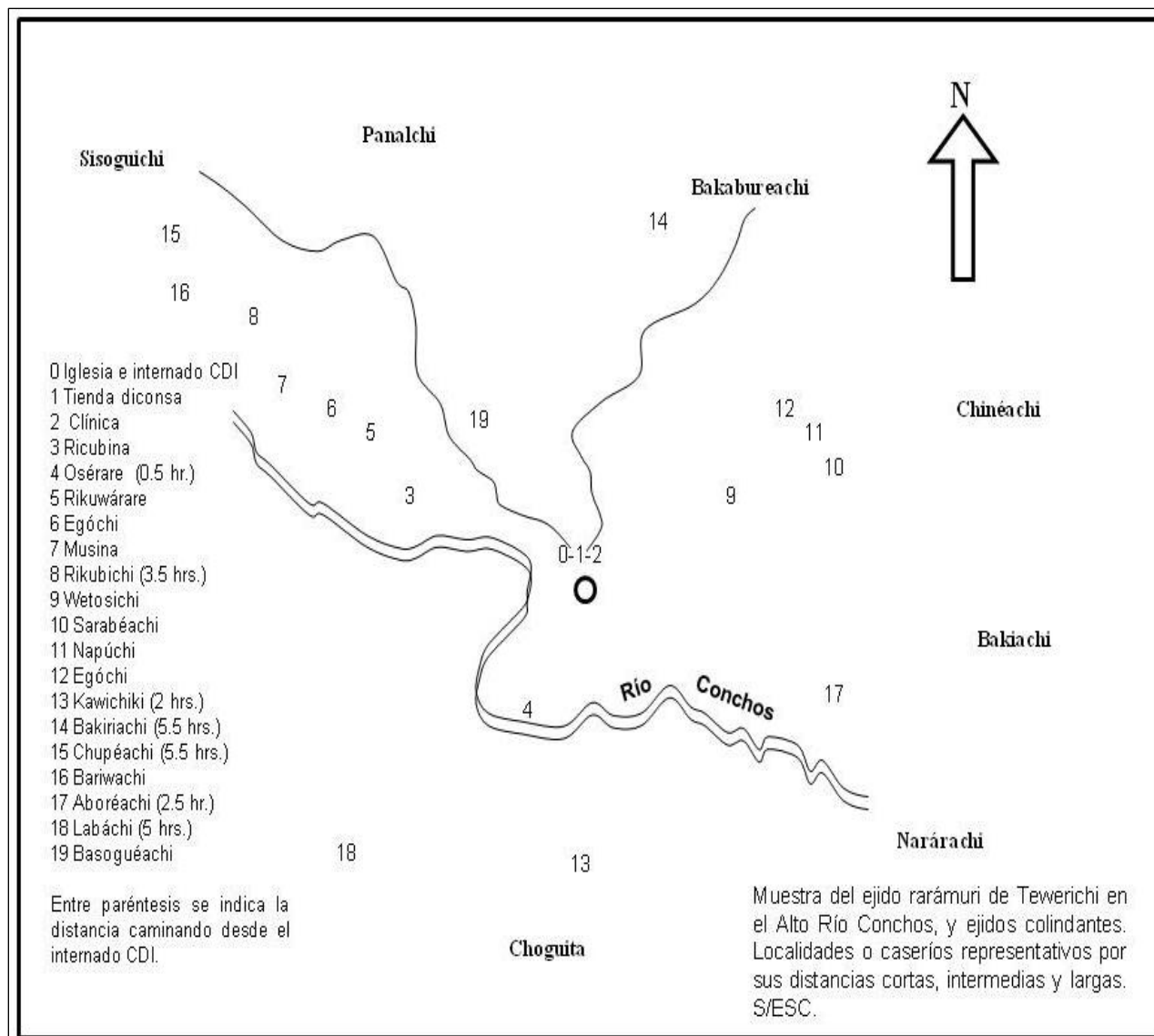
MAPAS











Ejidors arámuri del Alto Río Conchos	Latitud,	Longitud,	Elevación msnm	Distancia desde Carichi, km., en línea recta
Tewerichi	27°36'32.51"N	107°13'54.44"O	1935	37.46
Wawachéare	27°32'17.07"N	106°59'21.46"O	2084	41.76
Chinéachi	27°43'31.65"N	107°2'53.35"O	2053	20.35
Bakiachi	27°38'41.10"N	106°59'20.25"O	1988	30.51
Naráachi	27°35'7.45"N	107°6'45.08"O	1957	36.75

Fuente: INEGI, 2009.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Interés personal por el tema

En mis primeros acercamientos al mundo de los rarámuri quise entender el funcionamiento de su cultura que, como formando jesuita, había observado en mi primera convivencia con ellos en Tewaterichi y Pamachi (2000-2003).¹ Al principio me parecía evidente que el uso de los préstamos del cristianismo de cierto corte mediterráneo, que observaba en sus prácticas rituales y ceremoniales, me era ya conocido. Pensaba que para entender esta particular visión del universo debía reflexionar sobre la parte más “precolonial” de su expresión religiosa. Fue lo que me hizo pensar, en un principio, mi asistencia, por invitación de los mismos rarámuri, a las curaciones de animales, milpas y viviendas, a la ceremonia del *bakanowa*, a la del *jíkuri* (peyote), a los *nutema* (despedir y dar de comer a los muertos) y otras. Esta constelación de notas que se presentaba a mis sentidos resultaba difícil de comprender. Los ritos y las ceremonias, encabezadas por los *owirúame* y la preeminencia de estos especialistas rituales en el marco de una casi evidente lógica dual, en la que sobresalen las deidades *onorúame* y *eyerúame*, (el que dicen es Padre y la que dicen es Madre) identificados por muchos rarámuri con el sol y la luna, los marcadores simbólicos 3 para el hombre y 4 para la mujer, dos ciclos festivos multitudinarios (semana santa y diciembre), etc., y el distinto modo de expresar en su lengua la experiencia de la realidad, atrajeron fuertemente mi reflexión. Allí mismo comencé a darme cuenta de la desdichada insuficiencia de mis planteamientos y la de algunos otros quienes escribían sobre los rarámuri. Entre danzas y huejas de tesgüino (fermentado a base de maíz germinado), con los rarámuri de Tewaterichi y posteriormente con los de Narárachi y Chinéachi, en la misma región del Alto Río Conchos, comencé a plantearme más seriamente otras interrogantes. ¿Cómo entender y definir esta perspectiva religiosa cuya coherencia no se desintegra con prácticas tan aparentemente distintas como el bautismo católico y el *yúmari-tutuguri*, la búsqueda del misionero católico y la primacía de las enseñanzas de los *owirúame* o especialistas rituales propios?, ¿quién es esta gente que identifica las figuras del sol y la luna con el Padre y la Madre, y al mismo tiempo integra la referencia a un Jesucristo?, ¿cómo se originó esta integración?, ¿cómo se sostiene, qué soporta y da coherencia y unidad a este sistema de prácticas y creencias en el Alto Río Conchos?, ¿cómo definir esta religión que, además, entraña la identidad de los rarámuri-*pagótuame* o ‘bautizados’?

¹ Algunos resultados de la estancia pueden verse en Rodríguez López, Abel, 2001, 2003, 2006.

El camino recorrido

Mi proyecto de investigación comenzó a tomar forma cuando, a partir de abril de 2004, volví esporádicamente a la región conocida como Alto Río Conchos, básicamente a la región indígena del municipio de Carichí en el Estado de Chihuahua. Otra vez en el campo, esta vez como profesor de antropología y aprendiz de investigador, y como me lo sugería mi experiencia de los años pasados, me decidí a reflexionar sobre la perspectiva religiosa de los rarámuri, sin dejar de tomar en cuenta el sentido y las implicaciones sociales que para ellos tuvieran los elementos simbólicos integradores de este pensamiento. En diciembre de 2006, incorporado al programa doctoral, ahora como investigador, reinicié una incisiva etnografía amplia, detallada y hecha directamente, hasta donde es posible considerarlo así, de primera mano,² alternando esta labor con el trabajo de archivo y una amplia revisión bibliográfica etnológica e histórica. Allí encontré lo que espero sea un dialogo productivo con los conocedores de los rarámuri, un grupo afín al mundo mesoamericano, y a quienes pongo a consideración el presente documento que sólo tiene una intención: profundizar en la perspectiva religiosa de los rarámuri y así aportar al conocimiento de su identidad que nos aleje un poco más de prejuicios e incomprensiones hacia el mundo indígena.

² Sin caer en la aparentemente irresoluble dicotomía cartesiana (sentidos-razón), entiendo que los datos de primera mano son aquellos recogidos en el campo directamente de los informantes pero reconozco que “de primera mano” es una expresión cuyo correlato real es un problema.

“las fiestas, ceremonias y ritos de los *rarámuri-pagótuame* manifiestan –de manera privilegiada y casi exclusiva- [...] que se dio un proceso de aceptación real y reelaboración del cristianismo predicado por los jesuitas que desembocó en una nueva comprensión religiosa integrada y orgánica, y que dada la importancia del factor religioso en la vida tarahumara, la nueva religión ha jugado un papel fundamental en la conservación de la nueva identidad *rarámuri* y en la resistencia a la dominación del blanco” (Velasco, Pedro de, 2006 [1983]: 26).³

“Aunque los misioneros lograron congregarse algunos rarámuris, la mayoría de ellos seguía su patrón indígena de vivir en ranchos dispersos...El número de misioneros necesarios excedía en mucho el número disponible. Por lo tanto, los misioneros fueron forzados a depender de catequistas indígenas para instruir a los demás rarámuris en la doctrina y ritual cristianos, creando una situación en la cual era muy probable la extensiva re-interpretación de la religión católica” (Merrill, William, 1992b: 167).

Los párrafos anteriores son sólo una muestra de cómo la literatura etnológica e histórica más citada, que trata sobre la perspectiva religiosa de los rarámuri, expone que la religión de los rarámuri actuales es el producto de una reelaboración del cristianismo o, más particularmente, del catolicismo enseñado por los jesuitas del siglo XVII. Ambas apreciaciones, hechas por excelentes pensadores dedicados a su oficio, nos han aportado un conocimiento que, de no ser por sus aproximaciones, estaríamos lejos aún de entender lo que hoy entendemos acerca de los ritos y las ceremonias de los rarámuri contemporáneos. No obstante, a mi modo de ver, las conclusiones de estas aproximaciones muestran insuficiencia cuando se señala que:

“Se puede concluir, teniendo en cuenta la historia y la situación actual, que a través de algunas adaptaciones, utilizando un mínimo de instrumentos y esquemas de los conquistadores (establecidos en colaboración con los misioneros), los tarahumares lograron conservar, fundamentalmente, su identidad, su libertad y su situación originales. No hubo cambios esenciales” (Velasco, Pedro de, 2006 [1983]: 352).

“the Tarahumaras have interpreted Catholic rituals and theological notions in terms of ideas they inherited from the precontact era” (Merrill, William, 1983: 296).⁴

“Aunque se encuentran muchos elementos católicos en la religión post-colonial de los rarámuris, la mayoría de sus orientaciones, ideas y prácticas son, sin duda, o de origen indígena o creados dentro del contexto de una perspectiva predominantemente indígena” (Merrill, William, 1992b: 166).

³ Se trata de la hipótesis de trabajo del autor.

⁴ “Los tarahumaras han interpretado tanto el ritual católico como las nociones teológicas en función de las ideas heredadas de la época anterior al contacto” (traducc. ARL).

Una primera insuficiencia de los planteamientos señalados es que parecen considerar la religión como un agregado de formas. ¿Se puede hablar realmente de la religión rarámuri actual como de una reelaboración del cristianismo o del catolicismo enseñado por los jesuitas del siglo XVII y concluir que en ésta no ha habido cambios esenciales o que en ella predomina la perspectiva indígena? Bajo el presupuesto de que las religiones no son simples agregados de creencias y prácticas sino sistemas muy complejos (López Austin, 1999: 18), y de que una “nueva religión” no surge sólo mediante un añadido o cambio de algunos elementos formales, sino a partir de nuevos fundamentos, hablar de una “nueva religión”, para referirnos a la perspectiva religiosa de los rarámuri actuales, como lo hacen los autores señalados, en lo personal me parece un planteamiento que carece de solidez. El empleo de algunos elementos evidentemente de matriz católica (crucifijo, bautismo, algunas fechas del calendario tridentino, etc.) ¿son necesariamente indicadores de una reelaboración del catolicismo? La complejidad del catolicismo, y más aún si habláramos del cristianismo, es tal que hablar de su reelaboración, sin “cambios esenciales” es una idea que al menos en los términos usados resulta contradictoria.

Una segunda insuficiencia en los planteamientos señalados gravita en el empleo del concepto “religión” cuyo uso parece obedecer a una inercia histórica en los estudios etnológicos e históricos sobre los rarámuri, estudios que no han hecho un alto para reflexionar sobre el empleo de ésta y otras importantes categorías. Se trata de un concepto acuñado dentro de las religiones históricas⁵ y, por lo tanto, que expresa un origen y relaciones externas muy determinadas y lejanas a la realidad indígena que se aborda. A mi modo de ver, la minucia de este hecho hace perder de vista la continuidad en medio de las transformaciones. Su visión de las cosas demuestra que los rarámuri mantienen una herencia antigua que compartieron (y comparten) con otras tradiciones que corresponden a una matriz civilizatoria mayor y común. El concepto usual de “religión” nos impone considerar que la “religión” de los rarámuri actuales, efectivamente es una “reelaboración del cristianismo” o una “reinterpretación del catolicismo”, pero si intentáramos hacer una crítica a este concepto tradicional tal vez nuestras conclusiones serían otras.

⁵ Una religión es histórica cuando sus “dogmas primordiales descansan en acontecimientos” (Bloch, 2006 [1949]: 35). Recuérdese, por ejemplo, el credo de los católicos, Jesús murió en una cruz [...] en tiempos de Poncio Pilatos [...].

Una tercera insuficiencia de los planteamientos arriba apuntados es que al referirse a ésta como a una “nueva religión” parecen considerar las rupturas históricas como absolutas oscureciendo posteriormente su discurso señalando que en ella “no ha habido cambios esenciales”. Sin embargo, los datos históricos, en comunión con el presente etnográfico, sugieren que la “religión” actual de los rarámuri es también una continuidad de estructuras simbólicas que ordenan e integran esta perspectiva religiosa (prácticas y creencias), lo que no niega la integración de elementos de procedencia cristiana en sus vertientes católica y protestante. Nuestros datos nos llevan a indicar que, hablar de reelaboración del cristianismo obedece, muy probablemente, a una ideología que no niega sus prenociones. En el caso de la ruptura religiosa con el pasado se ha dicho que, “el rarámuri aceptará la intervención directa de los misioneros en su vida y expresiones religiosas. Lejos de reforzar las figuras religiosas tradicionales (cantadores-raspadores), el cambio crea una cierta dependencia respecto a los sacerdotes blancos” (Velasco, Pedro de, 2006 [1983]: 353). A pesar de la relativa aceptación de los misioneros por los rarámuri actuales, en la región rarámuri del Alto Río Conchos, estas apreciaciones no resisten el análisis etnográfico no sólo refiriéndonos a los rarámuri del “círculo interior”. La vigencia y preeminencia de los especialistas rituales (*owirúame*) y los cantadores (*wikaráame*) es incuestionable, y la relativa aceptación de los misioneros por los rarámuri es innegable.

Por su parte, William Merrill (1992b: 166) afirma que fueron varios los factores que “contribuyeron al hecho de que los rarámuris crearan una nueva religión”. El autor señala el fracaso de los misioneros “de congregar a los rarámuris en pueblos” como el factor más importante. Si bien Merrill añade que los rarámuri no adoptaron “el catolicismo ortodoxo que les ofrecían sus misioneros” (*ídem*) al referirse a ésta como a una “nueva religión” innegablemente remite a una ruptura con el pasado. Para este autor la “nueva religión” dependió de “catequistas indígenas para instruir a los demás rarámuri en la doctrina y ritual cristianos” (*ibídem*: 167). Se trata de un método que no funcionó ni siquiera en el siglo XX.

Merrill señala que ya que “los misioneros no podían impedir la reproducción de la religión indígena, ésta proporcionaba la estructura que usaban los rarámuris para interpretar el catolicismo” (*ídem*). Pero hablar de una “reproducción de la religión indígena”, lo que exigía de los rarámuri una independencia de prácticas, y señalar, por otro lado, una “reinterpretación del

catolicismo”, lo que exigía de los indígenas un continuo contacto con la religión de los misioneros, son dos cosas opuestas y distintas, que deben ser explicadas. En el mejor de los casos, el autor sugiere que tanto misioneros como indígenas eran dos polos de la acción social simétricos pero las rebeliones del siglo XVII, y otros momentos violentos del XVIII⁶ y el XIX en la Tarahumara, nos obligan a tomar distancia de este discurso. Tan sólo en 1690, durante una de las rebeliones, fueron destruidas doce misiones y el mismo número de misioneros fueron amenazados de muerte por los rarámuri sublevados (González Rodríguez, Luis, 1993: 273). Aun así, ¿cómo explicar que hoy aparezcan ante nuestros ojos tantos rarámuri “muy católicos”? La respuesta no es simple porque desembocamos en temas complejos como la resistencia indígena o el problema de la aculturación y la identidad. Aun así, desde una perspectiva simbólica, este trabajo intenta una respuesta.

Por lo anteriormente dicho, aclaro que no intento adoptar la postura de quien piensa que lo preibérico vive hoy como ayer. No. Sin embargo, *in situ* es muy difícil simplemente aceptar que la “nueva religión” de los rarámuri actuales sea el resultado de una reelaboración del cristianismo.

Una vía que sugiero para profundizar en la supuesta reelaboración del cristianismo de los rarámuri, consiste en hurgar en algunos rituales y algunas ceremonias sin renunciar a la dinámica histórica y social de las estructuras simbólicas que por ello se develen. Sugiero enfocar mi estudio en un marco etnohistórico. Así propongo seguir de cerca la ruta andada por Nathan Wachtel (1997, 2001) quien a su vez sigue a Marc Bloch en su visión de la *historia regresiva*. Mi intención no es la de un imperialismo histórico que abogue por abracar la totalidad de la historia sino una aproximación humilde a la profundidad, como veremos, de algunos hechos. Nuestro enfoque guía un estudio complementario y en sí mismo necesario, porque “cuanto más se esfuerza la investigación por llegar a los hechos profundos, menos le es permitido esperar la luz si no es por medio de rayos convergentes de testimonios muy diversos en su naturaleza” (Bloch, 2006 [1949]: 69).

⁶ Sobre las rebeliones de los rarámuri entre, los siglos XVII y XVIII (1621, 1632, 1646-1653, 1684-1690, 1696-1699, 1703), véase en Neumann, 1991a y 1991b y Spicer, 1992 [1962]: 25-45; especialmente sobre la última rebelión del siglo XVII, puede consultarse en AGI, Guadalajara, 156. Se trata del legajo que contiene expedientes militares y cartas de diversos misioneros sobre el asunto; y, especialmente lo ocurrido en el siglo XVIII, véase León G., Ricardo, 1992: 36-50.

En la presente investigación sostengo que la perspectiva religiosa de los rarámuri del “círculo interior” del Alto Río Conchos no consiste en ser una reelaboración del cristianismo en general ni del catolicismo en particular. Se trata más bien de una elaboración continua a la que subyacen estructuras simbólicas, e ideas recurrentes, que fundamentan la interpretación de las relaciones (religación), y la realización del grupo, que los rarámuri viven entre sí, con sus deidades y su universo (perceptible y no perceptible). Las formas dinámicas que muestran el cambio, y las estructuras simbólicas que resisten el paso del tiempo, que muestran la continuidad, nos permiten identificar esta perspectiva, más que como una religión, como una praxis religiosa.

Nuestro itinerario, para elucidar esta praxis religiosa, comienza en el capítulo 1 en el cual dejamos en claro tanto la metodología empleada en los trabajos de campo y archivo como el punto de vista teórico, que aglutina el punto de vista de distintos autores, y que funda mis observaciones plasmadas en estas páginas. Sobresale aquí la deconstrucción que proponemos al concepto usual de “religión” que se ha empleado en el abordaje a la perspectiva religiosa de los rarámuri.

La investigación está dividida en dos partes. La primera, titulada “el presente etnográfico”, está formada por el capítulo 2 que contiene la descripción del terreno (el Alto Río Conchos) y las personas a las que me referiré en lo siguiente (los rarámuri del “círculo interior”). Los siguientes capítulos 3 (I) y 3 (II), debido al interés del autor por presentar detalles etnográficos no mencionados por otros autores, exponen la continuidad de los ritos de iniciación: *wikubema* y bautismo. Originados en la época mítica de “cuando el sol bajó” ambos ritos no son dos prácticas aisladas, o independientes entre sí, pues son comprendidos por los rarámuri como una unidad ritual de agregación al grupo y el carácter profiláctico de ambos es una característica que remite a la concepción de enfermedad de estos indígenas. Además de las medicinas propias de cada uno, en ambos casos sobresalen el fuego y el agua como un par de símbolos dominantes alrededor de los cuales aparecen otros instrumentales (cruz, aceite, imposición del nombre, etc.). Los elementos ígneo y acuífero dan forma a una estructura simbólica que crea una serie de relaciones representativas, que repercuten en lo social, y sustentan la identidad de los rarámuri-*pagótuame*. El capítulo 4 habla acerca de los especialistas rituales (*owirúame*). Hurgamos en la relación

ontológica que estos especialistas guardan con la máxima deidad (*onorúame*) asociada con el sol, pues su trabajo los ubica socialmente como una metáfora de aquel numen. Además de ser los protectores del grupo y una institución de control social, son también guías y concedores de los caminos que sigue la enfermedad y el *riwigachi* o ‘destino final de las almas’ rarámuri, espacio simbólico delimitado por el fuego y el agua. La práctica de estos especialistas rituales nos lleva a mirar en esta perspectiva religiosa indígena, un animismo que religa y socializa en un *continuum* el mundo humano y no humano así como el mundo perceptible y el no perceptible. Los capítulos 5 (I) y 5 (II), exponen una etnografía detallada sobre un aspecto religioso poco tratado hasta ahora, y que consideramos aquí como fundamental en la praxis religiosa: el *yúmari*. Una primera consideración que se hace es que, aun cuando en estas páginas me refiero a ésta sólo con el título de *yúmari*, en el marco general de la lógica dual indígena, se trata de una unidad ceremonial compuesta: *yúmari-tutuguri*. Esta ceremonia es una condensación de significados e implicaciones para la vida social, da forma a un conjunto de senderos de comunicación (humanos-deidades) y remite a los orígenes de la identidad de los *pagótuame*. Esta ceremonia sintetiza la praxis religiosa rarámuri en lo que aquí llamamos el “complejo del don *yúmari*”, (canto, música y danza), medio a través del cual se materializa la comunicación con el *re’pá atíame*, o “el que vive arriba” (el sol).

Es claro que el hilo que teje los temas tratados y constituye la *etoffé* de los capítulos mencionados, es una estructura simbólica que nos ha parecido integradora y ordenadora de la perspectiva religiosa rarámuri: el fuego y el agua. Ambos, constantemente presentes como símbolos dominantes en tanto nociones como la vida, la salud y la alegría, contrapuestas a la muerte, enfermedad y la tristeza se organizan en torno a estos. Esta primera parte de la investigación concluye ubicándonos en el umbral de la historia.

La segunda parte, titulada “el pasado histórico”, está dividida en dos capítulos. El capítulo 1, “el brumoso siglo XIX”, al tomar en cuenta factores coyunturales como las leyes del México independiente y el arribo de mineros, madereros y rancheros, así como el de la apachería y la presencia de las mujeres blancas y mestizas en la sierra, los cuales conformaron tanto un polo negativo como otro positivo para el sistema social rarámuri del siglo XIX, nos han permitido profundizar en la idea de que el aislamiento que los rarámuri vivieron en la segunda mitad de esa

centuria fue relativo y por lo tanto es difícil considerar que hubo una reelaboración del cristianismo entre ellos gracias a un supuesto aislamiento. El capítulo intenta, además, aportar intuiciones y despertar inquietudes que favorezcan la luz a la historia y la etnología de la Tarahumara de esa época, la cual aún plantea más interrogantes que respuestas. El capítulo 2, es central en tanto las fuentes y la bibliografía consultada nos ubican en los orígenes de la praxis religiosa de los rarámuri actuales e incluso de la identidad de los *pagótuame*. Nuestra reflexión es guiada por el tema de las epidemias que, en la Tarahumara, en el tiempo de los primeros contactos parece haber sido una coyuntura fundamental. Por un lado, las nociones de enfermedad, salud y curación entre los naturales y, por otro, la práctica curativa de los misioneros durante las epidemias, debieron confluír para originar la identidad de los *pagótuame*. La estructura simbólica develada en el presente etnográfico (fuego y agua) no es proyectada aquí mecánicamente porque nuestra intención es que emerja de una historia que intenta poner el énfasis en lo que parecen concebir los antiguos indígenas hasta donde los documentos lo sugieren. Es en el registro de cantos que el “complejo del don *yúmari*” muestra cómo en el siglo XVII la praxis religiosa de los rarámuri se ordenaba ya por dos símbolos, en el mismo sentido, hoy sumamente relevantes: el fuego y el agua. Esta segunda parte termina con un epílogo que intenta “mirar al futuro” de esta praxis y en ésta el de los rarámuri de hoy. A éste, añadimos una nota final sobre los estudios etnohistóricos de la Tarahumara. Al final se añaden tres anexos; el primero es una breve relación inédita firmada por Fr. José María Dozal, quien señala que los franciscanos habían recibido la misión de Bakiachi hacia 1768, un año después de la salida de los jesuitas de la Tarahumara; el firmante dice que desde ese pueblo se visitaban Naráachi, Tewelichi y Pawichiki, parte de nuestra región de estudio. El documento prueba que los franciscanos llegaron a los lugares más recónditos de la Tarahumara casi inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas en 1767. El segundo anexo presenta las variaciones básicas en la danza de un cantador de *tutuguri* en el Naráachi actual. El tercero es la glosa y traducción de distintos cantos de *yúmari* registrados tanto en la gramática tarahumar-castellano por Tomás de Guadalaxara (1683) como otros registrados por el autor del presente trabajo.

Los apartados anteriores aportan, pues, tanto elementos teóricos como etnográficos e históricos para deslindar los estudios sobre la perspectiva religiosa de los rarámuri, de la visión todavía etnocentrista que afirma que esta “religión” representa una “reelaboración del catolicismo”.

Desde el punto de vista histórico, se cumple con el objetivo de construir puentes entre el presente y el pasado que ofrecen algún rayo de luz a la historia de los rarámuri de la segunda mitad del siglo XIX. Tanto etnográfica como históricamente, este trabajo se permite, además, mostrar algunas semejanzas entre el pensamiento simbólico de los rarámuri y otros de tradición mesoamericana. Un grupo afín a ésta última, desde el punto de vista lingüístico y de las nociones simbólicas, hace que Mesoamérica se extienda, en su frontera septentrional, más allá de lo pensado por Kirchhoff (1967 [1943]).

Cinco aclaraciones

Primera: La mayoría de mis datos y consideraciones han sido puestas en diálogo con tarahumaristas de distintas perspectivas: antropólogos, historiadores y misioneros de amplia trayectoria en la región. Algunos de ellos lenguaraces del rarámuri y peritos en sus materias. Debo aclarar, sin embargo, que no siempre estuvimos de acuerdo en nuestros puntos de vista pero considero que siempre hubo una retroalimentación positiva. No obstante, todo cuanto aquí se escribe, afirma o señala, es únicamente responsabilidad del autor.

Segunda: Ya que mi trabajo hace referencia a la perspectiva religiosa de una porción de la sociedad rarámuri, aclaro que mi reflexión se enmarca en un punto de vista que intenta sintetizar la postura del agnóstico y la del creyente. No creo necesario ubicarme como creyente para entender a quien sí cree, como no tendría que ubicarse como experto en arte un desconocedor de Velázquez para admirar el cuadro de las meninas. Éste me parece un modo auténtico para que exista la pluralidad de pensamiento y el dialogo intercultural entre los seres humanos e interdisciplinar en la ciencia, esto último, objetivo del posgrado en estudios *Mesoamericanos*.

Tercera: Considero que, dado el dinamismo propio de las sociedades humanas actuando hacia dentro o hacia fuera de ellas, el análisis previo de la sociedad a la que me referiré, habiendo aislado, hasta donde me fue posible, ciertos principios de su organización y teniendo los prejuicios propios de alguien formado en la filosofía clásica; ante la insuficiencia del lenguaje, propio de toda teoría, y la inagotabilidad de la realidad como tal, me ubico en la posición de quien considera la verdad, no como absoluta sino como parcial y provisional, histórica y social.

Por ello, en el discurso de mi texto me permito continuamente sugerir, pues “allí donde es imposible calcular, se impone sugerir” (Bloch, 2006 [1949]: 30).

Cuarta: Si empleo la terminología rarámuri, en múltiples ocasiones, no es para dar a entender al lector mi sapiencia en el idioma, ni tampoco porque piense que los rarámuri son “puros” o momias vivientes de un pasado remoto que ahora se añora con melancolía. Independientemente de que *ad intra* de los centros y las localidades rarámuri sus habitantes se manejan casi exclusivamente en su propia lengua, a pesar aun de vivir en continua interacción con el mundo mestizo, mi intención es emparar mi perspectiva de la propia de ellos y así suplir un poco las deficiencias de mi punto de vista que, por más que me esfuerce en expresar el de ellos, es el mío con algo de la perspectiva de ellos; por lo que desde ahora me disculpo con mis informantes debido al empleo de expresiones tales como: “desde la mentalidad rarámuri”, “desde la perspectiva de ellos”, etc.

Quinta: Para la segunda parte, la parte histórica, las siglas que se refieren a los archivos visitados se anticipan desatadas a la bibliografía al final del documento. Para no duplicar el trabajo de citar las fuentes empleadas en las notas hago la indicación de su contenido. Tanto en el texto como al pie de página, continúo empleando el estilo de citas que corresponden más al uso de los textos antropológicos. Mi intención es remitir siempre directamente a las obras y evitar los múltiples y engorrosos *op.*, *cit.*, que exigen volver a las páginas en las que se encuentran las referencias por primera vez.

CAPÍTULO 1
ASPECTOS METODOLÓGICOS
Y TEÓRICOS

Aspectos metodológicos

Datos e informantes

Los datos etnográficos que presenta esta investigación son el resultado de una vivencia en los centros rarámuri de Tewaterichi y Pamachi en el trienio 2000-2003. Resultaron, además, de estancias de investigación en Norogachi (marzo-abril 2004), Tewaterichi (marzo-abril 2005), Naráachi (dic. 2006-enero 2007), Chinéachi (dic. 2007-junio 2008) y Naráachi (abril 2008 y marzo-abril, 2009); y de otras estancias cortas en Bakiachi, Wawachérare, Wakaréachi, Sisoguichi, Ba’winokáachi y Carichí. Para la presente investigación los datos han sido considerados en tres niveles de importancia. En el primero están los que, en su mayoría, me fueron confiados en diálogos informales durante las curaciones, especialmente en las tesgüinadas¹ que siguen a estos eventos y que siempre he valorado como los mejores momentos para entrar en mayor confianza con los rarámuri en su propia lengua. Estos momentos y las largas caminatas con guías indígenas, son las dos formas en las creo haber logrado, como en ningún otro momento, escuchar lo que Galinier (2001: 457) llama la “exégesis interna”.² En el segundo, están los datos que obtuve en las conversaciones formales con algunos rarámuri con quienes, por razón de diversas circunstancias, tengo una buena amistad. En un tercer nivel, considero aquellos datos, los menos quizás, que obtuve en conversaciones algo más formales, a modo de entrevista, con algunos informantes. En su mayoría, los datos han sido registrados en varios diarios de campo así como, algunos de estos, grabados en cinta magnetofónica y unos cuantos videograbados. Siempre que lo sentí pertinente, retribuí a mis informantes al modo en que entre ellos se practica el *kórima*, o la ayuda mutua como sistema de reciprocidad. Mi trabajo no hubiera sido posible sin los inestimables informes de personas rarámuri de la región de estudio; especialmente, de Arturo y Antonio de Tewaterichi; José María y Refugio de Naráachi; Mateo de Norogachi; Alfonso, Mariquita, Albino y Benjamín de Chinéachi; Caraveo de Wawachérare y otros más. A ellos mi agradecimiento por su confianza.

Las fuentes

¹ Reuniones motivadas por los trabajos colectivos o curaciones festivas en las que se bebe el *batari*, o tesgüino; bebida embriagante hecha con base en la fermentación del maíz germinado. Sobre esta institución puede verse en Kennedy, Jhon, 1963; Rodríguez López, Abel, 2009.

² El “conglomerado de comentarios desordenados, de cantos, de ‘pequeñas historias’ y sobre todo de chistes, juegos de palabras, que circulan entre los mismos indígenas” sin la solicitud del antropólogo.

La revisión de fuentes publicadas e inéditas fue un trabajo cuyo énfasis se puso en la búsqueda de datos que nos mostraran la relación entre el pasado y el presente de la praxis religiosa de los rarámuri. Dos pistas que seguí para encontrar datos en los que “hablaran sobre sí mismos” los rarámuri, fue, primera, “poner la lupa” en los pasajes escritos que presentan más negativamente a los indígenas. La segunda, fue hacer lo mismo para los momentos en los que, en su gran mayoría los externos a la sierra: misioneros, militares, médicos, mineros, etc., de distintas épocas, alaban su propio trabajo y justifican su presencia en el territorio de la Tarahumara.

Para la época jesuita en la Tarahumara (1603-1767), he aprovechado básicamente los invaluable trabajos que aparecen en la obra de Luis González Rodríguez (1969, 1982, 1987, 1993, 1994, 1995, 2000), documentos que todavía están por analizarse a mayor profundidad, así como algunos otros producidos por el departamento de Estudios Iberoamericanos de la Universidad Carolina de Praga. Algunos de los documentos originales los he revisado yo mismo tanto en la Biblioteca Nacional como en los archivos General de la Nación y General de Indias. Para recabar algunos datos relevantes de lo ocurrido en el siglo XVII me he valido de nuestro estudio y transcripción de la gramática tarahumar-castellano de Tomás de Guadalajara (1683) documento impreso, al parecer único en el mundo, que resguarda al acervo de la *British Library* y del manuscrito, relacionado con ésta, que localicé en el Fondo Guadalupe Zacatecas del Archivo Histórico de Zapopan.³ Cartas de misioneros y militares son fuentes básicas para comprender lo ocurrido en la Tarahumara entre los siglos XVII y XVIII. Para este período, ha sido muy útil la *Historia de la rebeliones en la sierra Tarahumara* de Neumann (1991, 1994 [1730]) y un poco del contenido de la gramática de Steffel (1799) que se localiza en el archivo de la ciudad de Brno en la República Checa, así como su vocabulario que, entre otros, la investigadora checa Simona Binková se ha encargado de estudiar. Otras fuentes (libros de bautismos, casamientos y defunciones) las he consultado en cuatro “parroquias de tarahumares” fundadas en el siglo XVII (Papigochi -hoy cd. Guerrero-, Carichí, Sisoguichi y Chinipas).

Para la época franciscana en la Tarahumara (1767-1659) me he valido de algunos de los trabajos de William Merrill, quien más ha estudiado este período, así como de algunas fuentes localizadas por mi parte en los archivos franciscanos de Zapopan y Celaya, y la copia de uno más de la

³ Ambos documentos, integrados en un solo volumen, pueden verse en Rodríguez López, Abel, 2010.

colección especial de la Universidad de Arizona (informe de Norogachi y sus pueblos de visita de fray Juan de Dios Larrondo) que me facilitaron los jesuitas de la Tarahumara. Especialmente para la segunda mitad del siglo XIX, me han sido útiles diversas fuentes: expedientes sobre la guerra contra los apaches, minas y bosques, y partes médicos conservados en el acervo del Archivo Histórico Municipal de Parral. Además de la etnografía clásica del siglo XX (Lumholtz, Bennett y Zingg, Pennington, Kennedy, Velasco, Merrill, Bonfiglioli), fuentes importantes para nuestro trabajo han sido dos documentos inéditos, uno de Antonio Arocena (1914) y otro de Ernesto Uranga (1966), ambos misioneros jesuitas, los cuales pertenecen al archivo personal de Guillermo Torres Lacombe vicario en Bocoyna, Chihuahua.

Aspectos teóricos

Del concepto “religión” a una *praxis religiosa*

El acercamiento a la perspectiva religiosa de los rarámuri ha sido hecho desde una etnología y una historia que han empleado un concepto clave cuya inercia histórica parece haber ofrecido a los pensadores un cierto confort al referirse a esta particular expresión cultural y social. Se trata del concepto “religión”. Un concepto que se ha universalizado a pesar de los connotados que remiten a su origen en las religiones históricas como el judaísmo y el cristianismo, a la filosofía aristotélico-tomista (y cartesiana) y a una teología monoteísta. A mi modo de ver, el empleo del concepto “religión”, referido a una perspectiva en la cual todos los detalles de la vida se ven tocados por la dimensión religiosa, ha sido empleado en un acercamiento al modo en que el lingüista Kenneth L. Pike entiende que el punto de vista *etic* comporta, “el acercamiento a un sistema interno por un extraño a él, en el cual el extraño aporta su propia estructura y sobreimpone parcialmente sus observaciones sobre el punto de vista interno, interpretando lo interno en referencia a su punto de partida externo” (Pike, 1986, cit., en Harris, 2000: 30).⁴

Para el caso de los rarámuri, la literatura etnológica (e histórica) reciente, y más citada por los actuales tarahumaristas, ha dado por sentado que esta “religión” es una reelaboración o reinterpretación del cristianismo en su versión católica (Velasco, 2006 [1983]; Merrill, 1983, 1992b, 1995). Este punto de vista sugiere que el concepto utilizado descansa en una comprensión de la religión como una relectura del cristianismo católico al modo en que originalmente Cicerón

⁴ Se trata de una carta (24 de junio de 2000), comunicación personal, entre Harris y Pike.

(*De Natura Deorum*: II: 72, cit. en Berliner David and Ramon Sarró, 2007: 2) lo entendía ya en el siglo I d.C. Esta idea subyacente en la concepción de la “religión” llevó a algunos autores (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 417-447, 457-496; Lumholtz, 1981 [1902], I: 119, 325-326, 381; Velasco, 2006 [1983]: 85) a apreciar como esquizofrénica la perspectiva religiosa de los rarámuri, y así se ha hablado de ésta como una fragmentada en elementos nativos, prehispánicos o propios y otros de influencia católica. Estos trabajos han hecho énfasis en unos o en otros elementos (autóctonos o cristianos) preferidos por los investigadores quienes para apoyar sus puntos de vista suprimen prácticas rituales, sean éstas más de un aparente corte católico o autóctono, y aparentemente opuestas, como pueden ser el bautismo y el *yúmari-tutuguri*. No obstante, los rarámuri viven sus creencias y prácticas desde una perspectiva religiosa que, aun con sus contradicciones, es coherente.

En los últimos años diversos autores han elaborado, en distintos niveles, una diversidad de trabajos inspirados en la perspectiva religiosa de los rarámuri actuales. Si bien a nosotros nos interesa profundizar fundamentalmente en la conclusión a la que llegaron Velasco y Merrill, la presente investigación implementará también un diálogo con los nuevos autores en la medida que se vea pertinente, en los temas que aquí se presentan, exponiendo un poco más de lo que ahora diré sobre sus avances y límites.

Bajo la lente estructuralista y neoestructuralista se han desarrollado diversos trabajos como tesis de licenciatura y maestría hurgando y avanzando en el conocimiento de la perspectiva religiosa rarámuri, abordando interesantísimos temas poco estudiados como son las representaciones del orden cósmico en la faja rarámuri (Aguilera, 2005); descripciones amplias sobre el complejo ritual y ceremonial en la barranca (Garrido, 2006); las nociones de cuerpo y persona (Guillén y Martínez, 2004; Martínez, 2008) y la concepción de muerte y ritos mortuorios (Fujigaki, 2005, 2009). Los alcances de estos trabajos, siguiendo algunos de los planteamientos desarrollados fundamentalmente por Merrill y Bonfiglioli, han ampliado nuestra visión de lo que son conceptos como el “cuerpo” en relación con ideas éticas como el “caminar bien” en relación con el “caminar del sol”; una cosmología rarámuri que aún está por ser cabalmente conocida y analizada, y más que los gérmenes de la idea de muerte entre los rarámuri. Bajo un enfoque distinto, tratando de conjugar “estructura e historia”, en 1991 Slaney presentó su tesis doctoral

con el tema *Death and “Otherness” in Tarahumara Ritual*. Es el primer trabajo interesado en tomar en serio el análisis del rito del bautismo como parte integral del complejo ceremonial rarámuri pero etnográficamente pobre. El estudio describe una “comunidad tarahumar” a través de una interpretación de las actividades rituales observadas en Panalachi. En primer lugar, la autora plantea que los recursos locales son explotados desde distinta valoración de la economía material rarámuri-mastiza. Señala que para los rarámuri el éxito económico consiste en mantener bajo salud tanto los campos como el ganado que se tiene para el sacrificio ritual (*ibídem*: 272) situación en la que los mestizos no están inmersos. No obstante, ambas economías son interdependientes porque, por un lado, los mestizos requieren de mano de obra barata para la agricultura y otros menesteres y, por otro, los rarámuri se benefician de los productos que aquellos ofrecen en sus tiendas, una generalización muy discutible. En medio de estas relaciones económicas en las que se han visto históricamente interrelacionadas las dos culturas, Slaney profundiza las equivalencias simbólicas entre los “muertos” y los “otros” (vivos), y así afirma que los rarámuri han desarrollado una duplicación ritual que les ha permitido integrar los ritos católicos (bautismo y entierro), dirigidos por los misioneros, dentro del sistema ritual chamánico propio (*wikubema* y *nutema*). Esta duplicación bautismal (por fuego y por agua) funciona como distintivo entre los tarahumaras vivos y actuales y los tarahumaras muertos o ancestro (*anayáwari*) quienes no cuentan con el bautismo por agua (católico). Tal duplicación ritual distingue también a los indígenas de los mestizos quienes no cuentan con el bautismo por fuego practicado únicamente por los primeros. Según Slaney, los rarámuri relacionan simbólicamente a los mestizos con la muerte. Se trata de una interpretación sobre la etnicidad actual que carece de fundamento etnográfico. En 1993, en Harvard, se presentó una tesis doctoral hecha a partir de la etnografía registrada entre los rarámuri llamados *simaroni*, indígenas que siempre se han resistido a la aceptación de la presencia del cristianismo en su territorio. Jerome Lévi, empleando las categorías de “genealogía” e “historia”, y desde una perspectiva teórica de la etnicidad (antropológica-nietzscheana), realizó un estudio comparativo entre los modelos étnicos, indígena (*pagótuame* y *simaroni*) y mestizo. Analizando las percepciones entre estos grupos desde sus categorías internas, el autor concluye parcialmente que la genealogía relacionada entre ellos incorpora, dentro de cada sistema, fragmentos de los otros; estructuras que permiten una convertibilidad recíproca entre los grupos constituyendo subsistemas culturales dentro de un amplio campo de interacción social. Más centrado en la identidad de los no-bautizados, Lévi

muestra que para los rarámuri *simaroni* los extranjeros (españoles y sus descendientes actuales) han construido una identidad que él llama “primordial” originada en la contra-cultura que ellos implementaron contra los ibéricos y las instituciones coloniales. Para Lévi, los rarámuri piensan de ellos mismos que son “proximate kin” (parientes inmediatos), mientras que consideran a los “otros”, los mestizos, como “parallel -albeit distant- cousins” (primos –aunque distantes- adjuntos) a través de la hermandad de sus creadores (el hermano menor y el hermano mayor u *onorúame* y el diablo). Del mismo modo, los rarámuri atribuyen identidad étnica a ciertas plantas y animales y por lo tanto un parentesco. Algunas especies son rarámuri, otras son mestizos y otras están asociados a otros grupos étnicos. Lévi concluye finalmente que, de este conglomerado parental, los rarámuri *simaroni* se consideran a sí mismos los pilares de este universo. Una tesis doctoral más, reciente, es la de Pintado (2008). Desde una perspectiva simbólica, esta autora tuvo por objetivo dar a conocer las fiestas grandes de patio, *walú omáwala*, o fiestas comunales de patio, que remiten especialmente a las danzas de matachines y las llevadas a cabo durante el *yúmari*, el *rutuguri* y la semana santa (soldados y fariseos, y pascol); la trama de la tesis se hilvana con un aspecto importantísimo en la mentalidad rarámuri, el *nátari* o ‘pensamiento’. Mediante un análisis poco común, reproduciendo el ambiente y las sensaciones vividas, y llevado a cabo en un lugar poco estudiado (Potrero), cercano a Batopilas, la Pintado constata que para los rarámuri la frontera entre lo sagrado y lo profano es compleja y difusa porque “ritualidad y festividad son acciones integradas a una matriz simbólica dominada por concepciones religiosas” (*ibídem*: 254). Otros trabajos importantes han resultado del interés sobre los rarámuri. por su parte, Acuña Delgado (2006) elaboró una *etnología de la danza rarámuri en la sierra tarahumara* cuyo énfasis etnográfico tuvo por objetivo desarrollar de manera detallada los rasgos que definen a cada una de las danzas rarámuri y el contexto donde se llevan a cabo; este trabajo se completa con un análisis en torno al sentido que las danzas tienen para los rarámuri que las realizan. En este texto, Acuña es el primer tarahumarista que concibe la “religión rarámuri” como producto de la *religación* (*ibídem*: 319) pero no desarrolla idea alguna sobre este concepto. El mismo autor (2007), desde la perspectiva del simbolismo corporal, abordó *la construcción cultural del cuerpo* presentando un modelo que explica, parcialmente, la concepción del cuerpo entre los rarámuri en tanto que resalta, de modo central, la singularidad del comportamiento motriz en materia de danzas y carrera pedestre de resistencia. Se trata de un trabajo que propicia realmente un debate en torno a la relevancia del movimiento del cuerpo como cauce de

conocimiento cultural. Otro de los tarahumaristas actuales y el único que no ha dejado de escribir hasta hoy sobre la ritualidad dancística de los rarámuri es Bonfiglioli. Desde su texto *Fariseos y matachines en la sierra Tarahumara* (1995) este autor inició un recorrido bajo la lupa de un provechoso análisis estructuralista sobre las danzas rarámuri que lo ha encaminado actualmente a presentar una serie de artículos (2005, 2006a, 2006b, 2008a, 2008b, 2008c) en que profundiza el análisis pero incluye ahora, con más énfasis y de manera original, la relación de la danza ritual con la mitología y las concepciones acerca de la enfermedad, la salud, la muerte y la práctica (sermón-curación) chamánica. Entre los tarahumaristas actuales, es quien más ha reflexionado sobre las relaciones entre el caso rarámuri y el de algunos grupos occidentales de matriz mesoamericana (coras y huicholes) como del suroeste de los Estados Unidos (navajos y pueblo). Se trata del único tarahumarista que ha registrado discursos ceremoniales durante la raspa del peyote entre los rarámuri.

Una pregunta no planteada

En nuestro acercamiento a la perspectiva religiosa de los rarámuri hay una pregunta importante que no nos hemos planteado los tarahumaristas. Se trata de la que Vernant (1999: 5) se hace al intentar bosquejar lo que él llama la “religión griega”; este autor se pregunta si tenemos derecho a hablar de religión en el sentido que nosotros la entendemos cuando nos acercamos al análisis de una visión religiosa distinta a la conocida en nuestro entorno. Vernant piensa que el historiador de la religión griega debe navegar entre dos escollos (*ídem*): Por un lado, “debe cuidarse de ‘cristianizar’ la religión que estudia, interpretando el pensamiento, las conductas y los sentimientos del griego que se entrega a sus prácticas piadosas en el marco de una religión cívica, superponiéndolos al modelo del creyente de hoy, que asegura su salvación personal, en esta vida y en la otra, en el seno de una Iglesia única, con potestad para dispensarle los sacramentos que hacen de él un fiel” (*ibídem*: 6). En el caso de los rarámuri, no se trata evidentemente de una religión cívica pero sí de un sistema de prácticas religiosas y creencias que tiene claras diferencias con ideas como salvación personal o colectiva en esta vida o en la otra; no se trata de una Iglesia única que legitima a sus fieles con o sin sus sacramentos. No se trata de una religión uniforme ni de carácter dogmático y no hay una casta sacerdotal; tampoco existe en ella un Libro en el que se fijan sus verdades de una vez por todas y menos implica un credo fijo. Jean-Pierre Vernant, asimismo, señala que tal historiador “también debe guardarse de...que las oposiciones

entre los politeísmos de las ciudades griegas y los monoteísmos de las grandes religiones del Libro le induzcan a descalificar a los primeros, a retirarlos del plano religioso para relegarlos a otro ámbito, incorporándolos, como han llegado a hacerlo los grandes partidarios de la escuela antropológica inglesa, siguiendo a J. G. Frazer y J. E. Harrison, a un fondo de “creencias primitivas” y de prácticas “mágico-religiosas” (*ibídem*: 6). Una tendencia similar han seguido en no pocos casos tanto la etnología como la historia de la Tarahumara.

Según Vernant, las religiones antiguas no son ni menos ricas, ni menos complejas y organizadas intelectualmente que las actuales. Son distintas (*ibídem*: 7). Ser distinta a otras formas y contenidos religiosos es el caso de la perspectiva religiosa de los rarámuri en el Alto Río Conchos que, a mi modo de ver, no se limita a ser una reelaboración del cristianismo en general o del catolicismo en particular porque el cristianismo católico no se reduce al bautismo o al uso del crucifijo y tampoco la perspectiva religiosa de los rarámuri se reduce a una autonomía de la institución formal o a la relativa aceptación de agentes externos como los misioneros. Por otra parte, Vernant advierte que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones (*ídem*) y por lo tanto la tarea del historiador es exponer lo que la religiosidad de los griegos (en nuestro caso, la de los rarámuri) puede tener de específico, en sus contrastes y analogías con los otros sistemas, politeístas o monoteístas, que regulan las relaciones de los hombres con el más allá (*ídem*). Sin perder de vista que el pensamiento y las prácticas religiosas griegas antiguas y rarámuri actuales, evidentemente, son distintas, creo que lo planteado por Vernant hasta aquí para las primeras es válido también para las segundas. Estas consideraciones me han hecho caer en la cuenta de la necesidad de intentar al menos la deconstrucción del concepto tradicional de “religión” que se ha empleado al abordar la perspectiva religiosa de los rarámuri.

Advierto que el intento de la deconstrucción de tal concepto no es simplemente una cuestión semántica y menos una necesidad que tenga su origen en el capricho de una antropología posmoderna.⁵ No se puede negar la insuficiencia del lenguaje y que la ciencia ha requerido de este importante paso en sus avances. Sobre la insuficiencia de ciertas categorías y la necesidad de revisión de sus contenidos, Víctor Turner (2007: 124-141), por ejemplo, ha advertido que los

⁵ No se trata de un capricho posmodernista, como juzgó Marvin Harris (2000: 156), al intento de deconstruir el lenguaje. Tampoco es algo nuevo y el camino de la superación de los conceptos es una consecuencia del juego diléctico existente entre la crítica teórica y la revisión de la realidad empírica.

términos como brujo y hechicero forman hoy parte del caos conceptual al que los especialistas no han podido dar una respuesta. Por su parte, Kirk (2006 [1970]: 25) afirma que “casi todo el mundo cree que sabe lo que dice con la palabra mito”, y Clifford Geertz (2005: 115) ha señalado que al hablar de “animismo”, “totemismo”, “chamanismo”, “culto a los antepasados”, y otras insípidas categorías [...] los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos”. Un gran teórico como Marcel Mauss (1971a: apéndice, 151), advirtió en su momento que términos como “magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu, etc.”, eran (y son) empleados indistintamente los unos por los otros. En nuestro caso, es muy posible que el empleo del concepto tradicional de “religión” nos haya mostrado el modo de entender este fenómeno social de ciertos estudiosos más que el de los propios indígenas. Estoy persuadido de que en la medida que profundicemos en conceptos clave como éste (y otros como “fiesta”, “curación”, “mito”, “rito”, sueños” y hasta en la dicotomía naturaleza-cultura, etc.) nuestra comprensión sobre el pensamiento y las prácticas religiosas indígenas será aún mayor y nuestras hipótesis serán cada vez más pertinentes.

Religión, un concepto insuficiente

El concepto religión concebido como una relectura de las prácticas y el pensamiento religioso, propios de la religión católica, nos remite a un origen muy determinado y guarda una serie de relaciones externas que muestran, más aún, su insuficiencia a la hora de emplearse en el abordaje a la mentalidad indígena. Desde distintas perspectivas teóricas pero con un referente de religión similar, se han impuesto parcialmente las observaciones al sistema religioso rarámuri, con referencia en un punto de vista externo, al modo en que Pike plantea la dimensión *etic* en el acercamiento a otra cultura y sin atender al modo en que Vernant lo hace, cuando se pregunta si en el estudio de las creencias y prácticas religiosas griegas es posible hablar de religión como nosotros la entendemos. Pero, ¿cuál es el origen y qué connota el concepto usual de “religión” cuyo uso, en nuestro caso, nos ha parecido insuficiente?

El orto del concepto “religión”

El orto del concepto “religión” lo encontramos en la fe abrahámica de la que abrevan judíos, cristianos y musulmanes;⁶ es decir, en las instituciones formales. Desde el punto de vista de la institución que ha influido más en el mundo indígena americano, el cristianismo, se da por sentado que la religión tiene su origen en el Padre de la fe, Abraham (Génesis, 22, 16-17).⁷ Nada más lejano al mundo indígena americano del siglo XVI y aun actual. En segundo lugar, Abraham dio origen a un pueblo elegido que debía extender la “verdadera fe”. Heredado de la tradición judía, este aspecto fue llevado al extremo por el catolicismo venido de Europa y que se erigía, como dice Reinhold (2000: 310), desde “una perspectiva aérea indiferente que observaba el juego entre las religiones desde una atalaya superior”. En tercer lugar, del contexto histórico en el que surge el cristianismo, éste hereda la idea judía del patriarcalismo. Por ello, la deidad es presentada como el Señor (en masculino) absoluto de todas las cosas. En el fondo, esta idea va a justificar la existencia de una cabeza en la pirámide social, religiosa y política. Más aún, desde el punto de vista teológico, esta idea justificará la pretendida absolutez del cristianismo como la revelación plena del hombre y, desde el punto de vista social, como un estrato avanzado en la evolución del pensamiento religioso de la humanidad que tiende hacia el objetivo de una civilización común a la que pertenece y a la cual rige esta tradición religiosa. En cuarto lugar, la idea del patriarcado da pie al “monoteísmo” que alcanza niveles profundos especialmente en las tres religiones más influyentes en occidente. Antes y después de la existencia del cosmos que conocemos hubo, hay y habrá un solo principio creador. El llamado único Dios verdadero, Yawhe, Theós o Alá, a quien todo el mundo debe conocer. A partir del monoteísmo se impone plantear la religión como un hecho universal. Se infiere, pues, que existe una “verdadera religión” que ha de acabar con las “otras” que son falsas. En contraposición con la verdad cristiana que, de acuerdo con Pedro Pitarch (2003: 73) “es absoluta y excluyente”, “las ‘paganas’”, entre las que históricamente han sido incluidas las indígenas, han sido consideradas como “sólo verdades relativas, más o menos tolerantes” (*ídem*).

⁶ En el libro del Génesis bíblico, por ejemplo, luego de ser narrado el mito de los orígenes de la humanidad (capítulos 1-11), se narra la historia de los Patriarcas, en donde sobresale Abraham como el padre de la fe (capítulos 12-50). Véase un estudio profundo sobre estos textos en Quesnel, Michale y Philippe Gruson (2002: 80-122).

⁷ Que dice: “Yo te bendeciré y daré una gran familia y algún día tus descendientes serán más numerosos que las estrellas del cielo o las arenas en la playa. Ellos derrotarán a sus enemigos y tomarán las ciudades donde sus enemigos viva. Tú me has obedecido, y por eso tú y tus descendientes serán una bendición para todas las naciones que hay sobre la tierra”.

Históricamente, toda creencia que no está en la línea trazada por la visión monoteísta, en el peor de los casos ha sido llamada el “mal”.⁸ El monoteísmo ha motivado, y motiva, una lucha incansable que la tradición cristiana ha enarbolado desde el siglo XVI en contra de las tradiciones religiosas de los pueblos indoamericanos, que se han constituido a partir de lo heredado por la experiencia de los cazadores y recolectores en la noche de la historia americana.

Pero es interesante observar que las religiones mundiales también fueron la fuente de inspiración del concepto que se impuso en las ciencias sociales de los siglos XIX y XX.⁹ Frazer (2006 [1890]: 76), por ejemplo, afirmó que la visión que se tiene de la relación entre magia y religión, “estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma” y él pone el ejemplo. Siguiendo la tradicional figura preferida de los colonizadores ibéricos del siglo XVI, es decir, Santiago, el punto de partida de la concepción de religión de Frazer (*ibídem*: 76-77) es lo dicho por el apóstol del mismo nombre en su epístola que aparece en el Nuevo Testamento. En su definición de religión, el padre de la sociología, Durkheim (1995 [1912]: 42), pone el énfasis en la noción de “Iglesia”, precisamente en la noción que más nos remite a la manera jerárquica en que se estructuran las iglesias históricas. Marcel Mauss (1971a: 52) por su parte, distinguió la religión de la magia tomando como referente para la primera lo acontecido en ciertos ritos judíos e hindúes. Hace algunos años, debido a su intento universalista, el concepto de religión de Clifford Geertz (2005[1973]: 89, 112) fue criticado por Talal Asad (1993: 27-52) quien, por el contrario, sugiere desarrollar “conceptos comprensivos” a partir de los elementos específicos que se estudian. No obstante, según McCutcheon (1995: 289), esta posición es una propuesta complicada puesto que la categoría de “religión” es un concepto demasiado amplio para ser científico y empleado sólo como instrumento conceptual es demasiado estrecho para ser tomado en serio (*ibídem*: 287). Para efectos de mi investigación, tomando en cuenta lo dicho por Asad, tomé la opción de formular una noción que intenta ajustarse más a la realidad que quiero analizar para profundizar en ésta. Si bien este camino representa un mayor esfuerzo también me obliga a vigilar más estrictamente mis prenociones donde se resguardan nuestras preferencias ideológicas. El origen del concepto que nos interesa criticar se enmarca, pues, en el pensamiento cristiano, el

⁸ A este respecto, para un recuento histórico sobre la idea del “mal” véase la obra de Safranski, Rüdiger, 2000.

⁹ Un estudio introductorio sobre los principales abordajes antropológicos de la religión en estos dos siglos puede consultarse en Morris, Brian (1989).

cual permea al pensamiento clásico en que la mayoría de nosotros hemos sido formados y el cual ha sido mínimamente objeto de estudios antropológicos (Cannell, 2006). El concepto “religión” hasta ahora empleado para abordar la actividad y al pensamiento religioso de los rarámuri actuales y del pasado, muestra insuficiencia en la medida que uno profundiza en las relaciones que connota tal concepto.

Relaciones del concepto “religión”

El concepto religión remite a una tradición cristalizada. Connota, pues, una jerarquía piramidal religiosa, esto es, a los sacerdotes. Se trata de los especialistas de la fe sistematizada racionalmente, es decir, de la teología. El concepto se relaciona, por lo tanto, con una liturgia, en cuya base están el Libro (o Escritura) que rige la calendarización ritual y ceremonial. Connota, además, la referencia a lugares sagrados donde se practica el culto, es decir, los templos. Por último, el concepto connota una ética, esto es, el comportamiento del hombre desplegado en una búsqueda de la “plena vida eterna” en contraposición al sufrimiento eterno presente en la idea del infierno. Esta búsqueda, que tendrá “realidad” al final del *hic et nunc* de la vida actual, se le impone al hombre como parte de una estructura universal (imperativo categórico) en la que, la convivencia social, debido a las vicisitudes por las que transcurre, no hace posible la plena realización de la vida para todos aquí y ahora. Es lo que Kant (1781) llamó la espera en el más allá y que se vive como esperanza escatológica. Así se expresa la idea de “salvación eterna”, marca fundamental de las religiones salvacionistas.

En el pensamiento y las prácticas religiosas de los rarámuri es sumamente difícil encontrar, por ejemplo, las ideas de infierno,¹⁰ salvación eterna o pecado original,¹¹ etc., como existen en el núcleo de la tradición católica. Merrill (1992b: 140) ha probado, por ejemplo, que la cosmovisión rarámuri no incluye el concepto cristiano de la Trinidad, “...los rarámuris de Basíhuare no tienen el concepto del Espíritu Santo y han transformado radicalmente la figura bíblica de Jesucristo”. Lo mismo sucede entre los rarámuri a quienes nos referiremos en este trabajo. A mi modo de ver, la perspectiva rarámuri se nos presenta como una constelación de

¹⁰ William Merrill señala que “en el sistema de ideas rarámuri no hay condenación ni sufrimiento eterno” (1992a: 172), de modo que la idea de infierno no ha sido integrada a esta cosmovisión. Lo que indudablemente podemos señalar también para la mayoría de los rarámuri de la región del Alto Río Conchos.

¹¹ Probado también por Merrill (1992a: 177).

notas que dan la impresión de constituir una amplia construcción simbólica y coherente, no fácil de comprender *a priori*. En ésta, pensamiento y sentimiento parecen ser dos caras de una misma moneda; sus ritos, ceremonias y mitos parecen cumplir funciones específicas vitales para el ordenamiento del cosmos. Su expresión económica, dancística, deportiva, civil y ritual o ceremonial se nos presenta como tejida por una trama que forma la concepción de un mundo dual, no dicotómico, en el que las relaciones sociales se extienden más allá de lo puramente humano.

No obstante, y porque las manifestaciones religiosas de este pueblo indígena expresan aspectos comunes al catolicismo, y a su ética, se ha dado por sentado que podemos entender este complejo ritual y ceremonial a partir de concebir la religión como una relectura. Esto puede no ser falso del todo, pero sí es insuficiente. Esto no representaría problema alguno si no fuera porque a esta dimensión abarcadora de la vida social, y que entraña la identidad de los rarámuri *pagótuame*, se le sigue viendo como una “religión” que contiene magia y hechicería (Pastron, 1977; Velasco Rivero, 2006 [1983]). Estos últimos conceptos que emanaron, evidentemente, de las representaciones del “otro”, en América desde el siglo XVI, son propios de una concepción, religiosa y antropológica, eurocentrista. El concepto magia, por ejemplo, que algunos consideran como la práctica ritual aislada del colectivo y que “rara vez es parte de la actividad social” (Evans-pritchard, 1997 [1937]: 392, 400), tiene en las prácticas rituales y ceremoniales rarámuri un verdadero obstáculo para ser vigente en el acercamiento a este grupo. La curación que realiza el *owirúame* (especialista ritual), aunque sea en privado, se hace siempre con referencia a un colectivo social reunido alrededor de la casa del enfermo pues, primero, la enfermedad es tratada por el especialista como aquello que repercute o puede repercutir en la colectividad y en el cosmos rarámuri entero; y, segundo, en la mentalidad rarámuri una curación necesita de la colectividad ya que ésta, las medicinas y el especialista ritual, así como la confianza de los enfermos en que sanarán, comunican la *iwérima* (fuerza) necesaria para que la salud (el alma o las almas) vuelva a quienes padecen su ausencia. Es difícil encontrar un ejemplo en el que el especialista rarámuri se coloque por “encima” de las deidades para influir en ellas (o de las fuerzas de la naturaleza como señaló Frazer para los magos, 2006 [1890]: 82, 85, 90, 94, 107, 110, 117) y así lograr sus objetivos. Entre los rarámuri, lo común es que el especialista sea un “sumiso” intermediario entre las deidades y los humanos como lo demuestran también sus

discursos por medio de los cuales piden el auspicio de aquellas. De hecho, el *owirúame*, es una transposición de quien cura, es decir, del *onorúame* (el que dicen es Padre) porque es él quien hace el encargo de curar, esto es, de ser representado no suplantado.

Por último, debemos apuntar que el concepto “religión”, entendido como re-lectura, y desde el cual se ha querido interpretar y entender el pensamiento y las prácticas religiosas de nuestro caso, subyace a los principales problemas internacionales de comienzos del siglo XXI: Cachemira, Irlanda, Afganistán, Irak y la ex-yugoeslavia, Israel y Palestina son algunos ejemplos claros.¹² Este hecho nos permite ver una arista, ya mencionada arriba, del concepto a deconstruir. Tampoco podemos aceptar la “religión” planteada como un hecho universal. Sin caer en el particularismo histórico, y por ello, sin negar las aportaciones de otras tradiciones a la perspectiva religiosa de los rarámuri, quienes quizás nunca han vivido aislados, no podemos profundizar en un complejo ritual-ceremonial particular con un concepto que hace referencia a la relectura de la experiencia religiosa que han tenido otros pueblos (judíos y europeos cristianos) con circunstancias históricas y sociales muy distintas. Tanto el origen como el contenido del concepto son ajenos y lejanos a la mentalidad que nos ocupa. Para el caso de los rarámuri del “círculo interior” en la región del Alto Río Conchos quisiera sugerir que, en adelante, hablemos de una praxis religiosa que se funda en el hecho físico de la religación ¿qué queremos decir con esto?

Religión como religación

Entender por religión la “relectura”, nos llevaría a hablar efectivamente de conversión, de nueva religión o de reelaboración del cristianismo católico entre los rarámuri antiguos y actuales. Comprender la religión como *religación* es algo distinto. Es este último sentido al que quiero referirme. Siguiendo de cerca al filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983), entiendo que la “religión” es el resultado de una particular interpretación cultural, social e histórica de la *religación* lo que evita, en principio, entender la religión como un hecho universal sin negar la presencia de elementos de otras tradiciones y colectivos sociales. Pero, ¿qué es la *religación*? Desde el punto de vista epistemológico el hombre es un animal que se enfrenta a las cosas como reales, no como a simples estímulos al modo del animal no humano. El hombre es un animal

¹² Es cierto que estos conflictos se agudizan en términos políticos y económicos pero su raíz está en el conflicto primeramente religioso.

(aprehensor) de realidades en el que sentir e inteligir no conforman una dicotomía (Zubiri, 1984: 75). Desde este punto de vista, lo más radical de la inteligencia humana no es concebir, conceptualizar, desvelar o razonar (Husserl, Heidegger), es la actividad sentiente (Zubiri, 1986: 35). En tanto que la inteligencia comienza en el sentir, el logos y la razón no son sino reactualizaciones de lo primariamente actualizado en los sentidos (Zubiri, 1984, 1995). Este hecho nos ubica en los niveles prelógicos y preconceptuales de la inteligencia pero no niega que las cosas sean también representaciones; es decir, que las cosas estén en el nivel del “ser”. No obstante, se afirma que, antes que “ser” esto o lo otro, las cosas “están” primeramente presentes a los sentidos. Por eso inteligir es “impresión de realidad” en los sentidos. Se trata del primer nivel de la realidad que los perspectivistas han criticado a otros haber pasado por alto. Esta manera de entender la inteligencia nos permite atender primeramente las relaciones que constituyen a las entidades que forman nuestro universo, y las cuales de acuerdo con Descola (2001: 120), sólo tienen significado e identidad a través de dichas relaciones puesto que éstas son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos.¹³ Por su capacidad de inteligir, para Zubiri, el ser humano está envuelto pero al mismo tiempo posibilitado por la realidad que le rodea. Es en la realidad y sólo en ella donde el hombre encuentra las posibilidades de realización personal y colectiva. En el transcurso de su vida, el hombre está “dominado” por su realidad circundante, es lo que contiene la expresión “la realidad se impone”, y es en este sentido que el ser humano está radicalmente re-ligado a la realidad (Zubiri, 2003: 93). El hecho se manifiesta en el “poder” que la realidad ejerce sobre el hombre (*ibídem*: 96-98), es decir, en las posibilidades que ésta dona al hombre y por las posibilidades que éste es capaz de abrir en ella. En medio de su sistema de posibilidades, los recursos que ofrece la realidad, el ser humano se ve forzado a proyectar y en ello constantemente a elegir y a optar; a constituirse y, al mismo tiempo, a construir un modo particular de comprender su relación con lo real (con lo “otro” y con los “otros”). En cualquiera de sus actos, consciente o inconscientemente, el hombre está apoyado en la realidad, y a decir de Zubiri, “sólo en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la *relicación*. La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente relicada al poder de lo

¹³ A pesar de cierta concordancia de pensamientos, Descola considera el suyo como una fenomenología estructuralista. Zubiri, en cambio, aunque en el terreno filosófico estrictamente, al darle valor a las estructuras noérgicas de la intelección (sentir activo) y al ir en contra de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad podría ser considerado como la base de una antropología postfenomenológica.

real, el cual constituye *eo ipso* la fundamentalidad misma de la vida personal” (2003 [1984]: 128).

La realización del hombre, pues, está posibilitada e impelida en última instancia por la realidad histórica y social y, en este sentido, la realidad es *fundamento* de la realización humana (*ibídem*: 107). La plasmación, o la interpretación y lectura (no relectura) que históricamente las distintas sociedades han hecho de este *fundamento* de la realidad se ha traducido, por ejemplo, en los distintos tipos de arte, de ciencia o en la diversidad de perspectivas religiosas, etc., como productos de procesos históricos y sociales. A pesar de la interrelación de las distintas sociedades, esta plasmación e interpretación, aun absorbiendo elementos externos, conserva siempre una “personalidad social” que se manifiesta en una praxis. Por lo tanto, la *religación* deriva en la adopción de una praxis social, es decir, en una forma de enfrentar, entender y habérselas con la realidad circundante desde el mundo físico hasta las estructuras de significación socialmente establecidas (Geertz, 2005 [1973]: 20, 26), incubadoras de la identidad.

Una praxis (religiosa)

Esta interpretación histórica y social, definitivamente mediada por el lenguaje (Reinhold, 2000: 314), es lo que desde nuestro punto de vista aceptaríamos como religión; un subsistema de la cosmovisión (López Austin, 1994: 103-165; 1996: 471-507; 1998: 30-35) en la que se enmarca la cultura que nos interesa. Para el caso de los rarámuri, esta praxis religiosa no es precisamente un *schemata de praxis* como Descola (1996, 2001) ha llamado a distintos modos de identificación (animismo, totemismo y naturalismo) que a su vez pueden incluir modos de relación (reciprocidad, rapacidad y protección) y de clasificación (analogía, metáfora y metonimia). Sin embargo, sí se trata de un *schemata* en tanto que la praxis, creencias y prácticas particulares enraizadas en la *religación*, nos descubre un particular modo de concebir el fenómeno religioso de manera distinta a lo expresado en el concepto usual que remite a la “religión” como un hecho universal y como relectura. Con el concepto zubiriano de *praxis*, queremos referirnos tanto a la actividad como a la realización humana que emergen de la íntima imbricación hombre/realidad. Si el hombre es una realidad abierta, al hablar de praxis, entonces debemos reconocer el vínculo que hay entre conocimiento y práctica así como el dinamismo de ambos polos de la acción humana (no hay cultura acabada). ¿Qué es en concreto esta praxis? De acuerdo con Dávalos

Sánchez (1998: 90-94),¹⁴ en síntesis, praxis es “hacerse cargo de la realidad” (*ibídem*: 59-60, 90, 95, 98, 122, 129). Hacerse cargo de su realidad corresponde al ser humano. La praxis es actividad pero también es realización y transformación (*ibídem*: 130, 133, 163).¹⁵ En el nivel antropológico esto se traduce en la construcción de la propia persona como sujetos y como sociedad. Pero en la construcción social, ¿todo acto es praxis? Si la praxis humana es “hacerse cargo de su realidad” entonces el hombre está comprometido en su realización y transformación como sujeto personal y social. Esto significa que, en sentido lato, todo acto es praxis, porque todo acto configura al animal humano de tal o cual manera, pero en sentido estricto sólo aquellos actos que implican e inciden directamente en la realización y transformación humana son praxis. Entre los rarámuri las actividades curativas, por ejemplo, en las que se ven implicados diversos actores como los especialistas rituales, los enfermos, los familiares de estos, etc., y el uso de elementos rituales como el fuego y el agua, son praxis porque estas actividades implican directamente la realización colectiva, es decir, la construcción del grupo como tal y de las personas como rarámuri, la continuidad de la costumbre y la tradición, y eso es realización. El bautismo es praxis porque implica también el ingreso al grupo de los *pagótuame*; la danza también lo es porque esta actividad implica el estatus del grupo como uno de los pilares del universo (Lévi, 1993), si se deja de bailar “el mundo se caería” dicen ellos. La comunicación hacia dentro del grupo, en la propia lengua rarámuri, es praxis porque este hecho apela a la construcción de la identidad y por tanto a la realización de la persona y del grupo como rarámuri. La actividad que realiza es praxis y la praxis es realización como actividad transformadora. Transformación no necesariamente sugiere rompimiento pues transformación no es precisamente metamorfosis.

Sin abandonar por completo nuestra concepción de la cultura como esas estructuras de significación socialmente establecidas, la implementación del concepto *praxis religiosa* nos ayuda a ampliar nuestra concepción, para el caso que nos ocupa, como un gran *continuum* social (Descola, 1999: 223) abarcador de lo humano y lo no humano. La cultura es un proceso dinámico parcialmente terminado, que emerge de la imbricación y relación continua, dinámica y recíproca,

¹⁴ “Ante todo, es la habitud fundamental del hombre, enfrentamiento sentiente unitario con la realidad, enfrentamiento que incluye no sólo la dimensión intelectual, sino también la sentimental y la volitiva” (Dávalos Sánchez, 1998: 91).

¹⁵ “El hombre no sólo ejecuta acciones, sino que al hacerlo se apropia la propia figura de su personalidad, es *autor* de su vida” (Dávalos Sánchez, 1998: 143).

hombre/naturaleza. La naturaleza es considerada aquí como parte de la dimensión social humana conformada por sujetos intencionales, seres con disposiciones y atributos sociales. Entre los rarámuri del “círculo interior” podemos encontrar ejemplos para sustentar la hipótesis de que ellos no consideran la dicotomía naturaleza-cultura y, al mismo tiempo, es posible que podamos encontrar elementos para sostener exactamente la idea contraria. No obstante, hablar de esta dicotomía nos obligaría a emplear términos y expresiones propias de una concepción evolucionista lineal. Conceptos como “precultura”, “paso gradual”, “perfeccionar la conducta” o “perfeccionamiento”, en el mejor de los casos reflejarían una inconsciente incapacidad de salir al encuentro de moldes culturales distintos a los propios aun cuando podríamos justificar el empleo de tal dicotomía como herramienta metodológica. Un ejemplo de cómo los rarámuri no conciben esta dicotomía nos lo aporta su lengua. En términos espaciales, por ejemplo, conceptos como *kawí* (mundo o monte) y *karí* (casa), cuya raíz *ka* es la misma en ambos, solo difieren, el primero del segundo, en la ligadura fonética (*w*) y no significan otra cosa que ‘gran casa’ y ‘casa’, un espacio mayor que incluye uno menor. Con el término *karí*, los rarámuri se refieren a casi cualquier cosa en la que se guarde o resguarde algo o alguien, incluyendo el vientre materno en una mujer grávida. Más estrictamente *ka* significa ‘donde’, al modo de un adverbio de lugar, y ‘donde’ es cualquier punto en el universo que puede ser ocupado por cualquier ser físico, mítico o simbólico a cuyo modo de “estar” los rarámuri se referirán con uno de los cinco verbos de posición en el universo (*asimea*, estar sentado; *wirimea*, estar de pie, largo, parado; *bo’imea*, estar tendido, acostado; *chukumea*, estar en cuatro patas, colgado o pegado a la pared; *manimea*, estar contenido como los líquidos). Toda esta terminología, en algunos casos muy irregular, más que hacer una distinción entre espacio “salvaje” y espacio “humanizado”, refleja la tendencia humana de sistematizar el entorno por medio del lenguaje pero no necesariamente una percepción dicotómica entre naturaleza y cultura, o entre naturaleza y sobrenaturaleza, y lo que connota es una continuidad de la esfera social. Así también en términos espaciales, el compuesto *wichimoba*, de *wichí* (que significa ‘suelo’ -en general- o ‘tierra’ -de siembra-, ‘piel’ del cuerpo y ‘corteza’, y es raíz de ‘sembrar’) y *moba* (sobre), nos habla de una concepción unitaria del espacio más que de una dicotomía de esferas distintas en éste. Para los rarámuri, como para los chewongs de Malasia (Howell, Signe, 2001: 150), el ser humano no se coloca aparte de otros seres que se consideran sensibles: espíritus, animales, plantas o cosas; la separación absoluta

entre mente y cuerpo, pensamiento y sentimiento, mundo perceptible y mundo “no perceptible”¹⁶ no tiene ningún sentido para ellos y en su propio medio ambiente no contraponen un mundo cultural y un mundo natural de manera tajante por más que las construcciones del yo y el otro en los grupos amerindios sean antropocéntricas (Descola, 1999: 217; 2001: 101-123). En nuestro caso, la continuidad de intencionalidad en los seres (humanos y no humanos) ha sido mostrada por Salmón (2000) para quien el término *iwígara* (aliento) expresa la creencia que todo lo vivo comparte el mismo aliento, “todas las cosas vivas están relacionadas y juegan un papel en la complejidad de la vida” (*ibídem*: 200). Pero la dimensión social se extiende a la diversidad de objetos que para nosotros serían inanimados. A sugerencia de los rarámuri de Rejogochi, Merrill habla de “aspectos paralelos” para referirse a estas “almas”, como el equivalente a las ‘almas’ (*arewá, iwigá*) en los elementos animados. “Los aspectos paralelos de los objetos inanimados muestran algunas semejanzas con las almas: son invisibles o sólo marginalmente visibles y se pueden separar de las cosas con que se les asocia” (Merrill, 1992a: 144-145). Por mi parte, he encontrado que en la mentalidad rarámuri la concepción de enfermedad (como ausencia del alma) expresa algo más de lo dicho. Entre los humanos, la tristeza es una manifestación de la enfermedad; todo cuanto existe en el cosmos rarámuri es susceptible de entristecer y por lo tanto de enfermar. El brillo de los astros empalidece, en ocasiones los animales no quieren comer, las plantas se secan y los edificios: viviendas, iglesias, hospitales, tienden a deteriorarse. Cuando esto ocurre es signo inequívoco de que “están tristes”, y por ello, “hay que curarlos”, dicen ellos. Se trata de una unidad de espíritus y diversidad de cuerpos (Viveiros de Castro, 2000: 471, 2005, 2008), de una ontología animista, cierto, pero de una que “postulates the social character of relations between humans and no-humans: the space between nature and society is itself social” (*ibídem*: 473).¹⁷ Se trata de que “la plupart des entités qui peuplent le monde sont reliées les unes aux autres dans un vaste continuum animé par des principes unitaires et gouverné par un

¹⁶ La epistemología ha hablado de la “tiranía de la vista” ya que considera que “estamos torpemente habituados a pensar que aprehender algo consiste en tenerlo *ante* nosotros” (Zubiri, Xavier, 1984, 2003 [1984]). Desde esta teoría del conocimiento, llamo perceptible y “no perceptible” a las dos dimensiones espacio-temporales que otros llaman “visible” e “invisible” o “tangible” e “intangible”. La razón principal es que aquellos términos me parecen abarcadores del conjunto de los sentidos (vista, tacto, gusto, olfato, oído, atemperamiento, equilibrio, etc.) con los que el ser humano se relaciona con su entorno. A mi modo de ver, hablar de visible e invisible, tangible e intangible empobrece la idea del acto del conocimiento humano remitiendo a un solo sentido, la vista o el tacto por ejemplo.

¹⁷ “postula el carácter social de relaciones entre humanos y no humanos: el espacio entre naturaleza y sociedad es en sí mismo social” (traducc. ARL).

identique régime de sociabilité” (Descola, 1999: 225).¹⁸ Dirigimos, pues, nuestra mirada a una praxis religiosa que se expresa más claramente en los eventos que en principio llamaremos aquí curaciones-festivas (ceremonias y ritos) que serán considerados como momentos, etapas o fases liminales o marginales de acuerdo con la terminología empleada por van Gennep (2008 [1909]) al hablar, como veremos, de los *rites de passage*.

La curación-festiva

Al referirse cotidianamente a los momentos rituales y ceremoniales explícitos, los rarámuri emplean los términos *omáwari* (lit. fiesta), *omawáriachi* (cuando, o donde, hay fiesta) u *oméachi* (cuando, o donde, se cura). Tanto la observación como la propia exégesis indígena, y la apreciación de Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 417) acerca de que “en su mayoría, las fiestas nativas incluyen la idea de una ‘cura’ ceremonial” y la apreciación de Kennedy (1970: 37, 154) sobre lo que implica hablar de “cura” entre los rarámuri (“serie de ritos dirigidos a la prevención de desastres futuros”), voy a sugerir que en todas las prácticas religiosas de estos indígenas son curaciones que obedecen a la propia concepción de enfermedad en la que tanto el concepto de ‘alma’ (Merrill, William, 1992a, ver especialmente pp. 181-219) como el de cuerpo (Acuña Delgado, 2007, ver especialmente pp. 179-238, 245-279, 441-446; Martínez, 2008, ver especialmente pp. 68-147 y 148-151) son -en relación con otros como el de sueño, persona, cosmos, etc.- fundamentales y abarcadores de la vida social. Esto ocurre así porque desde esta mentalidad la curación significa la vuelta a la estabilidad corporal y anímica y para ello se hace fiesta. En un sentido simbólico, la curación representa “recuperar el camino del sol” (Bonfiglioli, 2005; 2006a: 275; 2006b; 2008a: 637-649, 645). La curación devuelve el equilibrio, personal, social/natural. Y porque una buena cosecha, caza, pesca o una buena época de lluvias devuelven el equilibrio a este cosmos, afirmo que el 100% de los momentos liminales de la praxis religiosa de los rarámuri son curaciones. En todo rito o ceremonia se incluye al menos una curación básica colectiva.¹⁹ Una curación que se aplica, incluso a las viviendas, animales, corrales y herramientas de trabajo, al final de la ceremonia que los rarámuri nombran *noríroachi* (‘cuando se dan vueltas’

¹⁸ “La mayor parte de las entidades que pueblan el mundo están religadas las unas a las otras en un vasto continuum animado por principios unitarios y gobernados por un idéntico régimen de sociabilidad” (traducc. ARL).

¹⁹ O bien, lo que Merrill (1992a: 290-212) ha llamado el rito curativo básico. Para este autor el rito tiene cinco componentes básicos: medicinas, crucifijo, masaje, soplo del aliento al enfermo y discurso del especialista. En nuestro caso se trata del empleo de las medicinas básicas: *misagóri*, *wasárowa* y/o *satagapi* (raíz de maguey, palo amarillo y palo colorado) diluidas en agua.

o semana santa) y al final del ciclo matachine. Por lo tanto, se trata sustantivamente de curaciones cuyo carácter es ser festivas.²⁰ La curación es primordial en todo evento festivo pues las medicinas que se aplican son de carácter profiláctico; es decir, procuran la conservación de la salud y preservan de la enfermedad a humanos y no humanos. Una razón más de peso para hablar de curación festiva, es que la convivencia directa con los rarámuri me ha permitido constatar que la enfermedad los une y la curación los reúne. No sólo porque otro está enfermo se reúnen sino porque, en su visión de las cosas, la enfermedad afecta a los demás. La enfermedad no sólo afecta al enfermo sino a la colectividad entera y más. En este sentido la curación une a los rarámuri desde la dispersión en que viven. Esto ubica a cada uno de ellos como parte de un sistema de relaciones mayor que define, como sucede entre los chewong (Howell, 2001: 164), “los parámetros de la enfermedad, las desgracias, las catástrofes ‘naturales’, la fertilidad e infertilidad, etc.”.

Rito y ceremonia, o “curaciones festivas”

Hablar de rito y ceremonia expresa la relación que guardan los humanos y los seres, que Otto (1998 [1917]) llamó numinosos, considerados por los sujetos como dentro de la dimensión de lo sagrado, misterioso y divino. Siguiendo de cerca a Turner (2007: 105) consideraré la categoría de “rito” como una noción más adecuada para aplicarse a las formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales. Como agente con repercusiones sociales, “el rito es transformatorio” porque estos eventos modifican el estatus social de las personas. Para el caso que nos ocupa, el conjunto *wikubema*-bautismo, por ejemplo, consiste en ser una secuencia que acompaña el paso de una situación a otra (van Gennep, 2008 [1909]: 25); después de esta secuencia se es rarámuri-*pagótuame*, antes no. Por otra parte, la noción de “ceremonia” responde a “actos de tipo especial que suponen una cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental” (*ibídem*: 14). Turner complementa esta definición y considera que “ceremonia” se ajusta más a las conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. La ceremonia, además, es “confirmatoria” (Turner, 2007: 105). Entre los rarámuri, las curaciones festivas como el *yúmari-tutuguri* pueden ser calificadas como ceremonias porque confirman en la identidad a los que se

²⁰ A mi modo de ver, comúnmente se ha hablado de “fiesta/s” entre los rarámuri de una manera idealista y como remitiendo a sólo momentos lúdicos que evocan la fiesta al modo mestizo, sin hacer mayor hincapié en el aspecto más constitutivo de estos eventos entre los rarámuri, que es la curación.

han reunido. Apelando al patrón de asentamiento disperso, por medio de estos eventos, los rarámuri viven “un incesante disgregarse y reconstituirse” (van Gennep, 2008: 261). En estas ocasiones es de suma importancia la presencia de las autoridades de diversa índole (especialistas rituales, gobernadores indígenas, etc.) quienes por lo regular son adultos mayores que poseen todos los derechos, son puntos de vinculación social y mediante el discurso y la acción son quienes confirman a los reunidos en la propia identidad. No obstante, para referirme indistintamente a ritos y ceremonias emplearé, además, el sintagma “curación festiva”. Al hablar de este modo, me adentro al escabroso intento de interpretar la cultura y por ello toca ahora explicar qué entenderemos por símbolo.

Los símbolos y las “huellas de”

De acuerdo con Edmund Leach (1993: 14) la mayoría de nosotros no distinguimos en absoluto con precisión palabras comunes como *señales*, *signos* y *símbolos*. Para este autor, las “autoridades” más frecuentemente citadas como C.S. Pierce, F. de Saussure, E. Cassirer, L. Hjelmslev, C. Morris, R. Jakobson y R. Barthes, recogen las combinaciones posibles de los términos *signo*, *símbolo*, *indicador*, *señal*, *ícono*, con muy poco acuerdo en torno a cómo deben relacionarse estas categorías, y con una complejidad siempre creciente (*ídem*: nota al pie 1). A esta lista podemos agregar a Durand quien además de hablar de símbolos en sentido lato (1963: 10, 13-16, 21) distingue entre símbolos rituales (*ibídem*: 18, 41) y símbolos iconográficos (*ibídem*: 17-18), y a Carl Jung (1969: 20, 55) para quien el signo y el símbolo representan cosas distintas.

¿Qué significará en nuestro trabajo hablar de símbolos? Si se me permite partir de mi preferencia por la comprensibilidad de la realidad, más que por el rigor que nos podría alejar de ésta, me remitiré a la lengua de los rarámuri para proponer un concepto más cercano a su perspectiva simbólica. Se trata de ayudarnos a comprender cómo ellos hacen la lectura de sus símbolos y, al mismo tiempo, enriquecer nuestra lectura de estos. En esto me inspiro también en Víctor Turner (2007: 53-64) quien reflexiona sobre la estructura semántica y las propiedades de los principales símbolos del ritual *ndembu*, y señala que estos (los símbolos) remiten siempre a algo no presente.

Símbolo y estructura

En la lengua rarámuri existe el término *rarára*, compuesto del nombre *rará* (planta del pie) y el sufijo posesivo *ra* (de). En los distintos contextos (curativos y no curativos) en que los rarámuri desean encontrar algo, por ejemplo, en la caza de un venado, en el contexto de determinar si la figura de tal o cual zapato o sandalia impresa en el camino pertenece a *x* o *y* persona, o bien, incluso en la determinación de la justicia, *rarára* (singular o plural) significa, más exactamente, “huella de”. En un conjunto de éstas siempre se trata de “huellas de” algo porque nunca una huella, o un conjunto de éstas, deja de remitir a un contexto implícito. En este sentido, y en el contexto explícito de las curaciones festivas, sugiero que entre los rarámuri es posible hablar de símbolos. El símbolo, o “huella de”, remite siempre a algo no presente. La lectura de las “huellas de” (en plural) es una inferencia hipotética que explica las cosas, al modo en que para Pierce (1978) la abducción es “el proceso de formar una hipótesis explicativa” que pretende ser novedosa. Renunciamos aquí a una explicación única sobre los símbolos pues todo símbolo es, o puede ser, multirreferencial más que unirreferencial. Como ya lo he sugerido, nuestra lectura tiene como objetivo descubrir un contexto implícito a partir de otro explícito; de este modo, los símbolos son estructurantes y crean relaciones. Las “huellas de” conectan lo que no está presente con lo que aparece simplemente a los sentidos. La cruz en el patio ceremonial del *yúmari*, por ejemplo, en relación con otros símbolos remite a los rarámuri a un polisémico contexto implícito: sociedad, organizador del evento, personas presentes a la curación, deidades, etc. La “huella de” no entra en el terreno de la indexicalidad porque no se trata de un “signo natural” que responde a leyes físicas (Gell, 1998); por sí sola, es estructuralmente insuficiente y sería lo que para Jung (1969: 20, 55) es un signo o para los rarámuri una ‘marca’ (*bawé*) que se caracteriza por ser unisémica y no remite sino a lo indicado en sí misma. La “huella de” forma parte de un contexto explícito (la disposición de los símbolos en un rito o una ceremonia) y sin éste significa nada; exactamente al modo en que para la teoría del lenguaje la palabra aislada de un contexto carece de significado, tanto como para los rarámuri una cruz fuera de un contexto curativo significa nada.

Por lo tanto, la “huella de”, nuestro símbolo, requiere de dos propiedades que la hacen estructuralmente suficiente en sí misma. En primer lugar, ésta pertenece a un conjunto de “huellas de”, leídas por al menos un sujeto (contexto explícito). Por ello, tanto objetos y acciones como gestos, actitudes, unidades espaciales y hasta los sujetos pueden ser “huellas de”. Éstas, son

también vehículos de lo que Gell (1998: 16) ha llamado agentividad social cuando expresa esta cualidad,²¹ *attributable to those personas (and things...) who/wich are seen as initiating causal sequences... events caused by acts of mind or will or intention...*, en donde un agente es la fuente originaria de que ocurran las cosas:²² *is one who 'causes event to happen'... An agent is the source, the origin, of causal event, independiently of the state of the physical universe (ídem)*. Nuestro símbolo es un agente social porque es causa de acciones sociales (*ibídem*: 17). La agencia social emana incluso de las cosas ya que “el otro” inmediato, en una relación social, no es siempre “otro ser humano” (*ibídem*: 18). En segundo lugar, las “huellas de” pertenecen también a un contexto implícito pues conectan con éste. Ambos contextos, explícito e implícito, se originan en la perspectiva indígena que nos ocupa, al modo en que para Leach (1993: 19) los signos no se presentan aislados sino dentro de un contexto cultural específico. Pertenecer a un contexto explícito y remitir a otro implícito, leídas (las “huellas de”) por al menos un sujeto, son pues propiedades que otorgan a los símbolos el potencial necesario para remitir a la realidad total a la que pertenecen, reafirman su suficiencia y les quitan la cualidad de ser simples indicadores, signos o marcas en lo que podrían incluso convertirse fuera de su contexto. Entre otras estructuras simbólicas, el fuego y el agua, por ejemplo, forman una estructura relacional que integra, ordena y rige el pensamiento social de los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos.

La estructura que voy a considerar aquí es jerárquica porque no todo símbolo que la constituye puede ser considerado al mismo nivel de trascendencia. Sobresalen los símbolos que condensan en sí un mayor número de significados, que unifican significados dispares y cuyo sentido está polarizado. Se distinguen en la acción ritual o ceremonial los más antiguos, pues se trata de fines en sí mismos (Turner, Víctor, 2007: 22, 35). A estos los llamamos símbolos dominantes (*ibídem*: 33-35). En nuestro caso, por ejemplo el fuego, y en muchos momentos el agua (por la naturaleza más negativa de su simbolismo), debido a sus amplios campos semánticos (luz, fogata, sol, lumbre, velas, *owirúame* y oscuridad, humedad, luna, etc.), son símbolos dominantes y se caracterizan por ser indispensables para la ejecución ritual o ceremonial. A diferencia de otros

²¹ “Atribuible a aquellas personas (y cosas) quienes/las cuales son vistas como iniciadores de secuencias causales [...] eventos causados por actos mentales, de voluntad o intencionales [...]” (traducc. ARL).

²² “Es uno que ‘causa eventos que ocurren [...] un agente es la fuente, el origen, de evento causal, independientemente del estado del universo físico’” (traducc. ARL).

símbolos, estos condensan una mayor cantidad de significados. Observamos en estos, tanto su polo sensorial como su polo ideológico (*ibídem*: 31). El primer polo se caracteriza por tener una función oréctica, es decir, saca a la luz expresiones y motivaciones; de allí que sea importante para nosotros la observación de las conductas. El polo ideológico nos remite al plano de las normas morales y sociales entre los rarámuri. En segundo término, observamos los símbolos instrumentales que también podríamos llamar de significación menor. Son aquellos que se emplean como medios para los fines implícitos o explícitos de cada rito o ceremonia determinada (*ibídem*: 35). La imposición del nombre al niño en el bautismo o los danzantes que acompañan al cantador del *tutuguri*, son ejemplos de símbolos instrumentales porque la presencia de estos elementos no es imprescindible para efectuar los ritos o las ceremonias donde aun eventualmente aparecen.

Tanto en el ritual como en la ceremonia, las “huellas de” se estructuran sistémicamente ya sea como una cadena sintagmática (Lévi-Strauss, 1966) compuesta al modo en que tanto Jakobson (1974 [1956]: 80-102) como Leach (1993: 13-22) sostienen que la metonimia sugiere una asociación de eventos de índole común; es decir, una contigüidad a modo de agrupación semántica; una secuencia de símbolos que forman una curación festiva y cuyo sentido depende de su posición en tal secuencia. Asimismo, las “huellas de” forman parte de una asociación paradigmática (Lévi-Strauss, 1966), compuesta al modo en que aquellos dos autores sostienen que la metáfora sugiere la transposición simultánea de semejanzas. Eventos ejecutados a la manera en que los ritos y las ceremonias conforman un ciclo al interior del complejo curativo rarámuri.

Una y otra forma de estos tropos típicos de la retórica contiene ciertos detalles propios de la conducta humana considerada globalmente (Jakobson, 1974 [1956]: 98) y, por ende, también del proceso simbólico (*ibídem*: 100), a los que Jakobson les da la función de una sinécdoque (*ibídem*: 97). Para el moskovita, la sinécdoque sigue fundamentalmente el camino de las relaciones de contigüidad aunque es menos abarcadora que la metonimia (*idem*). Para el caso que nos ocupa, lanzar una piedra puede ser una sinécdoque. Entre los rarámuri, el simple detalle de apedrear a una serpiente que se cruzó por el camino de una persona puede ser indicador del rechazo al “encargo” divino de ser *owirúame*, es decir, representante de la misma deidad ante los demás. El

acto remite a la renuncia a cargar con la responsabilidad del cuidado de la salud de parientes y vecinos.

El contexto particular al que remiten los símbolos rituales y ceremoniales, como verdaderas “huellas de” éste, se completa con el *corpus* mítico, un vehículo más de la expresión religiosa en el Alto Río Conchos. Ya que nuestra presentación etnográfica contiene algunas narraciones míticas, para efectos de esta investigación toca ahora explicar qué entendemos aquí por mito.

El mito o “la verdad antigua de los rarámuri”

Las teorías universalistas tienen la ventaja de liberarnos del particularismo. No obstante, pretender, como lo hace Lévi-strauss, que todos los mitos en todas las culturas tengan una función similar, a saber, la de “mediador” en las contradicciones, voy a considerarlo un modo, entre otros, de aproximarse a estas realidades. Para analizar un mito, de acuerdo con Kirk (2006 [1970]: 24, 111), hay que tener en cuenta también otras posibilidades. Para leer los probables “significados” de las narraciones míticas que se exponen en este trabajo, no voy a considerar el mito simplemente como un texto porque, como lo ha apuntado López Austin (2006 [1990]: 103), siguiendo a Kirk, “el mito debe incluir la complejidad inherente a las realidades sociales”. De acuerdo con el historiador mexicano, considero que un mito no puede ser reducido tampoco a un simple texto porque el conjunto de interacciones sociales a los que se refiere siguen presentes aun cuando el mito no es narrado (*ibídem*: 107); el mito, “como todo producto social”, está “modelado por la historia” (*ibídem*: 109, 110, 350).²³ En este trabajo voy a considerar que el mito puede ser “leído” como estructura y como función, ante todo porque ambas visiones valen la pena de ser adoptadas como complementarias aun a pesar de que la función sea permutable como lo es para Lévi-strauss (2006 [1979]: 133).

Por lo tanto, y siguiendo aquí a López Austin (2006 [1990]: 110), consideraré el mito como una realidad compuesta por un amplio conjunto de relaciones sociales aglutinadas por la narración y la creencia. Como “la unión dialéctica de distintos órdenes normativos con múltiples realizaciones heterogéneas y omnipresentes [...] Como una historia de los tiempos originarios”

²³ Sea que se trate de una sociedad que sostiene una jerarquía sacerdotal estratificada o de una sociedad con menor jerarquización de sus autoridades religiosas, el mito legitima, es un producto social y está modelado por la historia de quienes lo pregonan, lo practican ritualmente, o socialmente lo tienen presente.

(*ídem*). A pesar de emplear una definición del mito, quisiera hacer aquí la siguiente consideración. Uno de los elementos más importantes dentro del mito es el tiempo (Bonete, Pierre, Michel Izard (*et als.*), 1996: 495). Se supone que el mito trata de una época no histórica sino de una anterior a ésta. Tanto el diccionario más simple como el más especializado, coinciden en señalar que el mito es una narración fabulosa, pero no olvidemos que hasta “una historia lúcida deberá confesar que jamás escapa del todo a la naturaleza del mito” (Lévi-Strauss, 2005 [1964]: 22).

Los rarámuri, por su parte, al contar sus narraciones suelen llamarlas *rarámuri bichíkiara*; el segundo término de la expresión está compuesto por la raíz (*bichi*) del verbo *bichiwama* que significa ‘verdad’, ‘cierto’, ‘obrar de verdad’ (Brambila, 1976: 75), más el adverbio temporal *kiá*, ‘antiguo’, y la partícula sufija *ra*, que indica posesión ‘de’. De allí, nuestra traducción: “la verdad antigua de los rarámuri”. En estos términos, los rarámuri dan muestra de una clara conciencia de que en estas narraciones está puesto su pasado histórico como parte de la comprensión de su presente. Por tratarse de una cultura ágrafa no merece su historia ser juzgada como una “no historia” desde el punto de vista que considera histórico el tiempo que corre desde la aparición de la escritura, probablemente en Persia hace cerca de siete mil años, hasta nuestros días. En esta investigación llamaré historia o narraciones míticas a las verdades antiguas, que algunos rarámuri nos han confiado al día de hoy.

Dentro de la tipología simplificada de la función de las narraciones míticas, diseñada por Kirk (2006 [1970]: 309), seguimos básicamente estas tres: 1) la narrativa y de entretenimiento; 2) la operativa, iterativa y revalidatoria, y 3) la especulativa y aclaratoria o explicativa. Con esta herramienta heurística, que explicaremos en su momento, trataremos de entender las narraciones en el interior de estas páginas. Tomaremos en cuenta lo dicho por López Austin, quien considera que entre sus funciones, el mito mantiene la tradición; como narración mítica, enlaza a las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos (2006: 361); ordena el conocimiento estructurando y clasificando el cosmos, y en el orden refuerza el saber; el mito explica, porque es una síntesis de las explicaciones que el hombre se ofrece en su acción cotidiana sobre la sociedad y la naturaleza (*ibídem*: 362), y cohesionan porque reafirma [...] el carácter común de los conocimientos y los valores del grupo (*ibídem*: 363). A mi modo de ver, la función fundamental

del mito, que señala este autor, es legitimar. Por ello, López Austin considera que el mito expone, remitiendo a los tiempos conformadores, “cuál es la razón de las costumbres, cuál el fundamento de las instituciones, cuál es el origen de las divisiones sociales, cuál la fuente de los derechos territoriales, cuál la naturaleza y el comportamiento de las cosas” (*ibídem*: 363).

Especialistas rituales u *owirúame*

En el análisis de los ritos y las ceremonias aquí presentado sobresale una figura muy importante, el *owirúame* (lit. ‘el que dicen cura’), o especialista ritual. Podríamos decir de él, que se trata de un símbolo dominante vivo, en principio porque es representante directo del sol en tanto que deidad. Aquí parto de la idea de que estos especialistas rituales, además de ser una institución de control social (Pastron, 1977), son los artesanos fundamentales de la praxis religiosa a partir de su relación ontológica con el *onorúame*. Este último es quien les otorga el encargo directo de cuidar, curar y guiar al resto de los rarámuri. De allí que no defina a estos personajes sino que, siguiendo a Chaumeil (1992) y Califano (1995: 134), quienes proponen conocer las particularidades del chamanismo más que definirlo, hablaré de sus características propias como cabezas de los momentos liminales de la praxis religiosa de los rarámuri. Siguiendo a Roberte Hamayon (2008), no hablo de ellos como de chamanes porque esta etnóloga francesa ha encontrado que la definición *tungusse* de la que parten estos estudios es otra muy distinta a la propuesta por Eliade (1960). Las categorías propias de los rarámuri para referirse a estos especialistas son en sí mismas suficientes, más que para renunciar a un concepto que nos remite a lo anímico (chamán), para aproximarnos al *operato* de un especialista ritual propiamente rarámuri a quienes ellos llaman: *enároame* (caminante), *owirúame*, *sipáame* (rsapador) o *waníame* (saca piedras) y al *sukurúame* (el que enferma), términos que nos remiten al trato de ellos con las entidades anímicas concebidas en este amplio *continuum* social.

El trabajo etnohistórico

Como he dicho en la introducción general, nuestro trabajo tomó una ruta etnohistórica. La historia, empapada de la experiencia etnográfica, es la base de nuestra interpretación y comprensión diacrónica del objeto. El diálogo complementario entre una y otra disciplinas ha de llevarnos a descubrir cómo se inscribe el simbolismo ritual y ceremonial en la historia de los rarámuri del “círculo interior”. A partir de lo que del pasado permanece vivo en el presente, la

etnografía tiene la finalidad de delimitar mejor el objeto de estudio y la historia (regresiva) ser una herramienta con que leeremos el devenir. Se trata de un devenir visto en retrospectiva que al final vuelve al punto de partida para valorar las perspectivas del futuro. Un logro importante de este enfoque es que reconstruye “lagunas e innovaciones” (Wachtel, 2001: 21), puentes que entre el hoy y el ayer apuntan al surgimiento de hipótesis cada vez más pertinentes que ulteriores investigaciones podrán responder, afirmar o negar con mayor certeza. No se trata de un simple *up side down* de la historia sino de una forma de entretejer el presente y el pasado que si bien no gana automáticamente en inteligibilidad, sí es un enfoque que favorece la síntesis (*ídem*).

PRIMERA PARTE
EL PRESENTE ETNOGRÁFICO

CAPÍTULO 2
EL ALTO RÍO CONCHOS Y
SUS HABITANTES RARÁMURI

Introducción

Quienes hemos experimentado la fascinación que representa el territorio y la praxis religiosa de los indígenas en la sierra Tarahumara, hemos constatado la imposibilidad de hablar en general de “los *Tarahumaras*” o de “los *Rarámuri*” porque no se trata de un pensamiento uniforme en toda el área. La variedad regional se manifiesta en la diversidad de los patrones culturales y es evidente aun para el observador no profesional. Hablar, pues, de los rarámuri en general nos hace correr el riesgo de borrar arbitrariamente las diferencias intraétnicas que incluyen las estructuras simbólicas que ordenan el pensamiento. La realidad de la etnia, en las diversas microrregiones serranas, es la variedad y no la uniformidad. Esto nos exige indicar de qué y quiénes estamos hablando. La intención de este capítulo es determinar el espacio geofísico y el conjunto de personas a quienes vamos a referirnos en adelante, el Alto Río Conchos y lo que hemos llamado el “círculo interior” de sus habitantes rarámuri.

El Alto Río Conchos

Al sureste del Estado Grande de la República Mexicana, es decir, Chihuahua, existe el macizo montañoso más impresionante del norte de México: la sierra Tarahumara. Con una extensión territorial aproximada de 60 mil kilómetros cuadrados (Sariego, 2002: 11) esta accidentada macrorregión alberga una región menor, en su parte nororiental, conocida como la Alta Tarahumara. Ésta, a su vez, se extiende en unos 12,000 km² y alberga seis municipios: Balleza, Bocoyna, Carichí, Guachochi, Guerrero y Nonoava. Nuestra región de estudio, el Alto Río Conchos, se ubica justamente al sur de Carichí, municipio que colinda al norte con Guerrero y Cusihuiachi, al este con San Francisco de Borja, al sur con Nonoava y Guachochi y al oeste con Bocoyna. Su cabecera municipal, es decir, Carichí, se ubica en una latitud norte 27° 55', una longitud oeste 107° 03', y tiene una altitud promedio de 2,109 metros snm (INFDM, 2009).¹ Varios ejidos, conformados por unas 228 localidades bañadas por el río Conchos, o por al menos alguno de sus afluentes, forman parte de sus límites municipales. A cada una de las cabeceras de los ejidos de nuestra región de estudio (Tewerichi, Naráachi, Bakiachi, Chinéachi y Wawachérare), la llamaremos aquí centro rarámuri.² Estos ejidos, cuya población es

¹ Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, del Estado de Chihuahua.

² Esta cabecera está conformada comúnmente por un internado, la iglesia, una pequeña clínica y una tienda diconsa o similar, además de alguna/s vivienda/s rarámuri cercanas a estas construcciones.

fundamentalmente rarámuri, se constituyen en distintas extensiones territoriales, siendo tal vez Narárachi (con 612 ejidatarios inscritos en su padrón) uno de los de mayores proporciones, incluso a nivel sierra Tarahumara, y Chinéachi (con 72 ejidatarios empadronados) uno de los menos extensos. Con un patrón de viviendas dispersas, los rarámuri de la región del Alto Río Conchos son los pobladores de un territorio que podría ser calificado con el concepto “áreas de refugio” (Aguirre Beltrán, 1953) ya que se trata de una zona ocupada por los indígenas después de las rebeliones de la última década del siglo XVII llevadas a cabo muy cerca, en Cusihiuriachi, donde se ubican los llanos que habitaron buena parte de los rarámuri antiguos.³ Un documento firmado en 1792, por el franciscano José María Dozal, nos sugiere que poco tiempo antes de la expulsión de los jesuitas (1767) estos misioneros habían fundado Bakiachi pero fueron los frailes quienes concretaron la evangelización en la región a que nos estamos refiriendo.

“Se recibió la sobredicha Misión de Señor San José de Baquíachi por el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, el año de mil setecientos sesenta y ocho, teniendo entonces de fundación solo un año, porque el antecedente de mil setecientos sesenta y siete, fue el primero que los padres de la extinguida Compañía de Jesús pusieron ministro en el que ahora es Pueblo con nombre, Nuestra Señora de la Luz de Nararachi, y entonces solamente ranchería; (esto es lugar en que algunos indios sembraran) dándole de visita este Pueblo de Señor San José de Baquíachi, que era también entonces ranchería, y se administraba por la misión de Carichíc. El Pueblo de Señora Santa Anna de Teguerichi, que se administraba también por la Misión de Carichíc; y el Pueblo de Señor San José de Paguichic perteneciente a Norogachi. Dicho Ministro de la extinguida Compañía de Jesús no duro en esta misión, y sus visitas, más tiempo que desde el mes de febrero de mil setecientos sesenta y siete, hasta el mes de Julio o Agosto de dicho año en que los expatriaron; y entonces quedó esta misión (no sé porque) sin Ministro y sólo encargada, y suplicada, al Sr. Cura Doctrinero de Carichíc, al Sr. Cura Doctrinero de Nonoava, y a la Misión de Norogachi. Por cuyo motivo, y no haber tenido Ministro más de sólo seis meses que son los que hay desde Febrero de mil setecientos sesenta y siete, hasta Julio o Agosto de dicho año, cuando se recibió por nuestro Colegio, el año de mil setecientos sesenta y ocho, en el mes de octubre; estaba bastantemente destruida de los necesarios para el culto Divino, y sin medios, o Bienes de donde se pudiesen sacar [...]”⁴

³ Así lo sugieren las crónicas que narran las rebeliones que se llevaron a cabo, especialmente a finales del siglo XVII, en el territorio que forman los valles que se extienden desde Carichí hasta Papigóchi (hoy Cd. Guerrero) y que cruzan Cusihiuriachi (González Rodríguez, Luis, 1993: 237-292; Neumann, 1991, 1994). Por su parte, Saravia (1992 [1920]: 284) reporta que, alrededor de 1680, al norte de San Bernabé (Cusihiuriachi) y un poco hacia el oriente, en San Ignacio (Cóyachi), habitaban cerca de ciento veintiuna familias, cuatrocientas sesenta y seis personas, que hablaban la lengua tarahumara.

⁴ AHZ, FGZ, s/c. “Razón de lo que han hecho los religiosos de Nuestro Santo Padre San Francisco del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, en esta Misión de Señor San José de Baquiachi”. Véase el documento completo (anexo 1). Estos datos confirman lo que Merrill señaló al afirmar que “en muchos lugares –por ejemplo, Baquéachi, Narárachi, Tehuerichi, Cusárare, Guacaybo, Basíhuare, Aboréachi, Guachochi, Munérachi, Baborigame y Navogame- los jesuitas no establecieron misiones y, si lo hicieron, fue pocos años antes de la expulsión” (Merrill, 1995: 169).

En esta región la altura promedio de estos centros es de 2000 metros snm;⁵ la temperatura media es de 18 a 20°C pero en el invierno el termómetro puede descender hasta -20°C para luego ascender, en el verano, entre 25 y 30°C. Como en casi toda la Tarahumara, la precipitación pluvial oscila entre los 550 y los 1,200 mm. Las lluvias, que van de junio a septiembre son escasas pero suficientes, en ocasiones, para beneficiar la agricultura de temporal que practican los rarámuri en pequeños terrenos. La época de frío, la cual trae heladas y nevadas esporádicas, suele beneficiar, también ocasionalmente, la futura siembra del maíz o el frijol manteniendo húmeda la tierra y eliminando algunas plagas. En la flora del Alto Río Conchos destacan tanto el pino como el encino, el táscate, el madroño, el álamo, el fresno, el roble y la manzanilla. Crece, también, una serie de plantas comestibles (diversos tipos de quelite y hongos) y medicinales (chuchupate, anís, laurel y otras) (Sariago, 2002: 15). La fauna de la región aún aporta a la dieta de muchos rarámuri, conejos, ratón de campo, lagartijas, liebres, víboras de cascabel, ardillas, pavo salvaje y todavía algunos venados. Hay también aves como las güilotas, aguilillas, halcones, auras y pájaro carpintero pequeño. La pesca aporta, básicamente, el bagre y la trucha.

Los rarámuri del Alto Río Conchos

Además del centro o cabecera ejidal, debido al patrón de asentamiento disperso en el que vive la mayoría de los rarámuri, existen lo que aquí llamaremos caseríos o localidades.⁶ No obstante, los rarámuri no viven aislados, y la variedad cultural de la etnia se complementa con el mayor o menor grado de aculturación al mundo mestizo u occidental.⁷ En lo siguiente me propongo

⁵ Carta topográfica “Narárachi G13A23” (INEGI, 2009).

⁶ De acuerdo con Juan Luis Sariago (2002: 104-124), quien critica los supuestos comunalistas del indigenismo en esta región, tema que a su vez ha asumido una doble importancia tanto en la etnografía de la cultura como en las estrategias de desarrollo sustentadas en el propio concepto, para referirme a los asentamientos rarámuri en adelante hablaré de caseríos o localidades porque estos términos hacen mejor referencia a la realidad del patrón de asentamiento del grupo. Además, como me lo impone mi experiencia en las localidades rarámuri del Alto Río Conchos, y siguiendo a Sariago, considero que “la familia nuclear es la unidad básica del trabajo y la reproducción” y no la supuesta “comunidad tarahumar” (*ibídem*: 104). Es lo que indica el término *napawikiame* (‘los que se juntan’) que los rarámuri emplean para referirse a los asistentes de cualquier reunión curativo-festiva, de trabajo, etc.

⁷ Por occidental entiendo aquí, básicamente, la cultura actual de los mestizos serranos que en continuidad con los patrones heredados de los primeros colonizadores ibéricos se rigen, como gran parte de la sociedad citadina mexicana, por las estructuras económicas y político-ideológicas cuyo origen se remonta al pensamiento judeo-cristiano sustentado en la filosofía griega y europea medieval, raíces del paradigma civilizatorio fundado por Copérnico (1473-1543), Galileo (1564-1642), Newton (1643-1727), Pascal (1623-1662), Descartes (1596-1650), etc., y que en la actualidad se vive ampliamente en Europa y América. Entiendo que un paradigma es “toda una constelación de opiniones, valores y métodos, etc., compartidos por los miembros de una sociedad determinada,

caracterizar a los rarámuri del Alto Río Conchos, primero, de acuerdo a sus variantes dialectales y, segundo, mediante un modelo de círculos concéntricos, que describe esta realidad social de manera general, definiré el “círculo interior”.

Las variantes dialectales

Del *macro* o *filum yuto-nahua* derivaron varias familias lingüísticas; entre otras, la tepima y la taracahita. De esta última han desaparecido ya algunas lenguas como el eudeve y el tehueco.⁸ No obstante, todavía quedan algunas taracahitas vivas como el mayo,⁹ el yaqui,¹⁰ el guarijío¹¹ y el rarámuri.¹² Algunos especialistas de la lengua consideran que las variantes dialectales, en las diferentes áreas de la sierra, se distribuyen de la siguiente manera: 1) Oeste, representada por las hablas localizadas al oeste de la Barranca de Urique; 2) Norte, que incluye a las hablas de Sisoguichi, Narárachi, Carichí, Ocórare, Pasigochi y Norogachi; 3) Centro, representada por las hablas de la región de Guachochi; 4) Cumbre, representada por las hablas localizadas entre las barrancas de Urique y Batopilas; y, 5) Sur, que incluye las hablas empleadas al Sur de la Barranca de la Sinforosa, al este de la región tepehuana, además de algunas subáreas consideradas como de transición (Valiñas, 2001: 116-118; 2002: 260-261). De acuerdo a esta clasificación, la variante lingüística correspondiente a nuestra región de estudio, limitada al Municipio de Carichí, es la variante norte. Por su parte, Miller (1983, cuadro 8) clasificó tres dialectos de la lengua de los rarámuri (occidental, oriental y sur) cuya variación correspondía tanto a su fonología como a la sintaxis y su léxico. La clasificación de este autor ubicaría nuestra región de estudio dentro de la variante oriental.

fundando un sistema disciplinado mediante el cual esa sociedad se orienta a sí misma y organiza el conjunto de sus relaciones” (Kuhn, Thomas, 1990: 175).

⁸ Para estos datos, véase Schumann (2000). Véase también el árbol genealógico del *filum yuto-azteca* que presenta Wolf, Paul P., (2001).

⁹ Con unos 32,702 hablantes de cinco años y más en la actualidad (INEGI, t. 2, 2006).

¹⁰ Con unos 14,162 hablantes de cinco años y más (INEGI, t. 2, 2006).

¹¹ Con unos 1,648 hablantes de cinco años y más (INEGI, t. 2, 2006).

¹² Los municipios de Guachochi, Carichí y Balleza actualmente concentran la mayor parte de la población rarámuri de la sierra. Hasta octubre de 2005 se registraron unas 106,163 personas pertenecientes al grupo tarahumar, (como el censo los nombra) de cero años en adelante en todo México (INEGI, t. 2, 2006). Aparentemente, hay unos 72,461 rarámuri en todo el estado de Chihuahua, y al menos uno en cada estado de la República Mexicana, siendo Sinaloa, Sonora y Durango los estados que más concentran personas de esta etnia con 1,153, 429 y 413 respectivamente (*idem*).

Mi experiencia en el empleo de la lengua en el Alto Río Conchos, me indica que a nivel social ésta varía fundamentalmente en los niveles morfológico y fonológico más que en el lexicológico. Es decir, los cambios más comunes entre un ejido y otro se dan en el intercambio vocálico /e/ por /i/ como en *eká, iká* (viento), /o/ por /u/ *okwá, ukwá* (dos);¹³ en los fonemas fuertes y débiles /p/ por /b/ como en *pa'wí, ba'wí* (agua), /g/ por /k/ como en *gawí, kawí* (cerro) y /r/ por /l/ como en *rarámuri, ralamuli*. Según los lingüistas, esta /l/ que ellos llaman “líquida retrofleja”, es más acorde con el sonido que emite la voz cuando aparece intermedia en la terminología rarámuri. Sin embargo, como en nuestra región de estudio el fonema /r/ suave es común a Narárachi y Tewerichi, en las siguientes páginas me voy a permitir emplear esta última. En esta lengua no existen los sonidos /d/ ni /f/; para simplificar la escritura, en lugar de los sonidos /c/ y /qu/ usaré siempre /k/ como en *sitákame* ‘rojo’ o como en ‘Bakiachi’. Los plurales existen como intensivos añadiendo, a ciertos términos, una *i* al principio, como *iwigá* (almas) cuyo singular es *wigá* (alma). El resto de los fonemas, tanto consonantes como vocales, son como en castellano con la salvedad de que en el rarámuri existen vocales dobles y largas, así como la oclusión glotal o sátillo, inicial e intermedio, como en ‘*na* (por), *e'ena* (andar varios). El sonido /tz/ lo escribo siempre como /ch/ y sólo en términos como Guachochi o *tesgüino* uso /gu/ y no /w/ semivocal que empleo en el resto de la terminología rarámuri.¹⁴ Para los ejidos que he mencionado, en el nivel lexicológico se constata una mínima variación de la lengua ya que algunos términos comúnmente empleados en uno, no lo son en otro y viceversa.

Otros aspectos culturales de la diversidad

En el siguiente apartado, con base en el modelo de clasificación circular, figura geométrica que responde a la cosmología rarámuri, en la que se concibe el mundo como un tambor o una tortilla rodeada de agua (González Rodríguez, Luis, 1987: 402-404), sobre la cual todos los seres humanos habitan, consideraremos tres círculos concéntricos: interior, intermedio y exterior. Podríamos entrar en discusiones sobre si hay o no que agregar más círculos a este modelo para comprender mejor la diversidad cultural en la región; sin embargo, creo que estas tres facetas

¹³ Se trata de lo que otro gramático, Brambila, llamó vocales intercambiables. El autor hace notar que esta alternancia no siempre afecta el sentido de las palabras, pero no es regla absoluta; y en algunos casos, por ejemplo, sirve para cambiar de singular a plural (Brambila, David, 1976: V).

¹⁴ Para más información sobre la lengua rarámuri puede verse en Brambila (1953, 1976); Gassó (1903); Guadalajara (1683); Lonnet (2001, 2002); Servín (2002); Tellechea (1826); Valiñas (2001, 2002).

bastarán para introducirnos, en una visión de conjunto a la realidad social que se intenta presentar, explicar y comprender como “círculo interior”.

No se trata de caracterizaciones absolutas. Es evidente que entre los rarámuri existe marcadamente la diversidad. Existen centros rarámuri, unos más tradicionales que otros;¹⁵ al mismo tiempo, dentro de estos, existen localidades compuestas por familias con un mayor o menor grado de aculturación. Por lo tanto, es posible que las características de un círculo puedan aparecer en otro y viceversa. Salir de los propios esquemas culturales para entrar a los esquemas de “otros”, y salir de estos para volver a los propios es una realidad cotidiana en la vida de la gran mayoría de los rarámuri. Las siguientes páginas son únicamente la puesta en práctica de los sentidos. Se trata del constructo de una realidad que, como señala Xavier Zubiri (1985), no es “en sí” ni “para sí” sino “de suyo”;¹⁶ se trata de algunas intuiciones, no absolutas ni cerradas, ubicadas en un punto de vista que considera la verdad como provisional.

El “círculo interior”

En este círculo ubicamos a los rarámuri a quienes voy a referirme en los siguientes capítulos. Son aquellos que detentan su cultura de forma, diríamos, “ortodoxa”. Estos rarámuri se identifican, en el Alto Río Conchos, tanto en los ejidos de Naráachi y Bakiachi como en los de Tewaterichi, Chinéachi y Wawachérare, y más allá de estos. Entre ellos no es difícil escuchar que dicen mantener viva una tradición legada por quienes ellos llaman *anayáwari* o *kiyáwame* (los antiguos), que conservan con orgullo y en algunas ocasiones (en Naráachi y Tewaterichi), con cierta exclusividad, como la fiesta del *jíkuri* (peyote).¹⁷ Hablan poco o nada el castellano y, aunque hay casos de niños, en su mayoría son jóvenes, adultos y viejos los monolingües. Los bilingües, gustan hablar muy poco en el idioma de los mestizos (*chabochi*, sing., *ichábochi*, pl.) y

¹⁵ Entendemos aquí la “tradición” como la reactualización de un sistema de posibilidades que recibe la generación presente (Zubiri, 1995: 264-265). Desde este punto de vista la historia no es “desarrollo” sino un transcurso de posibilidades. Por ello, no se trata de una concepción evolucionista de la cultura. Nuestro modelo no hace referencia a ninguna punta de lanza que sirva de parámetro para determinar si hay un círculo de rarámuri más “civilizados” que otros. El modelo sólo pretende evocar, sistematizar e integrar algo de la variedad de esta realidad.

¹⁶ Se trata del intento por construir, desde su *alteridad*, la realidad “simplemente aprehendida”. No se trata de un mero subjetivismo, de una mera construcción mental del aprehensor, sino de una postura epistemológica que considera que la realidad es dinámica, pues “da de sí” (Zubiri, 1985: 204).

¹⁷ Sobre la ceremonia del *jíkuri* pueden verse el registro de Lumholtz (1981 [1902], I: 349-370); y más recientemente los de Bonfiglioli (2002; 2005: 151-188; 2006a: 275-288); Bonfiglioli y Arturo Gutiérrez (2003) y Velasco (2006 [1983]: 146-161).

evidentemente prefieren la comunicación en su lengua materna (*rarámuri ra'ichaára*). Su trato es muy reservado pero he observado que más con extraños que con los propios. Hay entre ellos, por lo regular, total confianza, y la broma y la risa espontánea dan forma a sus actitudes cotidianas. Rara vez miran a los ojos de un interlocutor aún cuando tratan con parientes. Igual los hombres que las mujeres. Unos y otros son delicados en su trato y sumamente corteses; muy sensibles a la ofensa y al disgusto con ellos.¹⁸ Hombres y mujeres de este círculo son amistosos y extrovertidos bajo los efectos del fermentado de maíz germinado (*batari, soguí* o cast. *tesgüino*), pero vueltos a la sobriedad regresan a los modales apolíneos que los caracterizan.

Viven en las localidades de los ejidos mencionados, relativamente “aisladas” y muy alejadas de su centro. De este modo, se entiende que hay una particular visión sobre la territorialidad que poco o nada tiene que ver con las formas ejidal y municipal que se les han impuesto desde tiempo atrás. Salen poco de su terruño y aunque frecuentan a los mestizos, lo hacen también poco. Casi todos ellos practican aún la trashumancia, cambiando su lugar de habitación básicamente en las épocas de siembra y cosecha o, en algunos casos, porque la esposa tiene tierras en un lugar y el esposo en otro distinto; otros más, se mueven a un clima barranqueño debido a un frío invierno que podría matar a sus animales (chivas o vacas).

Practican sus deportes tradicionales, especialmente la carrera de bola (*rarajipari*) los hombres y la carrera de aros (*rowera*) las mujeres, y tanto en Tewelrichi como en Narárichi, yo mismo he practicado con ellos dos variaciones del juego del 4¹⁹ que aún conservan, y una más del llamado

¹⁸ En una ocasión, me molesté con uno que me cobraba una alta suma de dinero por una pequeña cantidad de leña que me había vendido. Nunca más recibí, como antes de aquel suceso, un saludo de él; sin embargo, él siguió respondiendo siempre a mis *kwira bá* (hola).

¹⁹ Una forma consiste en lanzar y hacer entrar a un orificio hecho sobre una roca plana tres piedras especialmente pulidas para este fin. El pulido hace que la piedra pueda ser lanzada como un pequeño disco. A partir del lugar en el que se ha hecho un hoyo de no más de 10 cm de profundidad y no más de 10 cm de diámetro, se hace otro hoyo semejante a unos 3, 5, 10 o 20 metros de distancia, según, si son niños o adultos los que jugarán. Los rivales son dos, y pueden ser hasta tres por equipo. Para comenzar, se lanza una primera piedra hacia uno de los orificios y la que caiga dentro o más cerca indica qué equipo debe comenzar con los lanzamientos. El puntaje comienza a contar cuando uno de los rivales lanza la primera piedra y si la hace caer dentro del hoyo de enfrente, logrará los primeros cuatro puntos para él o su equipo. El siguiente turno es para el contrincante. Si éste hace caer también su primera piedra dentro del hoyo, entonces “mata” y “roba” los puntos de su adversario. Si ninguna piedra cae en el orificio, aquella o aquellas que hayan caído más cerca de éste, le otorgan un punto al equipo o lanzador individual. El juego se lleva a cabo en un vaivén lanzando las piedras de un hoyo a otro. El que haya logrado 12 puntos se lleva la victoria. Ganará la persona o el equipo que finalmente haya hecho más tandas de 12 puntos. Desde niños los rarámuri son expertos en este juego. Resulta sorprendente cómo desde largas distancias los jóvenes y los adultos logran hacer entrar, con relativa facilidad, las piedras en los pequeños orificios. En Tewelrichi es común este juego y en una

15,²⁰ mucho menos practicado hoy en día. Casi siempre el juego va acompañado de apuestas, sobre todo las carreras, desde un paliacate hasta un caballo o burros, pasando por pequeñas y medianas sumas de dinero, gallinas, chivas y muchos metros de manta o tela en faldas, paliacates y blusas, etc.

Casi siempre estos rarámuri suelen ser los músicos mayores (*wa'ru seméame*) o los especialistas rituales (*owirúame*) con más o menos prestigio entre ellos. Suelen ser autoridades mayores: gobernadores, capitanes, generales, mayores, etc., o por lo regular están detrás de éstas. Sus adultos emigran rara vez a pueblos grandes y mucho menos a las ciudades vecinas a la sierra.²¹ Excepto cuando algunos adultos van por el peyote (*jíkuri*) hacia el desierto, rumbo a Camargo y Julimes como aún es “usual” en Tewelichi y algo más en Naráachi.

La vestimenta de los hombres se caracteriza por el tradicional taparrabo de manta (*tagora*), blusa de tela con mangas abombadas (*napacha*) y una especie de gabán también de manta (*wachíkame*). Para sostener el pelo en su lugar la mayoría de los hombres utiliza la *cowera*, un paliacate amarrado en la frente, o bien, esta misma prenda pero larga, para la cual se necesitan hasta tres metros de tela y hasta unos quince “seguros” de distintos tamaños para darle forma. Las mujeres portan un paliacate (*napora*) sobre su cabeza y también, en ocasiones, la *cowera* larga; su blusa es corta e igual a la de los hombres; visten faldas largas (*sipucha*) plegadas y con vistosos colores y figuras triangulares que adornan el borde bajo de esta prenda. Estas mujeres, aún viviendo temporalmente en la ciudad, rara vez abandonan su apariencia externa. Ellas son siempre pacientes y laboriosas, no cesan de hacer tortillas, limpiar la casa, cuidar a los niños, pastorear las chivas, confeccionar ropa; y no paran de acomodar aquí y allá las pocas

ocasión duré cuatro horas observando y jugando con ellos. Véase la descripción de este juego que hace Lumholtz (1981 [1902], I: 272), el explorador dice que lo llaman *rixihuátali* (*rixihuala*). Otra variante de este juego, se realiza durante las largas caminatas que deben hacer los rarámuri para ir de un caserío a otro, o de una localidad a otra. Cada uno de los caminantes –no importa el número–, ha de buscar un palo de no más de 40 centímetros de largo y con un peso considerable para darle solidez a su lanzamiento en caso de hacer aire. Cualquiera de entre los contrincantes debe lanzar hacia delante, primero, un palo algo distinto a los otros, en peso y largura. Este primer palo lanzado tiene el fin de ser la marca hacia donde se dirigirán los lanzamientos de los contrincantes. El vencedor será aquel que logre, en más ocasiones, hacer caer su vara sobre el, o más cerca del, palo-marca lanzado al inicio del juego.

²⁰ Una descripción de este juego la comentan Bennet y Zingg (1978 [1935]: 519-521), y Lumholtz (1981 [1902], I: 273-274).

²¹ No obstante se dan casos de salidas extraordinarias, y conozco a uno de ellos quien, promovido por una organización eclesial, asistió a un congreso llevado a cabo en Barcelona, España en julio de 2004.

pertenencias que tienen en sus casas. Su vivienda casi siempre es fabricada con troncos y piedra, pocas veces con algo de adobe y lámina, y aun conozco algunas familias rarámuri habitando, en hermosos parajes, una cueva acondicionada como agradable residencia. Las mujeres participan, junto con los hombres, en la siembra, la cosecha, y en todas las curaciones festivas a las que los varones acuden y en las cuales no les está prohibido a ellas beber o fumar al mismo grado que a ellos.

Siembran con la *wikaka* (coa), como observé e hice yo mismo en Tewaterichi. Se trata de una vara que rebasa un poco la altura de quien la usa y a la cual se le hace punta en un extremo para que se clave en la tierra con mayor facilidad. Al clavarse unos diez centímetros ésta se ladea hacia un costado y se dejan caer sobre el orificio que se forma tres granos de maíz, no más, “para que no se ahoguen”, según me indicaron algunos rarámuri de Tewaterichi. Finalmente, se extrae la *wikaka* del orificio quedando los granos dentro de éste y se cubre de tierra con el pie izquierdo para continuar, siguiendo el surco, con el mismo procedimiento a cada 50 centímetros en promedio. Siembran, asimismo, con yunta, en la que emplean uno o dos bueyes, una mula y no es difícil observar el uso del caballo jalando el arado.

La base de la alimentación de este grupo es el maíz con el cual preparan el pinole o maíz molido batido con agua (*kobisi*) y el *esquíate*, la bebida tradicional o tesgüino y las tortillas (*remeke*). Su dieta está compuesta, también por quelites, hongos, papa y algunas frutas como la manzana y el durazno. Consumen carne (gallina, chiva o vaca) sólo en días de ceremonias y ritos; pero, como también observé, practican la caza y debido a ello pueden consumir de vez en cuando: venado, ardillas, conejos, víboras, ratones de campo y algunas aguilillas y otras aves.²² Son también muy buenos pescadores; de día utilizan una vara de no más de metro y medio de largo con una punta de metal (como un clavo), la cual clavan diestramente sobre el pez nadando, o bien usan

²² Sería muy interesante un estudio sobre el tipo de aves que los rarámuri consumen. En una ocasión, cuando le preguntaba a un adulto rarámuri de Tewaterichi acerca del tipo de aves que ellos consumían, me comentó que recordaba cómo una vez su padre había hecho caer, de una pedrada, a un *aura* que volaba muy bajo. Luego de cocerla en agua caliente y desplumarla, como se hace con un pollo, se dieron cuenta que tenía un fuerte olor que su estómago, aunque con deseos de comer carne, no aceptaba. “Mi papá -recordaba mi informante-, tomó el aura y la colocó un día completo sobre una piedra por la cual pasaba la corriente del río. Después de todo el día puesta allí, ni aún así se le quitó el mal olor”. Esta familia supo entonces que las auras no eran comestibles.

pequeños anzuelos con los que son también muy diestros.²³ Si la pesca se realiza al atardecer, esparcen cal sobre la superficie del río para “envenenar” a los peces; si la práctica es por la noche, entonces utilizan una lámpara o un ocote (*chopeke*) encendido que paralizará a los peces haciendo relativamente fácil el trabajo de pescar. Este fue un modo de pesca que también presencié en varias ocasiones sin dejar de sorprenderme la habilidad de niños y adultos. Un informante en Tewelichi me comentó que todavía algunos emplean la hierba conocida como *soké* que provoca el “mareo” de los peces. Esto los hace flotar “envenenados” y su captura es casi cosa de un juego. Se trata de un método que yo no he presenciado pero que Lumholtz (1981[1902], I: 393-394) registró a finales del siglo XIX.

Entre ellos, algunos jóvenes se expresan notablemente a favor de sus creencias religiosas, y a su vez en contra de las enseñanzas católicas. En una ocasión, en una tesgüinada, ya entrada la madrugada, un joven rarámuri, un poco ebrio, espontáneamente me decía: “Eso de Jesucristo no sirve para nada. Lo más importante es lo que nos dice el gobernador”.²⁴ Me di cuenta de inmediato que se refería, por un lado, a la menor importancia que para él tenía asistir a los ritos netamente católicos como el rezo dominical y, por otro lado, al peso que tenía para él la palabra en los discursos y consejos (*nawésari*) de sus autoridades, en especial de sus gobernadores. Es clara la identificación que estos rarámuri hacen entre el *onorúame* (‘el que dicen es Padre’) y el sol,²⁵ así como de la luna con la *eyerúame* (‘la que dicen es Madre’).²⁶ Los ritos de iniciación rarámuri (*wikubema* y bautismo) son de suma importancia para ellos.

²³ En una ocasión fui invitado a pescar de esta manera, y uno de los rarámuri con los que iba había logrado atrapar 12 peces en 2 horas mientras que yo no había llegado a mi segunda presa.

²⁴ El caso se trataba de un joven rarámuri que no había tenido mayor acercamiento a los misioneros como lo han tenido otros a quienes difícilmente se les escucharía decir algo así. Pero se trataba de un joven cuya participación en la praxis religiosa de los rarámuri era activa. Como músico, tocaba la guitarra en algunos *yúmari*; lo observé participar como danzante fariseo en la semana santa de 2001 y como soldado en 2002. Acudía los domingos a los rezos y a escuchar el discurso de los gobernadores. El grado de embriaguez, con que me hablaba en esta ocasión, parecía ser simplemente con el que le dieron ganas de decir lo que realmente sentía, no estaba realmente borracho. Exactamente así me sucedió en la comunidad de San Miguel Huaixtita, durante el cambio de varas al que había sido invitado por un joven *wixaritari*. La noche del 1º de enero de 2004, conversando con un joven que se acercó a donde estábamos mi esposa y yo, y luego de platicar un rato acerca de dónde veníamos, y porque comenzó a hablar sobre dios, le pregunté quién era dios y me dijo: “Dios es *tawebiákame*” y luego dijo “el sol, el sol es *tawebiákame*, nuestro padre”. Se trataba de un grado de embriaguez que hay que tomar en cuenta en nuestro acercamiento a estas culturas. No creo que *in vino veritas*, pero creo que nuestro acercamiento a esta perspectiva religiosa puede ser más suficiente en esos momentos.

²⁵ “*Onorúame* es un rarámuri que se convirtió en el sol. El sol y *onorúame* son el mismo pero cuando está arriba no lo podemos ver como es, pero en el sueño sí lo podemos ver bien como es. Es un rarámuri así vestido como

Participan todos en la curación con carácter festivo, sea en una o en otra ocasión, de acuerdo a las redes que forma el parentesco a partir de los núcleos familiares. El *yúmari*, *bakanowa* o *jíkuri*; la despedida de muertos (*nutema*), la curación de enfermos, animales y edificios, la búsqueda de crucifijos y piedras enterradas, o dar de comer a las piedras (*sukiki*), bautizar con un nombre a los animales al momento de herrarlos,²⁷ ser casados por el mayora, atender a la tradición oral orientada tanto por los viejos como por sus autoridades espirituales y civiles, son “conceptos” dominados por todos conforme van creciendo en el seno del grupo. Su praxis religiosa queda enmarcada por los sentimientos de temor y respeto a los seres que bajan a comer, y para quienes realizan las ceremonias; por lo común el buen humor y la alegría, aun en las ceremonias de despedida de sus muertos, caracteriza a hombres y mujeres.

He observado en ellos que secundan con facilidad las decisiones tomadas por sus autoridades. No faltan, sin embargo, las épocas de los rarámuri interesados únicamente en los beneficios que ofrecen, sobre todo, las presidencias municipales o los agentes de pastoral de las distintas iglesias pero lo común es que en tiempo de elecciones municipales, estatales o federales, los que se reúnan (*napawíkiamé*) el día indicado, votarán por el partido político que las autoridades hayan determinado hacerlo. A pesar del patrón de asentamiento en la dispersión, en este “círculo interior” se percibe una fuerte unidad en torno a las autoridades autóctonas. Sus gobernadores deben responder por ellos ya que, si no fuera así, lo común es que sean destituidos. A través del consenso se les otorga el voto y a través del consenso puede también quitárseles. En los distintos ejidos ya mencionados, la votación consiste en hacer fila frente al candidato de su preferencia. Primero se forman los hombres y detrás de estos las mujeres. Los votos se cuentan *in situ*, a la

nosotros”. Conversación grabada en cinta magnetofónica, en lengua rarámuri, con José María, *owirúame* de Narárachi, sobre cómo y cuándo empezó su trabajo de curar a los rarámuri (Narárachi, Chih., 06-01-07).

²⁶ Así me lo hizo saber un rarámuri, una madrugada durante la cual yacía la mayoría de ellos tendidos en el suelo alrededor de una fogata, después de casi haberse consumido el tesguino. *Weja* en mano, me decía: *we repá chukú tamú Eyera*, es decir, ‘muy arriba nuestra madre está pendiente’ y señalaba a la luna. Al analizar la cosmología de los rarámuri de Rejogochi, Merrill (1992a: 128) reporta estas mismas asociaciones.

²⁷ Como lo atestigüé en Chipawichi, la mañana del 5 de marzo de 2002, cuando los rarámuri de aquella localidad del ejido de Tewaterichi me invitaron para que yo apuntara, en una libreta que me entregaron, los nombres de cada una de las vacas que iban herrando (mientras el especialista ritual las bautizaba asperjándolas con agua e incensándolas con brasas).

vista de todos, de lo que se encargan los capitanes y así se evita la posibilidad de un fraude electoral.

Con personas no rarámuri, ellos tienden a tener relaciones superficiales. No pasan de tratar asuntos o pedir algún favor. Si alguien externo al grupo pretendiera intimar realmente con ellos, necesitaría tener un dominio notable de la lengua y una permanencia continua por largo tiempo en el centro rarámuri, de otro modo esto será una tarea más complicada.

Se nota en ellos poco o nada de interés en aprender las cuestiones legales sobre derechos indígenas. Quizás sientan que el “aislamiento” en el que viven es una protección eterna. En el intento de dialogar con ellos sobre este asunto, pareciera como si dijeran simplemente, “queremos seguir siendo lo que somos, déjenos en paz”. En otras palabras sólo parece importarles la autonomía que viven de hecho. Una vez que me invitaron a asistir a la ceremonia del peyote caí en la cuenta de ese interés. A mi modo de ver, la espontaneidad de la vida de los rarámuri de este “círculo interior”, habla de una resistencia indígena pacífica pero no pasiva.

Los adultos tienen una enorme capacidad de contemplación que los ha convertido en excelentes psicólogos. En su mayoría, estos rarámuri saben intuir muy bien el estado de ánimo, la sensibilidad y las intenciones de los demás, muy especialmente de los externos al grupo. La tristeza es su peor enemigo, y los verbos *sewéma* y *omonama* se emplean, según se percibe, para hacer énfasis en lo que no se desea: estar tristes. Desde la perspectiva rarámuri la tristeza, la enfermedad y la muerte guardan una íntima relación.²⁸ Si bien los suicidios son poco comunes entre ellos, según me dicen José María en Naráachi y Antonio en Tewerichi, dos especialistas rituales, su causa última es la tristeza.

Los niños de este círculo han tenido poco o nada de contacto con la cultura mestiza y se dedican a cuidar el ganado (por lo regular caprino) de sus padres y parientes cercanos. Parecen particularmente presas de la impresión al ver, por primera vez, como lo observé en Tewerichi, las imágenes de un televisor, al escuchar rugir el motor de una camioneta o al escuchar “hablar” al

²⁸ Merrill es quien ha tratado el asunto de la tristeza en relación con la enfermedad, (1992a: 148-149; y, especialmente, 232-234).

radio. En una ocasión la maestra del jardín de niños de Tewelichi me platicó que, una mañana mientras ella lavaba su ropa, dos de sus pequeños alumnos se preguntaban uno al otro cómo serían las personas que hablaban desde dentro del radio. Los descubrió cerrando sus ojos pues pretendían, según le dijeron, hacerse más pequeños para entrar al radio y así conocer a los de dentro del aparato. He observado, con mucho interés y sorpresa, que los niños rarámuri de este círculo son muy independientes desde pequeños. Esto es favorecido por el respeto que muestran los padres hacia sus decisiones. En una ocasión, en Tewelichi en la semana de pascua 2004, visité a los papás de mi ahijado, y antes de despedirnos entregué un dinero a mi compadre para que comprara algo de manta para el vestido de su hijo. Éste, a su vez, puso el dinero en la mano del pequeño que gateaba. Cualquiera pensaría que se trataba de una demostración de honestidad de él hacia mí, sin embargo se trata de un comportamiento común en los padres rarámuri. He podido observar que ellos dejan a sus hijos jugar con mucha libertad y si los ven en “peligro” de caerse del techo de la casa o de la falda de un cerro, el trato no es escandaloso, y en sus casas es raro ser testigo de malos tratos o de regaños enojosos hacia estos.²⁹ No obstante, en Tewelichi atestigüé juicios colectivos a niños por haber robado comida en el internado. Tampoco es raro escuchar historias en que un rarámuri no vendió tal o cual animal porque siendo por herencia de su hijo, éste último no lo quiso vender.

Aunque desconozco el dato exacto, por lo visto en los casi tres años continuos que conviví con ellos en Tewelichi, me atrevo a decir que al menos el 90% de la familia dentro de este círculo permanece en la sierra. Son núcleos familiares importantes en número, y se da el caso de los que tienen algún pariente que vive ahora en la ciudad como me di cuenta al acompañar a tres rarámuri del ejido de Tewelichi a la pizca de manzana en Ciudad Cuauhtémoc en septiembre de 2002 (Rodríguez López, Abel, 2003: 97-101). Allí pernoctamos dos semanas en la casa de un matrimonio, mestizo él y rarámuri ella, hermana directa de uno de los rarámuri con quienes yo iba. Por cierto que los hijos de este matrimonio, dos jóvenes con apariencia rarámuri, no hablarán jamás la lengua de su madre como ella misma me lo comentó.

²⁹ Sobre el buen trato de los rarámuri a sus hijos véase, por ejemplo, lo que se ha dicho desde la época colonial en Petrus Thomas Van Hamme, (cit., en González Rodríguez, Luis, 1987: 303); en el siglo XIX (Lumholtz, 1981 [1902], I: 270); y siglo XX (Acuña, Delgado, 2006: 95-96; Basauri, 1929: 39; Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 298; Kennedy, 1970: 152; Merrill, 1992a: 156).

Lumholtz, con base en un concepto evolucionista lineal de las sociedades humanas, pensaba que los rarámuri debían desaparecer relativamente pronto pues decía que, “...bien puede transcurrir un siglo todavía antes de que todos [los rarámuri] lleguen a estar al servicio de los blancos, o desaparezcan como los ópatas” (Lumholtz, 1981 [1902], I: 410). En general, a más de cien años de las estancias de Lumholtz en la sierra Tarahumara, los rarámuri no han desaparecido. Sin embargo, la reflexión con que Lumholtz continúa su exposición, me parece válida para hoy ya que la explotación sigue derroteros más sutiles como la supuesta preocupación de un sin fin de organizaciones que han lucrado con el conocimiento tradicional, los deportes, la madera, el territorio y otras pertenencias de los rarámuri. “Su asimilación [la de los rarámuri] puede ser útil a México, pero es lícito preguntar: ¿Es justa? ¿Deben siempre ser aplastados los débiles, antes de que se adapten a las nuevas condiciones de las cosas?” (*ídem*).

El “círculo intermedio”

Los rarámuri de este círculo, conservan casi el total de las costumbres que mantienen los del “círculo interior”. Sin embargo, la diferencia más clara con aquellos es el “continuo” roce que mantienen o han mantenido con el mundo mestizo.

Los rarámuri del “círculo intermedio”, a diferencia de los anteriores, son aquellos que, por lo común, cuentan con algún grado de escolaridad primaria, e incluso de secundaria. La mayoría pertenece a núcleos familiares que por algunas generaciones han enviado a sus hijos a los internados de la misión católica o del antiguo INI (hoy CDI), con el agravante o el beneficio de ser instruidos fuera del núcleo familiar y su ambiente cultural, ocasionando en no pocos de ellos un cambio en la escala de valores que se demuestra, en algunos casos, en la preferencia por hablar el español, practicar los deportes no rarámuri aprendidos en el internado como el voleiball, basket-ball y el base-ball. Otros, suelen vestir más el pantalón, la camisa, el sombrero y las botas vaqueras, así como entretenerse con las cartas o baraja y la televisión. Desde hace tiempo, cada vez más gustan de beber el tequila, la cerveza o el tesgüino adulterado llamado *sanayara*, (fermentado de azúcar y levadura de generación casi espontánea y que suple el laborioso método de preparación del tesgüino).

Estos rarámuri se desenvuelven con una mayor facilidad en su lengua materna, más que en el español, y aunque muchos de ellos saben leer y escribir algo el castellano, algunas estudios han concluido que el 90% de los estudiantes rarámuri, quienes incluso han terminado la primaria, comprenden muy poco o nada la lectura (EERR, 1977). Entre los meses de agosto y diciembre de 2002 colaboré en un proyecto de alfabetización en Tewelrichi; allí llegamos a una conclusión similar con cinco alumnos adultos bilingües. Por su parte la directora del internado de Naráachi (enero de 2007) está de acuerdo también con esta conclusión. Aún así, he observado que muchos de ellos saben manejarse suficientemente bien en el español comercial del campo o el necesario para realizar transacciones comerciales con los mestizos. Así lo pude comprobar en la ocasión de la pizca de manzana que cité arriba. En Ciudad Cuauhtémoc vi el caso de dos rarámuri (padre e hijo) quienes, de casa en casa, vendían un poco de laurel que ellos habían llevado con ese propósito. El rarámuri adulto tomaba la iniciativa, en su parco español, para poder colocar su mercancía a un mejor precio del que ofrecían sus clientes por el remedio medicinal. El hijo sólo observaba ¡y así aprendía español! De igual forma, tanto en Panalachi como en Sisoguichi, Bocoyna y Creel, he sido testigo de tratos comerciales entre algunos rarámuri quienes pretendiendo vender sus artesanías debían tratar con compradores mestizos. Estos rarámuri realizan tratos comerciales en los cuales, aunque al fin deben vender sus productos al precio que se les ofrece y rara vez al que ellos proponen, toman la iniciativa para comerciar, en un castellano básico, con sus tambores, fajas, bateas, bolas para correr, máscaras, arcos y flechas, cestería, etc.

La gran mayoría de ellos parecen tener clara conciencia de una identidad y, hasta donde he podido observar, en su mayoría manifiestan orgullo de ser rarámuri y de no ser mestizos. Saben ubicarse considerablemente bien en los diferentes contextos en que se mueven, ora rarámuri, ora mestizo, y conozco el caso de alguno que maneja tarjeta de débito. Por el hecho de haber trabajado en otros lugares de la sierra, o fuera de ella, por largas temporadas, son rarámuri que llegan a tener buena amistad con alguna o algunas familias mestizas con las que han trabajado y fuertes lazos de amistad con agentes de pastoral de distintas iglesias, especialmente con los misioneros católicos. En algunos centros rarámuri algunos de ellos colaboran como promotores de salud, enfermeras o como traductores de los rezos dominicales (no precisamente como catequistas) o de los discursos de los políticos que los visitan; son también quienes participan más activamente en las Asambleas ejidales y otras reuniones similares. Aunque suelen ser casi

tan herméticos con los extraños como los rarámuri del “círculo interior”, su trato es siempre amable y recuerda el de los campesinos de otras zonas del país. Sus mujeres sobresalen por ser quienes continúan practicando sus deportes tradicionales y parecen mucho menos susceptibles a cambiar su atuendo, sin dejar de haber los casos en que algunas de ellas portan prendas de producción en serie como el suéter o las medias de colores chillantes.

Los hombres participan generalmente como comisariados ejidales o de policía, cargos que en los centros rarámuri más tradicionales del Alto Río Conchos son todavía secundarios, como ocurre en Tewelichi, Naráachi, Chinéachi, Wawacherare o Bakiachi. Actualmente (2010) en Naráachi, un mestizo sustenta el cargo de comisario de policía. Sin embargo, y como me lo ha sugerido un misionero con treinta años de experiencia consecutivos en la Tarahumara, en los ejidos mencionados, los rarámuri están optando por los de este círculo para elegirlos como autoridades, debido principalmente a que saben tratar con los mestizos en “castilla”. Ellos se manejan excelentemente bien en sus localidades aun como especialistas rituales, gobernadores y capitanes o danzantes, así como en los ranchos o en la ciudad como vaqueros, empleados de albañilería, mecánicos, choferes y pizcadores de la manzana entre menonitas y mestizos en Chihuahua, Cuauhtémoc, la Junta, Guerrero, Bachíniva, etc., o como pizcadores del tomate en los Mochis, Sinaloa. Las mujeres son excelentes artesanas, tejen *wari* (cestos) y algunas hacen pulseras o bordan telas además de confeccionar por lo regular su vestimenta y parte de la de sus maridos e hijos. Tanto en Tewelichi como en Bakiachi en el período 2003-2006 los comisarios de policía y ejidal respectivamente, fueron dos jóvenes rarámuri quienes al principio de su gestión estaban muy temerosos, sin embargo, terminaron su labor como de ellos se esperaba, según decían los demás rarámuri y uno de ellos mismos así me lo hizo saber en diciembre 2007 en Carichí.

Algunos del núcleo familiar radican permanentemente en la ciudad. En una ocasión me dijo un rarámuri en Tewelichi: “Mi hermano ya no quiere regresar a la sierra porque se casó con una mujer mestiza en Chihuahua”. No obstante, como en este caso, la mayoría de los rarámuri de este círculo van a la ciudad y vuelven al núcleo familiar con relativa frecuencia y facilidad. Si se les pregunta a qué van a la ciudad, comúnmente primero responderán que van de paseo (*basarowa*), luego, con más confianza, dirán a lo que realmente van. Por lo común es a trabajar, aunque alguna vez van a visitar algún pariente que tiene tiempo fuera de la sierra. Algunos jóvenes salen

solos, en parejas o en trío de amigos o con otros parientes, pero en algunos casos, sobre todo en la época de la pizca de manzana, sale y vuelve toda la familia. Esto les permite mantener la práctica de la lengua y un conjunto de patrones y creencias comunes, y recuerdos de las raíces familiares que sirven, a la larga, como defensa en el proceso de asimilación.

Los que permanecen en la sierra, esperan el tiempo de siembra o de cosecha. Tiempos en los que, los que están fuera (hombres y mujeres) regresan a trabajar la tierra. Otro época importante para volver, es el tiempo de los ciclos festivos que responden al calendario tridentino y que son los más concurridos y llamativos, en los que se “cumple” danzando. En medio de estos ciclos, sin embargo, se desarrolla en los centros rarámuri una dinámica ceremonial y ritual continua. Confieso por esto que, en algún momento de mi mayor estancia con ellos, llegó a cansarme tanta invitación a participar en esta praxis cotidiana. Es raro el día que no se lleva a cabo, en alguna localidad, una jornada festiva gracias al trabajo colectivo: arreglo de tapias, viviendas, acarreo de vigas o leña, hierre de animales, siembra, deshierbe, curación de enfermos, temazcal, ciertas fechas de santos católicos (Guarupa, Reyes, Corpus, San antonio, San Juan, Candelaria), *bakánowa*,³⁰ *jíkuri* y los días en que las familias despiden a sus muertos. Los regresos temporales se deben también a la realización de una de las ceremonias más frecuentes, el *yúmari-tutuguri*.

Debido a sus estancias temporales fuera del centro rarámuri al que pertenecen, de los hombres que han salido a trabajar durante el año, algunos suelen volver influidos por la “moda en la ciudad”. No es raro verlos a su regreso con lentes oscuros, audífonos, disc-man y hasta celulares que abandonarán en cuanto se les termine el saldo o la pila, cigarrillos que aparentan tener boquilla, enormes grabadoras, cinturones con grandes hebillas, camisas vaqueras de colores y estampados llamativos, y relojes brillantes o luminosos; algunos portan viseras, tenis o botas vaqueras y hasta arracadas, sin faltar las nuevas expresiones que del castellano hayan aprendido, con las cuales, en las siguientes tesgüinadas, intentarán mostrarse alguna vez como superiores ante los que no han tenido la oportunidad o el deseo de salir. Si no fuera por esta actitud de cierta presunción con la que algunos vuelven, los cambios en ellos no serían mayor problema para los demás, quienes en general respetan bastante lo diferente. Sin embargo, los mismos rarámuri se

³⁰ Recientemente han visto la luz dos interesantes artículos sobre esta curación, pueden verse en Bonfiglioli, Carlo (2006b: 639-645; 2008a: 613-642).

encargan de “relegarlos” sin tomarlos demasiado en cuenta, como lo he observado tanto en Tewelichi como en Naráachi. De los llamados “cholos”, algunos se alejan de ellos. Pocos se acercan a beber con ellos durante el tesgüino y en ocasiones ni siquiera son invitados a la curación o al trabajo colectivo previo a la bebida. Con este mecanismo se convierten en hijos pródigos quienes al poco tiempo, se reintegran por lo común a la vida corriente de la propia localidad rarámuri. Vuelven a vestir como lo hacían antes de irse; por ejemplo, en algunas localidades de los centros mencionados, he sido testigo de cómo algunos jóvenes dejan sus botas y jeans para volver a vestir parcial o totalmente el atuendo tradicional. Vuelven, en general, a la dinámica de la familia rarámuri. En este aspecto las mujeres se conservan casi intactas a su vuelta a la sierra; el único cambio notable es, quizás, que algunas de ellas entienden o hablan más el español, pero en algunos casos su lengua materna es la única que emplearon en su estancia en Chihuahua o Ciudad Cuauhtémoc como me lo han informado varios de ellos en distintos momentos y lugares.

Los rarámuri de este círculo son también quienes viven, por lo regular, en zonas poco más pobladas o centros como en Bakiachi y suelen salir, con relativa frecuencia, de sus localidades. Sus casas son casi siempre de adobe y/o troncos, con techos de “canao”, vigas largas cortadas en “V” cuya forma permite correr el agua de lluvia. En ocasiones, cuentan con techo de lámina galvanizada o de cartón y con una celda solar como fuente de energía eléctrica, casi siempre financiada por la presidencia municipal. Algunas de sus casas cuentan con pequeñas ventanas de vidrio o simplemente con no más de una abertura que asemeja una ventanita pequeña de unos 15*15 cm., muy centrada en la pared. Esto es así porque los rarámuri temen que las almas de los difuntos entren a la casa y enfermen especialmente a los niños. Se trata de casitas que miden unos 2.5*2.5 mts., y a lo más llegan a tener tres cuartos con estas medidas aproximadas cada uno. Aunque el municipio se ha encargado de financiar pisos de cemento, por lo regular el piso de estas casas es de tierra; casi siempre al centro del cuarto principal hay cenizas de fogata que muestran que allí cuecen sus alimentos; es la misma fogata alrededor de la cual duermen en época de frío. No faltan los casos en que para cocinar emplean el fogón, como sucede en las casas de algunos rarámuri que lo han adquirido en Carichí, Chihuahua o Cuauhtémoc, o porque se han visto beneficiados de su trabajo con alguna institución médica o de las ayudas de la presidencia municipal como he observado en Tewelichi, Bakiachi y Naráachi. Es común observar, al interior

de estas viviendas, la ropa de sus habitantes colgar de un lazo que cruza de lado a lado la habitación. Los extremos del mecate, que hace las veces de tendedero, se amarran a un clavo ensartado en la viga de madera o el muro de adobe. Sus camas son tablas, o petates, y en época de calor duermen sobre estos fuera de sus viviendas.

Su alimentación, además de ser fundamentalmente el maíz, en forma del pinole y la tortilla, se acompaña con frijol y algo de verdura que adquieren en la tienda diconsa. Como son familias que han trabajado durante alguna temporada del año, fuera de la sierra, cuentan con dinero unos meses y por ello su dieta puede incluir café y azúcar, algunas sopas y sodas. Este grupo es también partidario de la caza y la pesca, así como de la recolección de algunas hierbas comestibles como los rarámuri del “círculo interior”, sobre todo en época de lluvias.

La perspectiva religiosa de los rarámuri de este círculo se asemeja bastante a la de los rarámuri del “círculo interior”. Siguen expresando su creencia en que a través de la danza ellos son los pilares del universo, que si dejan de bailar el mundo se viene abajo y, por lo tanto, ellos le ayudan a la deidad mayor a sostener el mundo. Creen firmemente en que sus sueños son como profecías las cuales tienden a preocuparlos (incluso a enfermar) o a tranquilizarlos, según sea el caso de lo soñado. De allí la importancia de lo “vivido” en el estado onírico, lo que da origen a la pregunta por excelencia de cada mañana, *píri mu rimure?* (‘¿qué soñaste?’). Llama la atención que esta pregunta sobre el sueño sea más frecuente durante el día, en la época de lluvias, y más aún cuando no ha llovido. Se espera que alguien haya soñado lluvia, lo que parece mantener la esperanza en una buena cosecha. Acuden al *owirúame* para que los cure; danzan y ofrecen a ‘el que dicen es Padre’ el alimento en el *yúmari*; demuestran sentir un enorme respeto y temor hacia el *jíkuri*, las *sukí* y el *bakanowa*, (que podrían enfermarlos si se molestan con ellos). Estos elementos exteriores nos sugieren que, en cierto sentido, los conceptos más antiguos de la praxis religiosa de los rarámuri son dominados y comprendidos por ellos. Los elementos del cristianismo de cierto corte mediterráneo, integrados a la praxis religiosa de los rarámuri, parecen no serles extraños como parte de una perspectiva religiosa integrada. Acuden al rezo católico cada domingo, buscan que el misionero bautice a sus hijos; se preocupan de que las imágenes de santos y vírgenes acompañen sus procesiones previas al rezo o a la danza. Buena parte de estos rarámuri identifican a dios con Jesucristo y el sol, otros hacen coincidir a dios con Jesús. Algunos

de ellos, durante algunas ceremonias curativas, me han hecho saber que *onorúame* no es dios (al modo en que lo expresan los mestizos) sino a quien identifican con el sol. En ningún centro de los mencionados, escuché jamás decir a ningún de ellos que el sol sea hijo de dios como se ha señalado para respaldar la idea de la reelaboración del cristianismo entre los rarámuri. Me parece que traducir, sin matiz alguno y espontáneamente *onorúame* por dios, o dios Padre, como lo han hecho algunos especialistas de la cultura, más allá de que este último concepto contiene connotados claramente judeo-cristianos y greco-latinos, y aun sin dejar de reconocer elementos cristianos en la praxis religiosa de los rarámuri, la exégesis y la praxis indígena sugieren que el *onorúame* es, de suyo, un numen distinto.

Muchos de los jóvenes del “círculo intermedio” están recibiendo la herencia de ser ejidatarios como lo fueron sus padres y abuelos. Sin embargo, en no pocos lugares, los programas de privatización de la tierra por, parte del Gobierno Federal, están promoviendo la venta de tierras, y en algunos casos la necesidad o las sequías han provocado el abandono de éstas y el éxodo de buena parte de los rarámuri de este círculo. Entre otros factores, debido también a ello, son ahora más los rarámuri que se acercan al “círculo exterior”.

El “círculo exterior”

El “círculo exterior” está compuesto por aquellos rarámuri que se han integrado casi por completo al mundo mestizo. Por lo regular habitan la cabecera ejidal o cerca de ella. A pesar de que este grupo habla la lengua rarámuri en él se presentan muchos casos de bilingüismo en el que las nuevas generaciones van perdiendo la lengua de los abuelos o los padres. En algunos, se constata la actitud más clara de aprecio o desprecio a lo que representa el mundo rarámuri. Este círculo, sin embargo, es el que más me hace pensar que el concepto “indígena” no puede reducirse a aquellos que hablan una lengua heredada de los primeros pobladores americanos o que llevan un vestido tradicional, sino que debería ampliarse, aún en los censos, a aquellos que, a pesar de hablar únicamente el castellano, conservan en su mentalidad indicios que manifiestan, sin equívoco, la matriz civilizatoria de la que proviene más profundamente su identidad. En 2002, en Bakiachi, entrevisté al gobernador de Pasigochi, un hombre de piel blanca y quien no conoce la lengua rarámuri, como él me lo hizo saber; me contó, asimismo, que en ese ejido, muchos como él corren la bola, practican el *yúmari* y danzan matachín al modo indígena. No se trataba

del caso de simplemente un mestizo, como sucede con algunos en Narárachi o Norogachi a quienes he visto acompañar las danzas de semana santa o decembrinas, sino de un “mestizo” y primer gobernador indígena como se presentó conmigo para la entrevista. Su interés en que quedara claro que era rarámuri persistió durante nuestra conversación.

Algunos de estos rarámuri todavía cuentan con familiares dentro del “círculo interior”, como pueden ser los abuelos; o bien en el “círculo intermedio”, quizás los abuelos o los padres; esto les permite a algunos saberse con raíces y por ello quererlas, mostrar signos de respeto, o no quererlas y despreciarlas abiertamente. Muy pocos de ellos son ejidatarios y más bien no buscan serlo.

De entre ellos, algunos tienen un dominio notable del español tanto como de su lengua materna. En una ocasión, hablando con un rarámuri de Narárachi, que no hacía mucho tiempo había terminado el bachillerato en Guachochi, me platicaba de una situación sucedida en la presidencia municipal de Carichí y me explicaba cómo “lo que había pasado era que todo había sido un fiasco”. Me sorprendió de la precisión con la que utilizó este último término de acuerdo al contexto que manejaba.

Se trata del grupo que más parece sentir ofensa ante casi cualquier comentario sobre “lo indio”. Para agredirse, algunos de entre ellos se llaman así despectivamente. Otros hablan su lengua materna pero anteponiendo siempre el español como idioma de uso y se refieren a la lengua rarámuri como si esta fuera una lengua inferior. Salen mucho de sus localidades y van a trabajar a una serie de pueblos de mayor población como: Balleza, Guachochi, Rochéachi, Aboréachi, Carichí, San Juanito o Creel, pero también a Cuauhtémoc, Parral, Juárez y Chihuahua. Hay los que prefieren ya no hablar su lengua y decir que no son rarámuri aunque su aspecto físico y, en muchos casos su acento, los delate. Quizás éste sea el grupo que más vive la esquizofrenia de la biculturalidad. Es increíble la lejanía que muestran respecto a los rarámuri del “círculo interior”. Así lo he atestiguado en Nararachi con los miembros de una familia que considero de este círculo, sumamente aculturada y evidentemente de ascendencia rarámuri; ellos se refieren a los *naraii* (habitantes de Narárachi) como a los “inditos”, “tarahumaritos” y otros términos con un tono despectivo. La mayoría de ellos se comportan como quien ha renunciado a la identidad

rarámuri pero diversas manifestaciones de su mentalidad no niegan su raíz indígena. En una ocasión, conviviendo con algunos rarámuri de Tewelichi en una tesgüinada, luego de una ceremonia de *bakánowa*, uno de ellos se acercó a donde yo estaba sentado junto a la fogata y me dijo: “yo soy como usted”. Continuó una breve perorata en su lengua materna y, por él mismo, me enteré de que era profesor de un internado entonces del INI en otro centro rarámuri cercano. Luego me dijo que él hablaba español y que leía libros, por lo cual era como yo. ¿Qué son en realidad, rarámuri, mestizos o un grupo distinto? A partir de nuestra propuesta de clasificación, un estudio, especialmente de este círculo, podría ser el tema de ulteriores investigaciones sobre la aculturación en la Tarahumara.

Casi todos pertenecen a familias que llevan algunas generaciones fuera de las localidades más tradicionales de las cuales emigraron sus abuelos o sus padres, o que los jesuitas llevaron a los internados de Sisoguichi, Naráachi o Norogachi. Inclusive, la presente generación que, deslumbrada por lo “atractivo” de la cultura occidental, trabaja “en lo que se presente”, como me informó el ayudante del encargado de mantenimiento en el Hospital de la Tarahumara de Sisoguichi. Ellos han decidido permanecer en un pueblo grande y mestizo de la sierra o se han ido a la ciudad, al menos a vivir la mayor parte del año, por lo que su grado de aculturación es cada vez más profundo.

Como en el caso del profesor del internado que mencioné arriba, algunos de ellos con estudios de primaria y secundaria terminados, son ahora profesores bilingües que trabajan para los internados de la actual CDI. Es muy claro cómo estos, en su mayoría, son el resultado del sistema indigenista que desde los años 70's ha promovido lo que Bonfil Batalla (1994: 73-96) llamó la “desindianización” o la “occidentalización de las costumbres indígenas”.

Por lo general son personas sumamente amables y corteses aunque no faltan los casos de corrupción en las escuelas e internados por parte de algunos de estos profesores bilingües. No obstante, lo común es que sean honestos y busquen, a su modo de entender, el progreso y el beneficio institucional que ofrece el municipio para sus centros ejidales. A mi modo de ver, es en este círculo donde los rarámuri del Alto Río Conchos cuentan con una barrera que puede defender lo que es hoy esta cultura. He observado con claridad el interés de algunos integrantes

de este círculo por conocer las leyes indígenas y sus derechos constitucionales, algunos sobre todo impulsados tanto por organizaciones civiles como por eclesiales. Varios de ellos se están convirtiendo en verdaderos especialistas de la legislación indígena y forestal pero casualmente son vistos con recelo por sus hermanos del “círculo interior”. Por sus características, es el círculo más notablemente contradictorio y tal vez el más complejo, a fuer de aceptar que sea mi construcción mental de esta realidad lo que así me lo haga ver. Sin embargo, creo percibir parte de lo real como es, pues así lo comparten otros tarahumaristas conmigo.

En su mayoría, estos rarámuri no practican más los deportes tradicionales, los han dejado casi por completo. La televisión es ahora su entretenimiento mayor. En 2006, conocí el caso de un matrimonio rarámuri, en Sisoguichi; su relación vino al traste porque la esposa ya no quería volver al rancho, pues allá la familia no contaba con televisión, aparato frente al que pasaba, según me informaron parientes del esposo, unas ocho horas en promedio al día.

Los rarámuri de este círculo respetan a las autoridades tradicionales de las localidades donde trabajan, aunque, por lo común, sólo en la medida en que tienen buena relación con éstas. Tanto en Tewelichi como en Naráachi y Chinéachi atestigüé situaciones en las que algunos profesores rarámuri del internado de la localidad, se manejaron con cierta prepotencia ante los gobernadores indígenas.³¹ Si acaso no hay buena relación con estos últimos, el distanciamiento y el desprestigiarlos son armas de aquellos. En una ocasión, en Tewelichi escuché cómo uno de los profesores del internado hablaba del gobernador mayor refiriéndose a éste como “un ignorante”, diciendo que ellos (las autoridades indígenas) “no saben nada y son unos analfabetas”.

En otra ocasión, de visita en el internado de Tewelichi, uno de los niños me comentaba acerca de la manera en que su profesor invitaba a sus alumnos a ser un indio fino; “como yo –decía el profesor- que traigo botas y pantalón, y hablo español”. A pesar de estos casos, me he encontrado con personas de este grupo que parecen conservar el respeto por el modo de ser rarámuri y no confunden el estado de civilidad con hablar español, tener piso de cemento en su casa, tener luz eléctrica, tener televisión y camioneta, usar pantalón y zapatos, asistir a la escuela, renunciar a

³¹ No se trata de un juicio mío, constato aquí voz alta al hablar, actitud agresiva y una clara molestia por parte de los profesores.

sus creencias y costumbres e ir a misa los domingos y hacer su primera comunión, como parecen confundir algunos de los profesores bilingües de los internados, los doctores y enfermeros(as) de las clínicas rurales, las autoridades federales, estatales y municipales, y un amplio sector de los representantes religiosos.

El hecho de que sea un grupo integrado o al menos muy cercano a la cultura mestiza serrana, especialmente en el aspecto económico, ha estimulado su ingreso a la dinámica de clases fomentada en nuestra sociedad por las marcadas diferencias económicas. Como contraste de los círculos interior e intermedio, en los que la economía es un poco más homogénea, en el “círculo exterior” el nivel económico varía bastante de unos a otros. Algunos pueden vivir a la manera de los mestizos que se sostienen con base en el comercio, casi siempre informal: tienditas, venta de refrescos, comida chatarra, etc. Sin embargo, otros deben prestar su mano de obra aquí y allá para poder sostener a sus familias. Algunos de ellos poseen camionetas, y no para pocos el estilo de vida de los totalmente mestizos o blancos es el ideal que esperan alcanzar. Usan pantalones de vestir -algunas veces jeans- y camisas de color uniforme con zapatos oscuros y algunas veces botas vaqueras y chamarras de pluma de ganso o de mezclilla. En este aspecto, es distinta la actitud de las mujeres de este círculo, y aunque me ha sido más difícil el acercamiento directo a ellas, tengo la impresión de que las mujeres que forman parte de este círculo están casi totalmente relegadas al hogar y no gozan, por lo común, las libertades que tienen las mujeres del “círculo interior”. Sin embargo, algunas de ellas participan activamente, en la educación y la salud, como maestras y enfermeras. En su mayoría visten al modo de las mujeres mestizas: zapatos o huaraches de plástico, falda o pantalón de mezclilla, blusa y suéter de fábrica; en muy pocos casos se les ve con paliacates sobre la cabeza y no falta alguna de entre ellas que vista el atuendo al modo de las mujeres rarámuri del “círculo interior”, o al menos algo muy parecido, durante la semana santa o el ciclo matachín de diciembre.

Sus casas están hechas siguiendo los patrones de construcción mestizos. Por lo general construyen a base de adobe, ladrillo o block y con techos, casi siempre, a dos aguas con lámina galvanizada. Se trata de viviendas de dos o tres cuartos, uno de estos es cocina y comedor, y casi siempre cuentan con piso de cemento o mosaico. Por lo regular sobresale el tubo del fogón arriba del techo de la vivienda, techo sobre el cual se puede observar, casi siempre, una o varias celdas

solares. Su alimentación es variada, e incluye con cierta periodicidad, el huevo y la carne comprados en la tienda. Sin embargo, no falta el maíz molido o pinole, la tortilla y el frijol como alimentos básicos en su dieta. Para cocinar usan gas y algunos llegan a comprar la leña que consumen, o bien alguno de los hombres de la casa se encarga de manejar magistralmente el hacha. Les gusta la música mexicana y muestran preferencia claramente por la religión estrictamente católica (misas dominicales, bautizos, primeras comuniones y matrimonios por la Iglesia, etc.) o, en ciertos casos, por alguna secta protestante; es notable el avance de las sectas que visitan la región desde Cuauhtémoc. Respecto de la praxis religiosa de los rarámuri, la mayoría de ellos parece saber realmente poco y cuando se refieren a ella, la enjuician como cosa primitiva, antigua o como una bonita tradición, aunque en no pocas ocasiones algunos rarámuri de estos, cuando caen enfermos, acuden a consultar al especialista ritual y no dejan de asistir a cuanto *yúmari* les es posible. Conocí el caso de una enfermera rarámuri de la Unidad Médica Rural de Narárachi, a quien pedí su opinión acerca de las prácticas curativas de los especialistas indígenas. Ella evocó las prácticas curativas de su abuelo, las cuales, decía, le parecían bonitas; sin embargo, a pesar de vestir a la usanza indígena, ella prefería, en todo, según dijo, vivir al modo mestizo. Aunque son pocas en la región, la mayoría de las mujeres de este círculo acuden a la clínica de salud donde son atendidas por enfermeras, enfermeros, médicos o pasantes de medicina.

Los niños y las niñas rarámuri de este círculo acuden normalmente a las escuelas federales, y unos pocos, por vivir cercanos a los albergues de la CDI, se ven obligados o deciden por sí mismos ir allí. En su mayoría los infantes ya no hablan sino el español, o bien intentan hablar el rarámuri pero, como escuché a un niño de Narárachi de abuelos y madre rarámuri, y padre y abuelos mestizos, quien intentaba manejarse en esta lengua, lo hacen con la estructura gramatical del castellano. Esto evidencia que en casa ya nadie habla la lengua o ya no la quieren transmitir a sus hijos y/o nietos. He visto casos en que algunos de estos niños y niñas que, reflejando en algún modo a sus padres, se comportan con cierta actitud despectiva frente a los niños menos aculturados. En enero 2007, en una ocasión que mostraba a los niños del internado de Narárachi, unas fotografías de gente rarámuri de Tewaterichi, uno de estos me preguntaba en su lengua: *Eruka jú ku?*, ‘¿quiénes son?’, y antes de que yo respondiera a su pregunta, un segundo niño, mestizo éste, imitaba al primero intentando hacerlo en el idioma de aquel. El pequeño que había

preguntado inicialmente, terminó en una abstracción de la que no quiso salir en ese momento sin dejar de mirar con molestia al niño mestizo.

El círculo exterior, finalmente, nos deja en el umbral del mundo mestizo serrano sin olvidar a los rarámuri del Alto Río Conchos ya radicados en los asentamientos y las colonias tarahumares de, Parral, Cd. Cuauhtémoc, Cd. Juárez y Chihuahua principalmente. Aunque sólo se mencionan aquí, estos representan un caso distinto debido a factores propios del entorno: el hacinamiento, la higiene, la población de distintas zonas de la sierra viviendo en un mismo lugar, y las distintas maneras de expresar su praxis religiosa y concebir la propia identidad en la ciudad.

Comentario

A partir de la concepción circular del mundo de los rarámuri, el modelo de los tres círculos concéntricos nos ha ayudado a constatar una constelación de notas que han sido percibidas como parte de la diversidad cultural de estos rarámuri en la primera década del siglo XXI. La puesta en práctica de los sentidos, plasmada en las líneas anteriores, nos ha sugerido el modelo que caracteriza a los rarámuri del Alto Río Conchos, y en éste primeramente a los del “círculo interior”, a quienes me referiré en lo siguiente. Podría entenderse *a priori* que la diversidad en los patrones culturales debe suponer la diversidad de perspectivas. Entonces, ¿por qué hablar del simbolismo y la historia de una región aparentemente tan extensa como lo es el Alto Río Conchos? Aun cuando es claro que me referiré sólo a los rarámuri del “círculo interior”, hay cuatro puntos que justifican el intento de abarcar un área territorialmente amplia. Primero, el aspecto lingüístico manifiesta claramente un sustrato histórico común. Sólo un sustrato histórico común, en esta microrregión, nos explica la formulación de un proyecto común de sublevación todavía en 1969, entre Tewelrichi, Naráachi, Wawachérare y Bakiachi, para expulsar definitivamente a todos los mestizos del Alto Río Conchos (Lartigue, 1983: 93-96). Segundo, aunque en un mismo centro rarámuri las percepciones simbólicas personales varían, la observación demuestra que a un rarámuri de Naráachi no le resulta extraño participar en una curación festiva en Wawachérare y viceversa, o en una de Chinéachi, Tewelrichi o Bakiachi. Tercero, tanto la exogamia, común al interior de la región, como la mínima variación en la estructura de autoridades tradicionales conforman una región relativamente homogénea en la enseñanza privada y pública recibida por éstas. Cuarto, como veremos, el presente etnográfico

nos mostrará una similitud de perspectivas en la región. Tanto los ritos de iniciación como las visitas a los especialistas rituales y la práctica del *yúmari*, son costumbres comunes a los rarámuri del Alto Río Conchos, especialmente entre los rarámuri del “círculo interior”. No olvidemos que la historia nos habla de una región con antepasados comunes. No obstante, es necesario apuntar que la “traducción cultural”, a partir de la observación participativa, en los centros rarámuri mencionados, debe continuarse y profundizarse para avanzar en la delimitación de las personas a que nos referimos y en la comprensión de su praxis religiosa. El modelo presentado aquí responde a la necesidad del presente informe y no es universal. Por ello deberá valorarse su utilización para el estudio de otras áreas.

CAPÍTULO 3 (I)
EL *WIKUBEMA* DE LOS RARÁMURI

Cuando se visita una localidad rarámuri pueden observarse que los restos de una fogata, o bien, la fogata en acción, y los baldes, botes, tambos o garrafones de agua, no pueden faltar en una vivienda habitada por ellos. Las mujeres, dadas a la habitual tarea de hacer las tortillas y preparar los alimentos, tienen siempre a la mano el gua para ablandar la masa o volver a humedecer los frijoles a los que, sobre el comal ardiente, se les evapora constantemente el líquido vital. El fuego, bajo el comal, dentro o fuera de la vivienda, todo depende si hace frío o calor, completa la estampa cotidiana de un hogar rarámuri durante el día. En la misma vivienda, por la noche, puede observarse con mayor claridad la permanente fogata que alumbra, o bien, da calor a la familia reunida cenando, conversando o a punto de ir a dormir, no sin antes haber ingerido algún alimento y, comúnmente, bebido algo de agua, café o si la economía familiar lo permite, hasta una soda. Asimismo, fogatas aquí y allá, y el “agua que viene de dios”, el tesgüino, pueden ser los elementos más visibles en medio de la explosión de sentimientos de algunos y algunas que, aprovechando la ocasión, reclaman lo que por costumbre no es posible en la cotidianidad de la vida. Día y noche, todos los días (*sinibí rawé*), el fuego y el agua enmarcan la vida cotidiana familiar y, en general, la vida social de los rarámuri.

“Una serie de recubrimientos... permite la absorción del aporte occidental dentro de un sistema... que permanece sometido, pese a las desviaciones y distorsiones, a las lógicas indígenas preexistentes” (Nathan Wachtel, 2001: 553).

Introducción

En el Alto Río Conchos, tres o cuatro días después del nacimiento de un niño o una niña rarámuri, es común que sus padres procuren llevarlo con el *owirúame* o pedirle a este especialista ritual que venga a casa y aplique al bebé lo que en su lengua ellos llaman el *wikubema* o *wikubeka*.¹ Ningún rarámuri supo traducir para mí estos términos pero por el hecho de realizarse una aparente quema de cabellos a los niños, probablemente guardan relación con el verbo *e'koma* o *e'kótama*, *we'kótama* ‘quemar’ o ‘quemarse’ (Brambila, 1976: 150). De allí *wikubétuame* ‘el que es quemado’. Se trata de lo que algunos han descrito como el “bautismo por fuego” (Acuña Delgado, 2007: 103-117; Lévi, 1993: 1-5, 409-415; Slaney, 1991: 108, 109, 136, 271 y 1997: 279-310) o simplemente *morema*, ‘sahumar’ (Velasco Rivero, 2006 [1983]: 112-116).

Aun en medio del marco ritual sobresaliente del bautismo que a primera vista pareciera estar desligado del resto de la praxis religiosa de los rarámuri actuales, ya que el rito es pedido a los misioneros católicos y realizado fundamentalmente por ellos, el *wikubema* y el bautismo aparecen como dos ritos propios de agregación al grupo. Como veremos, ritos de paso en el sentido de van Gennep (2008 [1909]). Ambos ritos son, en su conjunto, una etapa marginal y el marco inicial de la identidad religiosa y social de los llamados rarámuri-*pagótuame*.² Estos ritos indican y establecen lo que Víctor Turner (2007: 103) reconoce como transiciones entre estados distintos o cambio de estatus. En principio diremos que, en nuestro caso, *wikubema* y bautismo establecen si se es o no se es rarámuri y *pagótuame*.

Si bien para algunos etnógrafos el bautismo continúa siendo visto como un signo de “aculturación”, y por tanto, como señala Slaney (1997: 279) criticando esa postura, “no digno de atención etnográfica”, se trata de un rito que no podemos considerar como simplemente

¹ La terminación *ma* indica futuro y la terminación *ka* indica gerundio, esta última muy empleada en la conversación coloquial de los rarámuri.

² Del verbo *pagoma* (lavar) más el radical *tu* (o *ru*, porque *t* y *r* son pares fonéticos) del verbo *ruyema* (decir), y la terminación participial *ame* (el que es), se deriva el participio *pagótuame* (‘el que dicen es lavado’).

sincrético, al modo en que sí lo hace esta misma antropóloga canadiense (*ibídem*: 280). Nuestra postura es contraria a la teoría del sincretismo fundamentalmente porque a este punto de vista le subyace la categoría de “diálogo”. Nuestros datos empíricos no sugieren “diálogo” sino una continua tensión entre las perspectivas religiosas rarámuri y cristiana. *Wikubema* y bautismo, entre los rarámuri, no son un simple agregado de formas rituales, que hayan dialogado entre sí, sino un complemento configurado desde la perspectiva religiosa indígena a pesar de la acción católica en el segundo rito. A mi modo de ver, tanto el bautismo como el *wikubema* forman un único pilar que sostiene la identidad de los rarámuri actuales. Por ello, ambos ritos merecen una mayor consideración. Más allá de una simple descripción, por más que ésta sea bien hecha, un análisis de los símbolos, el desvelamiento de la estructura subyacente y el descubrimiento de ideas recurrentes que nos ayuden a elucidar esta praxis religiosa fundada en la interpretación de las relaciones que los rarámuri viven entre sí, con sus deidades y su universo (perceptible y no perceptible). ¿Es el bautismo, practicado por los rarámuri, una inequívoca muestra de la reelaboración del cristianismo?, ¿en qué consisten *wikubema* y bautismo?, ¿cómo entienden los rarámuri actuales ambos ritos?, ¿cómo se integran uno y otro en la perspectiva indígena?, ¿qué ofrece el bautismo para que los rarámuri lo mantengan institucionalizado como uno de los ritos más importantes y del que parece desprenderse la identidad religiosa y social de los rarámuri-*pagótuame*?, ¿qué simbolizan los ingredientes rituales en ambos casos?, ¿qué identidad precisa el término *pagótuame*?, ¿qué estructura subyace al ordenamiento de estos ritos?

¿De dónde vienen los rarámuri?

“Los rarámuri que no han nacido viven en la casa de ‘el que dicen es Padre’, allá en el tercer cielo. Allí viven las almas de los rarámuri, y cuando van a venir a la tierra él las manda y luego nacen para andar aquí sobre el pueblo. Allá viven bien, no sufren, no se enferman, ni nada, pues están con nuestro Padre y nuestra Madre. Ellos los cuidan y los crían a todos los rarámuri hasta que se los mandan a sus padres acá en la tierra para que ellos los aconsejen” (José María -JM-, Naráachi, Chih., 02-04-2008).

Es así como JM concibe que los rarámuri viven antes de nacer, en la casa del Padre y la Madre, sin el peligro de la enfermedad y cuidados por estas deidades. En tanto que almas, aún sin haber vivido en la tierra, los rarámuri se ubican ya, en términos del marco general de la existencia humana, en una etapa preliminar cuya contraparte postliminal sería la muerte después de “andar aquí sobre la tierra”. La secuencia de este marco general se completaría con la etapa liminal que, de acuerdo a lo dicho por JM, es precisamente “andar aquí sobre la tierra”.

En nuestra región de estudio las mujeres indígenas, cada vez más para dar a luz, acuden a los centros de salud diseminados en los distintos centros rarámuri (UMR, SSA, IMSS). Sin embargo, hablando del “círculo interior” es ésta una región en la que todavía se dan muchos casos, en los que dar a luz consiste en elegir algún buen lugar cercano a la vivienda, y auxiliarse sólo por otra mujer o algún niño parientes, quienes suministrarán alguna cobija, un poco de maíz molido batido en agua, o lo necesario para el momento. Después de que la misma madre (*eyé*) cortó el cordón umbilical del niño con la navaja de su marido, de que ella misma ha recogido cuanto ha sido necesario para el parto y ha enterrado la placenta, la mujer toma un descanso ligero, para, a más tardar a la mañana siguiente, volver a sus labores cotidianas en el hogar: tortear, tejer, barrer, preparar alimentos, etc. En adelante, el recién nacido yacerá en una pequeña hamaca improvisada con unas cuerdas y una cobija; recibirá los cuidados propios de la madre: alimento, refugio, compañía y, de vez en vez, algunas caricias y palabras de afecto que pueden incluir hasta algunos cantos para el niño, de los que ningún etnógrafo ha hablado hasta hoy. Luego, alguna hermanita acudirá, en auxilio de su madre, cargando sobre su espalda al infante. Por su parte, el padre (*onó*) ayudará esporádicamente a los cuidados del niño mientras provee al hogar de leña suficiente para que el recién nacido no pase fríos.

Origen de los ritos

A la pregunta directa o indirecta sobre ¿cómo y cuándo comenzó el *wikubema* entre los rarámuri?, es difícil encontrarle una respuesta, y más allá de un “nomás así”, o “no sé”, que podríamos traducir como un “es la costumbre”, no parece haber otra respuesta. Lo mismo ocurre al indagar (directa o indirectamente) acerca del cómo y cuándo comenzó el bautismo. Un, “lo trajeron los padres”, “cuando vinieron los padres”, o un “Jesucristo lo enseñó a los rarámuri antiguos”, es todo. Por un lado, tiene lógica pensar que entre los rarámuri no exista un mito que explicita el origen del bautismo porque la naturaleza católica del rito debió anular la posibilidad de hacer surgir una narración de este estilo. Sin embargo, así como se han ordenado otros elementos como los *matachine* cuyo origen es “antiguo” ¿se anuló la posibilidad de integrar este rito en alguna narración mítica? Por otro lado, la literatura etnológica e histórica nos muestra, tanto como la observación etnográfica a primera vista, que el *wikubema* es un caso del tipo de ritos que parecen no tener un referente histórico en el *corpus* mítico. Sin embargo, la lógica me hace pensar que en este caso debería suceder lo contrario. No obstante, es posible que nunca haya existido un mito correspondiente al *wikubema*; o bien, que el mito que nos pudiera mostrar el origen de este rito pudo haberse perdido en el tiempo; o bien, que el rito nunca propició el surgimiento de algún mito referente, ¿dónde podemos encontrar los orígenes de ambos ritos?

La búsqueda del origen

Kirk (2006 [1970]: 29) señala que “no puede defenderse la postura de que todos los mitos están asociados con el ritual; o suponer que todo mito tiene su origen en un ritual”, con lo cual estamos absolutamente de acuerdo. Limón Olvera, asimismo, propone tomar en cuenta que, entre mito y rito, “uno no aparece como la reproducción exacta del otro, sino que entran en juego elementos simbólicos sustitutivos que hay que detectar para poder establecer su correspondencia” (Limón Olvera, 2001: 37). Por mi parte, y como lo ha propuesto Turner (2007: 56) al hablar del nivel operacional en la interpretación de los símbolos, propongo tomar en cuenta la discordancia que emerge entre lo que se hace con y lo que se dice de los símbolos rituales. Con base en otros elementos etnográficos que se sustituyen entre sí, creo que dentro de la mitología rarámuri que se maneja en el Alto Río Conchos, es posible encontrar el origen tanto del *wikubema* como del bautismo en una historia, aparentemente muy sencilla, que los relaciona indirectamente. Sigo ahora una recomendación de Lévi-Strauss (2005 [1964]: 308) para quien jamás debe criticarse a la ligera un texto recogido de primera mano. Es el caso de la siguiente narración, de un joven de

apenas 21 años de edad (en 2003), Arturo Merino, de Tewaterichi, quien me relató lo que a su vez le había a él narrado su abuelo paterno tiempo atrás. Se trata de la historia “cuando el sol bajó”.

“Dicen que hubo otro tiempo en que los rarámuri peleaban mucho. Pero un día bajó el sol y quemó toda lo que había en la tierra porque no le gustaba que pelearan entre ellos. Unos alcanzaron a esconderse en las cuevas, pero también allí llegó la quemazón del sol. Por eso hoy se pueden ver huesos de personas antiguas quemadas en muchas cuevas. Todos los rarámuri que se quemaron eran malos y peleaban mucho. Pero también había rarámuri buenos y estos se salvaron. Los buenos se salvaron porque *onorúame* abrió una como puerta en la tierra por donde ellos entraron y se salvaron de ser quemados por los rayos del sol. Junto con estos rarámuri, también se salvaron muchos animales; por eso hoy vivimos todos los que andamos aquí en la tierra junto con los animales que hay todavía” (Rodríguez López, Abel, 2003: 79).

El mismo Kirk (2006 [1970]: 38) señala que cada vez que encontremos ciertos elementos fuertemente acentuados en un mito (como por ejemplo variados usos del fuego) que resultaría inexplicable o insólitamente descoyuntado de otra forma, podemos suponer una referencia u origen ritual. Palabras muy sugerentes para nuestro caso, de modo que aproximándonos con sumo cuidado a un probable significado del mito en cuestión podríamos probar si acaso hay relación entre éste y los ritos de iniciación que hemos mencionado.

Una manera de comprender los “significados” del mito “cuando el sol bajó”, podría ser ubicándolo en la tipología de funciones propuesta por Kirk. En primer lugar, ¿por qué podríamos señalar que nuestro mito es “exclusivamente narrativo y de entretenimiento” (*ibídem*: 309)? Aclaro que nos vendría bien deshacernos del connotado negativo del término “entretenimiento” ya que ésta sí es una característica propia de las narraciones incluso “serias” entre los rarámuri. Si por entretenimiento entendemos algo así como el “ocio griego” en el cual una especie de juego se mezcla con la reflexión, entonces el término es feliz a la hora de entender el mito como entretenido. Este tipo de narraciones son, para Kirk, mitos bastante raros ya que parecen carecer de contenido operativo o especulativo. Podría pensarse, siguiendo a este autor, que el mito sobre “cuando el sol bajó” es una especie de cuento popular o leyenda conservada como puro y simple relato o como reliquia elaborada del pasado que emplea “sencillamente los recuerdos tradicionales como base de una narración dramática” (*ibídem*: 309). En lo personal, creo que nuestra narración tiene la particular característica de ser, en segundo lugar, iterativa, porque entre sus objetivos se encuentra “el de reafirmar e institucionalizar las creencias tribales” (*ibídem*: 311-

312); es decir, se hace operativo. En este sentido podemos hablar de una multifuncionalidad del mito como sugiere López Austin (2006 [1990]: 361-363) de la que no habla Kirk, aunque hay que reconocer que este último no niega que puedan existir mitos de distintas índoles funcionales (Kirk, 2006 [1970]: 313). En nuestro caso, la importancia del *wikubema*, con el que yo considero que guarda su relación más directamente el mito arriba expuesto, estriba en que el rito se hace operativo porque “forma parte del proceso de ligar el presente huidizo a la regularidad del pasado, sancionado por la tradición y la divinidad” (*ibídem*: 314) enlaza las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos (López Austin, 2006 [1990]: 361); y, en este sentido, el mito, cada vez evocado en el rito, revalida también el origen de la identidad (Kirk, 2006 [1970]: 314). Si bien nuestro mito no consiste en ser una narración compleja y particularmente elaborada al modo de un Edipo o un Asdiwal, sí posee un fuerte carácter imaginativo y fantástico, características que Kirk da a una tercera función del mito: especulativa-explicativa (*ibídem*: 313). Que el sol baje y queme a los humanos por su mal comportamiento, y que al mismo tiempo la deidad abra una como puerta en la tierra por donde entraron los rarámuri y los animales que se pueden ver hoy, además de abrir una serie de interrogantes sobre el tipo de relaciones sociales en las que pudo haberse originado, y otras actuales que éste podría explicar, no es poca cosa para un *corpus* mítico que algunos han calificado de maltrecho, incoherente y pobre, y lo posiciona como un mito complejo y de difícil ingreso a sus posibles significados. Kirk señala que cuanto más complejo es el mito, más fundamental y abstracta resulta la paradoja y la institución que intenta explicar o reflejar (*ibídem*: 314). Si bien este autor se refiere con ello a la mitología griega así como a las instituciones griegas que ésta explica, su planteamiento es válido para nuestro caso en tanto que existe una proporcionalidad entre la complejidad de una y otra mitologías, y unas y otras instituciones que aquellas intentan explicar.

Pero, ¿cómo entender que en la actualidad los rarámuri no relacionen conscientemente el mito de “cuando el sol bajó” con el rito del *wikubema*? Siguiendo con Kirk, el tipo de mitos explicativos menores, como aparenta ser el nuestro, no necesita que su repetición sea ceremonial (*ídem*). En nuestro caso lo es eventualmente. No se realiza un *wikubema* todos los días y a veces durante semanas o meses no hay alguno; el bautismo no tampoco es cotidiano. La falta de referencia continua entre el mito y el rito podría explicar la falta de relación consciente, en los rarámuri actuales, entre estos dos rituales de su praxis religiosa. Kirk señala que la tradición mítica se

mantiene y confirma “mediante alguna reminiscencia informal pero frecuente” (*ídem*). En nuestro caso podría tratarse del uso del fuego, empleado en otras ocasiones rituales y ceremoniales, como un elemento que remite inconscientemente aún al mito y que por ello no se ha perdido en el sistema mito-rito rarámuri. Continuamente, en las curaciones (*jíkuri, bakánowa, yúmari-tutuguri*, e incluso en el bautismo, etc.), aparece el fuego como un elemento empleado por el especialista ritual. No obstante su aparente sencillez, podríamos considerar nuestra historia como un “mito fundador de rituales” Lévi-Strauss (2006 [1973]: 228, 230), básicamente porque en el orden estructural la disgregación de sus elementos me conduce con claridad a descubrir cuatro importantes ideas que remiten al origen de los ritos de agregación entre los rarámuri.

1) El sol bajó y quemó a los rarámuri que se portaban mal. 2) Esto sucedió a los antiguos, como atestiguan los restos humanos visibles aún hoy en las cuevas de la región. 3) Aunque parecieran dos personajes distintos el sol y *onorúame* (‘el que dicen es Padre’), como se ha señalado ya, en la mentalidad rarámuri del Alto Río Conchos representan al mismo numen. En la narración, él es quien castiga a algunos quemándoles y salva a otros abriendo “una como puerta en la tierra”. Esta ambivalencia en el comportamiento de la deidad es muy importante y deriva en el comportamiento social de modo más que trascendente. 4) Junto con algunos rarámuri se salvaron también “muchos animales”, y así viven hoy los rarámuri “junto con los animales que hay todavía”. El relato recogido en Tewaterichi, y que por cierto no es extraño a mis informantes de Chinéachi y Narárachi, estructuralmente, me sugiere que hay una fundamental exigencia moral detrás. El Padre de los rarámuri (el sol) castigó (quemó) a aquellos que se portaban mal y que peleaban mucho. Por otra parte, una serie de oposiciones se muestran mediante la anterior disgregación de elementos, estas son: arriba/abajo; rarámuri pacíficos-salvados/rarámuri violentos-quemados; rarámuri antiguos/rarámuri actuales; hombres/animales. Estas oposiciones nos hablan del pasado y el presente pero no nos aclaran lo que hay detrás de aquella “puerta en la tierra” por donde entraron los rarámuri que fueron salvos; ¿cómo se salva alguien que podría ser quemado? Lógicamente, con el opuesto complementario del fuego: el agua. Pero ¿fue el agua lo que salvó a quienes ingresaron por aquella puerta? Específicamente se habla de una como puerta “en la tierra” por donde entraron (en otras variantes se habla de haberse salvado algunos en algunas cuevas, ¿a dónde entraron?) para salvarse, y en las oposiciones no aparece el elemento acuífero.

En el relato de Arturo aparecen esquemas que determinan dos etapas temporales y espaciales diferenciadas tanto por las formas con que nombra él a la deidad como por los espacios habitables referidos. En el sentido temporal podríamos hablar de un mito isomorfo en sí mismo. La primera etapa se insinúa cuando la deidad baja y castiga quemando a los rarámuri; aquí, Arturo habla del sol, y en su lengua dice *rayénari*, término hoy más relacionado con el astro que alumbra y calienta. El informante, asimismo, se refiere a las cuevas como lugar de habitación de aquellos rarámuri quemados. La segunda etapa ocurre cuando la deidad abre “una como puerta en la tierra” y da oportunidad de vivir a los rarámuri que se portaban bien. Arturo habla de ésta como *onorúame*, pero según me indicó, refiriéndose al mismo sol. *Onorúame* es un término que hoy especialmente algunos fieles traducen como dios o Jesucristo, mientras los especialistas comúnmente se remiten a él como al Padre. En su defecto, Jesucristo y dios representan la parte numinosa masculina, del sistema de categorías de género en la perspectiva religiosa de los rarámuri. El espacio sugerido en esta etapa es la casa construida (contrario a la cueva) pues se habla de “una como puerta” por donde ingresaron los rarámuri para refugiarse del fuego; y, aunque no se especifica qué tipo de animales son los que se salvaron junto con aquellos rarámuri, sugiere que son los domésticos porque sólo estos serían capaces de acompañar al hombre sin temor a entrar por tal puerta. Geográficamente todo parece concebirse como sucedido en la sierra donde habitaban los antiguos (en las cuevas) quienes no parecen tener animales, o bien, no son distintos a aquellos,³ y donde el inframundo también, como veremos, está presente. Cosmológica y socialmente parece tratarse de dos etapas que hablan de la transformación del pensamiento y la historia de los rarámuri. Hay una clara referencia a tiempos antiguos y tiempos actuales.⁴

³ Respecto de los mitos, Franz Boas había ya señalado que los Tsimshian “distinguían fundamentalmente narraciones de la época en que los animales tenían aspecto humano y narraciones del siguiente período histórico” (cit. en Kirk, 2006 [1970]: 41). Estas líneas recuerdan, también, lo señalado por Lévi-Strauss para quien “no hay que olvidar, en efecto, que en los tiempos míticos los hombres se confundían con los animales” (2005 [1961]: 116).

⁴ De acuerdo con un extenso relato que aparece en Gardea y Chávez (1998: 20-23) la humanidad rarámuri vive una cuarta etapa. La primera fue destruida por el agua mediante un diluvio, la segunda por el fuego, con la bajada del sol y, la tercera, mediante un eclipse solar. Se trata de un supuesto mito relatado por Felipe Ramiro, rarámuri de Tewelichí, a quien conozco y con quien he dialogado el asunto. El 6 de abril de 2009, él me sugirió que el relato que aparece en la obra de los autores citados es una reconstrucción de sus palabras pero que no se trata de un solo mito, al modo en que éstas fueron editadas y como algunos tarahumaristas lo han citado, sino que se trata de distintos relatos míticos rarámuri, entre los que sobresale el del ‘gigante’, “cuando el sol bajó” y otros, que “alguien juntó en uno sólo”. Por su parte Merrill (1992a: 117) menciona también una cuarta etapa de la humanidad rarámuri pero no nos ofrece su fuente, y se limita a señalar que se trata de “la idea de que el mundo actual es el cuarto en un ciclo interminable de creación, destrucción y recreación”.

En un reordenamiento de esta cosmología, desde la perspectiva rarámuri, ¿cómo es posible incluir el origen del bautismo en la narración de Arturo? Si bien el mito no explicita el bautismo que los rarámuri piden a la Iglesia católica, no me parece descabellado considerarlo como integrado, en esta historia, dentro de la segunda etapa cronológica a la que correspondería. Cosmológica, social, y aun geográficamente, sería como sigue: Los rarámuri que entraron en “una como puerta en la tierra”, sugiero que serían los futuros *pagótuame* que, al no ser quemados se vieron obligados a “entrar” al mundo mestizo que ellos invariablemente hoy identifican con el mundo de abajo. “El padre de los mestizos es el *re’ré betéame* (‘el que vive abajo’)”, dicen ellos. Para ellos el mundo mestizo representa la oscuridad. Cuando un rarámuri es todavía pequeño su relación con el mundo mestizo se inicia a través del bautismo, un rito de procedencia en cierto sentido mestiza, y comienza así una relación interétnica inevitable con ese otro mundo. En términos económicos Slaney (1991: 14, 20) explica esta relación como una dependencia material total de los rarámuri hacia los mestizos. La autora afirma que los indígenas deben siempre buscar subsistir, ya sea en la ciudad o en en la sierra, con las posibilidades que ofrece la presencia mestiza. No obstante, como Slaney trabajó en una comunidad mestiza que nació a partir de un centro rarámuri, la antropóloga minimiza las relaciones de intercambio económico que se desprenden de la práctica del *kórima* y de las apuestas en los eventos deportivos preferidos por los rarámuri especialmente hacia el “círculo interior”.

Volviendo a nuestra narración, Arturo no sugiere un cambio de situación geográfica porque los rarámuri actuales viven aún cerca de las cuevas (de lo antiguo) y “dentro” del mundo mestizo. Si consideramos que esta perspectiva indígena es prevalente sobre la que se le ha intentado imponer desde el siglo XVII hasta hoy (Merrill, 1992b: 166), entonces podríamos encontrar el bautismo concebido como originado en una época también “remota”. Del mismo modo en que hoy es entendido por ellos el origen tanto de matachine como de soldados y fariseos, figuras relevantes para la realización de las danzas en fechas que tienen su correspondiente en el calendario tridentino. Todo lo que son, creen y practican los actuales rarámuri tiene su origen en un solo pasado.

El símbolo más sobresaliente del bautismo para el cristianismo (la religión de los mestizos) es el agua, ya que fundamentalmente “limpia”, purifica y exime del pecado original. De esto se deriva que algunos den por sentado que es así también para los rarámuri. Ahora bien, ¿por qué habría que pensar de esa manera? En el mito arriba expuesto, los rarámuri que se salvaron de ser quemados no fueron salvados por el agua. Aquellos rarámuri que entraron a “una como puerta en la tierra”, desde la perspectiva propia, se salvaron de ser quemados por su propio Padre, pero ¿no entraron más bien a un mundo de oscuridad, al mundo de abajo, al de los mestizos?, ¿fue su propio Padre quien molesto, los envió a la tierra de los males, en una primera etapa de su historia, para reprimir la maldad y, en una segunda etapa, por haberlo abandonado a él, portándose mal o aceptando las enseñanzas de los misioneros (s. XVII)? ¿Es el agua un símbolo fundamental en el bautismo para los rarámuri?, ¿qué símbolos o “huellas de”, tanto en el *wikubema* como en el bautismo actuales, son de mayor significación para los rarámuri a quienes nos referimos aquí?

De acuerdo con Lévi-Strauss (2006 [1973]: 169) la relación del mito con el rito es “de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales”. La inversión apuntada por el etnólogo formado en Francia, en nuestro caso se verifica en que a pesar del etnocidio por medio del sol, en el *wikubema* se recuerda no sólo esta renovación de un nuevo orden moral y el inicio de una nueva etapa de la humanidad, sino también que “quemando” a los rarámuri actuales estos se “curan” y reciben una serie de beneficios. Aquí sugiero que, actualmente, el *wikubema* y el bautismo recuerdan al rarámuri la búsqueda del ideal ético del comportamiento indígena, y así le será recordado a todo rarámuri continuamente tanto en los discursos y consejos de sus padres y del especialista ritual como en los de sus autoridades civiles quienes los invitan a “caminar bien como caminan los de arriba (nuestro Padre y nuestra Madre, [el sol y la luna])” (Merrill, 1992a: 112-113). No creo que estemos lejos de poder considerar nuestro mito como “una historia retrospectiva que funda un orden tradicional en un lejano pasado” (Lévi-Strauss, 2006 [1973]: 253) y, por qué no, para hacer de tal pasado el primordio de un presente más bien ya esbozado y de un futuro por esbozar. De este modo, el mito no sólo legitima sino que reproduce la cultura, no en abstracto, reproduciendo la identidad rarámuri-*pagótuame*. Pero hay razones por las que el *wikubema* debe anteceder al bautismo, para luego ser pedido éste ¿para qué, por qué? Vayamos por partes.

Primero, el *wikubema*

En nuestra región de estudio este rito es llevado a cabo una sola vez en la vida de las personas y, eventualmente, sólo si los infantes enferman, se vuelve a realizar en más ocasiones. Para la preparación del *wikubema*, según mis observaciones, y según los informantes en Chinéachi, Tewerichi y Narárachi, este rito no se realiza en el contexto de un *yúmari* y menos en el de una tesgüinada tumultuosa como sugiere Slaney (1997: 282-283). Al iniciar su exposición sobre este rito, la autora narra lo que parece ser más la preparación para un *yúmari* que para la de un sencillo *wikubema* como es comúnmente este rito. Algo común entre el *wikubema* y el posterior bautismo, es precisamente la presencia mínima de familiares y vecinos, y un carácter festivo mínimo de esta curación.⁵

Razones del rito

Mi principal informante, JM, afirma que el *wikubema* o *wikubeka* representa la primera curación con la cual los niños y las niñas son recibidos por la sociedad rarámuri. Para ellos este rito es de suma importancia. *Ma wikubetuame kame-pa towí?* (¿está ya ‘quemado’ el niño?), preguntan las mujeres a una con un niño a la espalda. *Tamú wikubema kuuchi* (lit. ‘vamos quemando al pequeñito’), se escucha decir a las madres y eventualmente también al especialista quien lo ejecutará. La importancia de este momento liminal, que parece ser la piedra angular en la construcción de la identidad rarámuri, no es casual. Las razones básicas por las que se lleva a cabo y en las que coincide la mayoría de los no especialistas, así lo confirman: para nombrar al niño o a la niña y para que el infante no se enferme ni caiga en desgracia durante su vida. JM, coincidiendo con otros especialistas, expresa lo que parece ser la razón fundamental para que el rito sea llevado a cabo: “para que al rarámuri no le caiga un rayo durante su vida”. En la lengua rarámuri la partícula *ra* es raíz tanto del término *rayénari* (sol) como de *raramúri* (rayo), *rajama* (arder, brillar), *rajema* (quemar, prender fuego), *rajerí* (vela, candela), etc. Si tenemos en cuenta que la lengua transmite una visión del universo, esta variedad de términos nos sugiere la relevancia del símbolo ígneo en esta mentalidad. Además, las muertes por un rayo han sido históricamente una preocupación para los rarámuri quienes, al vivir en los valles y sierras de la Tarahumara, deben cuidarse de estas fulminantes descargas especialmente en la época de lluvias

⁵ No es extraño que Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 369) señale, para Samachiki, que en este rito no se baila el *dutuburi* indicando con ello la común sencillez del rito.

(junio-noviembre). Según dicen algunos, el aspecto que tiene una persona a la que le ha caído un rayo sugiere que fue quemada “como si el sol bajara”. Los rayos durante un torrencial están asociados por los rarámuri con un componente solar: el fuego. Para ellos un rayo es como los rayos del sol que queman. El *wikubema* es un rito a modo de protección y, al mismo tiempo, se inscribe en el campo semántico del recuerdo de que alguna vez fueron quemados por un mal comportamiento.

Dos casos de separación

Desde el momento de nacer y hasta el momento en que el *wikubema* no le sea aplicado por el *owirúame*, un niño o una niña rarámuri no son susceptibles de atributo alguno excepto de ser llamados *simaroni* (cimarrones) pero también *kuuchi* (lit. niño de brazos).⁶ Se trata de una etapa en la que el estado del sujeto del rito (o ‘pasajero’) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy poco o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero. El *wikubema* es también un rito sin el cual, de acuerdo a la opinión de los abuelos de Mariquita, una mujer adulta, rarámuri de Chinéachi, los niños no pueden ser bautizados. Sin embargo, aun con el primer rito aplicado no pueden todavía ingresar a la iglesia del centro al que pertenecen hasta no ser bautizados. Se trata de dos situaciones culturales que la persona “liminal” no puede vivir como el resto del grupo. De acuerdo con van Gennep, la primera etapa, o fase de separación, en los ritos de paso, supone una conducta simbólica que significa la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro del “estado” (conjunto de condiciones sociales y culturales). En nuestro caso podríamos pensar no en uno sino en dos momentos de separación debido al doble rito (*wikubema*-bautismo). En el primer caso la separación no es muy clara pero se constataría con lo dicho por nuestra informante cuando sugiere que el lactante, si no ha sido “quemado”, no puede ser sujeto de integración al grupo de los *pagótuame*, y como el niño depende absolutamente de la madre para subsistir esta situación la fuerza a ella a formar parte de la separación. Cuando los pequeños no pueden participar en la iglesia las madres permanece fuera junto con sus hijos. Los casos en que esta etapa se prolonga son raros pues lo común es que el primer rito se lleve a cabo muy pronto, a los tres o cuatro días (hombre y mujer respectivamente)

⁶ Es posible que el concepto “cimarrón” pudiera tener un antecedente remoto, anterior a la irrupción europea a tierras rarámuri ya que de acuerdo a lo que me dijo don Pablo, un viejo rarámuri de Chinéachi, de no tener el *wikubema* él sería un cimarrón. Este señalamiento sugiere que quizás en tiempos pasados se tenía como no agregado al grupo a quien aún no fuese *wikubétuame*. Don Pablo añadía que los niños no sería rarámuri hasta que el *owirúame* los hubiese quemado y nombrado.

después del nacimiento. Un segundo modo de separación se presenta en los casos en que el *wikubema* es aplicado cuando los infantes ya cuentan algunos años. En este caso, la separación previa al primer rito se reduce a que el niño permanezca en casa con sus padres, desde el día anterior a la realización del *wikubema*, ayudando a sus progenitores en la preparación de éste. En el segundo caso, previo el rito bautismal, la separación es una prohibición explícita por parte de los padres a los hijos de no entrar a la iglesia (ver esquema 1).

Casos de separación	Separación	Liminal	Agregación
1er caso: lactantes	No puede ser bautizado	<i>Wikubema</i>	Rarámuri
	No entrar a la iglesia Madre/hijo lactante	Bautismo	<i>Pagótuame</i>
2º caso: mayores	Participa en la preparación del rito	<i>Wikubema</i>	Rarámuri
	Prohibido entrar a la iglesia	Bautismo	<i>Pagótuame</i>

Esquema 1. Los dos casos comunes en las etapas propias de los ritos de agregación de los rarámuri-*pagótuame*

Etapa liminal (1)

Esta etapa consiste en “presentar” al pequeño muy de mañana, al despuntar el sol, hacia los cuatro rumbos, “cortarle los hilos” que lo unen con sus parientes muertos, sahumarlo, nombrarlo, aparentemente quemarle un poco de cabello (y así ocurre cuando no es tan pequeño) como símbolo del ofrecimiento y, finalmente, darle a beber la medicina diluida en agua, o bien, unas gotas de tesgüino. Es importante que los padres de los niños tengan todo preparado y éste se realiza “cuando está todo listo”. Mis informantes negaron que haya un día preferido por ellos para llevar a cabo el *wikubema* como “una persona en Panalachi” informó a Slaney. La autora afirma que los rarámuri de aquel centro llevan a cabo este evento únicamente los viernes (Slaney, 1997: 282). Es imprescindible que el especialista ritual rarámuri esté en condiciones de poder realizarlo. Ambos factores, que los papás tengan todo preparado y que el especialista esté en condiciones, son lo que delimitan el tiempo para la realización del rito. A mi modo de ver, Slaney pasa por alto que en el calendario curativo rarámuri no existe la rigidez, y esto es notable aun para el observador no profesional. Es éste un ejemplo de cómo, a pesar de los conceptos científicos que maneja, el investigador es presa de sus prenociones. A continuación presentaré los

datos de tres etnografías del rito celebrado en lunes, jueves y sábado que presencié en Tewaterichi y Narárachi en distintas fechas, además de otras comentadas por algunos informantes.

Por lo común el rito se realiza en el exterior de la casa de los padres del pequeño, dentro de un patio circular de no más de 4 metros de diámetro y previamente dispuesto con una cruz, orientada al rumbo por donde sale el sol, plantada al centro. En primer lugar, cerca de la cruz, el padre del niño (o la madre de la niña) entrega a su hijo (o hija) al *owirúame*. Un análisis en extremo rigorista podría indicar que este momento es una separación del niño respecto del grupo. Sin embargo, pienso que la brevedad del momento diluye esta separación y más bien aquí pasa el sujeto a ser liminal. El especialista, a su vez, tomando al pequeño entre sus manos, y como ofreciendo a la criatura, lo eleva un poco y hace con él tres leves movimientos circulares (cuatro si es niña) en dirección al sol que recién despunta. Esta presentación del niño al sol podría leerse, como propone van Gennep (2008 [1909]: 85, 97), como el acto que apunta a una “agregación cósmica”. Podríamos interpretar esta primera “quemada” del sol como la lección del Padre que recibe todo rarámuri, y que recibieron los antepasados en el mito, “andar como él” cada día sobre la tierra. Es el momento en que se origina la identidad de un rarámuri. Después de hacer este gesto ritual en tres ocasiones (cuatro si es niña), el especialista gira sobre su propio eje (antihorario-horario-antihorario) y se dirige hacia nuestro norte; repite la operación y lo mismo hace para los otros rumbos terminando donde comenzó, en dirección al sol que renace. En segundo lugar, cuchillo en mano, el especialista “corta” los *rimuká* (hilos) que unen al niño con sus parientes fallecidos y quienes podrían ser causa de enfermedad en él.⁷ Esta parte del rito la lleva a cabo de frente a la cruz, de cara al sol, y “corta” con el cuchillo estos hilos haciendo cruces sobre sus terminales: el pecho, la espalda, los hombros, los pies y la coronilla. Luego, el especialista sahúma al niño, en medio de una fogata de *wajorí* (táscate) que desprende humo blanco, preparada momentos antes por el padre de la criatura al costado derecho de la cruz central del patio si se trata de un niño. El humo, dicen, preserva su cuerpo de la enfermedad. Después, el

⁷ En posteriores curaciones, en todas cuantas sean posibles, los rarámuri buscarán que los especialistas rituales corten estos hilos que, según mis informantes, no crecen constantemente y más bien siempre están presentes porque siempre está latente el peligro de encontrarse o soñar a los parientes difuntos quienes, en algunos casos, podrían enfermar a las personas. En otras regiones ocurre algo semejante aunque, por ejemplo, Merrill (1992a: 191) reportó que, a pesar de este primer corte, en posteriores curaciones, los *rumugá* [según la variante lingüística de Rejogochi] o ‘hilos blancos’ [...] continúan creciendo a lo largo de toda su vida. Cuando los *rumugá* tienen algunos metros de largo, se pueden envolver alrededor del cuerpo y causar enfermedad. Para evitar esto [...] los doctores [...] queman o cortan los *rumugá* de todos los participantes”.

especialista ritual, con un olote en mano, el cual enciende con *chopeke* (ocote) tomando fuego de las ramas de táscate, roza con éste la coronilla del infante y por primera vez pronuncia el nombre que ha de llevar él o ella entre los suyos. En Norogachi supe de un *owirúame* que pide preparar explícitamente más que una pequeña fogata sobre la cual, no sin peligro, quema un poco de cabellos de la criatura.⁸ Este momento parece ser relevante pues el *owirúame*, a veces junto con los padres o en ocasiones con alguien que funge como padrino o madrina, tiene de antemano preparado el nombre que ha de llevar el niño o la niña. La observación me sugiere que debe ser raro que no se tenga pensado el nombre pues es uno de los asuntos que se tratan seriamente con el especialista antes de comenzar el rito. Los nombres elegidos son muy variados y particulares. Entre otros he escuchado el nombre de Rojo, Estrella, Notaria, Mensia, (cast. Nemesio), Contento y *Usani* (‘seis’, en lengua rarámuri) para hombres, y el de *seporíwara* (centineo de estrella) en el único caso que supe de mujer. El hecho, por ejemplo, de que se nombrara ‘Contento’, a un niño en Chinéachi, y que éste, al que conozco, sea risueño por demás, sugiere que en ocasiones el *owirúame* puede guiarse por alguna característica física del sujeto liminal. En otros casos, sin embargo, se emplean nombres del santoral católico sobresaliendo los de Juan, José, Pedro, Santorey y María. En Chinéachi, asimismo, me informaron que es común que se elijan para los niños los nombres de los abuelos. El respeto que se tiene a los adultos mayores, o a los *anayáwari* (antiguos), categoría que incluye a los ancianos con peso moral en la familia o vecindad aún vivos, explica por qué hay algunos casos en los que el *owirúame* no otorga nombre a alguno en el *wikubema* y éste se reserva para el bautismo, rito en el que, por su propia ortodoxia, el nombre es de rigor aunque no para los rarámuri.⁹ Por su parte, JM me dice que las madres suelen identificar a sus hijos con el nombre recibido en el *wikubema* y por ello, siempre se les da uno. Sea como fuere, nombrar al niño durante el *wikubema* parece ser un hecho importante. Debemos mantener en mente este hecho pues en un nivel más operativo este es un dato que muestra las contradicciones entre lo que se dice y lo que se hace respecto del rito pues las relaciones que se motivan y las consecuencias sociológicas, se hacen más evidentes.

⁸ Exactamente como ocurría en tiempos de Lumholtz (1981 [1902], I: 267-268), quien registró que cuando “el hechicero” realizaba esta curación, encendía “una gran fogata de olotes” para poner “a la criatura en una frazada” y entre su padre y aquel lo exponían, si era varón, “por tres veces en medio del humo, hacia los cuatro puntos cardinales, efectuando el circuito ceremonial y levantándolo finalmente en alto”.

⁹ Una ortodoxia ajena al *wikubema*, rito cuya lógica permite prescindir o añadir elementos instrumentales a juicio de sus actores.

Después de nombrar al niño, el *owirúame* se dirige al padre y a la madre, o a los dos, y les indica que deben dar buenos consejos al infante, que le enseñen a ser un “buen rarámuri”, que lo cuiden y le enseñen los trabajos a realizar de acuerdo con su rol en este colectivo social. Finalmente, el especialista recibe del padre del pequeño una taza de peltre que contiene un poco de medicina (*misagori* o *meke*), corazón de maguey diluido en agua, y da a beber al infante gotitas a modo de tres cucharadas (cuatro si es niña). La finalidad de este último ingrediente ritual, me dice JM, es para fortalecer las almas del pequeño, “porque todavía son muy pequeñas, no tienen fuerza y pueden enfermar fácilmente”. De acuerdo a JM los hombres rarámuri tienen tres almas, las mujeres cuatro, y la mayor de ellas se encuentra en el pecho, en ambos sexos.¹⁰ En tiempos de Lumholtz (1981 [1902], I: 268), durante esta curación se untaba al niño también grasa de víbora de cascabel¹¹ algo que Bennett ya no observó en Samachiki (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 369) y tampoco observamos nosotros al día de hoy en el Alto Río Conchos.

Agregación a las redes sociales

Pero no es sólo la prevención de la desgracia y la enfermedad en lo que radica la importancia del *wikubema*. Se trata, asimismo, de agregar a los infantes a las redes sociales. Como este rito puede ser únicamente llevado a cabo por el especialista ritual de los rarámuri, en adelante éste se convertirá en un *onoráira* (segundo padre) del infante.¹² Ya que el especialista, durante el ritual ha designado el nombre que entre los suyos debe llevar el pequeño, aquel inicia, profundiza o extiende la red de relaciones entre conocidos y/o parientes a la que ahora el niño es agregado. El *owirúame* será una posibilidad de auxilio en todo momento, y en todo sentido, para el infante.

¹⁰ Merrill ha probado la multiplicidad de almas. Dentro de esta visión, dice el autor, “las almas del cuerpo son de dos tipos: almas grandes y almas pequeñas, la mayoría son almas pequeñas que residen, principalmente, en las articulaciones pero también pueden estar en otras partes del cuerpo” (Merrill, William, 1992a: 139).

¹¹ “Suele también untar al niño con grasa de víbora de cascabel mezclada con algunas yerbas, y dejarlo un rato al sol para que le entre luz en el corazón”.

¹² El rito no puede ser llevado a cabo por cualquier persona. Tanto en Tewelrichi como en Naráachi y Chinéachi, centros rarámuri en que recogí más información sobre el tema, los informantes niegan que este rito pueda ser llevado a cabo por cualquiera de ellos negando así lo que Lolita Batista, principal informante de Velasco, aseguró a este autor que cualquier hombre podía realizar el *morema* (Velasco, Rivero, 2006 [1983]: 113, ver nota 40 al pie; y ver sus datos, *ibídem*: 112-116). Velasco no menciona el *wikubema* y sus datos minimizan el rito ubicándolo en un esquema mágico-curativo (*ibídem*: 110 y 116) en contraposición con el bautismo ubicado por el autor en un esquema religioso (*ibídem*: 108-112) creando así una nueva dicotomía en la ritualidad rarámuri, exigido por sus conceptos de magia y religión al seguir la definición de “religión” que ofreció Goetz (*ibídem*: 85-89). Los rarámuri con los que he hablado del asunto me aseguran que el *wikubema* debe ser llevado a cabo por un *owirúame*, y que *morema* es el término que se emplea para designar el ‘sahumar’ a las imágenes durante, por ejemplo, las procesiones alrededor del templo antes de iniciar las misas o rezos católicos. Según JM, en todo caso, el *morema* es una parte del *wikubema*.

Ciertamente el rito fortalece la red social pues el *owirúame* tendrá a su cuidado la salud de un grupo determinado de personas que, según ellos dicen, se emparentan entre sí como “hermanos”.¹³ Más aún, los hijos biológicos de este especialista no se casan fácilmente con los “hijos rituales” del mismo.

De acuerdo con van Gennep (2008 [1909]: 95), mediante la recepción del nombre, el niño, 1º es individualizado y, 2º es agregado a la sociedad. La recepción del nombre por el niño es lo que este mismo autor reconoce como etapa de agregación (*ibídem*: 96). Aunque entre los rarámuri esta agregación es parcial, ya que el infante con el *wikubema*, pero todavía no bautizado, no está del todo “agregado” a la sociedad a la que pertenece sino hasta que complete el segundo paso. De allí que en la sociedad rarámuri la etapa liminal pueda extenderse, hasta la realización del bautismo, por algunos años. En su conjunto, ambos ritos (*wikubema* y bautismo), son de los más importantes por cuanto otorgan identidad y aseguran la presencia y participación de las personas en todo momento social ceremonial posterior. Aseguran, asimismo, la continuación y continuidad de la reproducción cultural.

Bautizados sin *wikubema*

Por otra parte, se dan los casos en los que algunos rarámuri están bautizados pero no ‘quemados’. En Tewelichi, por ejemplo, conocí el caso de una familia de cinco integrantes en la que los tres hijos estaban bautizados pero a quienes no se les había aplicado el *wikubema*. El papá de los tres pequeños me informó que aún no llevaba a sus hijos con el *owirúame*; la razón que me dio es que no contaba con el dinero suficiente para hacer el tesguino que debía ofrecer al especialista por su trabajo. A éste se le paga, como remuneración, con algo de tortillas, algunos pollos, esquiate y un poco de maíz fermentado que al final del rito comparte con los presentes, creando finalmente la dimensión colectiva que tienen los ritos de agregación; una dimensión vinculada a la diversidad de individuos (van Gennep, 2008 [1909]: 187). Se trataba de un caso raro en tanto que era una

¹³ Esta situación queda muy clara en los términos de parentesco. Se trata de un sistema de parentesco completamente bilateral como ya lo ha señalado John Kennedy (1970: 175-210) quien, basado en Murdock, se interesó por la clasificación de parentesco en Yehuachique, poblado rarámuri de los llamados *pagótuame*. Como señaló Kennedy, “por ejemplo, las primas de ambas partes se clasifican junto a las hermanas” (*ibídem*: 183). Y así ocurre que todos los rarámuri que han sido “quemados” por el mismo especialista, entre ellos son “hermanos” mayores o menores. *Bonirá* (hermano menor) o *bachirá* (hermano mayor), *wayera* (hermana menor) o *gochirá* (hermana mayor), sin importar el género. Se descubre con ello una red social que rebasa la consanguinidad. El hecho obedece únicamente a que el padre simbólico de algunos de ellos es el *owirúame*.

familia rarámuri de los que he considerado como del “círculo interior” pero común, en tanto que la excepción a la regla suele ser común en el grupo.

Una estructura simbólica: fuego y agua

La estructura simbólica que aparece ante nuestra mirada, puesta por el momento sólo en el rito del *wikubema*, está formada por el fuego y el agua; aunque no debemos perder de vista la importancia que parece tener nombrar al niño. Una serie de símbolos como la salida del sol, el táscate encendido, el ocote y el olote encendidos así como la presencia de la medicina diluida en agua y el tsegüino, son las “huellas de” dos asociaciones de elementos de índole común. A modo de agrupación semántica los primeros se sintetizan en el fuego y los segundos en el agua. Metonímicamente, el inicio en la vida plena, en la salud y el bienestar para los niños que son nombrados. En medio de la aparente sencillez del rito, éste se realiza como parte de un pensamiento para el que parece que mientras más sencilla es esta etapa liminal, su importancia es mayor.¹⁴ En este nivel, la exégesis indígena nos indica que un rarámuri es ya uno de ellos después del *wikubema* porque se ha integrado a la red social, pero entonces ¿qué agrega o aporta el bautismo pedido a los misioneros católicos, y con éste el término *pagótuame* que se dan a sí mismos los rarámuri después del rito bautismal? Por tratarse de una realidad etnográfica única, es decir, de dos ritos que apuntan a una identidad y no a dos identidades, sugiero que el análisis sólo será suficiente cuando lo llevemos a cabo tomando en cuenta ambos ritos. Por lo tanto, propongo ahora observar el bautismo de los *pagótuame*.

¹⁴ Lo mismo sucede con el rito del matrimonio entre los rarámuri. Su sencillez contrasta con su común solidez y la seriedad con que éste se vive cotidianamente.

CAPÍTULO 3 (II)

EL BAUTISMO DE LOS *PAGÓTUAME*

Introducción

En la actualidad existe una ambigüedad que no termina de esclarecerse. Por un lado, a pesar de considerar el bautismo como una parte fundamental de la cultura y la identidad de los rarámuri, los antropológicos le han dedicado al rito una somera descripción cuando no una simple mención. Por otro lado, en muchos casos, los misioneros se han servido de la petición de éste por los rarámuri para hablar triunfalmente de la conversión de estos indígenas al cristianismo, y de la reelaboración de la religión católica que ellos aprecian en esta praxis. En este capítulo vamos a observar el contexto explícito del rito bautismal así como a completar el análisis de los símbolos de la unidad de ritos de agregación (*wikubema*-bautismo) comenzado arriba. Esto nos llevará a ver el contexto ritual implícito, determinado por una importante estructura simbólica que subyace a su integración y ordenamiento en la secuencia que forma el paradigma religioso de los rarámuri del “círculo interior”.

Turner señala que la coincidencia de procesos y nociones opuestos en una misma representación, es propia de la peculiar unidad de lo liminal: lo que no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas (Turner, 2007: 110). En nuestro caso, ocurre que aun cuando pueden ser ya *wikubétuame*, antes del bautismo, los infantes rarámuri son sujetos liminales porque aún no se ha completado su “agregación” al grupo de los *pagótuame*. Son pero no son. Recuérdese que hasta antes del bautismo les está prohibida la entrada a las iglesias, derecho que tendrán por completo después de ser bautizados. Esto es algo muy importante para los rarámuri porque dentro de los templos llevan a cabo, mediante la danza, una parte fundamental de su praxis religiosa. Según Turner (*ídem*), el rito de paso provoca ambigüedad en el iniciado. Los no bautizados (los no *pagótuame*), aunque son considerados rarámuri, al mismo tiempo son considerados como cimarrones, ¿qué es más precisamente ser *pagótuame* y qué implica serlo?

La petición del bautismo

Durante el año, o mejor dicho durante el ciclo ritual, cualquier domingo que el misionero católico se presente en los centros de reunión rarámuri de la región, al término del rezo o misa católica, y sólo durante el día o rarísima vez al atardecer, es un momento en que los rarámuri suelen pedir el bautismo para sus hijos. Podría decirse que es lógico que sea en domingo, porque hay culto, pero a lo que los mestizos en general llamamos ‘domingo’, los rarámuri le nombran *oméachi*. Para

Brambila, esta voz tarahumar proviene de *omáwari*, es decir ‘fiesta’, y así dice que *oméachi* significa ‘el día de fiesta’ o ‘domingo’ (1952: 186; 1976: 403). Sin embargo, algunos rarámuri de Tewelichi, Naráachi y Chinéachi me han hecho caer en la cuenta de que *oméachi* puede provenir de *omea*, raíz del verbo *oméama* que significa ‘curar’, y el adverbio temporal *chi*, es decir, ‘cuando’; de este modo, a decir de ellos mismos, *oméachi* significa también ‘cuando se cura’ e incluso ‘donde se cura’ pues la partícula sufija (*chi*) funciona además como locativo dependiendo del contexto de la expresión. En páginas anteriores hemos dicho que ‘curación’ es el modo en que los rarámuri llaman estrictamente a las fiestas donde se realiza el acto específico de curar a alguien o prevenir la enfermedad dándole las medicinas. Volveremos a este punto más adelante.

Sólo entre los más asimilados (“círculo exterior”) se podría dar el caso de que, entre semana, un rarámuri se presentara con el misionero para que su hijo fuese bautizado. Con todo, las fechas preferidas, para llevar a cabo el bautismo de sus hijos, son dos: al término, tanto de la semana santa (alrededor del sábado de gloria) como de las fiestas decembrinas (alrededor del 6 de enero, día de reyes). El final de la primera coincide con la época de la preparación de la tierra (*wasará* o ‘barbecho’), y el tiempo anterior al inicio de la segunda coincide con el fin de la cosecha. Se trata de las temporadas de mayor afluencia de personas en las localidades rarámuri, primeramente, porque así lo exigen la siembra y la cosecha del maíz y el frijol. Se trata de las dos épocas en que la mayoría de los rarámuri se encuentran en sus rancherías, luego de que no pocos habían emigrado temporalmente a trabajar a la ciudad, y están de vuelta para estas fiestas, sea para cumplir danzando o sea simplemente para presenciarlas con la familia que ha permanecido en la sierra. Se trata, por ello, de un tiempo en que los padres encuentran padrinos o los que ya se tenían apalabrados han vuelto a cumplir su compromiso.

Padrinos y madrinas

Por lo regular, los rarámuri presentan una madrina si a quien bautizan es niña y un padrino en el caso de un niño. El caso de los padrinos en pareja es poco común. Por otro lado, he sabido de casos en que los padrinos ya convenidos no vuelven pronto y los padres de los pequeños bautizables difícilmente cambian de “compadres”. Entonces el rito tendrá que esperar. Esto explica, en parte, por qué lo común sea bautizar a los niños en el transcurso de los dos o tres primeros años. De hecho, los rarámuri no muestran ninguna prisa por bautizar a sus hijos. De allí

que la etapa liminal pueda extenderse por tiempo indeterminado. Tanto en Tewerichi como en Chinéachi y Narárachi me informan que es raro que un rarámuri bautice a su hijo o hija en los primeros meses de vida y menos en las primeras semanas, aunque se dan algunos casos contrarios por razones de enfermedad. Sabemos ya la razón fundamental, antes de que el pequeño sea bautizado por el misionero el *owirúame* debe aplicarle el *wikubema*. Por otra parte, los ciclos festivos, a los que nos referimos arriba (semana santa y diciembre), son los más propicios para la venida del misionero quien, en ocasiones, y por diversas circunstancias, visita esporádicamente los centros de reunión rarámuri antiguamente llamados “pueblos de visita” dependientes del pueblo de cabecera (antes, de misión) donde, en la actualidad, reside al menos un misionero católico.

A quién se pide

El sacramento del bautismo que practican los rarámuri se pide al sacerdote o agente de pastoral católico: monja o seglar voluntario, hombre o mujer. Según los mismos rarámuri, el sexo de quien puede proporcionarlo no es fundamental, y tampoco si quien lo proporciona es *pagre* (padre) o no. Ciertamente los rarámuri piden el sacramento al sacerdote, pero en los múltiples casos de que he tenido conocimiento acerca del envío de un emisario del misionero (no sacerdote), los rarámuri no tienen ningún inconveniente en que éste bautice a sus hijos. Quien bautiza necesita tener dos cualidades: saber rezar y ser de extracción mestiza. Y aunque piden que el rito sea en lengua indígena, un rarámuri no puede bautizar. Inmerso en esta dinámica, el bautismo que se practica en el Alto Río Conchos se enmarca en un encuentro entre dos mentalidades, si bien conviviendo a veces estrechamente una con otra, todavía se plantea desde dos perspectivas muy distintas.

El umbral previo

Por lo común, en un contexto curativo festivo, el *wa'ru siríame*, o ‘gobernador mayor’ es invitado por el misionero a llamar a los interesados en bautizar a sus pequeños. El misionero recibe a los padres y padrinos a quienes pide los datos del que ha de ser bautizado. En primer lugar, se trata de la fecha y el lugar de nacimiento del niño.¹ Las fechas que comúnmente dan las

¹ En este momento, previo al bautismo, la riqueza de la toponimia en la lengua de los rarámuri se hace evidente pues cada pequeña porción de territorio es nombrada por ellos de acuerdo a sus características botánicas, zoológicas,

madres, respecto del nacimiento de sus hijos, las refieren al tiempo de siembras y cosechas ya que los niños nacen más cerca de una de estas dos temporadas o durante ellas. No obstante, se dan los casos en que se escucha que den la fecha según el calendario gregoriano. En segundo término, el misionero pide los nombres de los padres y madrina o padrino. Estos últimos son, por lo regular, hermanos o hermanas de los padres. Si es una madrina, se trata de quien en su propia lengua la niña llamará *eyeraira*, que significa algo así como ‘segunda madre’. Por el contrario, si es un padrino, el ahijado (*págora*) lo llamará *onoráira*, es decir, ‘segundo padre’. Es claro que los pequeños quedan protegidos dentro del grupo directamente con aquellos quienes en un momento dado podrían fungir como madre o padre si los padres biológicos llegaran a faltar; son estos quienes podrían enseñar los roles respectivos dentro de la sociedad rarámuri al niño o a la niña. No obstante, y gracias al acceso cada vez mayor a la región rarámuri, una situación que ya no es extraña, y es cada vez más común, es el caso en que los rarámuri echan mano de los padrinos externos a la sierra y al grupo (misioneros, médicos, maestros, antropólogos y hasta aventureros, etc.), quienes han simpatizado con alguna familia indígena. En tercer lugar el misionero pide el nombre que el padrino o la madrina han elegido para su ahijado según sea el caso. Los nombres elegidos por los rarámuri para sus ahijados y ahijadas son en este rito también muy particulares. Parecen preferir los nombres que entre los mestizos y blancos corresponden a diminutivos o apodos, o bien, eligen hasta cuatro nombres distintos para una persona y rara vez usan dos apellidos, e incluso uno sólo es raro. Los casos en que emplean los patronímicos son cada vez menos comunes y los nombres que podríamos llamar propiamente rarámuri son pocos, como el caso mencionado arriba de *seporíwara*. Entre los nombres comunes, para las mujeres, se escuchan los de Lolita, Mariquita, Lucita, Crucita o Lupita, etc., o los tarahumarizados como los de Candelachi y Tonichi (Candelaria o Toña). Entre los hombres se emplean comúnmente nombres como los de Lupe, José y Juan, estos dos últimos se tarahumarizan en ocasiones como Joséchi y Juanichi; y no es extraño escuchar los nombres de Roripi y Ropiri, es decir, Felipe y David. Recuérdese que las consonantes *d* y *f*, con que inician estos nombres castellanos, no existen como fonemas en esta lengua. Un caso común, también, en los nombres masculinos, es el de Benito Juárez, y conozco el caso de dos hombres de Twerichi cuyos nombres Ronda y Antonio Guadalajara, ambos especialistas rituales, evocan los nombres de dos misioneros jesuitas

históricas o geográficas. Un libro de bautismos de cualquier parroquia en la Tarahumara prefigura un diccionario toponímico de la región a la que corresponde.

del siglo XVII (los PP. Foronda y Tomás de Guadalajara). El nombre de mi informante principal, (José María), evoca por ejemplo el nombre de distintos franciscanos que trabajaron entre 1767 y 1859 en la región. Finalmente, no es raro y más bien es común que el padrino o la madrina proporcionen su propio nombre completo a sus ahijados, incluyendo a veces su o sus propios apellidos. Es interesante cómo, al momento de elegir el nombre, la actitud de los rarámuri sugiere que éste no es tan importante; lo que importa es ser nombrado, y que el padrino o la madrina sea quien otorgue el nombre. Es quizás una manera de adquirir el compromiso de hacerse cargo del cuidado del infante creando con ello un vínculo que refuerza la relación social y la integración del pequeño al grupo. Hemos visto ya que van Gennep (2008 [1909]: 95) considera que, mediante la recepción del nombre, el niño 1º es individualizado y, 2º es agregado a la sociedad; pero, en nuestro caso, sucede que mediante el primer rito, el *wikubema*, el niño ya tiene un nombre, ya fue individualizado, y que en el bautismo, no parece trascender sino el hecho de ser nombrado por los padrinos, ¿qué es verdaderamente importante en el bautismo para los rarámuri?, ¿qué buscan los rarámuri cuando piden ser bautizados?

Etapas liminal (2)

En una sencilla capilla que los rarámuri llaman *Teópachi* (donde vive dios), que no cuenta con bancas, como lo exige la ritualidad especialmente dancística de los rarámuri del Alto Río Conchos, y donde el frío cala más fuerte que al aire libre en el invierno, se lleva a cabo, en forma breve, uno de los ritos fundamentales entre los que, se ha dicho, se nombran rarámuri-*pagótuame*: El bautismo, de procedencia católica.

Hemos dicho, asimismo, que este sencillo pero fundamental rito debe realizarse en lengua rarámuri. Ahora añadimos que el rito puede ser bilingüe, pero debe pronunciarse la palabra indígena (nadie supo especificar en qué parte o momento del rito es importante, pero especialistas y no especialistas opinaron que así debe ser). De otro modo, el rito “no vale” y sé de los casos en que algunos rarámuri han quedado inconformes por esta razón. El rito es llevado a cabo casi siempre cerca del altar y, aun cuando se trata de uno o dos bautismos pues casi siempre se trata de un número mayor, nunca se ubican las personas estrictamente al lado de las imágenes de la virgen o de las mujeres como Slaney (1997: 284) reportó que sucede en Panalachi. La parte central del rito emplea estrictamente 11 símbolos visibles. La mayoría de estos, de orden

instrumental, periféricos en cierto modo. La cruz (3 veces), el aceite u óleo (2 veces), el agua (una vez), el nombre (una vez), la vela (una vez), el saludo de compadres (una vez) y un lienzo blanco (aunque no de uso generalizado e incluye una cruz más). Anteriormente se empleaba también la sal colocando unos granos en la boca del infante. Para el catolicismo la sal simbolizaba dos cosas: La bienvenida a la Iglesia al nuevo miembro y el gusto por las cosas de dios. Sin embargo, desde finales de la década de los 60's del siglo pasado, los misioneros suprimieron este símbolo por higiene, y porque al parecer entre los rarámuri nunca fue aceptado (pues se rechazaba escupiéndolo). Tal actitud guarda relación con la mitología autóctona en la que la sal es vista como el origen de la riqueza mal habida de los mestizos y origen también de la enfermedad entre los rarámuri. Para efectos de nuestro análisis, mi reflexión se centrará en los seis símbolos constantes en todo bautismo de los rarámuri. La cruz (*curosi*), el aceite (*wi'itiri*), el agua (*ba'wí*), el hecho de nombrar al bautizado (*rewérima*), la vela (*rajerí*) y el saludo entre compadres (*narepá*). En páginas anteriores hemos dicho que, entre estos símbolos, la lógica mestiza (o mejor dicho católica) nos indica que el agua debe ser un símbolo dominante porque remite a significados diversos e importantes como a la limpieza del pecado original cometido por los padres de la humanidad en los orígenes del tiempo.² Pero quiero sugerir que esto no corresponde a la perspectiva religiosa que nos ocupa.

En primer lugar, la triple aplicación de la cruz sobre el bautizado es como sigue. La primera vez, la cruz es aplicada por los papás y el padrino, o la madrina, sobre la frente del pequeño. La segunda, por el misionero, ungiendo con aceite el pecho del niño. La tercera cruz la aplica también el misionero, en otro momento, ungiendo además con aceite la cabeza del niño o la niña. Posteriormente, el misionero moja con agua la cabeza del infante y es el momento en que el padrino, o la madrina, dan el nombre a su ahijado/a. Hemos visto que, teóricamente, ser nombrado es el acto culmen de agregación del sujeto liminal al grupo pero quisiera sugerir que, en nuestro caso esto no resulta tan evidente y que, entre los rarámuri, el momento de agregación final del sujeto liminal es el momento del saludo final entre compadres. Veremos por qué. Finalmente, se pide a los padres y padrinos que tomen al mismo tiempo la vela o luz y, posteriormente, se lleva a cabo el saludo rarámuri entre compadres. Hasta aquí no hay ningún problema con las “huellas” rituales de tipo católico manejadas por los rarámuri y podemos pasar

² Véase el libro del Génesis bíblico.

a la lectura de éstas. Sin embargo, antes de asomarnos al contexto ritual implícito propongo asomarnos brevemente a la simbología católica para tener un referente comparativo con el simbolismo de los rarámuri presente en el mismo rito bautismal.

Simbolismo católico

No voy a profundizar, desde la perspectiva católica, sobre si acaso los símbolos son instrumentales o dominantes en el bautismo. Únicamente me asomo al discurso ritual y simbólico que emergen de los elementos mencionados. De las tres cruces, la primera simboliza el seguimiento a Jesucristo; el ritual católico, en su versión en lengua rarámuri, señala que desde ahora el bautizado será *pagótuame*. La traducción al castellano, en el mismo texto ritual, señala que “desde ahora seguirá a Jesucristo, siendo cristiano”.³ El segundo símbolo, es la primera aplicación del aceite en forma de una segunda cruz que, según el ritual “es como medicina” y por medio de éste, “Jesucristo dará fuerza al niño”; se trata de dos ideas (medicina y dar fuerza) que, evidentemente, fueron retomadas de la mentalidad rarámuri por los misioneros.⁴ Posteriormente se aplica la tercera cruz, también con aceite sobre la cabeza del niño porque, dice el ritual, “recibió al Espíritu Santo”.⁵ El tercer símbolo, el agua, que desde esta perspectiva podríamos considerar como “dominante” porque condensa significados importantes como la pureza, la agregación al grupo cristiano, el inicio de la vida o la limpieza del corazón, etc.⁶ El cuarto

³ “Ahora haremos la señal de la cruz, a este niño en la frente, porque desde ahora seguirá a Jesucristo, siendo cristiano” (Ritual Rarámuri, 1980: 6). “*Jípe bé pá, kúrusi oríiba jé-puná tá, kówara káchi, mápu-gíte, jípi jónsa Jesukristo najátoma, pagótuame nírisa*” (ibídem: 7).

⁴ “Ahora, con el Óleo Santo ungiremos a este niño en el corazón; es como una medicina porque va a curar su espíritu, sacando fuera lo malo; y así su corazón quedará limpio. Este Oleo Santo, por Jesucristo, dará fuerza a este niño, para que crezca con buen corazón, y también saldrá el mal que pudiera haber dentro de su corazón. Después de orar, lo ungiré con el Oleo Santo, a este niño, en el corazón”. (ibídem: 12).

“*Jípe-kó, pé Santo Wi'ítiri uchéba jípi je-puná tá surárachi; mápu-regá owáame jú, mápu-gíte kú ga'rá sa'wéma surára, aminá ma'chí páma aré chíti chátí; kiri kú ga'rá akubárame nírma surára. Échi Santo Wi'ítiri kó, Jesukristo gíte, kú jiwéritima jé-puná tá, mápu ga'rá suréa ochéroma, Ayéna chó ma'chinama chátí pachána surachí asisáa. Bachá amachísa, neje uchéma Santo Wi'ítiri, échi-ná tá, surárachi*”. (ibídem: 13).

⁵ “Ya bautizado, este niño parece que es nuevo...porque recibió al Espíritu Santo...Entonces será como alguien grande, será como un hombre ayudante de Jesucristo, y también como un proclamador de la verdad” (ibídem: 18).

“*Má pagosa kó, tá mápu-ré kuriwame ká...mápi-gíte Santo Iwigá naréram-pá...A'ri kó, mápu-regá wá'rúra-reká nírma, mápu-regá chó rarámuri Jesukristo ku'íroame, mápu-regá má biré nawésame*” (ibídem: 19).

⁶ “...nosotros comprendemos lo que acontece dentro del corazón. El agua es como la vida, nos hace vivir limpios, como cuando nos lavamos la cara... El agua nos limpia como cuando nosotros andamos sucios. De la misma manera se lava este niño dentro del corazón: hace a un lado todo lo malo que haya dentro del corazón, y entonces purifica al bautizado. Así, desde ahora, este niño una vez bautizado, tendrá un corazón limpio. Por eso ustedes, los papás y

símbolo es el nombre que se otorga a la criatura. De acuerdo al discurso ritual, “es parte de su ser como cristiano”.⁷ La vela, el quinto símbolo, representa la luz que el niño o la niña deben irradiar como cristianos, con un buen comportamiento.⁸ Finalmente, el saludo entre compadres rarámuri que aparece en el ritual católico sólo como sugerencia a pesar de ser ésta una costumbre común entre los rarámuri que bautizan a sus hijos en una amplísima región de la Tarahumara.⁹

Mientras ocurren las cosas durante el bautismo, los padres y padrinos escuchan o intentan parar el llanto de los niños a bautizar. Comentan algo entre ellos aunque la mayoría parece seguir el discurso del celebrante sobre todo si es en lengua rarámuri, pero si es en español la atención se pierde por completo. Poco antes del final del rito bautismal, y sin necesidad de ser invitados por el misionero, los padres y padrinos hacen lo siguiente: Los papás del bautizado y el padrino, o la madrina, se colocan frente a frente, extendiéndose mutuamente una manta, o pedazo de tela, en el suelo. El acto sugiere pronto el fortalecimiento del tejido de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, los papás y el padrino, o la madrina, se hincan sobre las frazadas, los papás sobre la de los padrinos y viceversa. Se saludan de mano, como sellando un pacto, siempre en medio del buen humor rarámuri, que evita el acartonamiento del bautismo del *ordo romano*. Si bien no se trata de un símbolo dominante, sí se trata de uno instrumental relevante ya que es importante pues así se concretiza el reconocimiento del infante como una responsabilidad común. En esta parte final del rito, tanto en Tewelichi como en Naráachi observé cómo se pasaban de brazos a brazos a la pequeña entre comadres, lo que no presencié en otras partes. Acto seguido, todos se ponen de

también el padrino (la madrina), cuiden bien el corazón de este niño, para que siempre ande con un corazón bien limpio” (*ibídem*: 16).

“...tamujé ikii chú regá nísimi pachána surachí. Ba’wí jó, mápu-ré arewá ká, semá-regá tamí jawáro, mápu-ari tamujé bisigósa rú... Échi ba’wí kó, tamí kú bi’wé, mápu-ari tamujé sugúra e’éna. Chigó-regá chó, kú pagótu jé-puná tá, pachana surachí: aminá chakéna newá échi chátí pachana surachí atíame, a’rí kó, kú rosániwa mápu pagókiwa. Gíte, jípe jónsa, jé-puná tá má pagósua, rosákame suréríma bá. Gíte, tumujé ewénowara, onoráira (eyeráira) má, ga’rá tibúsi jé-puná tá surára, mápu sinibí rosákame suréa enára aré” (*ibídem*: 17).

⁷ No aparece en el ritual pero es el discurso habitual de los misioneros.

⁸ “Ahora pues, vean ustedes esta vela encendida...A ustedes se les da el corazón de este niño, para que brille siempre; cuídenlo para que nunca deje de brillar, y este niño ande siempre de manera resplandeciente. Que se conozca claramente que él mismo sigue en la verdad de Dios, y también así, con su luz, ilumine a todos los cristianos” (*ibídem*: 20).

“Jípe atzé tumujé e’nesi jé-puná rajirí rajáame... Tumujé áriwa jé-puná tá surará, mápu sinibí raósame níra; tibúsi, mápu ké-tási siné-kaáchi ké machírira, a’rí jé-puná tá ga’rá sinibí raósa-regá eyénara. Ga’rá machí níame ká, mápu binói chó ayéna Onorúame najáto, échi-regá chó yúa raósera sinéame pagótuame” (*ibídem*: 21).

⁹ *Ibídem*: 25.

pie recogiendo la tela, los padrinos la de los padres y viceversa, devolviéndoselas mutuamente. Con este símbolo, que parece reafirmar el compromiso del compadrazgo pero también la agregación final del niño al grupo, y luego de escuchar la bendición del misionero, los rarámuri salen y se retiran de la capilla. En ocasiones, antes de la bendición final del misionero, si éste lo acostumbra, le pide a alguna de las autoridades indígenas presentes expresar un discurso sobre la importancia del bautismo.¹⁰ Así se completa la etapa de agregación del sujeto liminal al conjunto de los *pagótuame*. Pero en este caso los infantes no son agregados tan sólo por ser nombrados sino por ser nombrados por los padrinos y mediante el simbólico saludo final entre compadres. De acuerdo con Turner (2007: 104), en esta fase, el sujeto ha alcanzado un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones en el conjunto social,¹¹ esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos”. Al final del rito, en nuestro caso, se trata de un nuevo rarámuri-*pagótuame*.

Ser *pagótuame* y no serlo

En lo siguiente, en el proceso social que envuelve la vida cotidiana de los rarámuri del Alto Río Conchos, ellos no sólo son *pagótuame* si se bautizan sino, y más enfáticamente, si viven y se comportan según las enseñanzas básicamente aprehendidas en lo privado (familia) y públicas, en las palabras de sus autoridades civiles-rituales. Estas enseñanzas ciertamente se equiparan a las del ideal del cristianismo católico en la medida en que el rarámuri es un ser pacífico, trabajador, colaborador, respetuoso del “otro” y con una alta sensibilidad de su praxis religiosa en general; más aún, realizando y participando de los momentos liminales de ésta: las curaciones festivas. De acuerdo a lo que afirman los rarámuri, se es *pagótuame* en la medida en que se danza, se participa en las curaciones y el trabajo colectivo; si se bebe junto con otros el *tesgüino*, se practica el *kórima*, se hace *yúmari* y si se ofrece comida al *onorúame*; si se corre la bola y la *ariweta*, si se comparte el alimento y no se pelea; si se cuida a los hijos y se respeta a la esposa o al esposo, etc., Pero algo muy importante, a decir de ellos, no se es *pagótuame*, y tampoco rarámuri, si ya no se acude al *owirúame* y no se habla la lengua propia. Merrill (1992a: 104) señala que “las personas que actúan apropiadamente –que son amables con los otros, que cumplen con sus

¹⁰ Aunque el ritual católico (*idem*) sugiere que se invite al *mayora* a dar este discurso, según he observado, es el gobernador mayor quien, eventualmente, se encarga de emitir en el momento algunas palabras.

¹¹ El iniciado ha tomado ahora una posición estructural y queda definido como esto o lo otro, al haber abandonado el estado liminal “entre” el esto y lo otro (Turner, 2007: 103).

responsabilidades, que están bien dispuestos a compartir su comida, y su fuerza de trabajo y se abstienen de ser agresivos- son caracterizados no solamente como “gente buena” (*wé ga'rá pagótuame hú*) sino como “buenos pensadores” (*wé ga'rá nátame hú*).¹² Todas estas prácticas y enseñanzas ellos las han heredado de generación en generación, de padres a hijos, y éstas les son recordadas en los discursos y consejos de sus autoridades tradicionales. Éstas últimas, si bien sustentan cargos primeramente impuestos en la época colonial, con esta misma herencia, actualmente se muestran relativamente autónomas de los organismos oficiales aun a pesar de la intromisión de estos no pertinente en muchos casos.

¿Quiénes son *pagótuame*?

Según los rarámuri, los mestizos no son *pagótuame*,¹³ y cuando les pregunto si los menonitas, - con quienes muchos de ellos han trabajado- lo son, algunos afirman que “ellos sí son *pagótuame* y no son como los mestizos de la sierra”. La expresión frecuente de los rarámuri para referirse a los menonitas, en Tewelichi y Naráachi por ejemplo, es que ellos son “muy buenas personas” en contraposición con lo referido a los mestizos serranos. Por otra parte, según me dijo un especialista ritual en Chinéachi, el nombre de rarámuri-*pagótuame* puede ser contrapuesto al de mestizo-*ichábochi* (mestizos barbudos). Y esto me remite de inmediato a la posible correspondencia entre rarámuri-*pagótuame* y *wikubema*-bautismo. El primer término podría corresponder a la identidad que, en el ámbito de las relaciones solo entre rarámuri, conservan

¹² Y en la nota 4, al pie de la página señalada, Merrill añade que, la frase *wé ga'rá pagótuame hú*, “...significa literalmente “son buenas personas bautizadas”, *pagótuame* queriendo decir “uno(s) que está(n) bautizado(s)”, pero el que las personas hayan recibido el sacramento del bautismo se considera irrelevante al hecho de que sean “buenas personas”.

¹³ Al preguntar a los rarámuri si ellos consideran que los mestizos son *pagótuame*, he recibido respuestas negativas. Sin embargo, algunos rarámuri expresan matices para referirse a algún misionero o misionera (nunca incluyen a todos o todas), a algún comerciante (nunca a todos) o algún maestro no rarámuri. Siempre es alguien que por lo común ha tenido un trato amable para con ellos y que no les recrimina continuamente su inclinación por la bebida de maíz fermentado. Los rarámuri emplean el despectivo y separatista término *chabóchi* o *nakóame* y hasta el de *sukurúame* (barbudo o peleonero, “hechicero”) para referirse a los no *pagótuame*. En estos términos incluyen a hombres y mujeres, comerciantes, antropólogos, misioneros, médicos y a la mayoría de los mestizos serranos o ciudadanos con quienes tienen alguna relación. De este modo, encuentro una contradicción en las apreciaciones de Velasco quien afirma por un lado que “...los tarahumares también reconocen a los blancos la calidad de *pagótuame*” (2006 [1983]: 110). Por otra parte, y aquí está la contradicción, correctamente este autor incluye en su estudio un apartado sobre “la violencia de los blancos” en el que recurre al testimonio histórico de Pablo Quirare, condenado apóstata por los misioneros (*ibídem*: 376-381). Asimismo Velasco menciona la problemática del presente y hasta que los rarámuri afirman que “los blancos son excesivos”, o que “a los *chabóchi* los hizo el diablo” (*ibídem*: 376-377). Velasco no aclara si en específico fue un rarámuri quien le dijo la primera opinión: “...los tarahumares también reconocen a los blancos la calidad de *pagótuame*”, o si se trata de una deducción personal.

ellos mimos; el segundo, correspondería en todo caso a la identidad que toman en el ámbito de relaciones con el mundo mestizo, como lo ha señalado Slaney (1991). Pero estas relaciones remiten también a las etapas temporales de la narración de Arturo sobre “cuando el sol bajó”. He comprobado en varias ocasiones, y en distintos contextos, que los rarámuri mencionan su ser *pagótuame* con mucha mayor frecuencia y facilidad cuando está presente algún representante de la iglesia católica (parte del mundo mestizo); sucede lo contrario cuando los representantes de la Iglesia no están presentes, y suelen referirse a sí mismos únicamente como a rarámuri. Además, algunos rarámuri de Tewelrichi me confirman que entre ellos es común la pregunta sobre si acaso son o no *wikubetuame*, pero es difícil escuchar que se pregunten entre ellos si son o no *pagótuame*. Cuando yo los he escuchado llamarse *pagótuame* entre sí la risa es común, pues el término hace clara referencia al sentido de estar lavado y esto provoca algazara en ellos.

Los no *pagótuame*

JM sonrío con un poco de pena ajena cuando me dice lo siguiente: “los mestizos son hijos del *re're betéame* (el que vive abajo), y los rarámuri son los hijos del *panina betéame* (el que vive arriba), por eso los mestizos son hijos del *Riablo* (diablo)”. “Ésos no son *pagótuame* sólo algunos” me dice, quizás con la intención de decir lo que cree que quiero escuchar. Esta es una idea común en la región del Alto Río Conchos; así me fue confirmado por el mismo discurso de distintos rarámuri tanto de Tewelrichi como de Chinéachi.¹⁴ No es difícil escuchar que los rarámuri digan que algunos blancos tienen la cualidad de ser *semati towí* (‘niño bonito’, en el sentido de ser ‘buena persona’) o bien, *rarámuri surara níwara ju* (‘es de corazón rarámuri’), pero ciertamente es difícil escuchar que uno de ellos exprese que los blancos son *pagótuame* a no ser, claro está, que se refieran a algún mestizo que tuvo un comportamiento contrario al que comúnmente tienen para con ellos los descendientes de los colonizadores o algunos de los recientes advenedizos a la Tarahumara. Las vejaciones reales de que siguen siendo víctimas los rarámuri, por parte de los mestizos, se comprueban fácilmente en nuestra región de estudio.¹⁵ Soy testigo ocular de los problemas de lindancias de tierras ejidales en Tewelrichi, Bakiachi,

¹⁴ En el contexto de un *yúmarí*, el 19 de febrero de 2008, en la localidad de Wisarórare, Carichí, algunos rarámuri con los que conversaba me decían que al morir yo no iría a vivir con ‘el que vive abajo’. La razón que me dieron no fue porque yo fuera o no *pagótuame* sino porque hablaba con ellos en lengua rarámuri.

¹⁵ Un ejemplo de las vejaciones que todavía hoy viven los rarámuri, puede verse en el trabajo de Meza, Mayra Mónica, 2001. Un texto que muestra la tensión histórica vivida, y permanente aún, entre los mestizos y los rarámuri de Bakiachi, y que es una muestra del problema de la tierra en la sierra Tarahumara.

Wawachérare y Norogachi propiciados por los blancos y mestizos. He sabido, además acerca de las vejaciones contra mujeres rarámuri por parte de hombres mestizos y de los injustos salarios cuando los indígenas trabajan para ellos. Si los blancos y/o mestizos no tienen para los rarámuri la cualidad de ser *pagótuame* por las razones anteriores, se abre entonces una incógnita acerca de si realmente consideran hoy los rarámuri el bautismo como su iniciación a una comunidad que trasciende lo puramente tarahumar como opina Velasco (2006 [1983]: 109). Una comunidad más amplia que enseguida toca la parte mestiza de la que en todo aspecto simbólico parecen experimentarse extraños, o una explícita filiación a la Iglesia católica que representa, a decir de los rarámuri, “el modo en que rezan los mestizos”, es algo a lo que no creo que los indígenas se sientan ligados realmente. A mi modo de ver, es erróneo ubicar sólo en el bautismo tanto la fuente de identidad religiosa y cultural de los rarámuri como el símbolo de la supuesta reelaboración del cristianismo. Al pensar así, la identidad real de estos indígenas estará muy lejos aún de ser conocida y comprendida su mentalidad. Este planteamiento se refuerza si se observan otros momentos ceremoniales o rituales. En Pamachi, cerca de la región barranqueña, supe de la carta que escriben los rarámuri que se supone escribe Judas en semana santa. El discurso es muy sugerente; Judas, representado en toda la región Tarahumara como un mestizo vestido con botas, pantalón de mezclilla, sombrero, cigarro, cerveza y hasta con lentes y barba, les pide a los rarámuri que le entreguen cuantiosas extensiones de tierra, abundante maíz para comer y alguna *teweke* (niña) para que le ayude en la casa, dice la carta, “no le haré nada malo”.¹⁶ No hay que olvidar, además, el furor con que algunos rarámuri despedazan al Judas al final de esta ceremonia. A mi modo de ver, más que una actitud de rechazo al “mal”, o al pecado, encarnado en la figura del Judas, concepción propia de la perspectiva cristiana, este acto refleja el desahogo de un sentimiento contrario al mundo mestizo.

El continuo recordatorio a ser *pagótuame*

Por otra parte, en los discursos y consejos de las autoridades tradicionales, especialmente los de los gobernadores mayores durante sus reuniones dominicales, en ocasiones después de un *yúmarí* o antes de dar comienzo a la bebida en común motivada por un trabajo colectivo, o curación, etc., se suele recordar a los presentes el modo de proceder que se espera de un rarámuri. En la mayoría

¹⁶ Véase una carta parecida que registra Velasco. La carta que describe este autor es de la localidad rarámuri de Wawachike (2006 [1983]: 281-282) no muy lejos de Pamachi.

de las veces, se explicita el deber de ser buenos *pagótuame*. ¿Qué significa esta explicitación en el contexto de las exhortaciones de sus autoridades? Estos discursos hacen referencia explícitamente a las enseñanzas de ‘nuestro Padre’ y ‘nuestra Madre’ (*keti Onó, keti Eyé*), el sol y la luna. Éstas, no porque coinciden con las del bautismo debemos suponer que se originan en éste. Ciertamente es que son complementarias y se refuerzan unas a otras. Si bien, en ocasiones se retoma alguna enseñanza que el misionero expresó durante la misa o rezo dominical cuando lo hay, por lo común estos discursos se refieren a seguir las enseñanzas del dios dual que ciertamente no se contraponen a las enseñanzas de la trinidad cristiana.¹⁷ Creo, sin embargo, que se trata de un paralelismo de enseñanzas que se fundan en la búsqueda del homo sapiens de vivir bajo un orden que permita el fluir pacífico de las relaciones sociales, y no necesariamente se funda para los rarámuri en el ideal cristiano. Por otra parte, la referencia al término *pagótuame* que hacen los gobernadores para referirse al rarámuri que sigue estos consejos, tiene la connotación de la invitación a poner en práctica la ética que genera la praxis religiosa indígena. Las palabras que Felipe Ramiro (gobernador mayor de Tewerichi en 2002) dirigió a los presentes el 25 de junio después del *yúmari* son más que elocuentes:

“...y ustedes hombres y mujeres, todos, sean buenos *pagótuame*, anden de la manera en que nuestro Padre y nuestra Madre andan y nos enseñan, por eso es muy bueno que ustedes estén aquí ahora, para que ustedes habiendo hecho lo que nuestro Padre y nuestra Madre nos dijeron desde el principio, no lo olviden... De este modo, ustedes rarámuri, si toman tesgüino no peleen, tampoco hablen mal de otras personas, y no anden con malos pensamientos. ¿Pues acaso nuestro Padre y nuestra Madre nos enseñaron eso? Antes bien, a ser buenos pensadores nos enseñaron [a tener buenos pensamientos]”¹⁸

Se trataba de un *yúmari* para pedir lluvia (el día de san Juan) y en el que posteriormente se tomaría tesgüino en algunas casas. En este contexto la referencia a ser *pagótuame* era bien

¹⁷ Enseñanzas similares escuchan los rarámuri, año con año, en las lecturas que hacen los misioneros durante semana santa, “Por eso, hagan de lado los pensamientos malos y las malas obras, como por ejemplo: desprecios, pleitos, palabras mentirosas, robos, perezas, discordias, perjuicios a sus hermanos, desobediencias, no compartir, o la avaricia también. Esas obras son del que vive abajo. Ustedes, para nada son sus hijos, son *pagótuame* más bien, son hijos de Dios también. Hagan pues a un lado esas malas acciones” (Misal de Semana Santa de Pawichíki, 1990: 40-41).

¹⁸ “...*tumujé rarámuri ga'rá garegá pagótuame nisi, echi regá mapu keti Onó, keti Eyé tamú benérire, echi ko we ga'rá ju mapu gíte tumuje jenaí jawi jipe ko, mapu gíte tumú orasa mapuikí keti Onó, keti Eye tamú aníre chokichí jonsa, ke tasi wekawí. Echi regá ko batari baijasa tumujé rarámuri ke nako e'ena, ke chati ra'ichagá ajaré chó rarámuri gítera, ke tasi chati nátame kame pa. ¿Pe atza, keti Onó, keti Eyé, tamú benérire echi regá? Jana regá, ga'rá nátame nisi pa tamú benérire*”. (Nawésari grabado en cinta magnétofónica en Tewerichi, Chih., 25-06-02; traducc. ARL).

explícita. Se recordaba que había que seguir practicando las enseñanzas de “nuestro Padre y nuestra Madre”, quienes desde el principio enseñaron el *yúmari*. En el *corpus* mítico, como veremos en un capítulo posterior, se nos dice que el *yúmari* fue enseñado a los primeros rarámuri por la deidad mayor. Se recuerda, asimismo, el modo de proceder que se espera de un *pagótuame*, y se sugiere el “estado” que se espera lograr: básicamente, alguien que piensa bien y no crea problemas entre ellos. No obstante, no se recuerda el acto bautismal. Tres referencias al Dios dual, asimismo, no son poco en unas cuantas líneas y sugieren que hay un posicionamiento primario de la tradición originaria que ha sabido incluir elementos adventicios (formas en dinamismo) de la tradición impuesta a sus propios núcleos sustantivos (estructuras simbólicas e ideas recurrentes). Un elemento saliente en esto, es que el *pagótuame* concibe a una divinidad dual, cuyas pasiones humanas la hacen muy distinta y lejana de la divinidad trinitaria metafísica del cristianismo. Aun con lo dicho, no puede negarse que en la actualidad el bautismo los hace reconocerse como *pagótuame*. ¿Qué buscan los rarámuri al pedir el bautismo? Antes de continuar nuestro análisis voy a detenerme en otros dos aspectos del proceso social (consideraciones de los actores y algunas contradicciones) que a mi modo de ver aportan elementos para completar nuestro análisis.

Algunas consideraciones previas: misioneros e indígenas

A continuación expongo las opiniones en un nivel exegético, tanto de los especialistas como de los fieles comunes, en torno al bautismo que los rarámuri piden a la Iglesia católica. Algo que descubro en mi acercamiento a los misioneros católicos, quienes presiden el rito del bautismo, es que hay al menos dos tipos de opiniones muy distintas entre sí. Primero están los que haciendo grandes esfuerzos intelectuales, auxiliados de la metafísica, las ideas de la perspectiva religiosa de los rarámuri y las del pensamiento cristiano católico coinciden plenamente.

En este caso se afirma que el bautismo católico entre los rarámuri tiene dos vertientes: una que va de la Iglesia hacia ellos y otra en dirección opuesta, de los rarámuri a la Iglesia. La primera es la de dar identidad. Mediante el bautismo la Iglesia da identidad al grupo, de allí los *pagótuame*, es decir, los ‘bautizados’. La segunda, consiste en que los rarámuri sienten aliada a la Iglesia. A decir de ellos, por el bautismo se constituye y se identifica la comunidad de los rarámuri-*pagótuame*. Por él se integran a la comunidad los nuevos miembros y adquieren su identidad

propia. Además, el rito establece una diferencia fundamental entre bautizados y gentiles. El rito tiene para los rarámuri, dicen los de esta opinión, un carácter salvífico (Velasco Rivero, 2006 [1983]: 108) en el sentido cristiano. Por otra parte, la opinión generalizada de este grupo de misioneros indica que el hecho de que los rarámuri pidan explícitamente el bautismo a la Iglesia católica, representa el símbolo por excelencia de la conversión de los indígenas al cristianismo, de allí que lo pidan a la Iglesia aún a pesar de que se estén produciendo conversiones al protestantismo.¹⁹

Un segundo tipo de opiniones, señala que los rarámuri viven sus expresiones religiosas independientes de la religión institucionalizada incluyendo el bautismo; afirman que si, en una situación hipotética, no hubiera quien bautizara, los rarámuri esperarían el tiempo necesario como parece lo hicieron ya en la segunda mitad del siglo XIX cuando las misiones debieron ser abandonadas por completo. Los indígenas encontrarían incluso la manera de suplir el rito o tal vez se desplazarían hasta donde encontraran curas. Se opina que esta praxis religiosa no se ve afectada con las no poco frecuentes largas ausencias de los misioneros en distintos centros rarámuri de la región. En el conjunto de esta praxis el bautismo es relevante debido al compadrazgo que engendra, para reforzar las redes familiares ya de por sí fuertes. Estos misioneros opinan que los rarámuri bautizan a sus hijos en el momento en que han conseguido al padrino o la madrina, que al papá poco le importa y que lo común es que la mamá pida sola el bautismo para sus crías. La opinión de un misionero, hablante de la lengua rarámuri, representa esta vertiente de consideraciones al señalar que: “A veces he pensado que los rarámuri se bautizan como diciendo ¿quieres evangelizarme? Ah, pues hazlo, ándale bautízame. Ellos se dan la vuelta y vuelven a su mundo que es muy distinto al nuestro”.

A pesar de que los rarámuri tienen sus especialistas rituales, en este apartado expongo las opiniones de estos entre las de los fieles comunes por obvias razones. En su mayoría los rarámuri afirman que buscan bautizar a sus hijos por cinco razones básicamente: “para que se les dé la luz que les alumbre el camino cuando mueran”, “para que se les dé un nombre (*rewérima*)”, “para

¹⁹ Un aporte a la teoría de la conversión realizado con base en datos obtenidos en Samachiki, sobre personas rarámuri “católicas” convertidas al “protestantismo”, puede verse en Molinari, Claudia (1995).

evitar el sueño con la serpiente del agua (*shinowi, witaru*²⁰) que en el estado onírico podría enfermarlos”, “para que tengan fuerza” y “para que no les caiga un rayo”. Por otra parte, en ningún momento los informantes sugirieron que el bautismo distinga a los rarámuri actualmente vivos y los *anayáwari* (antiguos) como afirma Slaney (1991: 5, 20, 28, 78, 109, 123, 273) que se piensa en Panalachi. Notemos que en las opiniones recabadas por nosotros, el bautismo muestra también un carácter profiláctico; la prevención de la desgracia es el *leimotiv* de las razones fundamentales para pedir el bautismo tanto como el *wikubema*. Recuerdo aquí lo que mencioné arriba acerca de la implicación del término *oméachi* que algunos traducen como ‘fiesta’ y que los rarámuri me sugirieron que se puede entender como ‘cuando se cura’. Las razones vertidas, para pedir el bautismo, son comunes entre los rarámuri que habitan los centros donde no hay misioneros de planta como en Chinéachi o Naráachi y no extraña que en los centros rarámuri con misiones de planta se insista en que sin el bautismo los niños son cimarrones. En un sólo caso, en una localidad rarámuri más asimilada, Ba’winokáchi, escuché que se consideraba importante “echarle el agua al niño” pero según informan allí mismo, ésta es una práctica de los mestizos quienes antiguamente, cuando el misionero tardaba hasta un año en volver y nacía algún niño, elegían a un padrino o una madrina para que le “echara el agua” al bebé, sobre todo por razones de enfermedad. En caso de muerte este bautizado iría al cielo. De todos modos, es ésta una práctica que ha influido en pocos indígenas que habitan cerca del mundo mestizo y que han tenido por generaciones una estrecha relación con éste. Tanto en Tewelrichi como en Chinéachi y Bakiachi algunos coincidieron en señalar que, antiguamente, si el misionero tardaba mucho

²⁰ Sobre la traducción del término *witaru*, a mi modo de ver, González Rodríguez (1987: 335, nota 43) se dejó llevar con simpleza por la raíz *wita* que a simple vista pareciera corresponder al campo semántico del verbo *witamea* (‘defecar’). Por ello, la traducción que hace el historiador, en un marco de ideas notablemente cristiano, es ‘el que es mierda’. Por su parte, Martínez (2008: 35, 135), probablemente siguiendo esta misma traducción comete un doble error al hablar de *wiataáreame*; primero, incluyendo una “r” líquida intermedia (vibrante) inexistente en esta lengua y, segundo, traduciendo el término como “el que tiene los pies de mierda”. Algunos rarámuri en Naráachi me sugirieron valorar el aspecto positivo de estas serpientes en tanto que son las que cuidan el agua para los humanos. En el Alto Río Conchos es común la creencia de que el *witaru*, la serpiente de agua, no es únicamente un ser maligno, lo es sí, pero también es benigno y por ello las personas tratan de mantener buenas relaciones con él ofreciéndole maíz molido, u otros alimentos, cuando beben agua de los manantiales. La partícula *wi* con que comienza el término *witaru* remite a la idea de algo largo o alargado (reata, lazo) (Lionnet, 2002, t.I: 142); de allí *wirí* (estar alargado o erguido); notemos también que, con una doble vocal, *wíi* significa ‘enredar’ (*idem*). La primera partícula nos remite al cuerpo alargado de la serpiente y la segunda al modo en que el *witaru* es capaz de atacar (enfermar) a una persona durante el sueño; es decir, enredándose en el cuerpo de un sujeto. En nuestra región de estudio términos como *wi*, *wira*, *wita*, *wía* significan lazo, reata e hilo para amarrar algo. El sufijo *ru* significa ‘crecer’ o ‘brotar’. Por lo anterior, sugiero que *witaru* significa ‘el que crece largo’ o ‘el que es largo’ y que connota la posible acción de enredarse, remitiéndonos así a la serpiente.

tiempo en volver a visitarlos, los papás caminaban hasta Carichí (entre 20 y 40 kilómetros de distancia) para bautizar a sus hijos. Una de las razones que me dieron es muy reveladora pues se recuerda que esto sucedía en casos de niños enfermos. Un día recurrente para hacer el viaje, comentan, era el domingo (*oméachi*) muy temprano, o bien, hacían coincidir el bautismo con el domingo.

Por otra parte, se descubre fácilmente que solo aquellos rarámuri muy cercanos a los puestos de misión y que se han visto más influidos por las ideas católicas, cuando no de la ideología protestante de las sectas originarias del sur de los Estados Unidos (especialmente “círculo exterior”), son quienes hacen coincidir este modo de pensar con el propio de los rarámuri y afirman que se bautizan con el fin de limpiar el pecado original y evitar que su alma vaya al infierno, conceptos cristianos, estos últimos (pecado original, una sola alma e infierno) que, de acuerdo a la etnología de la Tarahumara de los últimos 30 años, no se han integrado a la mentalidad rarámuri.

Contradicciones en torno al bautismo

Entre las razones que expresan los rarámuri para pedir tanto el bautismo como el *wikubema* para sus hijos, encontramos una coincidencia fundamental que apunta a la identidad. En uno y otro rito, “se nombra al niño”, ¿para qué dos nombres? Cuando les pregunto por qué o para qué dos nombres, simplemente se trata de una contradicción que parecen no saber, ni querer o necesitar, resolver. La contradicción parece esclarecerse cuando algunos señalan que por el *wikubema* son rarámuri y por el bautismo son *pagótuame*. Sin embargo, niegan usar especialmente un nombre entre ellos y otro entre los mestizos con quienes conviven en mayor o menor medida. Cualquiera que haya tenido un acercamiento mínimo pero real a los rarámuri se dará cuenta, enseguida, de que durante su vida el nombre que se les da, tanto en el *wikubema* como en el bautismo, particularmente no parece tener tanta importancia como el mismo hecho de la imposición del nombre aun cuando a nosotros nos ha parecido que tiene más importancia el nombre durante el primer rito. Slaney (1997: 283) sostiene que, entre ellos, los rarámuri prefieren el nombre recibido en el *wikubema* y en sus relaciones con los mestizos el del bautismo. En nuestra región de estudio, sin embargo, yo sostengo que esto no es así. El nombre con el que se presentan los rarámuri, en los distintos contextos parece obedecer a una decisión personal. Entre mestizos, o

entre ellos incluso, no es raro que se presenten con un tercero o cuarto nombre, adoptado de manera independiente, simplemente “porque suena mejor”, o les agrada más, que los recibidos en los ritos de agregación. En la migración a la ciudad, por ejemplo, es común que ellos cambien su nombre con facilidad. Sé de algunos rarámuri que son conocidos en Ciudad Cuauhtémoc por diferentes personas con al menos dos nombres distintos. En los centros rarámuri donde no hay misión permanente, como en Naráachi, casi todos los rarámuri a quienes pregunté cuál nombre preferían y llevaban comúnmente, aún entre mestizos, me respondieron que el nombre que les dio el *owirúame*. Contrario a lo que yo esperaba, mi principal informante, habitante de Naráachi, prefiere presentarse siempre con el nombre que le dio su padrino en el bautismo (José María) ¿me diría lo que se supone quería yo escuchar siendo mestizo? Por el contrario, en los centros donde hay misión de planta, la mayoría de los indígenas expresan preferencia por el nombre, aun entre ellos, que se les dio en el bautismo. Esto me sugiere que los rarámuri actúan también en este caso, como en otras ocasiones, condescendentemente para hacer sentir a sus visitantes que piensan como ellos, o hacerles escuchar lo que aquellos parecen desear escuchar. No me queda duda de que lo que sucede en Naráachi ocurriría en el resto de los centros rarámuri que he mencionado si no hubiera permanencia constante de los misioneros católicos. Por un lado, esto demuestra que, consciente o inconscientemente, la Iglesia sigue imponiendo un modo de proceder a los indígenas, y por otro, que los rarámuri guardan una distancia aún notable respecto de los organismos oficiales mestizos. Es claro que el nombre en sí no los hace más o menos rarámuri o pagótuame, y que la importancia de éste radica en haberlo recibido de quien lo otorga: *owirúame* y padrinos. He aquí un elemento primordial en la identidad que forma parte de “el costumbre”.

La estructura fundamental

Los apartados anteriores, que muestran aspectos del proceso social en que emerge la identidad de los *pagótuame*, nos dan ahora la pauta para continuar con el descubrimiento del simbolismo que subyace al momento liminal. ¿Qué estructura simbólica subyacente se devela en el bautismo practicado por los rarámuri y qué implica el simbolismo de este rito para ellos?, ¿qué relaciones representativas se desprenden de este simbolismo?

Algunos autores han querido ver en el agua el elemento en el cual radica la importancia del bautismo para los rarámuri (Slaney, 1997: 283-284; Velasco Rivero, 2006 [1983]: 102), debido

quizás a la condensación de significados de este símbolo en la mentalidad católica (mestiza). Además de lo dicho, se incluye al niño en la *comunitas*. Sin duda, el agua es un elemento importantísimo, ritual y ceremonialmente, pues siempre está presente en toda curación pero ¿es realmente el símbolo que podríamos considerar como dominante en el rito bautismal? Velasco (2006 [1983]: 105) afirma que para los rarámuri, antiguamente, el agua “no poseía un simbolismo vivificante”. Ciertamente los rarámuri actuales temen a las serpientes del agua, pero en lo personal creo que el respeto es estrictamente a la serpiente que vive en el agua, y no al agua misma. Además de nuestra etnografía, la historia nos ayudará a sustentar lo dicho. El agua tiene un alto valor para los rarámuri ya que el tesgüino, por ejemplo, es en sí considerado como el agua que viene de la deidad principal. ¿Con qué relacionan el agua del bautismo los rarámuri del Alto Río Conchos? Según la exégesis indígena, esta agua tiene por objetivo evitar que los pequeños sueñen con el *witaru*, la serpiente que habita en lo profundo de los ríos, arroyos y ojos de agua. Esto es, el pequeño quedará libre, más que limpio de algún pecado, de las amenazas de la serpiente de agua que lo podría enfermar durante el sueño: cuando beba el agua en ciertos aguajes o, incluso, al pasar cerca de ellos. En el fondo, lo que se pretende es liberar al niño de la enfermedad que la serpiente acuífera podría provocar en él, enredándosele en el cuerpo durante el sueño. Según Slaney (1991: 21) los rarámuri de Panalachi asocian la iglesia con lo que ella llama “curas por agua” y los “ritos indígenas” son asociados con “curas por fuego”. Ciertamente entre el fuego y el agua se balancea la vida de los rarámuri a quienes me estoy refiriendo, sin embargo, esta distinción aun siendo general carece de precisión porque, como veremos, el fuego es de suma importancia en la ritualidad indígena aun en la iglesia y el agua es imprescindible en las curaciones fuera de ésta. Durante su vida, si el rarámuri llegara a enfermar por efectos de la serpiente del agua, éste deberá acudir con el *owirúame* quien le había aplicado el *wikubema*, y no con el ministro católico. El especialista ritual le señalará qué procede, es decir, le aplicará una curación que incluye el agua (maíz fermentado o plantas) como medicina. Una recomendación usual es el baño de vapor (*temazcal*) donde el fuego y el agua equilibran la salud. Desde la perspectiva rarámuri, encontramos así que para ellos el bautismo proporciona una medicina más: el agua; y creo, también, que en este momento estamos ante un símbolo instrumental relevante que ciertamente condensa significados pero cuantitativa y cualitativamente limitados a diferencia, como veremos, del fuego. Lo mismo sucede con el aceite u óleo, el bautismo ofrece en éste una medicina más que, según JM, “da fuerza”. El aceite guarda una cierta fundamentalidad si nos

atenemos a lo citado arriba, que en tiempos de Lumholtz la grasa de víbora (a modo de aceite) era untada al infante durante el *wikubema*. No obstante, la pérdida de este símbolo en el primer rito de agregación me lleva a ubicarlo hoy en un nivel instrumental en el segundo rito. Se emplean dos tipos distintos de aceite, pero para los rarámuri ambos son como una sola medicina para fortalecer las almas del niño. He aquí un primer binomio simbólico sugerente: agua y aceite. Ambos vistos por los rarámuri como medicinas. La coherencia de esta bina simbólica queda demostrada porque ambas “huellas de” la salud aparecen a un mismo nivel como símbolos instrumentales. Son necesarios para llevar a cabo el rito, pero la riqueza de su simbolismo aparece en seguida limitado porque rara vez en la vida de un rarámuri el aceite volverá a ser utilizado como medicina. Sin forzar nuestra interpretación, voy a sugerir un segundo binomio. El acto de nombrar al niño, o a la niña, y el saludo rarámuri entre compadres, son dos símbolos estructurantes “huellas de” la agregación del niño al grupo y del fortalecimiento de la red social que surge en el parentesco otorgando al sujeto liminal, en primer lugar, una identidad como *pagótuame* y, en segundo lugar, asegurándole el bienestar social y material dentro del grupo. Una seguridad precisa debida a las necesidades de todo tipo que ocurren a las familias en tiempos de escasez, malas cosechas, nevadas y fríos, calores, sequías y enfermedades, etc. ¿Qué se añade con el bautismo a las relaciones sociales, pues acaso no se logra el objetivo de iniciar nuevas o fortalecer las anteriores con el *wikubema*? Por un lado, este segundo binomio simbólico ofrece a los rarámuri también una base para la ampliación y el fortalecimiento de la institución del *kórima* (circulación de los bienes como dones). Por otro lado, todo parece indicar que se trata de una aceptación de las relaciones con el mundo mestizo, imposibles de evitar hace ya siglos. De hecho, para un rarámuri el bautismo, ante todo, concretiza el inicio de las relaciones entre su mundo y el mundo mestizo. En este rito no parece importante que los padrinos sean estrictamente rarámuri o no lo sean; algunos de ellos señalan su preferencia incluso por los padrinos mestizos debido a la costumbre que estos tienen de apoyar económicamente a los compadres y ahijados indígenas. La conciencia que parece haber en el fondo de la búsqueda de estas relaciones, mediante el bautismo, ha llevado a los rarámuri a sobrevivir como grupo en el que la aparente aceptación de la perspectiva cultural ajena ha fortalecido lo propia.

Veamos ahora lo que nos ha parecido el símbolo dominante, el que parece condensar un mayor número de significados. Se trata de la vela, símbolo de la luz en el bautismo, llamada *rajerí* en

lengua rarámuri, y por extensión semántica ‘fuego’, ¿por qué esta luz y para qué este fuego? En primer lugar la exégesis indígena señala que una de las razones fundamentales, en la que coinciden especialistas y fieles, para que los rarámuri pidan el bautismo es “para que se les dé la luz que les alumbré el camino cuando mueran”. Una idea muy extendida, más allá de nuestra región de estudio (Norogachi, Guachochi, Chinatú) que se relaciona con una ceremonia de difuntos. En Rejogochi, por ejemplo, Merrill reporta el empleo de velas durante las prácticas mortuorias (1992a: 235-236, 256, 259). Se trata de los llamados *nutema* (dar de comer a los muertos); rituales que han sido considerados por Fujigaki (2005: 199) como un microcosmos social y ritual en tanto que se trata de un espacio-tiempo que recrea y reafirma los lazos sociales y parentales entre muertos y vivos. En estas ceremonias, de acuerdo con Merrill (1992a: 122), los rarámuri “dicen que cuando los gentiles mueren, Dios no les dará una luz con que alumbrar su camino, como lo hace con los rarámuris bautizados”. En una región más oriental, Bennett registró que a los muertos se les colocaba una vela en la cabeza (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 375). En nuestra región, hemos sido testigos oculares de una veintena de estas ceremonias en las cuales se emplean velas para simbolizar la luz que necesita el difunto para caminar por la noche hacia su destino final. En estas ceremonias nocturnas y que en ocasiones incluyen la ceremonia del *yúmari*, en el momento en que el especialista ritual se dispone a hablar con el alma del difunto, para pedirle que se vaya y no vuelva más, se enciende un conjunto de velas: tres si el difunto era hombre y cuatro si era mujer. El rito mortuario es la única ocasión en que, una vez más, encontramos de otro modo claro el aceite. Con la grasa del animal sacrificado se fabrican las velas que se emplean para “alumbrar” el camino del difunto. Sugiero aquí que debe haber una estrecha relación funcional de la referencia a la luz, tanto en el rito del bautismo como en estas ceremonias ya que se trata tanto de un rito después de nacer como de una ceremonia *postmortem*. Lo que remite, además, al origen de la vida y al destino final después de ésta. Por otra parte, en la mentalidad rarámuri el mundo mestizo representa el inframundo, la oscuridad (ver capítulo 4, esquema 2). No es extraño que al nacer se pida la luz para andar en “este mundo” y cuando se muera se refuerce esa luz para caminar en la “oscuridad”.

De acuerdo con JM, la fuerza que se desprende de las velas que dan luz (como agentes sociales), cumple el mismo objetivo del aceite empleado en el bautismo que “da fuerza al niño” pues ahora se le “da fuerza” al difunto en su camino. Lo anterior reafirma que la luz no representa un

símbolo nuevo y que el sentido que parece tener en el bautismo para los rarámuri actuales es otro muy distinto al del punto de vista cristiano. De allí que podamos hablar del fuego como un símbolo “antiguo” y por lo tanto dominante. Hay, además, otras manifestaciones sociales que sugieren que, en esta cosmología, la luz (o fuego) es un símbolo dominante. Las carreras de bola y de *ariweta* actuales, en las que se corre la noche entera, o parte de ésta, que no son ninguna novedad del siglo XX, sugieren el uso antiguo de la antorcha para alumbrar el camino de los corredores.²¹ No olvidemos, tampoco, las noches largas que pasan los rarámuri alrededor de la fogata durante el *yúmari* o el *jíkuri*, ceremonia esta última en la cual el fuego tiene un trato especial. Lo anterior y la consideración hecha por los informantes tanto de Tewelrichi como de Chinéachi y Naráachi acerca de la necesidad de la luz para cuando se muere, nos hacen barruntar ya el polo ideológico de este símbolo dominante. Encontramos en éste un carácter ordenador que guía a las personas como miembros de esta sociedad. En el bautismo se busca la luz con un fin normativo. Si no se bautizan, no les será dada la luz. No podrá “ver” el camino al destino final después de la muerte.

La trascendencia de este símbolo queda manifiesta si el observador se percata del comportamiento de los actores directos en el instante en que se les pide tomar la vela cuando es el momento y ésta ha sido encendida. Es indudable que se trata de un momento simbólicamente crucial para los rarámuri. Las actitudes de los actores nos remiten al polo sensorial del símbolo, en el cual el contenido está estrechamente relacionado con la forma externa de éste. La vela (el fuego) provoca ahora deseos y sentimientos. El padre o la madre del bautizado se aseguran de que todos hayan tocado la vela en ese preciso instante, aun el infante, y en ocasiones es claro que se obliga a éste extendiéndole su pequeño brazo. Llega incluso a ser visible la molestia de alguno de ellos si otro no ha tocado la vela encendida. Como símbolo dominante, este fuego parece ser un medio para el cumplimiento de algunos propósitos expresos por los cuales los rarámuri se interesan en él y esto nos remite ahora, claramente, a su polo ideológico que resalta las normas y valores sociales. El interés podría estar ligado, por una parte, al cumplimiento de las enseñanzas

²¹ Actualmente, para acompañar a los corredores por la noche, se emplean latas chileras de desecho a las cuales hacen cuatro o cinco ranuras verticales de tal modo que, comprimiendo un poco el bote, de arriba hacia abajo, éstas dejan pasar la luz que irradia el ocote encendido dentro. A la lata se le añade un asa de alambre que a su vez se fija al extremo de una vara de unos 40 centímetros de longitud y así esta herramienta hace las veces de una práctica antorcha. Eventualmente se emplean lámparas de mano que, aunque son prácticas, resultan costosa por las pilas que deben usar.

morales del *onorúame* a que remite el mito de “cuando el sol bajó”. El fuego que los “quema” y “alumbra” los lleva a alcanzar el ideal ético de esta sociedad: ser “buenos rarámuri”, “buenos pensadores” (*pagótuame*). Por un lado entre sí y, por otro, en medio del mundo mestizo. Por otra parte, es importante asegurar la luz para que les sea “alumbrado el camino cuando mueran”. Metafóricamente, se trata siempre de caminar correctamente. Lo que hace referencia a valores axiomáticos, es decir, a valores que son vitales como vital es para un rarámuri poder contar con la luz (fuego que alumbra) al momento de entrar a la oscuridad (bajar al inframundo) y con la cual poder caminar con rumbo a la casa que habitan los que han muerto. Una cuestión que apunta a que los rarámuri del “círculo interior” no dividen su sociedad entre pre-cristianos y cristianos como señala Slaney (1991: 123, 125, 134) que le fue informado en Panalachi. Llegados a este punto, sugiero que el fuego es el símbolo que sirve además como punto de fusión entre la narración sobre “cuando el sol bajó” y el conjunto de ritos de agregación: *wikubema*-bautismo. A su vez, el mito funciona como un mediador que ofrece, primero, la solución a una contradicción: ¿por qué pedir el bautismo (de origen mestizo), otro nombre, otra iniciación al grupo, fortalecer la red social, etc., cuando ya se cumple todo eso con el *wikubema*? Segundo, ofrece una explicación al momento actual que viven los rarámuri, en relación a su espacio y tiempo hoy compartidos con los mestizos. Tercero, legitima la institución ritual del bautismo desde la propia perspectiva. Sugiero, además, que el fuego es hoy, en ambos ritos, *wikubema* y bautismo, el símbolo fundamental de la identidad de los rarámuri. No es extraño que alguien haya sugerido que “rarámuri” podría significar algo así como “los hijos del dios sol”.²² Ellos son los hijos del *onorúame*, cuya presencia física la pueden ver todos los fieles rarámuri en el sol, a quien constantemente ofrecen la comida y la bebida, aunque sólo los especialistas mediante el sueño son quienes “saben percibir” su figura esencial, “un rarámuri que viste y habla como nosotros”.

Quisiera sugerir, por último, que el fuego como símbolo dominante está ligado a otro de carácter más instrumental: la cruz. La razón fundamental por la que los rarámuri piden el bautismo para sus hijos, para que les sea dada la luz, supone que consideran que alguien otorga este fuego, ¿quién dona esta luz? Ellos responden que *onorúame*. Semánticamente esta deidad se relaciona con la figura de Jesucristo en términos de lo masculino en la dualidad numinosa y en términos taumatúrgicos; y porque la cruz empleada en el bautismo está relacionada directamente con el

²² Don Burgess cit., en Merrill, William, 1992a: 123-124, nota al pie, 13.

que otorga la luz, la primera representa a quien dona esa luz. En esta mentalidad no se recibe la luz para que el rarámuri irradie a los demás como precisa el ritual católico. Está visto que la luz se recibe para que alumbré el “caminar”, por una parte, en esta vida “dentro del mundo mestizo” y, por otra, en el camino a la casa que corresponde a los rarámuri cuando ellos mueren.

Fuego-cruz = “quemar”, “alumbrar”

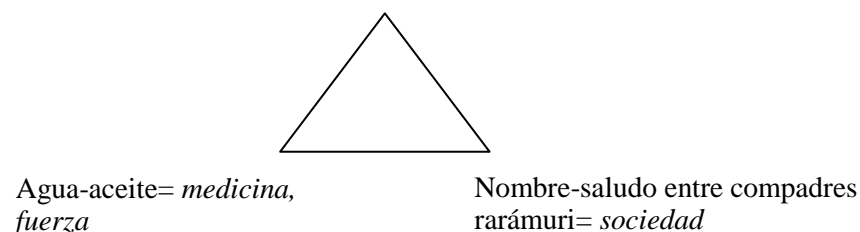


Fig. 1

Nuestra sugerencia analítica deriva en la formación de tres binas que constituyen una estructura simbólica (fig. 1): Fuego-cruz, nombre-saludo entre compadres y aceite-gua. Se trata de una estructura jerárquica compuesta por los símbolos más extremos (fuego-agua) dominantes (con la preponderancia del fuego) y los interiores instrumentales (cruz, nombre, saludo, aceite). Las relaciones creadas, a modo de contexto implícito, remiten a una concepción particular de enfermedad en tanto que la medicina (fuerza) es para el ser que vive y muere (la sociedad rarámuri-*pagótuame*) quien necesita de la luz para alumbrar el camino después de la muerte. Se hace más evidente tanto lo que se desea como lo que no se desea para un rarámuri en su mundo: vida y muerte, o bien, salud y enfermedad. De este modo, el rito se hace al mismo tiempo necesario y normativo pero también deseable porque en tanto que se cumple con la ritualidad, se conserva la costumbre, el rito es así fuente de vida y salud pero también de obligación. La estructura simbólica que ordena la perspectiva religiosa de los rarámuri, y que en forma metonímica encontramos en el *wikubema*, la encontramos una vez más en el bautismo y está regida, en ambos casos, fundamentalmente, por el fuego pero también compuesta por el agua como el opuesto complementario del elemento ígneo. El fuego, que remite a la época “cuando el sol bajó” es también necesario para después de “andar aquí en la tierra y caminar a la casa de arriba” (*enárosa rú wichimoba a’rí tamujé ko simea rewegachi*²³), una cuestión que los

²³ “Habiendo caminado sobre la tierra, nosotros iremos al ‘cielo’” (traducc. ARL).

especialistas rituales, actores principales durante el *wikubema*, conocen muy bien: “cuando mueren los rarámuri, van al cielo (*rewegáchi*) y viven cerca del sol que está arriba”, afirma JM.

Conclusiones parciales

La historia sobre “cuando el sol bajó” nos ha dado la pauta para sugerir los orígenes de los ritos de agregación de los rarámuri actuales: *wikubema* y bautismo. Notamos que ambos ritos son una unidad de agregación a la sociedad rarámuri y que a estos subyace un orden simbólico regido por el fuego y el agua. Ambos ritos tienen un carácter eminentemente curativo. El orden cronológico de ambos eslabones de esta cadena ritual deja entrever que la designación étnica rarámuri-*pagótuame* equivale a decir primero *wikubema*, después bautismo. Hemos aclarado que el nombre personal aparece como una eventualidad sobre todo en el bautismo, rito en el cual el saludo entre compadres rarámuri equivale en importancia, al hecho de nombrar al infante en el *wikubema* con lo que ambos actos parecen ser los que inducen a la agregación definitiva. Los símbolos analizados, sin renunciar a buena parte de su contexto social nos muestran que *wikubema* y bautismo son ritos curativos o preventivos de una diversidad de desgracias personales y por ende sociales. El fuego nos ha aparecido como el símbolo dominante en medio de una serie de otros símbolos de corte instrumental (cruz, medicinas, aceite, etc.). Si el fuego no quema entonces alumbraba. El elemento ígneo es el que condensa los significados más fuertes (ser “quemado” al nacer e iniciar la vida entre los propios y “alumbrado” al nacer “dentro del mundo mestizo”, y al morir “al caminar por la oscuridad”). Los rarámuri *pagótuame*, es decir, los “buenos pensadores” o “buenos caminantes”, si bien ellos no bautizan, sí le han dado su propia forma a este rito el cual podríamos caracterizar como bautismo rarámuri más que católico. Hay una madrina si se trata de niña y padrino si el bautismo es de un varón; el rito debe integrar la lengua rarámuri y se han permitido incorporar padrinos externos (mestizos); le han dado al rito un símbolo propio (saludo entre compadres) y han obligado a los misioneros a pensar el ritual más en la mentalidad rarámuri; y, lo más importante, los indígenas no aceptan hoy la catequesis previa y posterior al bautismo que exige la Iglesia a sus adeptos. Estas formas han permitido la continuidad de una perspectiva que se funda en lo que nos ha parecido como la estructura ordenadora de las relaciones internas de ambos ritos: fuego y agua.

El simbolismo que subyace al *wikubema* y al bautismo prueba que la elaboración de la praxis religiosa de los rarámuri ha sido guiada por la perspectiva indígena sin ser ésta una reelaboración del cristianismo sino una particular interpretación de las relaciones de los rarámuri entre sí, con sus deidades y su universo (perceptible y no perceptible) aun incluyendo elementos católicos. *Wikubema* (no *wekomérachi* como Slaney llama erróneamente al rito) y bautismo se inscriben, además, en el ámbito de las relaciones sociales ampliadas hasta el mundo mestizo. Desde esta perspectiva ambos grupos, rarámuri y mestizos, al morir van al cielo después de su muerte; sin embargo, ambos van a distintos cielos ya que los primeros son hijos del que vive arriba (incluyendo a los llamados ‘gentiles’ o cimarrones) y los segundos del que vive abajo. Para continuar la elucidación de esta praxis religiosa, que nos ha parecido lejana a una reelaboración del cristianismo, propongo ahora mirar la figura de los especialistas rituales u *owirúame* cuya trabajo principal es ser guías de los rarámuri, ¿cuál es su relación con la estructura simbólica develada hasta aquí?

CAPÍTULO 4

LA METÁFORA DEL SOL

Mi principal informante y amigo, José María (JM), dice que nació en Naráachi hacia el año de 1910. Recuerda que eso le dijo su madre. Dice que ella le contó, él era joven, que aún lo traía sobre la espalda cuando Pancho Villa juntó a muchos rarámuri y sonaban balazos por todas partes. Recuerda, también, que por esos años murió Benito Juárez, “pero él murió de tristeza porque su familia vivía lejos, en Oaxaca creo, a él no lo mataron con pistola”. Cuando niño, JM fue al internado que tenían los jesuitas en Sisoguichi. Él fue llevado por uno de aquellos padres, comenta. Vivió allí, según recuerda, hasta más o menos los doce años, tiempo en que comenzó a pensar en sembrar y [risas] querer casarse. En el internado aprendió los rezos, dice, de los mestizos. Pasado el tiempo, fue a trabajar lejos, fuera de la sierra. Así conoció Monterrey, Durango, Hermosillo, Torreón y hasta el Paso Texas. Trabajando siempre en la obra, construyendo casas y carreteras. Mi informante es una figura representativa de los rarámuri que deben emigrar a la ciudad temporalmente, y quienes demuestran una resistencia a cambiar su modo de pensar y de ser. No obstante, JM tiene ya cinco años que no va más allá de la cabecera municipal de Carichí debido a su edad. A pesar de esto, el domingo 24 de febrero de 2008, JM fue elegido como segundo gobernador indígena de Naráachi. Lo que sugiere un enorme respeto de los demás por él. JM, a quien calculo en realidad unos 70 años de edad, se enorgullece ahora de ser uno de los principales músicos (*seméame*) de la región. En diciembre de 2006 y enero de 2007, fui testigo de la maestría con que ejecuta las piezas para matachines en el violín. El 4 de enero sólo había un músico presente para amenizar la danza de los matachines. Era él quien, sin más compañía, tocó el violín por seis horas. Se comenta de él, y él mismo lo confirma, que fue un gran corredor de bola (*rarajípame*). En su juventud, dice, corrió contra otros rarámuri de Pawichiki, Norogachi, Tewaterichi y Choguita; afirma que no compitió con los de Bakiachi “porque eran muy *sukurúame*”. Es un hombre muy respetado, probablemente porque también ha luchado, por iniciativa propia, contra el saqueo de madera del que ha sido objeto el ejido de los *Naraii* o ‘habitantes de Naráachi’. A finales de los 90’s del siglo pasado, JM vivió una época de mucha actividad como luchador social en la cual ganó mayor respeto entre los habitantes del ejido (Diversas conversaciones con JM en Naráachi, diciembre, 2006; enero, 2007; abril-mayo, 2008).

“...el *owirúame* [el que dicen cura] es también *enároame* [el caminante] porque conoce el camino del *onorúame* [el que dicen es padre] pero también conoce el camino de la enfermedad, y así cuida a los rarámuri” (José María, *owirúame de Naráachi, Chih., 09-04-09*).

“...y aun estando dormido, se mantiene vigilante y en actividad como si estuviese despierto” (Lumholtz, *hablando de los owirúame, 1981 [1902], I: 305*).

Introducción

En el capítulo anterior hemos visto que a poco de haber nacido los rarámuri, ellos son agregados al colectivo de los rarámuri-*pagótuame* mediante la unidad ritual que forman *wikubema* y bautismo. Estos ritos son el medio por el cual ellos también son preventivamente curados de diversos males. El binomio fundamental, estructurante en ambos ritos, es decir, fuego y agua, y su configuración simbólica y sistémica, nos ha develado que el elemento ígneo es el símbolo dominante por excelencia y que es el punto de unión de los ritos y el mito originario. El fuego es necesario tanto para andar en el mundo perceptible (que incluye al mestizo) como para el camino en la oscuridad hacia el “no perceptible”. Especialmente, para ir a este último, la luz es necesaria pues se camina por la oscuridad. Una verdadera metáfora, presente en el mito “cando el sol bajó”, en la cual se transpone la vida de los rarámuri vivos entre los mestizos y la vida de los muertos en la oscuridad del camino a su destino final. Como sin duda está presente de otras maneras para otros grupos de matriz mesoamericana, el fuego es necesario para ser “quemado” y alumbrado, y por esta forma en que es percibido el elemento ígneo, éste representa el alfa y el omega del simbolismo rarámuri. El campo semántico del fuego, que nos ha remitido al sol, al rayo, la luz, etc., nos remite ahora a los *owirúame*;¹ los especialistas rituales rarámuri quienes, en su función de guardianes de la tradición, guían el dinamismo de esta praxis religiosa. La razón es que se trata de una metáfora del *onorúame*, es decir, del mismo sol. Para continuar con la elucidación de esta perspectiva religiosa entre los rarámuri del “círculo interior” del Alto Río Conchos, propongo ahora un acercamiento a esta figura. En este capítulo sostengo que estos especialistas rituales se caracterizan por ser, al modo del que “camina bien”, del *onorúame*, los “caminantes” por excelencia. Son agentes causales (Gell, Alfred, 1998) cuya práctica es fundamental para entretejer los hilos de la perspectiva religiosa de los rarámuri, y son también los principales

¹ Término que se expresa igual tanto en singular como en plural.

guardianes y promotores de los significados profundos de los símbolos, y en el fondo, de las relaciones que estos propician. ¿Quiénes son los *owirúame* y qué tienen qué ver con el fuego por excelencia: el sol?

Consideraciones anteriores

Desde Lumoltz (1981 [1902]), quien de modo general habló de los *owirúame*, y hasta Pastron (1977), quien enfocó su análisis en los aspectos de la brujería y el chamanismo en Samachiki, refiriéndose a ellos como a una institución de control social, encontramos que la literatura etnológica de la Tarahumara habla de los *owirúame*² como de doctores (tar. *rotori*)³ o chamanes, y aun Artaud (1998: 63) se refirió a ellos como a una casta de brujos. Sin duda, el énfasis en la observación de las características propias de ciertos aspectos de su trabajo ha llevado a algunos a considerar a estos especialistas rituales de uno u otra manera, pero hasta ahora nadie se ha referido a ellos como los *enároame* (caminantes), metáfora del sol. Recientemente Bonfiglioli (2008b: 57) ha señalado que “a todas luces” los chamanes representan al Sol-*Onorúame*, en continuidad con esta apreciación toca ahora precisar el contenido de ese “a todas luces”. El diálogo frecuente con algunos de ellos y en especial con JM me llevó a pensar que, en su acepción etnológica de chamanes, y al ser minimizado su carácter como “guías” cuando son considerados como simples curanderos, los *owirúame* han sido vistos de manera insuficiente como portadores de un condensado contenido simbólico. De allí que a algunos les parezcan figuras hoy en desuso. No me refiero sólo a sus prácticas que han sido analizadas con cierto detalle en el caso señalado de Pastron, me refiero a ellos como agentes simbólicos quienes

² Aunque pareciera que son sólo hombres los iniciados, en Bakiachi (junio de 2008), supe del caso de una mujer que trabaja al modo de estos especialistas rituales; por su parte, JM me informó que, cuando era joven, supo del caso de una mujer cuyo marido fue un importante *owirúame* de Naráachi, y quien al morir heredó su encargo a la esposa. Por su parte, Bennett y Zingg, (1978 [1935]: 397) reportaron el caso de Solpina, una mujer de Samachiki “a quien su padre le enseñó todo acerca del arte de curar”.

³ Esta es la traducción al español más extendida del término *owirúame*. Los mismos rarámuri así lo traducen. Es posible que el término ‘doctor’ se haya introducido entre los rarámuri durante la primera mitad del siglo XX cuando las misiones y brigadas de salud, encabezadas por médicos cirujanos (doctores), ya se extendían a toda la región Tarahumara. En la actualidad, creo que los rarámuri traducen al castellano el término *owirúame* como ‘doctor’ más por los resultados que logra el médico cirujano quien, auxiliado por la medicina alópata, es capaz de restablecer la salud de los rarámuri en la mayoría de los casos, y es la consecuencia de su trabajo más que su modo de proceder en la terapia lo que hace que los indígenas prefieran traducir de este modo el término. Sin embargo, como veremos, existen otros términos para referirse al especialista ritual que, evidentemente, connotan mejor lo que ellos entienden por *owirúame*.

personalmente condensan significados fundamentales que guían la perspectiva religiosa de los rarámuri. ¿Por qué sugerir que cada uno de los *owirúame* es una metáfora del sol?

El caminar del sol

En la actualidad, aún cuando la sierra Tarahumara ha sido ya invadida por los medios de transporte, en general, los rarámuri siguen teniendo por hábito caminar largas distancias y esto ha hecho pensar a algunos, desde tiempo atrás, que el mismo término rarámuri significa ‘pie corredor’ (Brambila, Vergara Bianchi y González Rodríguez, Luis, 1952: 211; Brambila, 1976: 451). De allí que en un sentido más lato, y un tanto romántico, se les llama “pies ligeros”. También sigue siendo verdad que, desde pequeños, los rarámuri son caminantes por excelencia, y tal vez, como señaló Thord-Gray (1955: 436), como adultos, sean los corredores de más largas distancias en el mundo. Por otro lado, mediante el análisis de algunos discursos de autoridades indígenas, es mérito de Merrill (1992a: 107-114) y de Montemayor (1999), mediante la apreciación de otros aspectos etnográficos, haber descubierto que en el imaginario social el recorrido correcto y habitual del sol (y de la luna) por la bóveda celeste es homologado por los rarámuri con el “vivir correctamente” (ser *pagótuame*) y, en este sentido, el astro es guía principal. De allí que la idea de “caminar bien” es contigua a la idea de “pensar bien”. Siguiendo la intuición de Montemayor, recientemente, Martínez (2008: 9, 35, 40) resume muy bien que, para los rarámuri, “el camino es un componente del paisaje, espacio de transmisión del conocimiento y de apropiación del territorio; es una noción que articula las dimensiones ético/morales con el concepto de existencia, caminar es vivir correctamente” (*ibídem*: 38); y además, “el camino es un concepto que vincula a la persona con el cosmos, de la misma manera que es una expresión de tal relación” (*ibídem*: 153). De acuerdo con Bonfiglioli, las curaciones motivadas por las ceremonias del *jíkuri* (2005, 2006a: 275) y el *bakánowa* (2006b, 2008a: 637-639, 645) sugieren no sólo una vuelta a la salud sino también al “camino del sol” pues se vuelve a “caminar bien” puesto que también la enfermedad sugiere un error ético. Por mi parte, yo he encontrado que el recorrido cotidiano del sol es percibido por los rarámuri precisamente como una caminata diaria del astro. La lengua así lo sugiere: *Rayénari* o ‘el sol’, de *ra* ‘fuego’, y *eyénari* ‘el que anda o camina’; el sol, es precisamente ‘el fuego que camina’. Especialistas y no especialistas coinciden en explicar que “el sol camina y puede sufrir cansancio y enfermedad”. Del mismo modo sucede con “la que nos da la luz cuando es de noche”, la luna (*metza*, *chichi*,

eyerúame). Cuando los rarámuri beben el tesgüino durante o después de los trabajos colectivos, la siembra, la cosecha, o cualquier curación festiva, por lo común cada uno de ellos ofrece su primera hueja llena de maíz fermentado a ambos seres numinosos. Del mismo modo ocurre con el alimento: “Para que beban y coman con nosotros” dice un especialista ritual, “para que tengan fuerza en su camino”.

Asimismo, Bonfiglioli (2008b: 55) ha destacado que “con su paulatina ascensión en el firmamento –la secuencia de los cenit- y su lento desplazamiento antihorario en el horizonte –la secuencia de los amaneceres-, ‘el Sol chiquito’, como le dicen los rarámuri al sol decembrino, se hace cada día ‘más fuerte’”. Los rarámuri consideran que de este modo el sol “crece” y se hace adulto (*ibídem*: 56), haciendo así analogía con el crecimiento del cuerpo humano. La extensión de la noción de sujeto a los elementos representativos de las deidades mayores, el sol y la luna, es uno de los hechos que sugieren considerar ésta como una ontología animista, en la cual el ámbito social se prolonga a la naturaleza metafísica de sujetos intencionales e incluye a todo cuanto no es humano (animales, plantas, herramientas de trabajo, otros astros, etc.). Desde esta perspectiva, sin embargo, nos parecería un error considerar que haya una fragmentación entre naturaleza y sobrenaturaleza ya que la continuidad de estas dimensiones queda demostrada en la concepción sobre el origen de las enfermedades. Según Merrill (1992a: 190-197), la distinción que los rarámuri hacen sobre las causas de la enfermedad se limita a distinguir entre la intencionalidad o la no intencionalidad pero no distingue si los seres son o no naturales o sobrenaturales. De acuerdo con nuestros informantes, todo ser que enferma (humano y no humano, incluyendo a las deidades), enferma en el mismo sentido: robo del alma. En esta cosmología todo está religado y estas relaciones se interpretan a partir de estructuras ordenadoras del simbolismo como la que nos ha parecido conforman el fuego y el agua.

El cotidiano caminar del sol, sin faltar a ello cada día excepto cuando éste enferma, es interpretado por los rarámuri como el “caminar bien” que, como apuntábamos ya, en la esfera de lo social se traduce en “pensar bien”. Este “pensar” es el *natari* al que se refiere Pintado cuando señala que “El *nátali* intenta fortalecer la actitud subyacente del individuo ante sí mismo que se refleja en su relación con la comunidad y ante el cosmos. Cada rarámuri ha ido construyendo y reconstruyendo su *nátali* a lo largo de la vida a partir de una particular experiencia histórica y,

[...] de manera muy explícita se refuerza y reconstituye cada vez que se realiza la fiesta de patio” (Pintado, 2008: 15). El camino del sol es la muestra concreta de la enseñanza máxima de la deidad acerca del ideal ético del rarámuri: “caminar bien, pensar bien como nuestro Padre y nuestra Madre lo hacen, lo enseñan o lo muestran”, (segmentos del contenido de la mayoría de los discursos de las autoridades propias de los rarámuri) son sinécdoques que remiten a un contexto implícito, el ideal ético del comportamiento de esta sociedad. Tengamos en cuenta que esta enseñanza incluye la polaridad bien-mal, el bien para los rarámuri es “ser humano” cuyas contradicciones se reflejan aun en el comportamiento de las deidades. De allí que el bien sea, asimismo, una búsqueda del equilibrio de ambos dinamismos. “Caminar bien”, es la enseñanza fundamental de que da fe la historia de “cuando el sol bajó” (capítulo 3 (I)). Un precepto enmarcado en los comienzos de la humanidad rarámuri que se ritualizó en el *wikubema*, y en cuya práctica aparece la figura del *owirúame* como el ‘segundo padre’ de los infantes rarámuri, la imagen social del padre sol. Recordemos que este especialista es alguien a quienes los *wikubétuame* (“quemados”) deben acudir en caso de necesidad, infortunio o desgracia pero sobre todo de enfermedad.⁴ Ellos representan, en todo caso, el cobijo y la solución, o posible solución, en caso de dificultad; es decir, son los guías principales de los rarámuri. Son quienes, en lo social, enseñan a “caminar” al resto de la población y, tanto metafórica como realmente, saben conducir a los demás por los caminos de la enfermedad. Por ello, encabezan todo acto de esta praxis religiosa.

Cabezas de un complejo curativo-festivo

La praxis religiosa de los rarámuri se caracteriza por ser un complejo curativo-festivo encabezado por la metáfora del sol. Kennedy (1963, 1970), desde una perspectiva ecológica cultural, habló del complejo tesgüino que, en relación con el sistema económico (agricultura y pastoreo) y el tipo de hábitat (montañas y barrancas) incide en la organización social de los rarámuri. Con otros enfoques, diversos autores han elaborado sendas etnografías que prefiguran o figuran la apreciación de ritos y ceremonias rarámuri como un complejo curativo y/o festivo (Acuña Delgado, 2006; Bennett y Zingg, 1978 [1935]; Garrido, 2006; Velasco Rivero, 2006 [1983];

⁴ La idea recurrente de librarse de la desgracia, y en especial de la enfermedad, es una preocupación común entre pueblos de tradiciones aparentemente distintas, y en particular para sus especialistas rituales. Según Neurath (2003: 21) como elemento característico de un *mitote* huichol, el *mara'akame* conversa con las diferentes deidades para convencerlas de que no envíen enfermedades y ayuden a resolver los problemas que conciernen a las personas presentes.

Pintado, 2008). Este complejo, de carácter normalmente centrífugo, tiene un motor que inicia su rotación y funcionamiento, y por lo común éste es el *owirúame*.

JM calcula que hay unos 20 *owirúame* activos en Naráachi.⁵ Sin embargo, cuando comenta sobre el número de localidades que atiende cada uno de ellos, me sugiere que hay al menos un *owirúame* por cada tres o cuatro de éstas.⁶ Según Caraveo, primer gobernador indígena de Wawachérare (mayo de 2008), en ese ejido hay un número similar de estos especialistas. En Tewerichi, según me informó Antonio Guadalajara, hay por lo menos unos diez *owirúame* muy solicitados por los rarámuri del ejido. No obstante, en los tres casos me indican que hay un número mayor y quizás algunos *owirúame* pueden estar comenzando a trabajar como tales pero todavía no se dan a conocer públicamente. Si en Tewerichi, donde yo mismo he calculado aproximadamente unas 58 localidades con un promedio de ocho habitantes por cada una, y hay al menos, según otro informante, unos doce *owirúame*, entonces cada uno de ellos atendería alrededor de 38 personas. Un número alto pero más o menos correspondiente a la parentela extendida entre hijos, nietos, bisnietos (caso común) y vecinos, consanguíneos o no, de un *owirúame*. A su vez, en Chinéachi, donde el censo de abril 2008 realizado por los profesores del internado indígena calculó 364 personas mayores de 3 años, y donde existen al menos 9 *owirúame* reconocidos, un promedio de 40 personas debe ser atendidas por cada uno de ellos.⁷ Si bien se trata de cantidades aproximadas extraídas de mi trabajo etnográfico, ya que no existe un estudio especializado al respecto, éstas no niegan que siempre hay un motor inicial de lo que ha sido figurado o prefigurado por otros como un complejo curativo y/o festivo. Un especialista

⁵ A finales del siglo XIX Lumholtz (1981 [1902], I: 305-306) afirmaba que en Naráachi y ranchos circunvecinos había unas ciento ochenta familias y unos veinticinco especialistas rituales, teniendo cada uno a su cuidado como veinte almas aunque sólo unos diez de ellos gozaban de mayor reputación. Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 397-398) por su parte, sin mencionar índices poblacionales, reportó al menos unos 11 *owirúame* para Samachiki.

⁶ Estos perímetros de trabajo no restringen el quehacer de los *owirúame*; hay casos en que, desde lejos, los rarámuri acuden a pedir los servicios de aquellos cuyo capital simbólico es alto en asertividad, sobre todo a la hora de curar. Entre diciembre de 2001 y febrero de 2002 fui testigo de dos *jíkuri* en Tewerichi, ambas curaciones fueron encabezadas por un especialista venido de Naráachi. Por su parte, Bennett y Zingg (1978 [1935]: 395) sugieren que los raspadores del peyote de Naráachi eran reconocidos en Samachiki, regiones muy distantes una de otra.

⁷ Los números sugieren que no puede haber curaciones personales frecuentes; un *owirúame* sería insuficiente para atender continuamente de manera personal a todos. Yo mismo he intentado seguir la ruta de alguno de ellos, de curación en curación y, ciertamente, he comprobado que su capacidad de resistencia es amplia pero humana. El desvelo, el cansancio, el frío y hasta la capacidad de ingerir el maíz fermentado, comiendo poco, cansan al más acostumbrado entre ellos. Los números explican también por qué los rarámuri consideran importante la curación básica para personas en cada oportunidad, y por qué la enfermedad puede ser considerada como colectiva.

ritual que encabeza una parentela ampliada quien por lo regular pone en movimiento la rotación del complejo curativo en un conjunto de familias que forman distintas localidades pertenecientes a un ejido. Se trata de los especialistas rituales quienes por tener el “encargo”⁸ de cuidar (*tibuma*) a los rarámuri, ellos se llaman a sí mismos y son conocidos por todos como *neséroame* (pastores), *tibúame* o *niyúroame* (guías) y *enároame*⁹ (caminantes); nombres, excepto este último, también empleados para referirse al numen principal.

La jerarquía de los ‘pastores’ (*neséroame*)

Si bien todos los hombres, y algunas mujeres, son potenciales *owirúame*, no todos ellos representan una metáfora del sol al mismo nivel. Además, no todos aceptarán el encargo y, aun aceptándolo, algunos quedarán en el intento de convertirse en especialistas rituales. De acuerdo con el testimonio de algunos informantes, aquellos jóvenes que tardan en unirse en matrimonio serán los mejores *owirúame*. No obstante, a decir de la mayoría, estos casos son poco comunes. Realmente sólo aquellos a quienes es dado el encargo, a su vez también por la mayoría de los rarámuri de su localidad, llegarán a ser pastores: guías, consejeros, doctores y caminantes, metáforas del sol. No obstante, no todos los que lleguen a jugar estos roles tendrán el mismo reconocimiento de los demás.¹⁰ No hay entre ellos una jerarquía piramidal organizada como tal, pero sustantivamente se trata de tres tipos de ‘pastores’. Una característica común en todos, es que ellos saben soñar y a ello aprenden poco a poco. No obstante, entre unos y otros hay distintas

⁸ En adelante distinguiré el “encargo” del “cargo”. El primer término hace alusión al hecho de haber recibido durante el sueño, o de otras maneras, el conocimiento del destino final de las almas. A pesar de que la sociedad es el aval último del “encargo”, en la mentalidad rarámuri el *owirúame* lo recibe directamente de la deidad. El segundo término, “cargo”, se refiere al trabajo que los habitantes de las distintas localidades que conforman un ejido, piden a uno de entre todos para que sea gobernador, capitán, alguacil, mayora, etc., o preste cualquier otro servicio dentro del sistema político-religioso propia de los rarámuri: comisario ejidal, de policía, *chapeyoko*, etc.

⁹ Se trata de un título hasta ahora sólo mencionado en la literatura sobre los rarámuri por un misionero (Robles, Oyarzún, 1994: 60).

¹⁰ Según Lumholtz para que un hombre pudiera considerarse con la virtud suficiente para ser *owirúame* debía ser examinado por un “cuerpo” de reputados profesionales que lo declararan competente para ingresar en sus filas (1981 [1902]: 306). Hecho que al menos dos de estos especialistas de Chinéachi, dos más de Tewaterichi y JM, de Naráachi, negaron que suceda o haya sucedido antes en la región hasta donde ellos lo recuerdan. Por otra parte, en sus observaciones, Lumholtz mezcla cantadores (del *yúmari*) y raspadores (de *jíkuri*) (*idem*) pero la exégesis interna y nuestra observación señalan que se trata de distintas especializaciones; distintos especialistas coinciden en señalar que “cada quien tiene su trabajo”. Se trata de funciones rituales especializadas al modo en que existen claramente en otros pueblos. Como entre los coras, por ejemplo, que existen chamánes, cantadores, principales y hasta un cierto tipo de músicos (Jáuregui, 2004: 37) y quienes se especializan de por vida en su correspondiente ocupación.

capacidades. El primer tipo de ellos, sabe realizar básicamente lo que todo *owirúame*.¹¹ Pueden llevar a cabo el rito de iniciación de los pequeños al grupo (*wikubema*) y “apadrinar” a los infantes. De este primer tipo hay bastantes, se dice, y es difícil ser exacto en los números. “Todos ellos usan un cuchillo para curar y un crucifijo colgado al cuello para tener fuerza”, “muchos de ellos van comenzando y allí durarán mucho tiempo”, dice JM. Este tipo de pastores sabe además diagnosticar algunas enfermedades y hacer curaciones menores. Tienen la capacidad de pedir que se realice el *yúmari* y, a su vez, encabezar la curación al final de esta importante ceremonia. Sin embargo, en determinados casos, estos deben enviar a sus pacientes con otros *owirúame* de mayor capacidad pues ellos no sabrían sacar “gusanos” o las “piedras” llamadas *sukiki* (pedernal).

Además de contar con las capacidades del anterior, el segundo tipo de pastores son los que, como herramientas de trabajo, emplean comúnmente un pequeño tubo de plástico de no más de 10 cm de longitud y hasta dos crucifijos colgados al cuello. Los rarámuri se refieren a ellos como los *waníame* (lit. ‘los que sacan piedras’). Mi informante, quien es de este segundo tipo de especialistas, los llama en broma “chupacabras” por la acción que realizan de succionar sobre el punto dolido con el “popote”. Ellos son capaces de curar enfermedades de mayor complicación, provocadas principalmente por los *sukurúame* (lit. ‘los que colocan piedras’). Son quienes pueden ser raspadores (*sipáame*) en la curación festiva del *bakánowa*, curación en la cual se cuelgan al cuello hasta tres crucifijos. Pueden encabezar la curación durante la despedida de muertos; encabezar las curaciones de personas, animales y viviendas, y otras construcciones al término de la semana santa (*noríroachi*) o del ciclo matachín de diciembre, guiar una ceremonia de temazcal, etc. Estos saben, además, “levantar la mollera”, una deficiencia en la hidratación de algunos niños que los rarámuri atribuyen a un susto aun cuando el especialista recomienda que al

¹¹ En el Alto Río Conchos, muchos rarámuri conocen las propiedades medicinales de una gran diversidad de plantas que se emplean para curar a base de infusiones: laurel, anís, chuchupate y otras. Cardenal (1993) describe, ubica y señala los usos de alrededor de cien plantas medicinales usadas en la sierra Tarahumara, en su mayoría por los rarámuri pero también por los mestizos. Zingg (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 227) reportó haber reunido ciento cincuenta plantas distintas para diversos usos, muchas de éstas medicinales (*ibídem*: 229-242). Por su parte, Bye, Burgess y Mares (1975: 85-112) reconocieron el uso de ocho especies de agave en la Tarahumara del oeste, entre las que sobresale el *misagori*, o *meke*, al parecer reconocido por los rarámuri en toda la sierra. Actualmente, en nuestra región de estudio, algunos rarámuri, a modo de subsistencia, se dedican a la venta de ciertas hierbas en las principales ciudades del estado de Chihuahua. Sin embargo, no siempre se trata de especialistas rituales quienes fundamentalmente diagnostican y curan por medio del “sueño”. Excluyo aquí el caso del famoso *owirúame* Herculano, de Ba’winokáachi, cuya peculiar forma de curar es también recetando diversas hierbas del tipo medicinal, y de otros que curan empleando un huevo.

infante se le proporcione constantemente el líquido vital, exactamente como lo harían los médicos alópatas. Son los *owirúame* más comunes y más activos pero a pesar de su capacidad curativa, el segundo tipo de especialistas son inexpertos aún en el manejo del peyote (*Jíkuri*) para lo cual se requiere tener mucha experiencia y haber aprendido cerca de algún viejo, o bien, ser muy cercano a esta cactácea, *Lophophora williamsii* por lo común.¹² Este tercer tipo de *owirúame* son los menos comunes pero los más reconocidos y algunas veces, según parece, temidos por algunos.¹³ Manejar el peyote requiere, además, una mayor aceptación por parte del grupo local y un manejo cabal del contexto social que exige la curación festiva de esta índole. Sus herramientas básicas son el palo raspador (*sipáara* o *sipíraka*), el canto-recitación, el espejo con el que se ve a las almas “subir al cielo” durante el *jíkuri* y tres o más crucifijos. Para este último tipo de metáfora solar, encabezar cualquier otro evento curativo festivo es cosa que no implica mayor esfuerzo.¹⁴

La observación sugiere que los *owirúame* son retribuidos casi siempre es en especie: tortillas, tesgüino, pollos, parte de una cabra o vaca que se haya sacrificado para el rito o la ceremonia, etc. No obstante, parece que nunca faltan aquellos que aprovechando la oportunidad de sustentar un cargo, o el encargo en el caso de los *owirúame*, llegan a cobrar por ejemplo hasta 200 pesos (junio de 2008) por “sacar una piedra”. Ciertamente ésta no es la situación común pero me he encontrado con esta realidad, tanto en Tewelrichi como en Naráachi, Chinéachi y Bakiachi, y por otros rarámuri y colegas he sabido que lo mismo sucede de manera eventual en otras regiones de la Tarahumara. Por otra parte, en diversas ocasiones he constatado que la necesidad de pagar al

¹² Se trata de un trabajo para el que, por ejemplo, sólo hay un *owirúame* en Chinéachi, y según me informan, al parecer cuatro en Naráachi y sólo uno también en Tewelrichi.

¹³ Como me lo hicieron saber algunos rarámuri de Pamachi cuando hablamos acerca de los *owirúame* de Naráachi en los primeros días de febrero de 2003 cuando en compañía de dos jesuitas (Justino y Alejandro) llegué para vivir tres meses en ese ejido.

¹⁴ En su estudio sobre Samachiki, Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 395-396) señala dos categorías de *owirúame*: los que manejan el peyote y los que extraen gusanos; señala, además, que hay algunos, entre los segundos, que sólo eventualmente se dedican a curar; Bennett se limita a comentar esta labor curativa. En la categoría de *hechiceros* que emplea el antropólogo, éste parece incluir también a los cantores del *tutuguri* quienes, afirma, “se diferencian de los demás hechiceros en el hecho de que no curan” (*ibidem*: 396, 422). Si bien el *owirúame* y el *wikaráame* (cantador) tienen funciones bien distintas y definidas ceremonialmente, Bennett afirma que los primeros no cantan (*ibidem*: 422), algo no visto en nuestra región de estudio donde los *owirúame* entonan largos cantos y cuasi recitaciones durante las raspas de *jíkuri* y *bakánowa*. No lejos de nuestra región de estudio, Acuña Delgado (2006: 296, 299, 301) registró, sin embargo, que la labor de cantar durante el *tutuguri* la pueden ejecutar también algunos *owirúame* quienes asimismo llevan a cabo la curación al final de la ceremonia pero probablemente esto ocurre únicamente en unos pocos *yúmarí* familiares.

owirúame ha sido causa de emigración temporal a la ciudad para conseguir el dinero y poder llevar a cabo la curación festiva y, por supuesto, conseguir lo del pago necesario para el pastor.

Aceptar el encargo de la deidad hace de algunos de ellos hombres relevantes en la etnia. No obstante, ser *owirúame* es también exponerse a envidias, chismes y acusaciones de acarrear padecimientos o males; es exponerse a ser juzgado como quien ha tenido desde un trivial mal deseo a otro o haber visto mal a alguien, y hasta ser tenido como culpable de la muerte de alguno. Según la opinión de diversos especialistas, todo esto podría convertir a un *owirúame*, a los ojos de los demás rarámuri, en un *sukurúame*; personaje al cual podríamos también caracterizar, en oposición a la metáfora solar, como una metáfora de la oscuridad, o del *re're betéame* (el que vive abajo).

La metáfora opuesta: los *sukurúame*

Antes de seguir con los *owirúame* propongo asomarnos brevemente a su “contraparte”: los *sukurúame*.¹⁵ Si bien lo propio de este personaje es enfermar, el término *sukurúame* es traducido al castellano por los mismos rarámuri como ‘hechicero’ o ‘brujo’. Términos evidentemente aprehendidos a partir de las representaciones del “otro” que los conquistadores, en la época colonial, se hacían de los sujetos y las prácticas indígenas, considerando este conjunto como opuesto a los cristianos y la religión católica. Definir al *sukurúame* rebasa los propósitos de este apartado, por lo cual me limito a llamarlo de este modo, o bien, empleo sinónimos que hacen referencia a su trabajo de enfermar a las personas como ‘el que empiedra o enferma’.

Entre los rarámuri, hablar de *owirúame* y *sukurúame* no designa necesariamente dos categorías que señalan a especialistas distintos. A pesar de ello, Pastron (1977: 66, 70-71) sugirió que para Samachiki se trataba de dos especialistas diferenciados. De hecho este autor señala que son los shamanes (*owirúame*) quienes al confirmar que tal o cual rarámuri es un hechicero, no queda

¹⁵ Los rarámuri designan con este término a aquellas personas (rarámuri o mestizos) que “no caminan bien” o “no piensan bien”. Son considerados como *sukurúame*, aquellos rarámuri que tienden a comportarse continuamente fuera de las normas del orden establecido. El chismorreo que suscita envidias, celos, etc., hace que algunos sean considerados como tales. Unas veces en broma y otras no tanto, según la relación que tengan con los rarámuri, también se les llama *sukurúame* a los antropólogos, visitantes, médicos, pasantes, enfermeros y enfermeras de las Unidades Médicas Rurales, clínicas de diversas instituciones públicas, privadas y aún de las distintas iglesias.

duda entre los demás de que así sea.¹⁶ No obstante, en la mentalidad local, la dualidad del bien y el mal no señala una dicotomía de elementos como sucede en la mentalidad judeo-cristiana, donde el bien es aquello que da la vida y el mal es aquello que la arrebatara pero nunca estos elementos hacen lo contrario. En la visión de las cosas que nos ocupa, el bien y el mal se conciben como dos dinamismos inmersos siempre en todo elemento vivo o “inerte”. “La ambivalencia o polivalencia es propia de todo elemento en la mentalidad de los rarámuri” (Anzures y Bolaños, 1993: 108-109).¹⁷ Esta situación se comprende mejor si se toma en cuenta el relato del génesis de los rarámuri de Tewelrichi (común en la región) en el cual los dinamismos del bien y el mal suponen un mismo origen, pues básicamente proceden de dos hermanos: “el que vive arriba” y “el que vive abajo” (Rodríguez López, Abel, 2003: 78).

El que sigue las enseñanzas del *re're betéame* (el que vive abajo) es el modo en que la mayoría de los rarámuri identifica al *sukurúame*. Esta personificación del mal entre los rarámuri enferma a niños, jóvenes y adultos, y se cree que en ocasiones es causante de la muerte de algunos. Según mi informante, es característico de este “antipastor” tomar la forma de lechuza, gavilán, aura o tecolote, por lo regular de ave de presa o de carroña; de coyote, perro o caballo blanco o pinto¹⁸ y, en muchos casos, así transformado, enfermar colocando piedras (*sukí*), gusanos u otros objetos. En un caso común, el *sukurúame* enferma enviando a alguna de las aves mencionadas convertida en *koremá* o ‘estrella fugaz’.¹⁹ JM me explicó que esta ‘bola de fuego’ es dañina y suele ser vista

¹⁶ “*Considered as indisputable proof of guilt, the shaman’s identification serves in actuality as a quasi-official confirmation of long standing public suspicion...*” (Pastron, 1977: 71).

¹⁷ La lucha entre fariseos y soldados que representan los rarámuri de Tewelrichi y Naráachi, así como en otras partes de la región Tarahumar, al final de la semana santa, es un ejemplo de cómo en esta mentalidad no existe el idealismo del triunfo del bien sobre el mal. Si durante las luchas cuerpo a cuerpo ganan los fariseos (el mal), por ejemplo, el judas no se quema y permanece vivo hasta la siguiente temporada. El mal puede vencer, es la experiencia de un pueblo históricamente invadido. En otras ocasiones, los soldados (el bien) vencerán. Sin embargo, lo que se pondera durante la danza de esta concurrida ceremonia es la búsqueda del equilibrio entre estos dinamismos y no precisamente la pasión de Cristo o el triunfo absoluto del bien sobre el mal (Bonfiglioli, 1995: 114-115; Rodríguez López, Abel, 2006: 248-250).

¹⁸ En este aspecto encuentro una variación de la idea en otra región de la Tarahumara. Merrill (1992a: 120) señala que los *sukurúame* “...pueden enviar a los animales de rapiña que poseen”, pero no dice que ellos mismos puedan tomar la forma de estos.

¹⁹ En mi experiencia, la idea del *koremá* parece ser más clara y homogénea entre los especialistas que entre los fieles. En una charla, en la cual retomé el tema con JM, él no se refirió al *koremá* sino que explícitamente la llamó “alma del *sukurúame*”. Por el contrario, entre los no especialistas esta idea es muy pastosa y en la mayoría de ellos no hay acuerdo. Algunos dicen que se trata del mismo *sukurúame*, otros que del alma de éste, y otros más que de algún animal de éste, convertidos en la ‘bola de fuego’. Quede por ahora el tema abierto y para un ulterior estudio comparativo con otros casos, incluso por ejemplo, con el del “nahual” mesoamericano.

cuando ya vuelve con el alma o las almas raptadas.²⁰ El fuego presenta aquí una cara negativa pues ahora no alumbra ni “quema” sino que enferma y daña. El *sukurúame* transformado, viaja hasta donde se encuentra la persona a la que él desea enfermar y le introduce comúnmente las *sukiki* dentro de su cuerpo, por la nariz o a través del ombligo, colocándolas principalmente en las coyunturas (hombros, codos, muñecas, rodillas, tobillos)²¹ y en el pecho. Al despertar, el enfermo experimentará dolores en las partes corporales en las cuales le han sido colocadas las piedras. El *sukurúame* es también capaz de enfermar a los animales y las tierras de sus enemigos, no dejando parir a las vacas o chivas preñadas, o enflaqueciéndolas hasta la muerte.²² Bajo esta perspectiva de las cosas, este personaje condensa todos los significados negativos y como *owirúame* todos los positivos. No obstante la ambivalencia de las personas, la presencia del *sukurúame* explica básicamente dos cuestiones de suma importancia: 1) la necesidad social de dar respuesta a las desgracias, principalmente a la enfermedad y a la muerte. Un determinismo meticulosamente codificado que, al modo en que los achuar lo conciben, entre los rarámuri también “los protege tanto del sentido de la culpa, inculcado por las religiones de la salvación, como del sentido de injusticia, experimentado por espíritus más laicos cuando son tocados de manera inexplicable por la enfermedad” (Descola 2005: 233); y, 2) la búsqueda del equilibrio entre el bien y el mal, que se refleja simbólicamente en muchos momentos de la praxis religiosa que encabezan los especialistas rituales rarámuri. A mi modo de ver, esta búsqueda del equilibrio se sustenta principalmente no en la lógica de la hechicería como sugiere Slaney (1991: 274), sino en la lógica de la pedagogía de la deidad: “caminar bien”, quehacer capital del *owirúame*.

La tarea del que “camina bien”

La tarea principal de un *owirúame*, pero no la única, es la de ayudar a prevenir la enfermedad y procurar la salud de los rarámuri. *Stricto sensu*, velar por o recuperar las almas perdidas o robadas de estos. Por ello, este ‘caminante’ es el especialista del alma; y como señala Hernández

²⁰ Se sabe que lleva una o varias porque dependiendo de la altura a la que se le ve volar se puede calcular el peso que carga.

²¹ De las coyunturas o articulaciones suelen dolerse los rarámuri, adultos mayores, que padecen una diversidad de enfermedades reumáticas. Desde esta perspectiva, estas partes del cuerpo son muy importantes pues, en otras áreas de la Tarahumara se cree que allí residen las distintas almas del ser humano (Merrill, William, 1992a: 138-139). La pluralidad de entidades anímicas y la importancia de las articulaciones del cuerpo humano, así como la relación de éstas con las enfermedades, parece ser propia del mundo indígena desde antiguo y en regiones como Mesoamérica central (López Austin, Alfredo, 2008 [1980], t. I: 9, 177, 217).

²² Esta es la manera en que la mayoría de los rarámuri se explica la enfermedad o muerte de sus animales.

Assemat (1999: 31) para los especialistas, “sólo él la ve, porque conoce su forma y su destino”.²³ De allí su tarea como pastor. El *enároame* es alguien que vela por las almas de los rarámuri pero también es quien conoce el camino de la enfermedad. De allí que sea un ‘caminante’. Debido a la enfermedad, ocasionada por la acción del *sukurúame* y de otros seres que pueden molestar a los rarámuri ante su falta de atención a estos (*jíkuri*, el *bakanówa*, el *witaru*, etc.), no ofrecerles alimento principalmente, razón por la cual pueden capturar alguna de las almas de los rarámuri causándoles diversos padecimientos, se subraya la importancia y la necesidad –y con ello el sentido social de la presencia y la tarea- de la metáfora solar entre los rarámuri. Él simboliza la luz, el fuego y el calor, y en otro sentido, la salud. Desde la perspectiva indígena, ni misioneros ni médicos cirujanos podrían hacer frente a las desazones y menos representar socialmente al sol. La recuperación de la salud representa, en este sentido, la puesta en práctica del “caminar bien”, del “pensar bien” para lo cual se requiere experiencia. De acuerdo con JM son los años de experiencia: saber soñar, pensar y hablar bien, y haber sido efectivo a la hora de diagnosticar y curar, casi siempre a través del sueño, lo que hace que alguno sea reconocido por el resto como un verdadero *owirúame*, más aun como uno honesto lo que equivale a representar bien al *onorúame*, al sol. No es casual, pues, que los pastores más reconocidos sean personas de edad avanzada, al parecer, cuando la sabiduría ha aumentado y las pretensiones han disminuido, y que los que enferman sean en ocasiones viejos, pero casi siempre jóvenes con menos camino recorrido y a veces con una mayor voluntad de poder.

De su tarea a los títulos

Si bien la etimología del término *owirúame* enfatiza el trabajo de curar, tanto la observación de su quehacer cotidiano como los títulos que se dan a sí mismos, y que reciben del resto de los rarámuri, sugieren que su labor es mucho más abarcadora que únicamente la práctica curativa. ‘El que dicen cura’ no es tan sólo el que alivia los padecimientos provocados por algunas dolencias físicas. No se trata simplemente de un ‘curandero’ a quien se puede relacionar únicamente con remedios para el cuerpo. Esto sugiere *a priori* que tanto el verbo más usual que los rarámuri emplean para hablar de ‘curar’ (*owama*) como el sustantivo ‘enfermedad’ (*naurí*) o el adjetivo

²³ El conocimiento que estos especialistas tienen del destino final de las almas se asemeja al que tienen los especialistas de los huicholes. En la contraparte del rito de iniciación, el *witaimari* (despedida de muertos) que se lleva a cabo cinco días después del fallecimiento de una persona, el especialista revela a los familiares el destino final donde habrá de vivir el alma de los muertos (Neurath, 2003: 23).

‘enfermo’ (*naúame*), no precisan lo que para nosotros. Entre un paciente y la enfermedad, el también llamado ‘doctor’ representa un mediador; éste concibe el padecimiento de un sujeto vivo (personas, animales, plantas), o “elemento inerte” (viviendas, herramientas, etc.), como aquello que afecta o puede afectar a la colectividad humana, y más aún, al universo entero pues, hemos visto, el ámbito de lo social va más allá de las barreras físicas. Además de curar y prevenir enfermedades, más específicamente se trata de un pastor (*neseroame*), como ellos dicen de sí mismos cuando explican cuál ha sido el encargo que les ha sido encomendado: cuidar (*tibuma*) y pastorear (*neséroma*) a los rarámuri. Especialmente el título de *neséroame*, y el trabajo que éste representa como pastor, sugieren la relación ontológica que hay entre el especialista ritual y el *onorúame*, ‘el que dicen es Padre’. La observación de su trabajo confirma que se trata de un pastor porque guía, cuida, cura y aconseja, “en el buen pensamiento y el buen caminar”, como ellos dicen, al resto de los rarámuri. La tarea, en general, de las deidades y la tarea por excelencia del mismo *onorúame* quien al ofrecer la luz y el calor es guía y protector. De allí que el término ‘pastor’ no sea fortuito sino constitutivo del quehacer y rol social del especialista ritual. Quizás ésta sea una particularidad de los *owirúame* respecto de los especialistas rituales en otros grupos. No es rara la ocasión, además, en que los jóvenes rarámuri van a pedir consejo al que en su lengua llaman *onoraira* puesto que, hemos visto ya, fue él quien los “quemó” y nombró en el *wikubema* cuando pequeños, ahora es su protector. Condensa en sí mismo el simbolismo del que da calor y luz. Esto sugiere, por otro lado, que se trata de alguien que conoce ampliamente el contexto social en el que se desenvuelve la vida del grupo disperso. En la dimensión simbólica es, en un sentido amplio, el pastor que vela por sus ovejas en cuerpo y alma. De allí que sea, a la vez, un ‘caminante’ o *enároame*. Con este término los rarámuri no hacen referencia simplemente a ‘el que camina’, como podría ser cualquier rarámuri conocedor de las veredas y los caminos de diversas localidades aun lejanas a la propia, sino a aquel que conoce los caminos que recorren las almas de los rarámuri durante el sueño o hacia su destino después de la vida corpórea. Conocer el destino final de las almas ubica también a los *owirúame* como artesanos fundamentales de la praxis religiosa de los rarámuri, pues, de modo similar a los especialistas Cuna, ellos tienen la función de construir “una tierra incógnita poblada de símbolos” (Severi, 1996a: 120). Al construir esa parte (no perceptible) del universo rarámuri, los *owirúame* son sistematizadores de símbolos ya que, como veremos, tienen la experiencia tácita de las dos “regiones” espaciales del cosmos, la perceptible y la no perceptible. Por lo tanto, cuentan con los elementos para moldear

su enseñanza y su reiteración a caminar al modo del ‘fuego que anda’. Estos caminantes lo son también porque antes que nada conocen el destino final de las almas donde, como dice JM, se vive entre el fuego y el agua, entre la luz y la oscuridad. Es el mismo lugar al que los rarámuri llaman *riwigachi*, ¿qué es el *riwigachi*?

El *riwigachi*

De *riwigá* o *rewigá* (nombre) y *chi* (lugar de), algunos traducen el término *riwigachi* o *rewigachi* literalmente como ‘el cielo’ o ‘la gloria’, (Brambila, 1976: 471; Hilton, 1993 [1959]: 58); evidentemente, el destino de los bautizados que han muerto. Algunos rarámuri de Norogachi traducen el término como ‘el lugar de los nombres’ (Fujigaki, comunicación personal, 22-10-09) a pesar de que, como vimos en el capítulo anterior, los nombres no son tan relevantes como el hecho mismo de ser nombrado. Una razón para considerar así las cosas es que el término deriva del verbo *riwama* o *rewama*, ‘nombrar’ o ‘llamar’, referido al nombre personal que se otorga a los niños en la unidad de ritos de agregación. En una conversación con JM, (21-03-08), en la cual hablamos acerca del número de almas que tiene un rarámuri, hablando en su lengua materna él llamó *arewá* a las almas y él mismo tradujo al castellano el término como ‘personas’, empleando además el término *iwigá* como sinónimo del primero. Con los elementos anteriores quisiera aportar cuatro sugerencias que me parecen importantes. Primera, es posible que el término *arewá* sea un término propiamente rarámuri y no una tarahumarización del vocablo castellano ‘alma’ como sugirió Don Burgess a William Merrill (Merrill, 1992a: 137, nota 1 al pie) porque en la variante occidental de esta lengua el término *alawá* (alma) a su vez, sugirió a Burgess la idea. La segunda parte de nuestro trabajo nos ayudará a mostrar que las crónicas históricas mencionan la idea que tenían antiguamente los rarámuri acerca del destino de las almas, y por tanto, que seguramente habría una categoría propia para referirse a los elementos anímicos. Por otra parte, no debemos olvidar que hay una infinidad de términos en la variante barranqueña que favorecen el fonema /l/ (retrofleja) sobre el fonema /r/, este último más comúnmente empleado en el Alto Río Conchos. Segunda, que el término *arewá* y los términos *wigá* e *iwigá* (formas propias para hablar de ‘alma/s’), además de ser propiamente rarámuri, están implicados en el término *riwigachi*, *rewigachi* o *rewegachi* que proviene, he dicho, del verbo *rewama*. Tercera, que el sonido pleno de /r/ en los términos *riwigachi* o *rewigachi*, *rewama* es producto de la pronunciación castellana y no rarámuri. Ya en el siglo XVII, Tomas de Guadalajara hizo notar lo

siguiente sobre esta lengua: “No ay *F* ni *D* ni *R* que se pronuncie con fuerza sino rara vez, y assi la *R* quando se hallare aunque sea al principio se ha de pronunciar como *ere*, v.g. *rehòie*, hombre” (folio 1r). Cuarta, ya que en la mentalidad rarámuri las ‘almas’ de estos tienen un destino final en el cielo, a mi modo de ver, la traducción de *riwigachi* o *rewigachi* tiene que ver con algo así como ‘el lugar de las almas (arámuri)’. El lugar a donde van las almas de todos los rarámuri, de acuerdo a JM, no sólo de los bautizados sino también las de los rarámuri no bautizados, los no *pagótuame*, dice. Se trata de un lugar que está “aquí y ahora” pero también el informante afirma que allí se “vive cerca del sol que está arriba y el agua que está abajo”, ¿dónde es este lugar?

Cerca del sol: entre el fuego y el agua

De acuerdo con JM, el modo en que él fue iniciado a través de un sueño es la manera más común en la iniciación de los *owirúame* entre los rarámuri de nuestra región de estudio. No obstante, mi informante dice que él sabe que algunos *owirúame* comenzaron su trabajo porque en su adolescencia o en su juventud²⁴ “encontraron tirado, o enterrado, por allí (señala el llano) un crucifijo”. Otros, porque continuamente se topaban con un tipo de piedra pedernal que ciertos *owirúame* extraen a los enfermos y luego las entierran por allá (señala los cerros). En ambos casos, la interpretación que se hace, es que se les ofreció una “fuerza” en el sentido de “poder”. Se trata de un “poder” que no es ningún secreto y que consiste en saber curar en un sentido literal y simbólico. Otros más dicen haber recibido el encargo mediante el “encuentro” con una serpiente que cruzó frente a ellos sin dañarlos y a la cual ellos no dañaron porque entendieron en esta presencia el encargo. En este caso, y de acuerdo con JM, “si se llega a dañar a la serpiente significa que el encargo no se ha querido recibir”.²⁵ Una variante más, es cuando un *owirúame* va descubriendo poco a poco que este encargo le será dado en algún momento por la deidad mayor, regularmente durante el sueño: sea la misma deidad o por medio de un enviado de ésta, un pariente ya fallecido quien así lo comunica. Un caso distinto de recibir el encargo es, como sucedió en Tewelrichi a uno de ellos, heredándolo de su padre de quien lo aprendió. Sin embargo,

²⁴ Hemos de matizar este comentario ya que en el mundo rarámuri prácticamente se pasa de la niñez a la vida adulta. En los sectores rarámuri (“círculo interior”) donde los *owirúame* son más reconocidos, la etapa de adolescencia es una etapa no propia entre ellos.

²⁵ En una ocasión fui testigo del apedreo que un joven rarámuri propinó a una serpiente en el camino. Ésta se había cruzado por la vereda que transitábamos aquel joven y yo. No alcanzó éste a matarla y ni yo pregunté ni el comentó por qué había él reaccionado así. No obstante, el hecho me sugirió que la decisión de aceptar el encargo es personal y no se trata de una tarea obligada pero la inminente responsabilidad que acarrea puede incluso llegar a causar estrés en algunos rarámuri.

lo común para iniciarse como *owirúame* es haber soñado que la deidad hace el encargo directamente, básicamente mostrando al iniciado el destino final de las almas de los rarámuri: *besá garí moba* (las tres casas de arriba). Es el modo en que, aun con sus variantes en los relatos, también a Juan Chávez y Antonio Guadalajara de Tewelichi, y a Reyes y Albino de Chinéachi, les fue dado el encargo. El siguiente, es el relato de JM acerca de cómo él recibió este encargo.

“Cuando yo era joven, muy joven, el que dicen es Padre vino por mí una noche. Ya me estaba quedando dormido en mi casa y empezaba a soñar. Entonces él me habló y me dijo que me subiera a sus hombros. Y me subí para ir con él. Él voló allá arriba y me llevó a enseñarme las tres casas, pero sólo fuimos a las dos primeras porque si hubiéramos ido a la tercera, donde él vive con su esposa, entonces yo ya no hubiera podido despertar, me habría muerto. En la primera casa estaban Juan bautista, las serpientes y otros animales con mucha agua. En la segunda casa, estaban Jesucristo y las almas de los antiguos rarámuri, no hay de los mestizos. Allí está muy bonito, hay muchas flores y cada quien tiene su casa, como aquí, pero está más bonito que aquí. En la tercera casa viven los que dicen los rarámuri que son Padre y Madre, y las almas de los rarámuri que no han nacido pero ese no lo vi, sólo sé. Y así, me paseó. Luego volvimos otra vez a mi casa, antes que amaneciera y yo despertara, porque si hubiéramos vuelto después de que amaneciera, yo ya no habría podido despertar. Aquí me volvió a dejar y luego él se fue, para allá arriba, donde vive, con su esposa. Pero antes de irse, el que dicen es Padre me dijo que yo tenía que cuidar a los rarámuri, que tenía que ayudarlos. Me dijo: “tú serás un pastor, tu ayudarás a la gente, no le digas a nadie, trabajarás mucho y ya poco a poco la gente va a creer en tí”, y así fue porque al principio no me creían. Pero, como han visto que he trabajado, y he pastoreado y curado a unos, ahora sí me creen. Y así, poco a poco fueron creyendo en mí y ya llevo muchos años trabajando”.²⁶

Esta es la manera en que JM se inició como *owirúame* y como se inicia la mayoría de los especialistas rituales representantes del *onorúame*, conociendo el *riwigachi*: entre el fuego y el agua. En una variante, también durante el sueño, el iniciado supo que se le pedía el encargo

²⁶ *Mapuarí neje ko rejoyí nire chabé, we rejoyí, onorúame naware nejé gítera; rimusa nejé ko ba. A'ri ko echi tamí are, ma neko moyenasa ne matówara. Nejé ko moyénare mapugíte nejé simea echi onorúame yúa. Echi ko i'nire repá a'ri ko ba, tamí yúrore mapuregá e'nerika besa karí moba nori be pa, tamujé simire okwá karí mapugíte tamú simisáa beikiára karí, mapugoná echi onrouáme upira yúa eperé, ne ko ma ke busurereke, ne mukúame ka. Echi goná, birera karí Juani batista asare, sinówi ma, ajaré cho namuti ko nirú, warú ba'wí sí cho manare ba. Okwára karí, jesucristo asare anayáwari iwigá ayena cho, nari, ke nirúre ichabóchi. Echi goná we semati ju ku, weká sewá nirú, a'ri ko sinéame karí níwe, mapuregá jenaí ko ba, nari semarega aminá. Beikiara karíki onorúame, eyerúame ma eperé, echi ko rarámuri iwigá sí mapu ikí ke cho ochéroka jenaí ko ba, nori be pa ke tasi nejé reware echi ke, nejé ko machí. A'ri ko ba, tamujé ku ro'ire ne karíra, ke cho che'rébare, ke cho ne busurere pa, mapugíte ku ro'isa tamujé ko ba, ke cho che'rébaka, nejé ko ke tasi busuresa ka. Jenaí tamí achare onorúame a'ri ko simire pa, amí pani, mapugoná echi beté upira yúa. Nori be pa simirosa bachabé onorúame anere: “mujé ko neséroame nima ba, mujé ko ku'iroma rarámuri are pa. Mujé ke tasi ra'ichama ke wesi yúa, we nocha eyenama muje ko ba sinéame rarámuri ke tasi bichima mujé ko”. Echi regá nire sí, chokichí jonsa are, ke tasi rarámuri tamí bichire. Nari, nochasa neje ko ba neserosa cho, ku sawísáa sí cho ajaré rarámuri, jipe ko ba ayena á tamí rarámuri bichigá. Pe kirí kirípi ko ba rarámuri bichire nejé gíte a'ri ko ma nejé nocha eyena weká bamibare chabé. Conversación grabada en cinta magnetofónica, en lengua rarámuri, con JM, *owirúame* de Naráachi, sobre cómo y cuándo empezó su trabajo de curar a los rarámuri (registro, transcripción y traducc. ARL, en Naráachi, Chih. 06-01-07.).*

cuando, en la segunda casa, la deidad acarició su cabellera; en otra, el iniciado recibió el encargo por medio de un hombre, un pariente fallecido hacía tres años,²⁷ y se dan los casos en los que un niño aparece en el sueño del iniciado (Acuña Delgado, 2007: 267) haciendo el encargo.

Acerca de la división tripartita celeste, Thord-Gray (1955: 362) habla de tres cielos como la morada de las almas de quienes han muerto; allá la luna da calor y luz al modo en que lo hace el sol en el mundo de los vivos; cuando allá es de día, entre los vivos es de noche y viceversa. Este autor no especifica si otros seres habitan cada uno de los pisos. Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 322), habla de tres planos, de los cuales Dios vive en el último. Velasco, aunque no precisa el aspecto sobre quién habita en los distintos cielos, sigue la sugerencia de Lolita Batista y señala que esta informante habla de tres techos (Velasco, 2006 [1983]: 135); sin embargo, el autor, con un afán de hacer coincidir el pensamiento rarámuri con la visión católica se olvida de la idea de los tres cielos y su narrativa se limita a mencionar un arriba: a donde van todos después de morir, y un abajo: donde vive el diablo (*ibídem*: 137-138). Por su parte, Merrill (1992a: 118-119), señala una variación que no afecta a la estructura fundamental de la idea en el Alto Río Conchos; para los rarámuri de Basíhuare hay tres cielos y los hijos de la unión sexual entre Dios y su esposa, es decir, los rarámuri, viven en el tercero. El *riwigachi* de nuestro caso se muestra en el esquema 1.

Sol, Luna, almas de los no nacidos

Jesucristo, rarámuri, *anayáwari*, casas, animales, flores

San Juan bautista, serpientes, otros animales y mucha agua

Esquema 1. Topografía del universo no perceptible y destino final
de las almas rarámuri concebida en el Alto Río Conchos

En el *riwigachi*, el fuego y el agua, aparecen como los elementos simbólicos que delimitan el destino final de las almas. Esta topografía del universo se repite seguramente a partir del mundo perceptible; es decir, al agua está asociada con el inframundo pues las ciénegas, los ojos de agua y los manantiales, ríos y arroyos, donde habitan las serpientes, evidentemente sugieren el mundo

²⁷ Nótese que hay una posible relación entre el encargo y el número simbólico (3) para los hombres.

subterráneo. El mundo de los vivos y todo cuanto acontece en éste se refleja en la casa intermedia; la tercera casa pertenece a las deidades asociadas con el sol, la luna y otros astros como la estrella de la mañana. En otras regiones, además de la versión de los siete pisos (tres arriba, la tierra, y tres más abajo –como veremos–), “hay quienes dicen que en realidad son dieciocho y que los rarámuli viven en el primero y, debajo de éste, sólo hay agua” (Pintado Cortina, 2008: 232). Lógicamente que arriba del piso habitado por los rarámuri hay fuego, luz, calor, etc., conservándose así la estructura tripartita del sueño de JM en una alejada región barranqueña. Martínez (2008: 48-49) sugiere que en Norogachi se concibe una cosmografía tripartita similar. Por su parte, Aguilera (2005: 87-92, 147, 148) ha mostrado que en los diseños de las fajas rarámuri se definen tres niveles que se corresponden con esta concepción (esquema 2).

Sol y Luna, estrellas del amanecer y atardecer
Mundo corpóreo

Rarámuri, animales, viviendas, montes, valles, mestizos

Agua, *re're betéame* y su esposa

Esquema 2. Topografía del universo perceptible
de los rarámuri del Alto Río Conchos

El “encargo” une al sol y a su metáfora en lo social

A JM no le creían al principio y ahora, como ya ha “curado” a algunos, los demás lo tienen y respetan como al representante de la máxima deidad quien le ha otorgado el encargo. Esta relación remite a la institución de control social que representa el *owirúame* pues la aceptación recibida ofrece a este especialista un enorme peso en medio del conflicto y la desgracia (pleitos, juicios y muertes). El centro de gravedad de la íntima relación que existe entre los *owirúame* y la deidad mayor, y por tanto la preeminencia actual y la influencia de estos caminantes entre los rarámuri, queda sugerido en el sueño de JM; haber recibido el encargo de cuidar a los rarámuri es el punto de unión entre el sol y su metáfora en lo social.

La sociedad confiere el “poder”

El relato, de carácter onírico, sugiere que la iniciación es producto de una revelación (Mauss, 1971a: 69), en cierto sentido se confirma que se trata de una especie de renovación personal, del

traslado al mundo de los espíritus y el conocimiento del universo por medio de la adquisición de un “poder”. Esta revelación, en el sueño de JM, destaca cinco aspectos importantes: 1) Todo ocurre durante el sueño, 2) aparece la deidad, 3) hay un viaje en el que ésta muestra al iniciado el destino de las almas, 4) la vuelta a sí mismo y, 5) el encargo que el dios otorga. Este modo de revelación es el pilar que sostiene la relación ontológica entre ambos (iniciado-deidad). El saber soñar se pone de relieve como primera característica de todo *owirúame* y primera condición para entender el mundo “no perceptible”, conocer al *onorúame* y así sustentar el “poder” (de curar, entiéndase, de recuperar las almas). Es en el estado onírico en el cual se lleva a cabo la comunicación del iniciado y la deidad. JM “sale de sí” y la deidad, comúnmente no visible, ahora es visible. De acuerdo con Eliade (1960: 95) “salir de sí”, a través de los sueños, es la manera en que “se llega a la vida sagrada por excelencia y es donde se establecen las relaciones directas con los dioses, los espíritus y las almas de los antepasados”. Por otra parte, el grado de respeto que muestran los rarámuri hacia determinados iniciados, sugiere que éste se sustenta en la mayor o menor aceptación de los allegados: vecinos y familiares. Precisamente en el sentido en que Durkheim (1995 [1912]: 390) habla de la religión, con los *owirúame* sucede algo similar: “la sociedad constituye su fuente originaria”. En tanto que el *owirúame* es capaz de percibir ese mundo “no perceptible”, gracias a la comunicación que ha tenido con la deidad, y porque en ello le va el reconocimiento o desconocimiento de los demás rarámuri de esta capacidad, es la sociedad quien le confiere a su vez el “poder”.

Sugerencias de un sueño iniciático

JM, o mejor dicho, el alma más grande de JM (como él mismo aclaró posteriormente) es llevada en hombros del *onorúame* a las dos primeras casas. El aspecto visible de la deidad, de acuerdo con JM es, para el común de los mortales, el *rayénari* (el fuego que camina), el sol. Sin embargo, sólo los rarámuri iniciados como el informante pueden ‘ver’ (*e’né*)²⁸ que esta deidad se caracteriza además por ser de aspecto antropomorfo y por tener un comportamiento demasiado humano. JM describe así al *onorúame*: “es como un rarámuri y viste con *tagora*” y, por lo tanto, otras prácticas humanas se ven reflejadas en el modo de proceder del numen: tiene una esposa, se emborracha, necesita alimento para seguir viviendo y no enfermar, y suele pelear con su hermano

²⁸ No sólo *retewá* ‘ver’ un objeto físico por encima; tampoco *nibí*, ‘mirar’ algo de pasada; sino *e’né* ‘ver’ más allá de lo que aparece a la vista’.

mayor, ‘el que vive abajo’. ‘El que dicen es Padre’ le muestra a JM el camino y el destino final de las almas. Para el mismo informante, haber sido instruido en el conocimiento de la ruta a seguir por las almas, es de los aspectos relevantes de su experiencia. Posteriormente, dice, aprenderá a reconocer los caminos de la enfermedad.

Volviendo al relato de JM, en la primera casa aparecen los elementos asociados al agua, Juan Bautista y las serpientes. En la segunda casa, si bien se parece mucho al paraíso cristiano, Jesucristo y las almas de los rarámuri están en la misma posición que corresponde a los *kiryáwame* (ancestros). Esta imagen de Jesucristo es evidentemente distinta a la del Cristo bíblico de la tradición católica, pues lo que refuerza esta presencia en el relato de JM es lo dicho por Bonfiglioli (2008b: 57), al reportar la relación que hacen algunos rarámuri entre el taumaturgo Jesús (en ocasiones identificado también con Jesucristo), como un ancestro de los *owirúame*, y estos pastores. Al momento este autor ha hecho un descubrimiento interesante acerca de la función de la figura de Cristo; a partir del registro de sermones ceremoniales (*jíkuri* y *bakánowa*), Bonfiglioli dice que se escucha decir que Cristo fue el primer chamán y el primer *sipáame* o ‘raspador’ y quien, además, enseñó a los antiguos rarámuri a curar con esas plantas (Bonfiglioli, 2006b, 2008a: 625) “pero al igual que ciertos dramas actuales le tocó una suerte adversa dictada por las envidias: el Judas y sus hijos, los judíos, lo mataron bajo la falsa acusación de ser un hechicero” (*idem* y 2006a: 260). Únicamente, aquí hay que precisar que los rarámuri distinguen entre la figura de Cristo y la de Jesús (tar. *Jesusi*) y, en algunos casos, la figura de Jesucristo de aquellas dos y esto es parte de los diversos sentidos que esta figura ha tomado para los rarámuri. Yo he encontrado que la relación sugerida entre Jesús y los *owirúame* se subraya, por ejemplo, en la relación que parece haber entre algunos pasajes del Evangelio que han sido reiterados por los misioneros desde el siglo XVII, y hasta la actualidad, durante las ceremonias de semana santa y ciertas expresiones de los mismos *owirúame*. Como ejemplo, véanse las siguientes perícopas. *Biré apóstolo ko a cheware biré wa'rura mayora piónawara. A ripúnare watoná nakachí ru. Jesusi ko je anere: Arewesi. Ké tasi echi regá orasi. We chachere rejói nakárachi. Ku sa'were pa* (Lc. 22, 50-51, en Díaz Infante, Carlos, 1999: 216; Vallejo, Carlos, 2000: 170).²⁹ *Nejé binói wé*

²⁹ “Y uno de los apóstoles le dio un golpe a uno de los peones de los ‘mayoras’ y le cortó la oreja izquierda. Jesús les dijo: Deténganse. No hagan eso. Y le tocó la oreja cortada y se la curó” (*ibidem*: 217 y 171).

échi nikúroame júku, Onorúame juráruame (Misal de Semana Santa de Pawichíki, 1990: 28).³⁰ *Jesucristo ko, ábe ga'rá oragá simírore jéna wichimóbachi, ga'rá botánaka rarámuri mápu re're betéame banisútua eyéne, chakéna yúroga, ga'rá ówea eyéne nayúame, rarámuri ruyegá benérire chó....*³¹ Un ejemplo, propio de la comprensión de la figura de Jesús (o Jesucristo) como ancestro de los *owirúame*, queda demostrada en la siguiente recitación de uno de ellos, registrada por Bonfiglioli (2002), durante un *jíkuri* en Tewelrichi: *Ga'rá ju mapuregá aníchani jepuná risóa areke, jepuná risóa onorúame kúchuwara Eyerúame risóa...towí Jesusi reweame, mapuregá iyénari ki'ya wichimóba risóa niráa...aberá 'ne wa'rura niráa iyénari tu...echikó che rapé iwéame iyéni tamú sipáara ru mapu reká tamú rejoy jenaí rotóri niráa...rejoy í tibuame bané, echiko ya busurébuna i'siitu, bire na'pokame ku kareweika, bire busikachí, biré mukúame. Biré seká semeroka busuchí tu, ku ga'rá owíiniti tu bané echirigá ko nimi riiru...*³² Es éste un ejemplo claro que cuestiona la consideración que se ha hecho al concluir que los rarámuri actuales practican una nueva religión, producto de la reelaboración del cristianismo. La distinguible figura de Jesús, para los rarámuri, es actualizada en esta perspectiva en tanto que “cuando anduvo en la tierra” daba buenos consejos (sabía hablar) y cuidaba a las personas, del modo en que los *owirúame* lo hacían antes y lo hace hoy; desde esta perspectiva, Jesucristo “enseñaba a caminar” ¿y qué de nuevo? La interpretación que hacen los rarámuri de la relación entre éste y los especialistas rituales coloca a esta figura como un ancestro directo de ellos y no es un elemento extraño en la segunda casa celeste, en todo caso es una prolongación de la luz. Por otra parte, la figura de Jesucristo y los crucifijos (*cristos* o *sucristos*) o las cruces (*curosi*), que los especialistas portan durante las curaciones que encabezan, tienen significados distintos para los indígenas. JM afirma que “Jesús era un rarámuri y se diferencia del *sucristo* porque a los *sucristos* los bautizan y a Jesús no”. Mi informante lleva un crucifijo (*sucristo*) al cuello que él llama *Robrika* (cast. Rodrigo). En la segunda casa se mencionan las flores, un elemento recurrente dentro de la cosmología rarámuri ya desde los registros del siglo XVII como lo demuestra la gramática de

³⁰ “yo mismo soy ese ayudador, el enviado por dios” (*ibídem*: 29).

³¹ “Y Jesucristo, en verdad pasó haciendo el bien por esta tierra, bien desatando a la gente que el que vive abajo andaba arrastrando, llevándolos desviados, bien anduvo curando a los enfermos, y enseñó a la gente aconsejando...” (*ibídem*: 42-43).

³² “Es bueno que se escuche decir estas palabras a los hijos del que es Padre y de la que es Madre... el niño que se llama Jesús, que anduvo antes aquí en la tierra anduvo aconsejando... anduvo en el mundo aconsejando... ciertamente fue muy grande por eso ahora es muy fuerte nuestra curación... así nosotros como doctores tratamos de cuidar... a los hombres que despiertan con fracturas o con ceguera, por soñar con un fallecido. Pasando la mano el que cura, en los ojos del enfermo, lo hace sentir bien de salud...” (registro de Bonfiglioli, 2002; transcripción y traducc. ARL).

Tomás de Guadalajara (folio 28r).³³ Este elemento que metonímicamente está asociado a la vida y la salud, guarda también una estrecha relación con los muertos que aparecen incluso en los sueños (Fujigaki, 2005: 52).

La tercera casa, ocupada por las deidades mayores, *onorúame* y *eyerúame*, asociados con el sol y la luna, de acuerdo con JM, son quienes “enseñan el camino del buen pensamiento”. Ellas representan el campo semántico de la luz al que pertenecen el calor y el fuego. Una vez más aparece el fuego como símbolo dominante. Esta vez, junto con el elemento acuífero como opuesto complementario, a manera de límite del espacio simbólico ocupado por las almas de los rarámuri. Sin embargo, el elemento acuífero, también como límite espacial en este caso del *riwigachi*, no es simplemente instrumental porque, aunque su polo sensorial provoque en el relator una actitud de seriedad al hablar de éste, también provoca relajación cuando el informante considera que definitivamente allí no viven los rarámuri. Además, JM considera que el “saber caminar” bien, en sentido ético, cumpliendo con la normatividad aceptada por el colectivo social (polo ideológico), hace que los rarámuri al final de su vida vayan a la “segunda casa” del *riwigachi*. Así, los rarámuri no sólo en vida sino después de ésta, viven en un espacio delimitado simbólicamente por el fuego y el agua. Al final de la vida sobre la tierra, un aspecto de la identidad de los rarámuri queda definido como los que viven entre el fuego y el agua.

Artisanos de la praxis religiosa

En los elementos salientes del relato de mi informante, JM muestra una concepción dual (no dicotómica) del mundo y de la persona. Para él existen “este mundo”, representado por el *hic et nunc*, “estaba en mi casa”, y a donde regresa después del viaje. “Este mundo” se representa, además, por el entorno social: los rarámuri a los que debe cuidar y curar, y por los que debe trabajar. Por otra parte, esta concepción dual del mundo y de la persona se completa con el mundo “no perceptible”, al que JM tuvo acceso por medio del sueño y en el cual su alma conoció el destino final delimitado por el fuego y el agua. Las almas representan la parte que corresponde a ese mundo “no perceptible” de la persona humana. Elementos que sólo se “ven” si se sabe “ver”, en sentido amplio “percibir”. Esta concepción no es una dicotomía que separa el alma

³³ Cuando pregunté al informante dónde quedaban las plantas curativas, aunque tendencialmente peligrosas como el *jíkuri* y el *bakánowa*, parece no querer batallar en explicaciones y me sugiere que todo lo que los rarámuri ven y viven en la tierra está también presente en la segunda casa.

despreciando el cuerpo, como sucede en el horizonte del pensamiento cristiano, de corte agustiniano-cartesiano; se trata de una concepción de dos mundos, uno perceptible y otro “no perceptible”, y que repercuten uno sobre otro. En ambos mundos la acción del *owirúame* tiene implicaciones. Como resultado de una “percepción” privilegiada sobre ambas regiones, el ‘caminante’ es capaz de modelar el sistema de creencias acerca del conjunto del mundo, sobre todo de esa parte incógnita, la cual, a diferencia del cristianismo, como mundo “no perceptible” no es el origen del sentido del mundo “perceptible”. En la perspectiva indígena el sentido está puesto en ambos mundos pues el uno es el reflejo del otro y los dos están conectados porque la dimensión social es una en tanto que el uno actúa sobre el otro y la enfermedad o la salud que viene de uno hacia otro son acciones recíprocas.

Por ser los conocedores de esa “tierra incógnita” los *owirúame* se ubican como los principales artesanos de una praxis religiosa particular, cuyos espacios liminales encabezan y modelan. No por nada Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 401, 415) se refiere al *owirúame* como “el conservador o guardián de las costumbres sociales”, y añade que, como ritualista, sus obligaciones “lo convierten en un defensor del antiguo orden”. En tanto que esta metáfora del sol es capaz de modelar la “tierra incógnita” hablamos también de “un conmutador o conductor de perspectivas” al modo en que Viveiros de Castro (2005: 343) ha considerado el papel de los especialistas los *arawtés* tupí-guaraní en la Amazonia brasileña.

Finalmente, el encargo recibido por JM (pastorear a los rarámuri) lo ubica en el contexto social con una función claramente determinada y reconocida por los otros. Estará listo para cuando se le pida intervenir respecto de ese mundo “no perceptible”. Cada intervención consistirá en trabajar por, cuidar y curar a los rarámuri, desde que nacen hasta que ellos o él mueran. En un nivel más profundo, la función del *owirúame* consiste en conocer un contexto social determinado en el cual ocurren los padecimientos de los rarámuri que requieren explicación y solución, fundamentalmente en la enfermedad, y primordialmente en la “ausencia del alma”.³⁴ Él “piensa bien”, “camina bien”, “conoce el camino de las almas”, “es lo que él aconseja”, dicen los no

³⁴ Evans-Prichard (1997 [1937] 114, 118, 120, etc.) sugiere que este tipo de creencias proveen explicaciones durante los eventos poco comunes y de infortunio los cuales, de otra manera, habrían de permanecer en el misterio e inexplicables. Entre los Aznde (*ibídem*: 123), como entre los rarámuri por ejemplo, “la muerte siempre tiene una causa y nadie muere sin un motivo”.

especialistas. En el Alto Río Conchos, como parte de su función social, en el nivel económico, el *owirúame* es también un redistribuidor de la riqueza. Para la realización de las curaciones festivas como el *jíkuri* y el *bakánowa*, u otras como el *nutema* o el *yúmari*, por ejemplo, es común que el especialista ritual pida a alguien que pueda pagarlas que las realice. El especialista conoce, casi siempre a detalle, el contexto de su localidad y sabe quién puede y quien no puede “pagar” una curación. Si un rarámuri enfermara y la enfermedad fuese evidente, éste dará una prórroga para que la familia del enfermo logre reunir el dinero necesario para organizar la curación pertinente. Por el contrario, sin dudar, pedirá la organización de la curación festiva que él vea necesaria, a quien él sabe sí podrá pagarla.

La metáfora solar baja al inframundo

Así como cada noche el sol baja al inframundo y muere para renacer cada mañana, su metáfora en lo social también conoce el *re'ré* o ‘inframundo’. Es el lugar, de la topografía del universo rarámuri, donde vive el ‘hermano mayor’ del mito, ‘el que no es de buen corazón’ (*we chati sureame ju ku*). “Allí también son tres casas. En el primero viven las mujeres mestizas que atraen y desean atrapar a los hombres rarámuri cuando estos van allá mientras sus cuerpos duermen. En la segunda vive el resto de los mestizos, hombres y mujeres, y algunos rarámuri que trabajan o que se han casado con ellos. En el tercero, vive el *re'ré betéame* junto con su esposa y los niños mestizos”. El llamado ‘Padre de lo mestizos’ (*ichábochi onorá*), “el mismo que hace que los *sukurúame* no piensen bien y sigan su camino”. Según JM, el *re'ré betéame* se desplaza en los tres niveles. En este viaje, también durante el sueño pero en otro momento de su vida, JM supo que en ese lugar, “hay muchas mujeres viudas que quieren casarse con el que va allá. Pero sólo si uno también se quiere casar con ellas ya no regresa y por eso se mueren algunos, eso le pasó a mi hijo. Por eso allí también hay algunos rarámuri”. “Mi hijo mayor murió porque yo creo que también iba a ser *owirúame* y allí lo atrapó una mujer [...] y pues allá se quedó desde el año pasado. Se murió”³⁵ (véase esquema 3).

³⁵ Tal concepción del inframundo, en relación además con el mundo presente sugiere eso que Galinier llama los “aspectos reprimidos” de la cultura (cit. en Neurath, Johannes, 2002: 236). A su vez, la cosmología de los huicholes sugiere una concepción del inframundo similar a la de los rarámuri. Según Neurath, (*ibídem*: 230) el poniente, el mar y la costa de Nayarit se ubican “abajo” en una zona “oscura”. Allí viven los muertos, aquellos quienes “cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida”. En esta región hay, además, “sirenas” seductoras que tienen colas de culebra y tratan de “atrapar” a los hombres que visitan la zona (*ibídem*: 231). El “abajo” es asociado por los huicholes, también con la enfermedad y con el mundo *teiwari*-mestizo (*ibídem*: 236). Esta idea similar entre *wixaritari* y rarámuri parece estar asociada estructuralmente a aquella de la cosmología mexicana que se refiere al

Mujeres mestizas viudas que atraen y algunos rarámuri

**Hombres y mujeres mestizas, animales
y algunos rarámuri que trabajan o se han casado con ellos**

***Re'ré betéame* y su esposa,
ninos y niñas mestizos**

Esquema 3. Topografía del inframundo considerado por JM.

Este inframundo es el mismo lugar al que entraron los rarámuri antiguos del mito “cuando el sol bajó”. Los rarámuri consideran que ya que al morir son enterrados, sus almas comenzaran el camino hacia el *riwigachi* desde el mismo inframundo. Aquí aparece la imperiosa necesidad de pedir la luz durante el bautismo. Una luz que sólo se encuentra en el mismo mundo por el que hay que pasar simbólicamente cuando se muere, el mundo mestizo. En esta relación, por un lado, los rarámuri consideran que los *owirúame*, la metáfora solar, no pueden curar todos los males que aquejan a sus congéneres y uno de estos es “no poder dar esa luz” que ofrece el bautismo. Su especialidad es la recuperación de las almas pero no bautizar, aunque sí son capaces de otorgar la luz necesaria para caminar en la oscuridad después de morir en las ceremonias llamadas *nutema* como lo vimos en el capítulo anterior. Fue en el mundo mestizo donde se conoció la luz necesaria para atravesar la oscuridad de éste, y ésta debe seguir pidiéndose a los representantes de ese mundo con el que conviven los rarámuri: los misioneros, quienes en tiempos pasados, como veremos en el apartado histórico, fueron percibidos por los rarámuri como los “hechiceros de los españoles”. La recuperación de las almas tiene otros caminos, y uno de ellos, el de mayor importancia por su frecuente ejecución, parece ser la ceremonia del *yúmari*. Para seguir con la elucidación de esta praxis religiosa propongo ahora observar la secuencia amplia de esta curación, la más recurrente de todas en nuestra región de estudio. En ésta participa la metáfora solar de una manera discreta pero directa; sobresale, además, una figura nueva, la del *wikaráame* o ‘cantador’ y su llamado al *onorúame*, al ‘fuego que anda’.

Conclusiones parciales

segundo cielo, de los nueve que hay debajo de la “tierra divina” (Soustelle, 1996: 53), en el cual habitaban “las mujeres de mal agüero” o Tzitzimitl, quienes habían de comerse a los hombres cuando el mundo se acabara (Krickeberg, Walter, 2002: 34).

“Saber soñar bien”, “saber aconsejar” y “saber cuidar”, en síntesis “saber caminar” como el caminante por excelencia (*onorúame*), son funciones que implican haber aceptado el encargo de ser representante del sol. Además de ser cabezas de un complejo curativo-festivo los *owirúame* son los ‘caminantes’ pero más lo son por conocer los caminos de la enfermedad que por cualquier otra razón. Socialmente, saber caminar otorga “poder” al *owirúame*; este “poder” es conferido por la sociedad en la medida en que él desempeña asertivamente su rol social como guía ético y en la medida en que conoce cada vez mejor a sus pacientes y la ubicación de cada uno de estos en la red social que forman las localidades y, en algunos casos, más allá de éstas. Para los *enároame*, el mayor o menor reconocimiento será proporcional al manejo de su “poder”. A pesar de que sus capacidades le ofrecen un estatus que le otorga algunos pequeños beneficios y lo hacen “diferente” al resto de los *rarámuri*, este especialista ritual es uno más entre los suyos. Si bien en ocasiones éste es temido, ser una metáfora solar no lo hace un agente inalcanzable.

Una de las grandes responsabilidades del *owirúame*, como guía en sentido ético, es que debe motivar a los *rarámuri* a cumplir con la costumbre: caminar como el ‘fuego que anda’. Con base en la continua curación festiva encabezada por estos pastores y, por lo tanto, en el continuo encuentro con ellos, los *rarámuri* se ven impelidos por el consejo y la curación colectiva que los reúne, a vivir en un ambiente de disposición a la alegría que representa la antienfermedad. El trabajo de los *owirúame* trae como consecuencia también, directa o indirectamente, el sostenimiento de esta disposición en las personas, y los ratifica a ellos como los protectores del grupo y artesanos de la praxis religiosa. El manejo de la medicina (fuego y agua), como ocurre en el rito del *wikubema*, es parte del trabajo de los *owirúame*. Un modo metafórico en que el *onorúame* protege y guía a sus hijos los *rarámuri*. Otra de sus grandes responsabilidades es hacerse, y hacer a otros, conscientes de la posición que los *rarámuri* guardan en el universo. Son pilares importantes de éste, como dice un mito y como lo recuerdan los discursos de sus autoridades. La curación festiva a que impelen continuamente los especialistas rituales, mantiene el estatus del grupo respecto de un orden cosmológico que necesita ser sostenido mediante la danza, el canto, la música y la ofrenda (alimento) para los seres que intervienen directamente en los padecimientos de los *rarámuri*. Ahora bien, la metáfora solar representa a quienes piden fundamentalmente el alimento para seguir caminando con fuerza en el cielo cada día, el sol y la luna, y es en el *yúmari* que esta petición se materializa en un cúmulo condensado de significados

pues esta ceremonia remite a los ritos de iniciación que enmarcan la identidad de los rarámuri-pagótuame. El fuego y el agua, símbolos dominantes que delimitan esta vida, y la otra en el *riwigachi*, el arriba y el abajo, nos han permitido elucidar una parte más de esta praxis religiosa y constatamos con ello que estamos frente a una elaboración continua de formas ajenas, como el caso del Jesucristo, pero ordenadas y relacionadas con base en símbolos estructurantes (como el fuego y el agua) e ideas recurrentes (enfermedad, curación y salud). Esto constituye la interpretación de las relaciones que los rarámuri viven entre sí, con sus deidades y su universo (perceptible y no perceptible) en un animismo que religa, y socializa al mismo tiempo un solo conjunto de relaciones (humanos y no humanos) empleando las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre unos y otros seres (Descola, 2001: 108).

**Detalles del altar al interior de la capilla de Narárachi
(fotografías del autor)**



Detalle de los polos que delimitan la vida de las almas rarámuri en el *rivigachi* y configuran la parte esencial de la topografía celeste. En la parte inferior, los animales asociados al agua y la oscuridad (serpientes y aves nocturnas). En la parte superior, tanto el sol como la luna, cuyos rasgos faciales han sido humanizados, y entre ellos el Cristo sol.



En la parte baja, el plano terrestre seguido de los polos que delimitan la vida en el mundo de arriba.

CAPÍTULO 5 (I)
EL YÚMARI-TUTUGURI:
ENTRE EL FUEGO Y EL AGUA,
CONDENSACIÓN DE IDENTIDAD

Un aspecto lúdico, presente al parecer en toda práctica social de los rarámuri, es la broma. Incluyendo los ritos mortuorios (entierros, *nutema*, etc.) o los momentos de tensión durante los juicios y otros, ellos no abandonan el buen humor que los caracteriza en su contexto local, y el *yúmari* es un espacio que también incluye la mofa. Durante la madrugada, alrededor de la fogata, y entre huejas de tesgüino, se puede escuchar la pericia con que algunos rarámuri manejan el doble sentido de las palabras. Tanto la broma sexual como el intercambio verbal de ciertos parientes femeninos o masculinos son comunes entre algunos hombres y entre algunas mujeres. En la danza, tanto el *wikaráame* (cantador) como los *matachine* también chispean sus ejecuciones con notorio buen humor. Sin embargo, lo que más atrae mi atención es la broma expresada por los *owirúame* al momento de la curación final en toda ceremonia. Entre los de su confianza, chicos y grandes, el especialista ritual suele despedirse de mano mientras los llama *muchímari* (cuñado), *moné* (yerno) o *siarúame* (suegro). Ante expresiones como: *matetara ba kene moné -o kene sia-* ('gracias mi yerno -o mi suegro-'), una explosión de risas entre los presentes no se hace esperar. Al terminar de curar a unos o al llegar a curar a otros les dirá: "tú tienes muchas hijas, dame una", (*we maréame mujé, akiná to birepi*). En tanto que la broma parece siempre cordial en estos momentos y sin afán de molestar, pues todos parecen entenderlo así, esta actitud del especialista ritual, y de todos en general, en un momento tan relevante (la curación) aleja del *yúmari* el acartonamiento exigido por las ceremonias y los ritos propios de las religiones que se han cristalizado en liturgias y calendarios. A mi modo de ver, esta actitud lúdica no ofensiva habla de un alto nivel de libertad, al menos exterior, del especialista ritual.

Ante esto, los rarámuri opinan que este tipo de relaciones no tiene alguna operatividad después de la muerte entre quien las realiza y sus parientes con quienes las realiza. Ser cuñado o suegro de un nieto, con el cual la brecha generacional es grande, no significa lo que literalmente expresan los términos. Es claro que la broma es una expresión que permite el parentesco y en esta familiaridad sirve, además, como vehículo para estrechar las relaciones interpersonales.

En un ambiente de broma, queda a la vista un marco dentro del cual se despliega la vida cotidiana de hombres y mujeres a la vez que se hace patente una nota constitutiva de la identidad del grupo: una excelente disposición al buen humor, a la risa, a la alegría; en otras palabras, a la salud, en contraposición al mal humor, el llanto, la tristeza y la enfermedad. Creo que en el conjunto del

grupo, esta actitud está en la base de lo que Pennington (1963: 240) reconoció en la cultura rarámuri como “un ejemplo de utilización inteligente y compleja de un medio bastante inhóspito”. En cada curación festiva, y por tanto, en cada *yúmari*, el fuego y el agua, presentes en las medicinas que se aplican a todos los asistentes renuevan simbólicamente esta disposición a la vida misma.

“*Tutuguri* es el trabajo del *wikaráame* [cantador] y *yúmari* es lo que hacen los demás: matachine, hombres y mujeres, niños y niñas. Pero en el *yúmari* y el *tutuguri* también van el sacrificio de una vaca o chiva o gallina u otros animales, y preparar la comida, el tesgüino, la curación y es mucho trabajo más” (José Refugio, 3er gobernador indígena de Naráachi, Chih., 04-04-09).

“Se trata de una ausencia fundamental de conclusión que permite [a la ceremonia], bajo sus múltiples formas, tener siempre una respuesta para todo sin que jamás sea dicha la última palabra” (Nathan Wachtel, 2001: 186).

Introducción

Hemos ya considerado a los especialistas rituales como la metáfora en lo social del numen principal. Son ellos quienes cumplen con el importantísimo papel de ser protectores de los rarámuri (de sus almas sobre todo), y en su papel de pastores guían hacia el ideal ético considerado por esta sociedad desde el momento en que se expone al sol a los infantes y se invita a los padres durante el *wikubema* a promover las actitudes de todo rarámuri integrado al grupo, además, por el bautismo. Vamos ahora a continuar la elucidación de esta praxis religiosa que no nos ha parecido una reelaboración del cristianismo sino la plasmación de la interpretación que los rarámuri han hecho de la religación humana. Una elaboración dinámica en las formas, imbuida de estructuras simbólicas e ideas recurrentes que parten de una perspectiva religiosa que obedece a la lógica indígena preexistente. Echaremos ahora un vistazo a la ceremonia que consideramos confirmatoria, por excelencia, de la identidad religiosa y social rarámuri. Mejor conocida como el *yúmari*, y que en el Alto Río Conchos incluye siempre el *tutuguri*, esta curación festiva se realiza con múltiples variantes en toda el área Tarahumara y más allá de las fronteras de la región propiamente rarámuri, hasta el mundo pima y warijío al norte y noroeste, y tepehuan al sur, revelándonos, además, una similitud con los mitotes de pueblos mesoamericanos del noroccidente (Bonfiglioli, 2005, 2008b). Cada *yúmari* es como un atardecer con nubes, todos son distintos entre sí. Las variaciones obedecen a los gustos y las decisiones de los organizadores y participantes, a los motivos del evento y a la dirección que los sistematizadores de símbolos (especialistas rituales) creen conveniente. Se trata de una secuencia de “huellas de” sumamente dinámica y, por tanto, difícil de aprehender pues no siempre condensa los mismos significados y significantes, aun cuando símbolos como el fuego y el agua estén siempre presentes, y esto lo convierte también en un “hecho social parcial”. Sin embargo, como todo elemento de esta

gramática cultural obedece a un ordenamiento lógico regido, desde nuestro punto de vista, por lo que hemos venido considerando como una estructura simbólica formada por el fuego y el agua. En nuestra región de estudio, esta ceremonia es impulsada y promovida, así como encabezada discretamente, por los especialistas rituales.¹ A modo de hipótesis considero aquí, en primer lugar, que el *yúmari* (*tutuguri*) es una condensación de la identidad rarámuri porque en ésta se concentra lo disperso y se intensifica la vida social más que con ninguna otra ceremonia. En segundo lugar, esta curación conforma, además, un conjunto de senderos de comunicación entre humanos y deidades. Se trata de la ceremonia que concentra los significados más fuertes de la praxis religiosa desde esta mentalidad; y así están presentes en el mundo (patio ceremonial) los seres que lo conforman, vivos y muertos (humanos y no humanos), las deidades asociadas con los astros y la propia historia. Su cotidiana realización hace del *yúmari* una ceremonia vigente y exclusiva, tanto como la historia nos demostrará que así ha sido desde la época anterior a la irrupción ibérica.

En el *yúmari* el fuego y el agua vuelven a aparecer como los símbolos dominantes porque, en relación a esta estructura, las normas éticas y jurídicas de la sociedad se conectan estrechamente con fuertes estímulos emocionales (Turner, 2007: 33). En tanto que se asiste al *yúmari* por razones éticas se cumple con una norma establecida en el principio del tiempo. Corresponder con los favores del *onorúame* y la *eyerúame*. En esta ceremonia, notaremos que ciertos imperativos sociales son observados al mismo tiempo como “obligatorios” pero también como “deseables”. En tanto que se cumple una norma ético-jurídica, se desea participar para evitar desaguisados de diversa índole personal o social (enfermedad, sequías, torrenciales, etc.) en la vida ordinaria.

La diversidad de formas presentes tanto del fuego como del agua, en esta curación festiva, reafirma ahora el simbolismo dominante de esta estructura, sugiriendo una vez más su antigüedad. Por un lado, el mismo fuego que cuece el alimento y la bebida ofrecidas a las deidades cuece también el alimento y la bebida que consumen las personas (sangre, carne, tortillas, tesgüino, etc.); Las fogatas que alumbran y calientan a los presentes por la noche y ayudan a mantenerse en la ceremonia así como el *makuchi* (cigarro tradicional), o los modernos

¹ Especialmente en esta curación constataremos la plasticidad de “convivencia” de los *owirúame* con los misioneros católicos, actitud que parece haber favorecido la continuidad de la influencia de los especialistas rituales rarámuri en la perspectiva religiosa de estos indígenas actuales.

“faritos”, que fortalece los lazos sociales al compartirse, y el fuego escondido en el sahumero desde el comienzo con el sacrificio y durante la curación final. El fuego, la luz, el calor, como símbolo atemporal ve su máximo expresión en esta ceremonia en la aparición de la luna por la noche y, sobre todo, en la salida del sol por la mañana. Momentos en que la danza, la música y el canto son ejecutados con mayor impulso. Por otro lado, el agua, como líquido vital social presente en la sangre del animal sacrificado y la que es empleada para asear la carne a consumir; el *tónari* (caldo de res) que todos comerán y la utilizada para “lavar” y curar, diluida en las medicinas, al final de la ceremonia, ve su máxima expresión en el tesgüino (“el agua que viene de dios”) preparado para beber colectivamente después del evento.

Mediante esta variedad de formas, el fuego y el agua condensan significados profundos y uno mayor es la relación que crean al formar un sendero de comunicación entre los hombres y las deidades. Estas últimas dejaron estos elementos para que los rarámuri convivieran y se curaran. Esta curación festiva parece condensar también un sentido sin el cual la vida de los rarámuri quizás se hundiría en un sinsentido pues en ésta se sintetiza su historia pasada y presente, y tal vez algún esbozo de su futuro.

Consideraciones anteriores

Desde Lumholtz, parece haber una ambigüedad entre lo que es el *yúmari* y lo que es el *tutuguri*. En primer lugar, el explorador noruego se refiere a éstas como si de dos ceremonias distintas se tratara (1981 [1902], I: 329-333 y 333-334). En segundo lugar, para Lumholtz es difícil encontrar la relación que puede haber entre ambos bailes (*ibídem*: 334). En tanto que nos presenta el *yúmari* como una danza de poco interés, la descripción que hace de lo que él llama *rutuburi* queda enmarcada en las costumbres “nativas”, las cuales parecen despertar su mayor interés, aun cuando descubre que “en concepto de los indios [*rutuburi* y *yúmari*] tienden al mismo propósito general” (*ídem*). Por su parte, Bennett señala que muchos de los rarámuri de su época utilizaban los términos *dutubúri* y *yúmari* en forma intercambiable (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 425). Más recientemente Velasco (2006 [1983]: 184), fundado en Lumholtz, ha señalado que, el *yúmari*, “ritualmente se ha empobrecido de tal modo que los dos bailes distintos –o las dos formas de bailar- de antes...ahora son un sólo baile”, ¿no será que se trata de dos bailes y una sola ceremonia? Efectivamente, como los informantes me lo han referido señalando *in situ* las

cosas, en la actualidad se trata de una sola ceremonia que, *a priori*, remite a dos danzas distintas que, *a posteriori*, observamos configuradas de manera unitaria integradas por una única secuencia de símbolos, dominantes unos e instrumentales otros. En su momento volveré a los avances de estos y otros investigadores. Por ahora, la primera consideración que quiero hacer aquí es que, aun cuando me refiero a ésta sólo con el título de *yúmari*, en el marco general de la lógica dual indígena, me estaré refiriendo a una unidad ceremonial compuesta: *yúmari-tutuguri*.² A pesar de que algunos rarámuri se refirieron a ésta como *yúmari* o como *tutuguri*, según el contexto en el que se les preguntó o comentó, la observación me indica que para su comprensión es imposible la fragmentación de los segmentos que conforman la totalidad de esta ceremonia del mismo modo en que el bautismo no se comprende sin el *wikubema*. Estrictamente en todo *yúmari* hay *tutuguri* y viceversa³ ya que elementos como el sacrificio y el complejo canto-música-danza, al menos del cantador, tanto como la espera de la reciprocidad divina, comúnmente están presentes. Sin embargo, porque para la mayoría de los rarámuri de nuestra región de estudio el término *yúmari* condensa todo el conjunto ceremonial, en lo siguiente me limitaré a llamarlo de ese modo teniendo siempre presente dos puntos importantes. Primero, que en esta ceremonia es fundamental la participación activa del ‘cantador’, personaje con el que se identifica básicamente el *tutuguri* por ser él quien realiza el canto (*wikará*), el sonar de su sonaja (*sawéara*), la danza (*awí*) y por ser el guía (*yúroame*) de quienes lo acompañan en los diversos momentos de sus ejecuciones. Segundo, que el *tutuguri* se lleva a cabo principalmente de noche pero también se realiza por la mañana, y hasta que finaliza la curación festiva; algo contraria a la danza de los matachine, con la cual algunos identifican estrictamente al *yúmari*, que se caracteriza por llevarse a cabo principalmente en el día pero también se ejecuta por la noche.

Una última consideración, es que al hablar sobre el *yúmari* y el *tutuguri*, no voy a enfatizar el aspecto dancístico. Si bien subrayar la presencia tanto de los matachine como la del *wikaráame* ha sido objeto de anteriores y recientes investigaciones e interesantes reflexiones (Acuña

² A mi modo de ver se trata acciones binarias complementarias ya que su continuidad no demuestra oposición. Del mismo modo que *yúmari* y *tutuguri*, otros elementos que muestran tanto continuidad como complementariedad son *jíkuri* y *bakánowa*, *owirúame* y *sukurúame*, *onorúame* y *eyerúame*, etc.

³ Incluso Lumholtz afirma que en la mayor parte de las fiestas se ejecutan lo que él considera las danzas, tanto del *yúmari* como del *tutuguri* (1981 [1904] I: 343).

Delgado, 2006: 271-331; Bonfiglioli, 1995, 2008b: 45-60)⁴ propongo ampliar el abanico de posibilidades de interpretación de esta ceremonia. A mi escrito subyace la idea de no relacionar automáticamente *yúmari* y *matachine*, porque estas ceremonias no son en sí ritmos dancísticos aunque no debemos perder de vista este aspecto fundamental pues simbólicamente se trata quizás del sendero de comunicación principal entre humanos y deidades. Esta curación festiva presenta a nuestros sentidos una explosión de “huellas de”, huellas que se barruntan ya en los mismos términos empleados en la propia lengua rarámuri para referirse a esta ceremonia central que continuamente confirma la identidad religiosa y social de quienes la practican. ¿A qué se refieren más exactamente los rarámuri actuales al hablar de *yúmari* y *tutuguri*?, ¿cuáles son los gestos y los símbolos de esta ceremonia que nos hablan de su permanencia y transformación en el tiempo?, ¿por qué nos atrevemos a considerar esta curación festiva como la condensación de la identidad?, ¿por qué hablar de sus elementos como senderos de comunicación?, ¿qué implicaciones sociales tiene para los rarámuri del “círculo interior” esta curación festiva y qué relaciones nos descubren sus elementos simbólicos?

Los orígenes del *yúmari-tutuguri*

De acuerdo a los especialistas rituales (y otras autoridades nativas), el origen del *yúmari* se remonta a aquella época en la que el sol se apagó. Todo se oscureció y entonces unos pocos rarámuri comenzaron a bailar para que éste volviera a aparecer en el horizonte.⁵ Recordemos que en una etapa de la historia, el sol bajó y quemó a los rarámuri; en otra etapa distinta, el sol desapareció.⁶ Los ritos de agregación nos han sugerido que en ellos se recuerda el “caminar bien” porque en el *wikubema* se recuerda “cuando el sol bajó” (para acabar con la maldad) y en el bautismo se recibe la luz necesaria (para andar en la oscuridad). En síntesis, el *yúmari* es la enseñanza fundamental del que ‘dicen es Padre’ y de los protectores terrenales del grupo, los *owirúame*; hacer *yúmari* es, simbólicamente, “ir por el camino de la luz”. Pero el origen mítico de esta ceremonia sugiere ahora que los rarámuri son quienes deben ayudar al sol a volver aparecer en el horizonte. De allí que los especialistas afirman que los antiguos les enseñaron esta forma de

⁴ El primer autor se refiere al *yúmari* como a la danza del *wikaráame* y la de quienes lo acompañan en sus ejecuciones (2006: 306-309, 312-316) aunque después equipará *yúmari* y *tutuguri* (*ibidem*: 318-319).

⁵ Es lo que recuerdan las palabras del *nawésari* que citaremos (apartado *nawésari*, consejos-discurso, *infra*).

⁶ Considerando el mito del diluvio, que también existe en Naráachi, actualmente los rarámuri estarían viviendo una cuarta etapa en la historia de esta humanidad.

ofrecer comida a *onorúame* ya que es la manera en que los rarámuri ayudan a la deidad a cuidar el mundo y cuidar el mundo significa “cuidar todo”, *keti onó, keti eye sí chó* (‘también a nuestro padre y nuestra madre’). Se configura aquí, un circuito de reciprocidad.

Otra versión del origen del *yúmari* es la que JM me informó. Se trata de una variación de la que me contó Mauricio, un viejo músico de Tewelichi. JM habla de una gran sierpe a la vez que Mauricio del *uribi* (una versión local del mito del *ganoko* o ‘gigante’). Lo común de estos tres personajes es que eran devoradores de niños rarámuri quienes, además, se presentaban en épocas de fertilidad de la tierra. Robo, vejación y maltrato eran las amenazas de aquellos hacia los rarámuri. Al acordar los indígenas, en las distintas versiones, acabar con uno y otro protagonistas de las respectivas historias, al *uribi* le ofrecieron lo que al *ganoko* en otras regiones, grandes cantidades de maíz fermentado para emborracharlo y *chilicote* (frijol silvestre y tóxico) para envenenarlo y terminar con él quemándolo. Al ser ctónico le ofrecieron abrir grande el hocico, cuando apareciera como eventualmente lo hacía, para llenárselo de niños llenándoselo por el contrario de rocas ardientes que previamente los rarámuri habían puesto al fuego. Con la muerte de la gran serpiente, el *uribi* o el *ganoko*, los rarámuri quedaron libres y felices, y así festejaron.⁷ “Desde entonces se hace *yúmari*”, dijeron mis informantes. En síntesis, estas historias son indicadores de épocas de necesidad y sufrimiento; simbólicamente todas tratan de tiempos de oscuridad para el grupo necesitado de la luz.

Curación grande y curación pequeña

Comúnmente, después de haber consultado al *owirúame*, y acordado con él, cuándo y dónde se llevará a cabo la curación festiva, el *yúmari*, los rarámuri se preparan con una intensidad proporcional a la magnitud del evento que se espera realizar. Ellos hablan de “fiesta chiquita de curación” (*taá omáwari*) o de “fiesta grande de curación” (*wa’rú omáwari*), pero las dimensiones de uno y otro acontecimiento no se delimitan precisamente por el espacio de su realización, sea

⁷ Elementos como la entrega de niños a estos personajes y el que en un caso los infantes fueran devorados por una serpiente que emergía del agua nos remite estructuralmente al sacrificio de niños que, de acuerdo con Broda (1996: 43), como acto propiciatorio de la lluvia, era el acto más antiguo en Mesoamérica para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas. En otro lugar, la misma autora sugiere que, al modo en que entre los rarámuri actuales existe la creencia sobre las serpientes de agua, éstas ocupaban un lugar importantísimo en la cosmovisión Mesoamericana. “Existía la creencia en varias partes de Mesoamérica, de que en los manantiales y los ríos vivían grandes serpientes que hacían ensanchar los cuerpos de agua en época de lluvia, mientras que en la estación seca se retiraban al interior de los cerros” (Broda, Johanna, 2004: 282).

junto a la iglesia o en una localidad. Es un error generalizar que toda “curación festiva chiquita” se lleva a cabo solamente en las localidades alejaas del centro ejidal pues en éstas son también llevadas a cabo curaciones concurridas. Sin embargo, sea el evento grande o pequeño, una intensa labor puede esperar a hombres y mujeres los días previos a éste. Ellas deberán preparar el *batari* o *tesgüino*, cuidar el germinado y la molienda del maíz, su cocción y fermentación;⁸ hacer varios kilos de tortillas y *boriruchi* (tamales de masa de maíz), etc., ellos, por su parte, deben trabajar duro en el corte y acarreo de la leña y agua indispensables para el *yúmari*, y tener todo lo necesario para su realización.

Nuestro registro indica que una “curación chiquita” toma un tiempo de entre dos y tres horas, que se inicia muy temprano (7 am, aprox.), que se realiza tanto por el núcleo familiar (entre cuatro y seis personas) como por éste algo más extendido (hasta quince sujetos) y culmina alrededor de la hora en que el sol está en lo más alto (*rawiri*). En contraposición a ésta, una “curación grande” puede terminar después de rebasadas las treinta y seis horas o más, incluyendo el tiempo que durará la bebida colectiva (*tesgüinada*) que casi siempre sigue a ésta. En este trabajo voy a referirme a diversas ceremonias de *yúmari* que contaron con la presencia de entre seis y hasta aproximadamente 350 personas. Independientemente de esto el *yúmari* siempre tiene un motivo ¿qué motiva la realización de esta condensación de la identidad de los rarámuri, de esta condensación de significados y la pluralidad de senderos de comunicación con las deidades?

El motivo principal: la enfermedad

La literatura etnológica coincide en buena parte con la exégesis indígena, y así se ha dicho que “el dar de comer a Dios es el motivo y la finalidad de todo *yúmari*” (Velasco, 2006 [1983]: 187). Apelando al equilibrio socio/cósmico que se espera, y recupera simbólicamente, habría que añadir que de fondo hay una reciprocidad esperada y comúnmente es la salud lo que se espera recibir. Recuérdese la interpretación de Kennedy (1970: 37) acerca de la noción de “cura” entre los rarámuri, ésta “no se refiere únicamente a las acciones del shamán para tratar enfermedades, sino a una serie de ritos dirigidos a la prevención de desastres futuros”. Por su parte, Pintado

⁸ Actualmente este trabajo se ha simplificado mucho con el empleo de la levadura que, añadiendo azúcar, se cuece en agua hasta lograr un hervor que produce una económica y menos laboriosa bebida alcohólica que ya es conocida en toda la región Tarahumara. Unos 200 litros de *sanayara* o *sanariki* se preparan con unos 12 kilos de azúcar y dos o tres de levadura. El costo, al día de hoy (mayo de 2009), no rebasa los 130 pesos.

(2008: 110) señala que el motivo fundamental es propiciar las lluvias suaves, en especial con la danza de los matachine. El *rutugúli*, dice, “para comunicarse con sus antepasados” (*ídem*) y el *yúmari* para llamar a las nubes (*ídem*). Cuestiones que se cumplen en ocasiones pero no en toda curación festiva de este tipo. Bonfiglioli (2008b: 49), dice coincidir con Velasco al señalar que el motivo fundamental que subyace a los demás es el referéndum de “la relación de mutua dependencia que se estableció desde el comienzo de los tiempos entre los rarámuri y el Onorúame”. Siguiendo esta línea, debemos explicitar la importancia que tiene, mediante esta ceremonia, el aspecto de la reproducción tanto de las deidades (a que remite el mito originario del *yúmari*) como de la sociedad y en esto hay que hacer un matiz importante. Habría que señalar que, desde la perspectiva indígena, si bien la reproducción de las deidades depende en todo momento de la acción ceremonial humana la reproducción de esta humanidad no depende siempre directa y necesariamente de la acción de las deidades como ocurre en la concepción cristiana. Así lo muestra, por ejemplo, el *yúmari* que se lleva a cabo en el contexto de ‘dar de comer a los muertos’ (*nutema*) o en el contexto de una curación con base en un “baño de vapor” (*ratáame bemorí*). En estos eventos, el *yúmari* es un elemento anexo y secundario que permite la reproducción de la deidad pues a ésta se le “ofrece de comer” y se danza para ella. No obstante, en ambos casos (*nutema* y baño de vapor) el énfasis ceremonial está en la ayuda que se ofrece a las almas de los difuntos para ir a su destino final y a los enfermos para su curación. Vemos entonces que, en estas ocasiones, no se trata de un *yúmari* que la deidad haya pedido, sino que se le ofrece de comer con la finalidad de que la ayuda que se brinda a las almas y a los enfermos “tenga más fuerza”. En este caso, la primacía de la esperanza de los rarámuri no está puesta en que la deidad favorezca la fuerza de la curación a los vivos y la ayuda que se ofrece a los muertos sino en que los asistentes con su presencia, “y si *onorúame* quiere venir a comer”, “den fuerza” a los objetivos de los eventos centrales. En estos casos, la primacía de la acción humana está dirigida a brindar ayuda a los difuntos y a los enfermos pero no a atender la necesidad de la deidad.

Según los especialistas rituales, el motivo principal de un *yúmari* es la enfermedad y en esto la búsqueda de la salud, o curación, fundamentalmente de personas pero también de animales, tierras y viviendas, del sol y la luna. Los rarámuri deben ofrecer alimento al *onorúame* con quien se puede tener deudas y quien ha raptado el alma de alguno de ellos, por lo cual se ha enfermado.

Como ocurre con los Cuna de Panamá, para los rarámuri, la enfermedad también “es pura ausencia del alma” y, por supuesto, la curación es “un modo de restablecer su presencia en el cuerpo” (Severi, 1996c: 267). Los rarámuri consideran que si alguien ha enfermado es posible que esto se deba a que su alma, o alguna de sus almas, se hallan ausentes. Al respecto, Merrill afirma que,

“Desde la perspectiva rarámuri, las personas permanecen sanas mientras sus almas estén contentas dentro del cuerpo y regresen a salvo de sus excursiones fuera del mismo [en los sueños, por ejemplo].⁹ Cualquier cosa que altere esta situación expone la salud de la persona...Las personas están en mayor peligro cuando una o más de sus almas son dañadas o capturadas por un ser maligno. Si las almas afectadas no pueden ser curadas o rescatadas, las personas morirán” (Merrill, 1992a: 168).

Por su parte, los rarámuri afirman que el alma se ausenta del cuerpo o regresa a éste ya sea por el aliento o por medio de la respiración. En concreto, JM me dice que cuando alguien presenta dificultad para respirar es signo de la ausencia de alguna de sus almas. De hecho, el aliento es el alma (Thord-Gray, 1955: 198). Por eso, la pregunta que se hace a alguien a quien ha vuelto la salud: *Má ku sa'wire?*, y que podemos traducir literalmente como ‘¿ya te aliviaste?’ no representa la pregunta por la recuperación de la salud como nosotros la entendemos. En esta mentalidad la salud es el regreso o la vuelta del ‘alma’ (o las almas) que se había ausentado del cuerpo y causado la enfermedad (*naurí*), o el dolor (*okori*) con que pudo comenzarse a estar enfermo (*naúame*). La enfermedad, sea a través del sueño o fuera de éste, originada por la acción de la metáfora del *re're betéame*, u otros seres, necesita una explicación y el remedio, o al menos la búsqueda de éste. El primer paso en esta etiología será, comúnmente, consultar al *enároame* y en caso necesario hacerle una pregunta común: *kami simíre wigá nauame gítera?*, ‘¿a dónde fue el alma del enfermo?’.

Otros motivos

Pero hay también otros motivos para “hacer el *yúmarí*”. Durante algún sueño el *owirúame* pudo haber sido avisado que así lo mandaba ‘el que vive arriba’ (*panina betéame*); o bien, como me informó Felipe Ramiro en Tewerichi, porque el mandato vino a raíz de la visión de un ‘niño mensajero’ enviado por la deidad. Sin embargo, vemos que la idea subyacente a estas razones es

⁹ El corchete es nuestro.

la petición de la salud al *onorúame* a través del: “darle de comer porque él nos da”.¹⁰ Otro especialista señaló que el *yúmari* puede ser realizado para pedir que la deidad evite una catástrofe en el mundo como una sequía o todo lo contrario de ésta (en el sentido de enfermar el mundo). Estas razones hacen del *yúmari* un evento social más común de lo que se cree y de lo que se puede ver, porque comunes entre los rarámuri son las visitas a los *owirúame* quienes promueven el *yúmari* así continuamente. De acuerdo con los especialistas, la espera de una amable lluvia, una buena cosecha, caza o pesca y el agradecimiento por el buen desarrollo y término de estas prácticas motivan también la realización de la ceremonia. Tanto si la cosecha como la pesca o la caza se consideran buenas en su desarrollo y término, entonces se ofrecen los primeros frutos, carne de animales domésticos (vaca, chiva o gallina) o no domésticos como venado (*chomari*), pavo salvaje (*chuwí*), conejo (*rowí*) o pescado (*rochí*) y ardillas (*chipawí*).¹¹

La mayoría de los no especialistas coinciden en señalar que los rarámuri actuales aprendieron de los antiguos a hacer el *yúmari*; estos lo enseñaron a los actuales rarámuri y hoy se sigue haciendo incluso, dicen algunos, por costumbre. No obstante, los fieles confirman lo que parece ser fundamental en la motivación del acontecimiento: la búsqueda de la salud. Algunos son más concretos y señalan que es común hacer *yúmari* cuando duele la nuca o el pecho.¹²

Son especialmente los fieles quienes coinciden en señalar que hay otras causas por las cuales se lleva a cabo esta ceremonia fundamental.¹³ Son aquellas que impone el ciclo agrícola, es decir, la petición de lluvia, como sucede en Tewerichi hacia el día de San Juan, alrededor del 24 de junio,

¹⁰ Una mujer rarámuri de Ba'winokachi informa que cuando en torno al sol o a la luna se forma un halo circular, quedando estos astros al centro, los rarámuri interpretan el suceso como un indicador de que él o ella desean comer.

¹¹ No he registrado sacrificios de mulas o caballos, como reportó Bennett que se hacía en Samachiki (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 420). Asimismo se me indicó que tampoco se emplearían para estos fines las serpientes o los cerdos y burros por ser animales muy sucios y de carga.

¹² Si después de un *yúmari*, llevado a cabo por esta razón, continuara el dolor en el pecho esta podría ser la causa por la cual se realizaría después otro tipo de ceremonias curativas como el *bakánowa* o el *jíkuri*. Tanto en una como en otra ceremonia, el especialista ritual deberá pedir a los *bakánowa* (personas pequeñas) o *jíkuri* (guías de los rarámuri) que devuelvan el alma, cuya ausencia causa el padecimiento del enfermo.

¹³ No he sabido hasta ahora que una causa para efectuar el *yúmari* sea específicamente la de comer carne, sin embargo, según otro autor (Acuña Delgado, 2006: 325) “algunos se hacen con ese exclusivo motivo”.

y la de los primeros frutos, alrededor de los primeros días de noviembre.¹⁴ Para estos y para los *yúmari* del 12 de diciembre, de la *Guarupa* (Guadalupe), o el de algún patrón, como san Martín en Tewelrichi, la virgen del Pilar (12 de octubre) en Norogachi y como el del final del ciclo de matachine, hacia el 6 de enero, los rarámuri han dispuesto que se elijan organizadores o fiesteros (*pisitero* o *ronora mútuame*¹⁵) con el fin de dar continuidad a estos ciclos. Por otra parte, cada vez es más común que los rarámuri hagan *yúmari* hacia el 24 o 31 de diciembre fechas centrales en el calendario tridentino. En al Alto Río Conchos he atestiguado su realización en estas fechas pero promovido (y financiado en su totalidad) por las autoridades municipales con la clara intención de obtener votos a favor durante las elecciones en puerta.¹⁶ No obstante lo dicho, en estas ocasiones los *yúmari* son también discretamente presididos por uno o más *owirúame* (de acuerdo al número de los rarámuri reunidos) quienes se encargan de aplicar la curación, al final de la ceremonia, a todos los presentes, y de dar consejo y opinión en el momento que les es requerido. Veamos ahora como se materializa un *yúmari*.

- **Los símbolos o “huellas de”**

El patio ceremonial, el cosmos

Desde temprano del día indicado se comienza con la preparación del patio ceremonial (*awírachi* o *rapichí*, lit. ‘donde se danza’). Mi impresión es que el espacio festivo (junto al templo católico o una localidad) no necesariamente determina las dimensiones del patio. Tanto en uno como en otro lugar las dimensiones son ya fijas porque, aunque su carácter sacro es temporal, se trata de patios permanentes. Son patios comúnmente semicirculares¹⁷ y cuyo diámetro, en mis registros,

¹⁴ Que aun cuando en ocasiones se hace coincidir con la festividad de san Martín de Porres (3 de noviembre), la mayoría de los informantes señala que no se realizará este *yúmari* en caso de haber mala cosecha o de no recoger maíz como ha sucedido algunos años en las últimas dos décadas.

¹⁵ Es decir, el ‘cargador de la pierna’, lit. ‘el nuevo organizador’.

¹⁶ De acuerdo a los informantes el costo total de un *yúmari* familiar oscila entre 50 y 1,000 pesos aproximadamente. Sin embargo, un rarámuri que organiza un *yúmari* grande, o colectivo, puede llegar a gastar entre 3,000 y 6,000 pesos. El gasto dependerá del consumo total que puede ir desde una gallina y la comida del día de la familia, hasta una vaca, varias chivas o gallinas, así como la compra del maíz suficiente para hacer *batari*, tortillas, tamales de masa, esquiate, pinole (*kobisi*), comprar algún tambo para el agua y la bebida, manta para cubrir las cruces, cigarros, etc. Al día de hoy (abril de 2010), por ejemplo, en la región rarámuri de Carichí, una vaca propicia para una ceremonia de este tipo, tiene un valor aproximado de 2,500 pesos. A su vez, una chiva tiene un costo aproximado de 400 pesos; una gallina, al mismo tiempo, llega a valer entre 40 y 50 pesos.

¹⁷ Acerca de la forma del patio los informantes coinciden en señalar que la mayoría son circulares (*chitúrame awírachi*). La observación indica que, efectivamente, para el *yúmari* lo común es que el patio sea circular o más o menos circular, y únicamente da la impresión de ser más o menos rectangular cuando se espera un número considerable de matachine pues estos necesitan una franja lineal larga para danzar en dos filas dentro del patio.

varía entre cinco y catorce metros. Eventualmente sólo se prepara el espacio que será útil; espacios más reducidos se agrandan lo suficiente y los más amplios se reducen para la ceremonia cuando ésta lo exige. La observación sugiere que, en la práctica, las ejecuciones dancísticas, preponderantemente circulares, proporcionan esta forma a cualquier patio. Nuestra observación sugiere, además, que las dimensiones prácticas del patio ceremonial dependerán de tres razones básicas: el motivo de la curación festiva (número de personas a curar, animales, milpas, edificios, el sol, etc.), el tiempo que se espera que dure la ceremonia y la cantidad de invitados, pues siempre hay una invitación de por medio. En la minuciosa preparación del patio los rarámuri emplean azadones, palas y escobas hechas con ramas de encino. En tal patio queda condensado ahora el universo a escala ceremonial.

Las cruces

En la parte central del patio ceremonial se clavan una o varias cruces (*kurosi*) orientadas hacia el sol naciente, nuestro este. Para especialistas y no especialistas, en las cruces no sólo están representados sino que “están parados tanto el Padre como la madre de Jesucristo”.¹⁸ En el caso de tres cruces, los rarámuri suelen agregar que la tercera es Jesucristo quien del mismo modo que “sus padres” viene a comer de lo que los rarámuri ofrecen en la ocasión. Sin embargo, para la mayoría de los no especialistas las cruces representan la presencia de la o las personas que organizan el evento. A un rarámuri de Norogachi, quien en vida participó en la edición de textos que recogen parte de las narraciones tradicionales de la región, le pregunté en una ocasión acerca del significado de las tres cruces que había él dispuesto en el patio ceremonial; éste me contestó que era la pareja que había organizado el evento y que habían de ser curados. La tercera cruz representaba a uno de los hijos de la pareja, quien también había aportado una chiva para la ofrenda. Ataviadas las cruces con manta blanca, paños rojos y adornadas con collares de *chakira*,¹⁹ que en ocasiones terminan en crucifijo, éstas remiten indudablemente a figuras humanas. En resumen las cruces condensan, primero, la presencia de la deidad dual (*onorúame* y *eyerúame*) y a la sociedad sintetizada en la familia de los organizadores que se refleja a la vez en las deidades. La polisemia de este símbolo sugiere que la tercera cruz es la reservada presencia de

¹⁸ Es como traduzco estas palabras de un especialista: “...*jesucristo onorá, eyéra si, jawi kurusi*”, (el padre y la madre de Jesucristo están de pie en las cruces) expresión en la que *jawi* es un verbo plural para señalar que las cosas o las personas guardan ante todo una posición en el universo, en este caso “están paradas”.

¹⁹ A la usanza de las mujeres rarámuri.

Jesucristo y remite, además, a la discreta presencia del *owirúame* que se hará relevante al final del *yúmari*. A mi modo de ver, el significado más fuerte de la cruz es la identificación de la sociedad rarámuri con las deidades lo cual implica que si las deidades están al nivel de la sociedad, la jerarquización de ésta se diluye y así se explica que las deidades sean partícipes de las pasiones humanas. Hay otros momentos en los que uno puede observar con claridad la jerarquización de adultos a pequeños, de hombres a mujeres, etc., y otros en que ésta desaparece. Pautas como el respeto de padres a hijos, que se ve reflejado por ejemplo en el respeto de los primeros por las pertenencias (chivas, vacas y hasta tierras) de los segundos, remite a esta horizontalidad en lo social ahora condensada en la ceremonia. Esta actitud, que a su vez se desprende de un polo ideológico derivado del simbolismo de las cruces que nos han remitido primero a las deidades, es parte también del ser *pagótuame* pues en el respeto que se exige de unos a otros, vuelve aparecer la horizontalidad social.

Finalmente, en la base de las cruces principales se colocan, además, una o varias cruces pequeñas que simbolizan la presencia de los muertos.²⁰ Posteriormente, frente a las cruces que se han habilitado en el patio, se realizará el sacrificio del animal o animales dispuestos para tal fin.

El sacrificio²¹

²⁰ También de madera u hojas secas de maíz y de no más de 15 centímetros de altura. En estas cruces, según se informa, está la presencia de los muertos que andan todavía en este mundo, es decir, los muertos recientes, y a quienes también se les ofrece parte de la comida dispuesta como ofrenda. El hecho de que las pequeñas cruces representan a los muertos, durante en los ritos mortuorios, ha sido también reportado por Merrill (1992a: 267-268). En otras regiones asimismo rarámuri se ha señalado que las pequeñas cruces representan al diablo (Pintado, 2008: 47, 105, 120, 242). En los *yúmari* que yo he registrado, el número de las cruces pequeñas es variable pero éste parece depender del número de muertos que sean considerados por el organizador principal de la ceremonia. En una cruz pueden estar presentes todos los muertos o se coloca una para cada uno de los considerados en esta ocasión. La observación sugiere además que es común, en algunas partes, que estas cruces sean retiradas no mucho tiempo después de ser colocadas, o casi inmediatamente después del ofrecimiento de la comida a los cuatro rumbos porque, en Tewerichi, Naráachi y Chinéachi, donde me fue explícita la aclaración, se tiene la idea de que si los muertos “tocaran” demasiado tiempo los alimentos, los vivos que los coman podrían enfermar. Tal vez sea ésta la razón por la que Thord-Gray (1955: 77) afirma que además de las tres cruces principales se coloca la “cruz de la enfermedad” a la que se le ofrece alimento para que se vaya lejos pero contenta y no toque a nadie durante la fiesta. “...*there is also the important ‘cross of sickness’... Food is dedicated to this cross...so it will go away content and not touch anyone at the fiesta*”.

²¹ Un interesante estudio sobre el sacrificio entre los rarámuri es la tesis de maestría de Fujigaki (2009). Siguiendo los planteamientos de Hubert y Mauss sobre el sacrificio, este tarahumarista aborda el complejo de los ritos mortuorios y los rituales del sacrificio animal con la intención de ampliar nuestra comprensión sobre la cosmovisión rarámuri. Básicamente, para el autor, la muerte humana no genera vida en tanto que la muerte de un animal sacrificado sí lo hace aunque ambas deben entenderse de manera relacional (*ibidem*: 125, 175, 179). Para Fujigaki, la

El sacrificio se lleva a cabo comúnmente dentro del patio circular, cuyo carácter hierático parece comenzar en tal momento, pues desde ya, este espacio no es más un paso transitable como lo es cotidianamente. Un diáfano cuidado es siempre tomado en cuenta al pasar por allí. El horario para realizar el sacrificio de la víctima (doméstica o no)²² es variable pero a poco de haber aparecido el sol en el horizonte o alrededor del medio día, parecen ser momentos propicios para este acto que es antecedido, en la mayoría de los casos, por una “cura” (o sahúma con incienso o *morewá*) de la vaca, chiva o gallina, y aun de los animales no domésticos que se ofrecen (venado, conejo, pescado, ardilla, ratón de campo, etc.). Este sahumar es llevado a cabo comúnmente por las tenanches o encargadas de asear la iglesia o por alguna otra mujer, pariente cercana de quien organiza la curación. Luego del degüelle del animal, o los animales, la sangre es ofrecida (*wiroma*)²³ hacia los cuatro rumbos²⁴ por encima de las cruces. Posteriormente, al pie de éstas, se coloca un depósito de ofrendas, a modo de altar, casi siempre una cobija, manta o un tablón tendido en el suelo²⁵ sobre el que se depositarán, más tarde, la comida y la bebida –y otros elementos- que se ofrecerán, y consumirán más tarde todos los presentes. Según me informan, de lo que se ofrece, se tiene reservada algo de comida y bebida de maíz fermentado para mantener “contento”, durante la ceremonia, al que vive abajo (*re’ré betéame*) quien también es “invitado”.

razón principal de que la muerte humana no genere vida humana es porque “la sustancia vital que la provee es un recurso concebido como un bien ilimitado que surge incesantemente de *Onorúame*” (*ibídem*: 180).

²² Lo común es que sean animales domésticos. Hecho que indica claramente la inclusión de estos animales a esta práctica a partir de la introducción de estas especies por el sistema colonial. Sin embargo, aún hoy, como hemos dicho arriba, en la ofrenda del *yúmarí* se emplean también animales no domésticos. Un misionero de la región, con experiencia de 25 años en la sierra Tarahumara, me narró una interesante experiencia vivida por él en diciembre de 1990, durante la relajación de un *yúmarí* en Tewaterichi. En aquella ocasión fue testigo del gran cesto de ratones de campo preparados como *tónari* que luego se repartió entre los asistentes.

²³ Se trata del mismo término que emplean al ofrecer el tesgüino.

²⁴ Estos rumbos no son precisamente puntos cardinales (norte, sur, este y oeste) hacia los que se dirigen los rarámuri con este acto. Para hablar de los rumbos, parto de lo que ellos señalan en su propia lengua. De este modo, para referirse al primer punto hacia donde inicia cualquiera de sus danzas, hacia donde dirigen la cruz en el patio ceremonial durante el *yúmarí*, hacia donde comienza el “despunte” u ofrecimiento inicial (*wiroma*) de la bebida de maíz en toda tesgüinada, etc., hacia donde dirigen su ofrenda, antes que a ningún otro punto, es “hacia donde sale el sol” (*mapugoná rayénari ma’chiná*). De acuerdo al contexto geográfico de los rarámuri, estos se ubican así: en frente (*bo’ó*), detrás (*goná*), río arriba (*boná*), río abajo (*witú*), arriba en el cerro (*repá rabó*), por la otra banda del cerro (*kuwana ka*), abajito (*ri’rí*), arriba (*repá*), abajo (*re’ré*), acantilado (*rekowata*). Los rarámuri emplean, además, un sinnúmero de toponímicos con los que definen y ubican los rumbos por donde deben dirigirse, encontrar un camino, buscar a otra persona o danzar etc. Tratando de responder más cercanamente a esta perspectiva, que no concibe los cuatro puntos cardinales, Thord-Gray (1955: 77-79) señala seis direcciones del mundo, en donde el centro sería el patio ceremonial.

²⁵ Aunque hay sus variaciones. En Tewaterichi, por ejemplo, misioneros y misioneras han impulsado un altar de piedra y cemento que ha quedado fijo al centro de un patio que da a la entrada del lugar que funciona como cárcel -y cocina durante estas ceremonias-, (*komerachi*).

En caso de ser vaca o toro, el animal sacrificado, tanto el corazón como la tráquea-pulmones y la cabeza (cuernos y calavera) son colocados sobre distintas varas clavadas detrás de las cruces.²⁶ Consecuentemente, estos elementos forman una “huella de” la vida que se ofrece y que se pide pues este conjunto compone la unidad anímica del animal sacrificado y condensa no sólo la vida biológica sino la vida social que aquí se reproduce. Finalmente, es común que, al final de la ceremonia, el organizador principal entregue el corazón del animal al cantador a cambio de su trabajo. Veremos esto más adelante.

En distintas ocasiones, en Tewelichi, observé que el sacrificio del animal es llevado a cabo estrictamente en el patio ceremonial, poco después de colocar la cruz o las cruces que se han colocado para presidir la ceremonia.²⁷ En Naráachi observé que quienes van a sacrificar al animal, fabrican una cruz de madera de no más de 1.30 metros de altura y en un lugar apropiado, que parece ser cualquiera, colocan la cabeza del animal a sacrificar en dirección este-oeste. En Chinéachi observé estos dos modos de proceder, tanto el sacrificio en el patio como el sacrificio, con el uso de la cruz, en cualquier espacio pero nunca ejecutado hacia cualquier dirección. Por algunos rarámuri he sabido que tanto en Bakiachi como en Wawachérare ambas prácticas son similares. No obstante las variaciones del sacrificio en estos lugares, estructuralmente se mantienen tres elementos. Tanto la presencia de la cruz como el ofrecimiento de la sangre del animal sacrificado (cuya especie es también variable) y la dirección hacia donde éste es colocado antes del degüelle. Esto demuestra que el sacrificio no es un momento secundario sino fundamental, por lo cual no creo descabellado si afirmamos que se trata del momento en estrictamente se inicia el *yúmari*. Podríamos considerar, como lo hace Fujigaki (2009: 110), que el inicio ritual es el momento anterior al sacrificio cuando los presentes (que siempre son pocos) se deshacen de sombreros y voltean las gorras que cubren sus cabezas reverencialmente pero la observación me sugiere que esta acción es hecha (por algunos) por comodidad para realizar el trabajo de matar al animal aun cuando sí es un gesto ritual más específicamente de quien hace el

²⁶ Aunque en ocasiones esto no se hace, podría ser éste un resabio de las manifestaciones de triunfo después de la guerra, en que los rarámuri, según Pérez de Rivas (1944 [1645] II: 369), danzaban toda la noche alrededor de la cabeza, el corazón o las manos de alguno de los enemigos capturado y muerto por ellos. No obstante, un rarámuri de Norogachi me informó que actualmente sólo es cuestión de cuidar que los perros no vayan a ingerir estas partes, lo que hace que sean colgadas. La cuestión es que no se cuelgan en cualquier parte sino en el centro del patio ceremonial, detrás de las cruces.

²⁷ Del mismo modo parece que sucedía en Samachiki en tiempos de Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 420) y en Norogachi según sugiere Artaud (1998: 97).

ofrecimiento de la sangre, que se realiza momentos después de iniciado el sacrificio. A mi modo de ver, el acto sacrificial marca el comienzo de la ceremonia porque asegura su realización y el alimento para las deidades y las personas reunidas. Se trata, además, del motor que pone en movimiento el “complejo del don *yúmari*”, canto-música-danza, del que hablaremos en el siguiente capítulo. Mi planteamiento nos remite a una especie de “lógica sacrificial” en el *yúmari* que ha sido propuesta por Bonfiglioli (2008b: 48-50) y cuya base está en el mito que afirma que la deidad les dio a los rarámuri los animales para que, al sacrificarlos, los humanos ya no se comieran entre sí. Pero si ya hemos dicho en el capítulo anterior que esta ontología se nos presenta como un *continuum* social ¿cómo puede haber una “lógica sacrificial” basada en este mito, si los animales son considerados por los rarámuri como agentes intencionales cuyos componentes anímicos “al modo humano” los hacen partícipes de esta sociedad?, ante esta situación ¿cómo estar seguros de que los rarámuri no continúan comiendo gente? Una respuesta a esta pregunta la esbozaremos en los párrafos conclusivos al hablar sobre “los diversos alimentos, la ofrenda y la bebida”.

Por otro lado, entre los rarámuri del “círculo interior” el sacrificio que se ofrece no se trata de un obsequio o regalo como obligación, como “regalo perfecto o automático” al modo en que Mauss parece plantear el don. En el contexto ya mencionado, de la ‘despedida de muertos’, el *yúmari* demuestra a su vez una paradoja de las múltiples que pueden existir en los distintos matices del don al modo en que Laidlaw (2000: 617-634) demostró una de éstas entre un grupo de monjes mendicantes hindúes. Laidlaw ilustra la naturaleza paradójica inherente a la idea del don, y por qué puede ser un error definir el don como necesariamente recíproco. En este ejemplo, el don se caracteriza por el hecho de que no necesariamente se crean obligaciones entre las partes. A mi modo de ver, tanto entre los mendicantes Shvetambar Jain como en nuestro caso, no se trata de una ausencia del don en absoluto pero sí de una considerable difuminación de éste. En el caso que nos ocupa, por un lado, la misma deidad puede pedir el alimento; por otro lado, no necesariamente sucede siempre así, como hemos comentado párrafos arriba al hablar del *yúmari* en el contexto de el rito mortuario llamado *nutema*. Esto sugiere que lo que desencadena el movimiento en el cosmos rarámuri no es sólo un estricto circuito de dones automático sino, además, la intervención de las necesidades, y los deseos o la falta de estos, en los humanos y las deidades. El don aquí recibido por los sujetos está en función de la invitación que se hace a la

deidad pero también en la decisión de ésta de tomar o no lo ofrecido. No obstante, los rarámuri comúnmente invitan al *onorúame* a que baje a comer, como bajó cuando acabó una era de la humanidad y ahora se evita la catástrofe o como cuando no aparecía en el horizonte y apareció después de llevado a cabo el primer *yúmari*.

Con el ofrecimiento de la sangre, como parte del sacrificio, se inicia la invitación a la deidad para que ésta baje a comer. En este sentido, el sacrificio, lo que parece ser la vida con que se pide la continuidad de la vida (la reproducción religiosa y social), nos sugiere, por un lado, ser “un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima” (Hubert y Mauss, 1970 [1950]: 70) y, por otro, también nos sugiere la reproducción tanto de los dioses como de la sociedad rarámuri mediante una particular reciprocidad de beneficios. Como primer alimento para la deidad, la sangre es también, como veremos, el primer alimento para los presentes a la ceremonia y esto remite a la comunicación y reciprocidad entre ambas partes. Algo similar ocurre en otras latitudes mesoamericanas. Al explicar la importancia que tiene la sangre del animal sacrificado ritualmente entre los huicholes, Neurath (2008: 268) sugiere que este ingrediente, como alimento y medio de comunicación, y más que eso, representa una renovación ritual-vital al señalar que existe “la necesidad de una renovación ritual periódica de las divinidades”. Este autor nos recuerda que la renovación de los dioses es un viejo motivo de las religiones mesoamericanas, puesto que “con la renovación de los dioses se renuevan las fuerzas de la naturaleza, las cuales representan y personifican a las mismas deidades” (*idem*).

El umbral de la curación

Poco a poco, al comenzar a descender el sol, los asistentes se acercan al lugar donde se llevará a cabo la ceremonia. Algunos beben el *kobisi* (maíz molido) o el *keoriki* (esquiata), alimento-bebida hecho a base de maíz hervido. Algunos descansan un poco después de una larga caminata desde sus localidades. Al atardecer, algunas mujeres se acercan a ofrecer su ayuda para hacer tortillas, cocer la carne del animal sacrificado, para acercar leña o preparar el café que por la noche o madrugada tomarán los *matachine*, *chapeyone* (o *chapeyoko*)²⁸ y el resto de los

²⁸ Cargo cuya ocupación principal es la de reunir a los *matachine* para estas ocasiones; también coordinan, junto con dos *monarko*, las variaciones de la danza. Se trata de un cargo que algunos rarámuri aceptan y su obligación es cumplir por tres años en éste. Entre los *chapeyone* hay jerarquías, pero no va más allá de ser considerados por el resto de los rarámuri como el mayor (*wu'arú*) o menor (*táa*).

asistentes. Algunos hombres ayudan a colgar por allí el cuero del animal o conversan entre ellos mientras la expectativa ante el inicio del canto del *wikaráame* y la danza de los matachine va *in crescendo*. Aunque hay variaciones, la caída de la tarde es un buen momento para llevar a cabo el *wiroma* u ofrecimiento del “agua que viene de dios”, el tesgüino, hacia los cuatro rumbos, hacia arriba y abajo, de manera similar al ofrecimiento de la sangre. Un familiar del organizador, o él mismo toma algo de tesgüino en una jícara y con otra más pequeña, sobre las cruces del patio, lanza un poco de bebida al aire hacia cada uno de los rumbos; se santigua y da un giro sobre su propio eje en cada punto antes de pasar al siguiente para terminar en el lugar que comenzó, orientado hacia donde sale el sol. El acto lo realiza seguido casi siempre por algún músico o músicos, sea con guitarra y/o violín. Entre tanto, los demás asistentes permanecen de pie observando y con sumo respeto voltean la visera de sus gorras hacia atrás o se quitan el sombrero. El tesgüino es ahora sagrado. Al término del breve rito, si hay alguna autoridad presente, el especialista ritual o el mismo organizador, pronunciará un breve discurso consistente en palabras de bienvenida para expresar, entre otras cosas, el deseo de que durante la ceremonia y la bebida colectiva todo transcurra en paz. Los primeros en beber el tesgüino serán el organizador y su mujer. El líquido vital de la sociedad rarámuri, representado ahora en el tesgüino, es un sendero más de comunicación con las divinidades pero más aún, y sobre todo bebido colectivamente, es un aspecto más de la identidad. El agua, presente en la sangre del animal sacrificado y en el tesgüino, aparece como un símbolo ordenador de la secuencia ceremonial, y dominante en la medida que renueva la vida de las deidades y de los hombres, revelándose así como un símbolo que condensa uno de los significados más fuertes: la vida.

Yúmari-venado, tutuguri-guajolote (¿día y noche?)

Antes de continuar elucidando la secuencia de esta ceremonia, sugiero echar un vistazo a lo que nos indica la lengua de los rarámuri acerca de lo significado por los términos *yúmari* y *tutuguri*. Lumholtz afirma que el *rutuburi* fue enseñado por el guajolote (1981 [1902], I: 329) y el *yúmari* por el venado (*ibídem*: 333). Actualmente parece imposible confirmar este dato. Tanto el explorador noruego (*ibídem*: 337-338) como Thord-Gray (1955: 389) sugieren que el *tutuguri* es una ceremonia asociada únicamente con la noche y la del *yúmari* con el día. A su vez, tanto

Acuña Delgado (2006: 328)²⁹ como Basauri (1929: 48) y Deimel (1981: 123)³⁰ identifican el *tutuguri* con la danza del *tecolote*. Por su parte, Brambila, en su *Diccionario Rarámuri-Castellano* (1976: 614) afirma que *yúmari* “viene del verbo *juma*, correr. Idiomatismo regionalizado como *tutuguri*, *rutuguri* o *utuguri*, *rutuburi*, y quieren decir lo mismo. Es una danza religiosa que se ejecuta alrededor de una cruz, los varones en un sentido y las mujeres en sentido contrario y en círculo concéntrico exterior”.

Yo quisiera sugerir un análisis de estos términos basado en otros elementos de nuestro trabajo etnográfico. Primeramente, algunos rarámuri adultos coinciden en señalar que podemos hablar del *yúmari* como la danza en la cual hay un guía. En este caso, el guía es el *wikaráame* o ‘cantador’ porque es quien coordina la danza dentro del patio. Esta ceremonia, además, se dirige fundamentalmente a quienes simbólicamente guían el ideal ético de los rarámuri, *onorúame* y *eyerúame*. “Es para los dos porque se baila de día y de noche” señala la exégesis indígena. Por otra parte, en distintos contextos de la vida rarámuri encontramos como recurrente la idea del guía. ‘Guía’ es, por ejemplo, el sol (*onorúame*), el *jíkuri* (*sirínowara*), el *siríame* (gobernador), el *owirúame* (especialista ritual) o el padre de familia.³¹ Ellos son, *tibúame*, *neséroame* o *yúroame* (el que conduce, el pastor o el que guía) pues conocen y motivan a vivir el ideal ético de la familia y la sociedad rarámuri. En esta lengua existe el verbo *yumama* (guiar) a cuya raíz, *yuma*, si le añadimos el sufijo fáctico *ri*, entonces construimos el sustantivo *yúmari*. De lo anterior se desprende nuestra sugerencia, que la voz *yúmari* es un nombre que significa ‘guía’.

En la actualidad, ocurre que, como al parecer en los mismos tiempos de Lumholtz, el *tutuguri* también se danza buena parte de la mañana y esto me sugiere que en la base de la interpretación, al asociarlo con el *tecolote* y sólo con la noche, ha habido una confusión semántica. El error

²⁹ Refiriéndose a la danza dice que: “con los desplazamientos circulares se pone de manifiesto la complementariedad, más que oposición, de los papeles sexuales para la continuidad de la vida, describiendo un movimiento en la historia de las culturas...de flirteo amoroso del *tecolote* (pavo) al entender que este tipo de danza es conocida también como *tutuburi*”.

³⁰ Quien se remite a Lumholtz, dice: “*guajolote o su tecolote, le dindon sauvage enseignant la tutuguri*”, el guajolote o su *tecolote*, pavo salvaje enseñó el *tutuguri* (traducc. ARL).

³¹ En los tiempos coloniales, se dio el caso de imponer a un rarámuri como “capitán general” para tener un mejor control sobre el grupo. Su tarea consistía en “guiar” a los rarámuri hacia el ideal cristiano, según lo concebían los misioneros de la época. Uno de aquellos guías rarámuri, quizás el más mencionado en las crónicas que narran la sublevación de 1690 es don Pablo Júmari (González Rodríguez, Luis, 1993: 263, 270, 271), nombre que, dado su contexto, podría entenderse como ‘don Pablo el guía’.

incluso podría estar ubicado en el nivel fonético. De acuerdo a los rarámuri, *tutuguri* no significa guajolote, ni tecolote o búho. Para 1983, Brambila (1983: 92) advirtió esto último, considerando quizás haber errado años atrás cuando había selado que “*rutuburi, tutuguri* o *rutuguri* se define como un sustantivo que se refiere a la ‘danza del tecolote’” (Brambila, 1976: 501), danza deprecatoria y de ofrenda (*ídem*). El término para referirse a esta ave nocturna es *tutúguri* o *utúguri* (nótese el cambio de acento). Así como no es lo mismo *raramúri* y *rarámuri*, porque el primero significa ‘rayo’ y el segundo es el endoetnónimo de los habitantes indígenas del Alto Río Conchos, *tutúguri* y *tutuguri* son dos cosas distintas.

Al asegurarme de lo anterior, con distintos hablantes monolingües y bilingües, y al no encontrar rastro en la actualidad sobre la etimología del término *tutuguri*, fundado en dos importantes elementos etnográficos: 1) el momento en que al salir el sol en el oriente se le ofrece una bienvenida y, 2) el hecho de que el cantador ejecute su danza preponderantemente en un constante “ir y venir”, me permiten sugerir lo siguiente. En la lengua de los rarámuri existe el término *tuba* que Thord-Gray (1955: 449) traduce como “*to be illuminated, to be lighted, to be lit- referring generally to a light by which to see than to an ordinary fire*”.³² Por su parte, Brambila (1976: 579) traduce el término como alumbrar, iluminar. *Tutuguri* parece ser un nombre que podría construirse a partir de la fusión de dos verbos rarámuri. De la raíz *tu* de *tuba* (iluminar) y *guri*, raíz del verbo *gurima* (dar vueltas).³³ Este ‘dar vueltas’ es el ir y venir –volver- (*ku, gu*), empleado también para hablar del regreso de las almas luego de haber dejado éstas el cuerpo por un tiempo, y también se emplea para señalar el periplo del *wikaráame* durante sus ejecuciones. Por lo anterior, sugiero que *tutuguri* remite a la idea de ‘dar vueltas (danzar) para que se ilumine (aparezca el sol)’. Ahora bien dos hechos importantes me sugieren que indudablemente el término es arcaico. Primero, el hecho de que ningún rarámuri actual, de los que yo conozco, parece saber traducir el término al castellano y, segundo, la duplicación en la

³² “Estar iluminado, ser alumbrado, ser aluzado- refiriéndose generalmente, más que a un fuego ordinario, a una luz por la cual se ve” (traducc. ARL). Thord-Gray maneja, además, términos como *tuga* y *tuka* (*ibídem*: 450) cuyos significados corresponden también al campo semántico del fuego y la luz.

³³ Para este análisis procedo según las recomendaciones de Lionnett (2002, I: 29), quien señala que para analizar una palabra tarahumar primeramente se despejen los afijos (prefijos, infijos o sufijos), “lo que queda es el radical o raíz verbal escueta. Un radical verbal puede estar constituido por la agrupación de varias raíces verbales...su análisis se hará también a partir de su última sílaba, procurando identificar ésta o el grupo de las dos últimas sílabas con alguna raíz verbal”. El ejercicio es relativamente sencillo pues la lengua de los rarámuri se basa en los verbos a partir de los cuales se construyen sustantivos, adjetivos, etc.

primera sílaba de esta voz (*tutu*). Su condición de intensivo hace que el término aparentemente derive en plural e indica que se trata de un verbo sustantivado. La regla gramatical a que recurro para la construcción de los nombres plurales (intensivos), fue propuesta por Tomás de Guadalaxara en su gramática tarahumara de 1683 (folio 2v) pero es vigente (Brambila, 1976: VI; Lionnet, André, 2002, I: 16-18). *Tutuguri*, *tutukuri* o *tutuguli* significaría más estrictamente, en plural, ‘dar vueltas’, entendiéndose el sentido en el contexto de la ceremonia. Recordando, además, las palabras de don José Refugio, en el primer epígrafe de este capítulo, sugiero por lo tanto que, en su sentido más general, los términos *yúmari-tutuguri*, implican la idea de ‘guiar, dando vueltas, para que se ilumine’. La referencia al aparente cotidiano renacer del sol y al trabajo del *wikaráame*, y de sus ejecuciones, se ponen de relieve.

El *wikaráame* (cantador)

Este personaje es importantísimo dentro de la ceremonia ya que se trata de quien da forma al complejo canto-música-danza del cual deriva la petición central del *yúmari*. En ocasiones éste será acompañado por otro, normalmente un aprendiz quien maneja una sonaja de menor tamaño y quien suplirá al maestro durante la noche especialmente cuando la fisiología así lo obligue. Algunos sugieren que dos cantadores indican el deseo del organizador de “dar mayor fuerza” a la reiterativa invitación al numen principal a que baje a comer. En realidad, la presencia y las ejecuciones del cantador son lo que da unidad al *yúmari* como ceremonia, sea ésta llevada a cabo en una localidad o junto a la iglesia. Un *wikaráame* no puede faltar pues “¿quién va a llamar al *onorúame*?” como me dijo recientemente Arturo en Tewelichi. En nuestra región de estudio es rarísimo que un cantador sea al mismo tiempo un especialista ritual³⁴ ya que, como vimos en páginas anteriores, “cada quien tiene su trabajo”. Uno y otro son especialistas del trabajo a que hace referencia el participio con que se relacionan sus distintos cargo y encargo.

³⁴ Como parece ocurrir en alguna parte de la región barranqueña. En su descripción de lo que llama fiesta de patio, Pintado (2008: 109-148) afirma que un cantador “siempre será un *owilúame*” (*ibidem*: 122). A pesar de ello, esta autora señala que durante la fiesta que describe, el especialista que hace la curación es uno distinto al cantador (*ibidem*: 139) “el curandero que se presenta en medio del patio para realizar la curación no es el que estuvo danzando durante tantas horas...”.

Comúnmente, poco antes de la media noche,³⁵ el organizador del evento entrega al cantador una sonaja (*sawara*) con la que éste dará ritmo a su danza y canto en el patio ceremonial.³⁶ En este momento se acuerda también el número de piezas que deberán ser ejecutadas. Esta entrega de la sonaja incluye un breve rito de paso en el que en la etapa liminal el *wikaráame* hace sonar el instrumento sobre la cabeza del organizador (en tres ocasiones si es hombre y cuatro si quien organiza es mujer). Por una parte, este sencillo acto confirma la relevancia del organizador principal ya que se trata de quien aportó lo necesario para la curación festiva y, por otra parte, confirma también a quien se ha elegido para realizar el *tutuguri* como ‘cantador’. Posteriormente ambos se agregan a la cermeonia.

La participación del *wikaráame*, a la que los rarámuri llaman trabajo (*nóchari*), inicia con un saludo ceremonioso frente a las cruces dispuestas al centro del patio (eje este-oeste). Es común que, luego de santiguarse frente a éstas, repique el instrumento en lo alto y gire sobre su propio eje en sentido antihorario.³⁷ Repite el acto, pero ahora girando en sentido horario. Nuevamente, persignación y repique van seguidas de un giro antihorario. Con este tercer giro su desplazamiento, en torno a las cruces, lo ubica ahora en nuestro eje norte-sur. Allí el cantador ejecuta el mismo triduo de reverencias para seguir después en los ejes oeste-este, sur-norte y concluir donde comenzó (eje este-oeste). Un último repique sirve de “despedida” para dirigirse ahora al borde del patio orientándose de frente al rumbo de la salida del sol (eje inicial). Allí comienza su ir (de frente a las cruces³⁸) y venir (de espalda al punto del que parte), entonando el canto y danzando con paso lento y corto, casi trotando. Una primera variación en esta danza, es ir (de frente a las cruces) y venir, ahora de frente al punto del cual parte, danzando cada vez más a manera de quien cojea. Una segunda variación la lleva a cabo el cantador sólo, haciendo una diversidad de giros (antihorario, horario, antihorario) alrededor de la cruz central por tres

³⁵ Aunque también puede ser después del sacrificio o al atardecer, todo depende del tipo y la magnitud del *yúmarí* que se realiza.

³⁶ Esto no excluye, sin embargo, que en ocasiones el inicio de las danzas tenga un cónclave previo en el que participan, principalmente, tanto el organizador como los *chapeyone*, alguna autoridad presente y el cantador.

³⁷ A pesar del tiempo de convivencia con los misioneros católicos, el modo rarámuri de persinarse es muy particular. Pasan su mano, abierta o empuñada, sobre la frente y el pecho o estos puntos y un hombro, o bien, hacen un círculo que inicia a la altura del rostro y se completa sobre un hombro, el vientre y el segundo hombro.

³⁸ A las cuales, para este momento, aunque en ocasiones desde el comienzo del *yúmarí*, se les han amarrado los bastones (*tesora*) que identifican a las autoridades (gobernador mayor y subalternos) asistentes a la ceremonia. Esto añade elementos, dicen los rarámuri, “para dar más fuerza a la fiesta”.

ocasiones (para estas variaciones ver anexo 2). Comúnmente, después de éstas primeras tres piezas, a veces intercaladas con dos descansos, se realiza una tercera variación.³⁹ Algunos de los presentes ingresan al patio ceremonial, primero saludan a las cruces, hacia los cuatro rumbos, pero ahora con sólo persignación, giros sobre el propio eje, dando preferencia al sentido levógiro, y cambio de rumbos. A continuación hombres y mujeres se colocan a los costados del *wikaráame* y ambos grupos son guiados por él en la danza.

Hasta ahora los etnógrafos sólo han mencionado que hombres y mujeres se colocan a tal o cual costado del cantador sin caer en la cuenta de una variación extraordinaria. Lumholtz (1981 [1902], I: 330) reportó que las mujeres se collocaban a la izquierda y los hombres a la derecha del cantador, aunque su dibujo (*ibídem*: 335), que pudiera ser la inversión de un negativo impreso, sugiere lo contrario (parece haber hombres a la izquierda). Sin embargo, Lumholtz no dice haber sido testigo de una mudanza en la ubicación de unos y otros. Tanto Basauri (1927: 229-230) como Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 424) reportaron justamente la antítesis de la ubicación reportada por Lumholtz, y así señalan que las mujeres se collocaban a la derecha y los hombres a la izquierda del cantador. Más recientemente, tanto Acuña Delgado (2006: 281, 288, 289, 295) como Velasco (2006 [1983]: 193) estarían de acuerdo con Bennett (mujeres derecha, hombres izquierda). Por su parte, Pintado (2008: 138, 162) sugiere estar de acuerdo con Lumholtz (mujeres izquierda, hombres derecha). Mi experiencia es que lo común sea que las mujeres se ubiquen al lado derecho y los hombres al lado izquierdo del cantador. Sin embargo, se ha pasado por alto que, como en otros momentos de esta praxis religiosa, aquí también se lleva a cabo una inversión según regiones y tiempos. Ubicarse a derecha o izquierda, no consiste en ser una regla pero tampoco es algo fortuito porque más de alguna vez, en época de *jíkuri* (alrededor de noviembre-marzo) las mujeres eventualmente se ubican al costado izquierdo y los hombres al derecho del guía de la danza.⁴⁰ La razón que me ha sido expresada, es que se trata de la época en que “el *re'ré betéame* (‘el que vive abajo’) es más poderoso” y los *sukurúame* envían a sus

³⁹ Otras variaciones en esta danza pueden verse en los trabajos ya citados de Acuña, 2006; Bonfiglioli, 2008b y Velasco, 2006 [1983].

⁴⁰ Al parecer, las inversiones son “comunes” dependiendo de las regiones. Incluso Pintado (2008: 246) registra una interesante inversión de la deidad masculina (*onorúame*) fungiendo como ser femenino y la deidad femenina (*eyerúame*) como masculina. Por su parte, Bonfiglioli (2008a: 632) reporta que durante la curación de *bakánowa*, en Tewelichi, las mujeres ocupan el sitio izquierdo y los hombres el derecho del *sipáame* (raspador); en este tipo de ceremonias, yo mismo he presenciado en el mes de mayo (época de calor) que los hombres ocupen el costado izquierdo y las mujeres el derecho del especialista ritual que en este caso no es un cantador sino un *owirúame*.

koremaka a enfermar a las personas. La relación, tiempo de fuerza del *re're betéame* y mujeres a la izquierda, podría estar indicando que para los rarámuri, en contraposición con el lado derecho, el lado izquierdo es preferente y de allí la preferencia del sentido levógiro en las danzas. No creo que sea fortuito que, el resto del tiempo, cuando “‘el que vive arriba’ es más fuerte que ‘el que vive abajo’” los hombres se coloquen del lado izquierdo y ellas al lado derecho del cantador. Metonímicamente el lado izquierdo correspondería al campo semántico de la fuerza y la luz, mientras que el lado derecho al de la debilidad y la oscuridad, creándose así una complementariedad entre el polo masculino y el polo femenino. Asimismo, Bonfiglioli (2005) ha destacado la primacía del sentido antihorario como la representación de la escalera cósmica que sube, sobre el sentido horario que, a su vez, representaría la escalinata que baja, y que a su vez es equiparada con la *sipíraka* de los raspadores rarámuri (Bonfiglioli, 2006a: 262). Estas inversiones podemos leerlas también a la luz de la búsqueda del equilibrio si tomamos en cuenta que, desde esta perspectiva, el idealismo del triunfo total del bien sobre el mal no se contempla y que incluso el “ideal ético” de esta sociedad está relacionado con la búsqueda del equilibrio de los dinamismos malévolos y benévolo y no de la bondad perfecta a la manera del cristianismo.

Los que han ingresado al patio siguen al que los guía en la danza; quienes de ellos inician una pieza no abandonan el lugar hasta no haber completado tres, los hombres, y cuatro las mujeres, o bien, múltiplos de estos números. En esta variación el cantador, seguido por todos, hace una serie de giros alrededor de la cruz (antihorario y horario) para finalmente volver al punto del que parte. Algunos han apreciado que durante esta danza las mujeres se retrasan un paso al de los hombres e interpretan esto como la luna que camina detrás del sol. La interpretación tiene coherencia incluso desde la exégesis indígena. Sin embargo, mi impresión es que no se trata de un patrón único porque en ocasiones son los hombres quienes se retrasan invirtiéndose así los papeles. El hecho de que los hombres quedan detrás de las mujeres, nos estaría indicando una inversión más pero ahora en el transcurrir del tiempo (día y noche) ceremonialmente condensado de un modo complementario. Al principio todo era oscuridad pero en la actualidad día y noche tienen un espacio reservado en la perspectiva religiosa de los rarámuri, figurándose en esta danza un aspecto antropomórfico de estas dos partes temporales. El hombre parece estar asociado con el día y la mujer con la noche pero no hay un claro comienzo y menos un final, de allí que la inversión no sea casual y más bien es eventual.

Una cuarta variación en la danza del cantador es hacer círculos concéntricos a favor y en contra de las manecillas del reloj pero ahora hombres y mujeres en direcciones opuestas invirtiendo por momentos su posición, girando en torno a la cruz central o sobre la periferia de ésta. Sobre el canto, la música y danza del *wikaráame*, hablaremos más adelante cuando abordemos el “complejo del don *yúmari*”. Además del guía de la danza, la ceremonia eventualmente se engalana con la presencia de los *matachine*.

Los matachine

Los días previos a la realización del *yúmari*, ya sea en alguna *tesgüinada*, algún domingo luego de los discursos y consejos de las autoridades indígenas o mediante visitas a las casas, los *chapeyone* han ya invitado a danzar a los *matachine*, y desde muy temprano del día de la curación festiva recorren, a pie, a caballo, en bicicleta y en algunos casos hasta en *troka* (camioneta), los caseríos de los potenciales danzantes haciéndoles reiterativa o extensiva la invitación.

Ya entrada la noche, entre las 9 y las 11 horas, los *chapeyone* invitan a los *semeame* (músicos) a que comiencen la afinación de sus violines y guitarras. Si a estos les faltara alguna cuerda o instrumento, aquellos se verán en la obligación de conseguir lo necesario. El horario del comienzo de la danza no es fijo. Sin embargo, en Tewelrichi, el 23 de junio de 2002, durante un *yúmari* para pedir lluvia, el *chapeyoko* mayor me informó que esta danza debía comenzar a la hora en que las *cabrillas* fueran claramente visibles en el cielo. En el momento de señalarlas con su índice, las llamó *wiká* (en el contexto, ‘montón’) e hizo claramente referencia al conjunto de estrellas que conforman las *pléyades*. Se trata de un dato que Lumholtz (1981 [1902], I: 337) registró también en la zona central de la Tarahumara, tal vez en Guachochi. El explorador señala que “el inicio del *rutuburi* podría obedecer, a la posición de las *Cabrillas* en el cielo”. Probablemente hoy sea una consideración que hacen los *rarámuri* de regiones habitadas por personas especialmente del “círculo interior”.

Los *chapeyone* organizan también las acostumbradas dos filas de *matachine* encabezadas por dos *monarko* (principales entre los *matachine*), y ayudan a los danzantes a revestirse o a conseguir la indumentaria necesaria: tela para la capa o la *cowera* (retenedor del cabello), paliacates, seguros

para sujetar la tela, alguna faja faltante, algún espejo para las coronas, sonajas o papel para las palmas.

Si el *yúmari* es llevado a cabo junto a la iglesia, entonces los *matachine* comienzan su danza frente a la cruz “de la misión” que se ubica casi siempre frente a la entrada principal de la iglesia. Si se trata de una ceremonia en una localidad en dispersión, entonces los *matachine* comienzan a danzar no muy lejos del *wikaráame*, dejándolo a él frente a las cruces pero también estos danzando al correspondiente costado masculino dentro del mismo patio.

La danza de los *matachine*, coordinados por los *chapeyone* y los *monarko*, y la del *wikaráame*, se mantendrán toda la noche por lo común con ejecuciones de tres en tres piezas, de entre 15 y 45 minutos o aun algo más. En los merecidos intervalos de descanso, durante la madrugada, se toma café, se fuma un cigarro o se bebe esquíate mientras se permanece al calor de alguna fogata. Al calor de éstas y al frío que causa la bebida de maíz fermentado, transcurre la noche ceremonial entre el fuego y el agua, entre la luz y la oscuridad esperando que ‘el guía mayor’ aparezca en el oriente al amanecer. Alrededor de las tres de la madrugada, luego de la ejecución de una nueva tanda de piezas dancísticas, tanto de los *matachine* como del *wikaráame*,⁴¹ se reparte a los presentes el primer plato de alimento llamado *lámari* (sangre cocida) del que hablaremos más adelante. Terminada esta comida, y luego de un tiempo de descanso, continuarán las piezas de uno y otros danzantes para luego volver a descansar, un tiempo antes de que despunte el sol.

La danza de los *matachine*, como quizás ningún otro elemento, es evidentemente lo más llamativo y atractivo al observador del *yúmari*. La parafernalia de los danzantes descrita en la etnografía (Acuña, 2006; Bonfiglioli, 1995; Pintado, 2008; Velasco, 2006 [1983]) no tiene parangón en ningún otro momento liminal; la música de violín y guitarra evoca el barroco enseñado por los jesuitas del siglo XVII, la variedad de las formaciones dancísticas, etc., todo en su conjunto llama poderosamente la atención. Por otra parte, una observación superficial consideraría a los *matachine* como el símbolo ceremonial más propicio para pensar en la influencia del sistema religioso colonial y, por tanto, en la transformación de la antigua en la

⁴¹ A estas horas, he observado bailar a los *matachine*, piezas de hasta una hora y media de duración y a algún *wikaráame*, piezas hasta de 45 minutos.

“nueva religión”. No obstante, estos danzantes son asociados por los rarámuri con la época de fertilidad como lo demuestra, en principio, su numerosa presencia en los *yúmari* para pedir lluvia, de los primeros frutos y la ceremonia relacionada con la deidad femenina (*Guarupa*) asociada con la luna. No obstante, como lo afirma la etnología clásica (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 490; Lumholtz, 1981: [1902], I: 292), la danza de los matachine es un sendero de comunicación de los rarámuri con sus deidades. A esto, Bonfiglioli (1995: 53) ha añadido que “para los que bailan horas y días o tan sólo unos minutos, la danza viene a ser un acto ritual con el que se devuelve y ofrece, el propio cuerpo, sacrificándolo simbólicamente a la divinidad”. Por su parte, en sus consejos y discursos, las autoridades indígenas insisten en que si se deja de danzar “el mundo se caería” ya que los rarámuri son los “pilares del universo” remitiendo nuevamente al mito de origen del *yúmari*. La centralidad de los rarámuri en el sostenimiento de la vida cósmica (Bonfiglioli, 2008b: 48) se hace patente. Los no especialistas señalan que danzan como matachine para pedir perdón pero no se trata de una expiación de culpas en el sentido cristiano. No danzar equivale a no ayudar a la deidad a sostener el mundo. Sostener el mundo es el contexto implícito al que remiten los matachine. Ser pilar del universo es, asimismo, una característica más de la identidad de los rarámuri a quienes nos referimos aquí condensada en el *yúmari*.

El reinicio de las danzas y el saludo al sol

Entre las seis y las siete de la mañana, al término del descanso más largo durante la madrugada, en el preciso momento en que “renace” el sol, hay un momento de reinicio de las danzas. El guía del *tutuguri* y los matachine, en conjunto, retoman sus ejecuciones dentro del patio ceremonial. Los matachine, de espalda a las cruces, se colocan frente al cantador quien avanza de frente (eje este-oeste) y en medio de las dos filas de revestidos se dirige al centro del patio para ejecutar el tradicional saludo a las cuatro direcciones. La ejecución sigue el mismo patrón realizado la noche anterior cuando el cantador inició su trabajo pero ahora seguido por los matachine. Luego de esta bienvenida al sol, a la que los rarámuri se refieren explícitamente como tal, se vuelve a un breve descanso para que los *chapeyone* acuerden cuántas piezas más se danzarán antes de concluir la ceremonia.⁴² Sobre dos hileras de piedras pequeñas un *chapeyó* menor descuenta las piezas, de

⁴² A finales del siglo XIX Lumholtz (1981 [1902], I: 337-338) afirma que cuando “sale el Padre Sol, el sacerdote lo saluda; las sonajas del cantador pasan a ser parte de las ofrendas. Luego, el sacerdote realiza el ofrecimiento: tesgüino, carne, tortillas, caldo y sangre”. Hoy como en aquel entonces parece seguir siendo importantísima la referencia al sol al amanecer.

acuerdo a su número acordado previamente. Es un momento en el que se puede observar cansados a los matachine mientras algunos intentan dormir tendidos bajo una sombra, o dentro de la iglesia. No obstante, cumplir con ser los “pilares del universo” requiere un gran esfuerzo que tanto el látigo como los gritos del *chapeyó* mayor se encargan de recordar. Ya bien entrada la mañana, mientras que el *wikaráame* continúa ejecutando su danza frente a las cruces y en torno a éstas, los matachine danzan a su costado izquierdo también dentro del patio ceremonial. Nuevamente la exégesis indígena, especialistas y no especialistas, coincide en señalar que las ejecuciones de todos estos protagonistas tienen el sentido de dar mayor “fuerza” a la curación festiva.

Alrededor de las 11 de la mañana, se repite la danza con que dieron la bienvenida al sol con algunas variantes. Los matachine se unen al *wikaráame* y encabezados por éste, en esta ocasión, la danza alcanza una mayor duración y a ésta se unirán todos los presentes. Los hombres danzan, en torno a las cruces del patio ceremonial, en dirección opuesta a las manecillas del reloj mientras que una hilera de mujeres hace su ejecución en sentido extrógiro. Poco a poco se unen los presentes, el resto de los hombres siguen a los matachine, todos guiados por el *wikaráame* quien tiende a acelerar el paso o a reducirlo y con ello a provocar risas, empujones y un ambiente festivo. Durante esta “gran pieza”, el saludo a las cuatro direcciones incluye un rumbo más, aquel hacia donde el sol se oculta completando así la imitación del recorrido del astro en la bóveda celeste que muere por la noche y renace al amanecer volviendo a dar ejemplo del “caminar bien”.

Mientras estos recorridos dancísticos son llevados a cabo, junto al organizador principal, las autoridades tradicionales presentes, portando el bastón de mando (*tesora*) que los identifica como tales, se yerguen detrás de las cruces moviéndose a cada uno de los cuatro rumbos, quedando siempre de frente a los danzantes. La observación me indica que es en este momento en el que, en las ocasiones de *yúmari* más elaborados y concurridos, una matrona alguna vez intentará arrebatar la sonaja al cantador remitiendo así a una suerte de mitote, sugerido por algunos etnógrafos (Acuña Delgado, 2006: 283; Bonfiglioli, 2005, 2008b), volviendo a aparecer una inversión de papeles. Una mujer que simbólicamente quedaría en lugar del hombre como guía de los que se han reunido en la danza.

Esta “danza de todos” crea un espacio y un tiempo que condensan lo normativo y lo deseable. Lo primero se refleja en que pareciera que todos los presentes están obligados a ingresar al patio y formar parte de ese mundo quizás idealmente pretendido en el *riwigachi* o destino final de las almas rarámuri pero realmente vivido ya en lo cotidiano, incluso más allá de los momentos liminales como éste. Se trata del mundo de la alegría y la salud, o lo que es lo mismo, del mundo de la antienfermedad. El *yúmari* confirma esta identidad. Aquí está implicado el carácter y el temperamento de los rarámuri: la risa espontánea ante lo simple de las palabras, la sonrisa fácil ante la broma, la amplitud de paciencia ante lo adverso y el reconocimiento de lo propio ante lo ajeno, reafirmandose la propia alteridad étnica. No obstante, el conflicto es también parte de la vida y durante la babida colectiva ha de aparecer.

Los diversos alimentos, la ofrenda y la bebida

Si bien el patrón seguido en los *yúmari* llevados a cabo tanto en la iglesia como en las localidades o caseríos es el mismo, una de sus principales variaciones es el número de alimentos que se reparte. Tanto en un sitio como en otro, lo común es repartir comida dos veces (*lámari* o *emará* y *tónari*); y aunque hay casos en que se ofrecen tres y hasta cuatro platos, estos números no representan los marcadores simbólicos 3 y 4 (hombre y mujer). Como veremos, uno de estos alimentos, el *oríbasi* (pozole blanco), obedece a la época de frío y no se prepara en otra estación. En uno y otro espacio, sin embargo, no faltan tanto el *lámari* como el *tónari* y sólo este último es imprescindible. No obstante si el primero, servido en la madrugada, incluye trozos de hígado y corazón (si es chiva el animal sacrificado) entonces se llama *emará*.

Evidentemente antes de repartir a las personas presentes cualquiera de los alimentos, estos son ofrecidos en torno a las cruces del patio ceremonial siguiendo siempre el patrón del saludo ahora hacia los cuatro rumbos usuales, y hacia arriba y abajo. Varios hombres, cargando cubetas con bebida y carne desmenuzada así como *wari* o ‘cestos’ que contienen tortillas y tamales, llevan a cabo esta acción. Bonfiglioli (2008b: 54) ha enfatizado este momento, que puede ocurrir a media noche, al amanecer y al medio día, como “la esencia del *yúmari*” postulando lo que él llama la regla del “tres por cuatro”. Este planteamiento se sustenta tanto en la relación numérica de la ofrenda (tres veces) con el lugar que habita aquel a quien se ofrece el alimento (tercer cielo) como los cuatro puntos cardinales considerados por el análisis y las míticas cuatro columnas que

sostienen el cielo. Una regla que apela, de acuerdo con el autor, “al simbolismo de los pilares cósmicos, de los niveles celestes, del recorrido solar y, por analogía, al caminar de los rarámuri por el camino del sol” (*ibídem*: 56). Un planteamiento coherente e interesante, sin duda, pero que todavía debe completarse con la consideración de la direccionalidad no únicamente de nuestros cuatro puntos cardinales. A nivel etnográfico la direccionalidad considerada por los rarámuri no equivale a cuatro sino, al menos, a seis rumbos pues el arriba y el abajo también son muy importantes en el momento del ofertorio durante el *yúmari* e incluso durante el *wiroma* de sangre y tesgüino, y en la curación simbólica del universo después de cada *yúmari*, *bakánowa* o *jíkuri*, momentos en que las medicinas se esparcen a los seis rumbos señalados. La ofrenda también se hace explícitamente ‘al que vive abajo’ y directamente ‘al que vive arriba’. En el nivel histórico, la direccionalidad del ofrecimiento que considera sólo cuatro puntos cardinales se asemeja más al modo de conducirse de los misioneros sobre el altar al interior de las iglesias, donde por cuatro siglos, en la Tarahumara se ha prestado la direccionalidad de los cuatro puntos cardinales para el ofrecimiento del pan y el vino, y del incienso, al dios cristiano (*yahveh*, *abbá*). Sin embargo, un notable avance de Bonfiglioli es haber considerado que el patrón direccional antihorario-horario-antihorario, que guía el ofrecimiento, puede estar asociado con el movimiento del sol entre los solsticios de invierno y verano (*ibídem*: 55); otro, es haber considerado que “al realizarse la combinación de giros antihorarios-horarios-antihorarios en los cuatro puntos cardinales, se establece una relación entre los movimientos solares intersolsticiales con el simbolismo de la elevación de sustancias a través de las columnas, produciéndose con ello esa condensación de significados y temporalidades evidenciada en “el mito danzado” (*ibídem*: 56). No obstante, en este punto todavía hay que resolver un asunto de suma importancia; en nuestra experiencia etnográfica, como he dicho arriba, hemos encontrado que los rarámuri se consideran a sí mismos como las mismas “columnas del universo”. En su gran mayoría los informantes hablan de “las orillas del mundo” no como el lugar en donde hay columnas que sostienen el cielo (techo) sobre la tierra sino donde sólo hay agua y termina la tierra como lo expresó un rarámuri adulto cuando viajó a Culiacán y al conocer el mar dijo “ya conocí la orilla del mundo”, pero jamás cuestionó nada sobre las “columnas”. Ahora bien, si los rarámuri son para sí mismos las columnas que sostienen el universo, ¿qué son exactamente esas “columnas que sostienen el cielo” según cierta mitología poco común? A mi modo de ver, no la esencia sino el fundamento ordenador del

simbolismo rarámuri inmerso en el *yúmari-tutuguri* se comprenderá mejor cuando veamos el “complejo del don *yúmari*” (canto-música-danza).

Mientras los alimentos son ofrecidos, el *wikaráame* ejecuta su canto, música y danza. Mi impresión es que el momento del ofrecimiento de los alimentos y la bebida es un parteaguas en las ejecuciones del cantador pues éste las realiza con más ímpetu que en otros momentos de la noche. Se trata de un momento en que, con frecuencia, el canto se compone de letra claramente. Luego, la comida es depositada al pie de las cruces, “para que *onorúame* coma primero”, y “para que los muertos y el *re're betéame* coman después de él”, coinciden en señalar los informantes; al término de este ofrecimiento, la comida (*lámari*, *emará*, *oríbasi* o *tónari*) se reparte a los asistentes. Bennett maneja un número de tres comidas y habla de otras sin especificar cuáles (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 421). Me parece que este autor fuerza un poco sus datos con la finalidad de enfatizar el marcador simbólico para los hombres (3) al hablar tanto de las comidas como de los cantos que, en mi opinión, equivocadamente supone que interpreta el *owirúame* y no el *wikaráame* (*ibídem*: 395, 397, 398, 407).

El rezo católico integrado

Poco antes de consumir el *tónari*, si el *yúmari* fue realizado junto a la iglesia, se ha llevado a cabo un breve rezo por parte del misionero si está presente alguno y si los organizadores así lo piden. En mi experiencia, he observado una ambigüedad de la conducta rarámuri para este momento liminal. Por un lado, en ocasiones se busca y llama con antelación a los misioneros para que lleven a cabo los rezos católicos integrados al *yúmari*. Por otro lado, aun cuando en ocasiones están presentes los misioneros, los rarámuri no solicitan siempre sus servicios.⁴³ En el caso de haber rezos, previo a estos, se dieron tres vueltas, a modo de procesión, alrededor del templo. Es éste un ejemplo de cómo han quedado integrados algunos elementos del catolicismo a las formas ceremoniales y rituales de los rarámuri. Las procesiones, en las que participa la mayoría de los asistentes, son encabezadas por niños y niñas cargando imágenes católicas (santos, vírgenes o cruces), y junto a estos camina la *tenanche* (quien sahúma a los santos); detrás vienen las autoridades presentes portando sus varas de mando seguidas por los matachine y de unos pocos

⁴³ Un caso más, por desgracia para los rarámuri, es que sigue habiendo misioneros o misioneras que insisten a los indígenas en tener dichos rezos aun cuando estos no los solicitan.

hombres, no danzantes, y algunas mujeres más. Aunque los etnógrafos no lo han querido ver, quizás por la fuerte apariencia católica de este paisaje, dentro de la perspectiva indígena los niños son un elemento muy importante si se toma en cuenta, como vimos al principio de este capítulo, que uno de los motivos para realizar el *yúmari* es que la deidad principal envía a un niño avisando que desea comer. Dos aspectos más, importantes también desde la mentalidad predominantemente indígena, son el número de vueltas alrededor del templo y la dirección con que comienzan y terminan estos circuitos. Tanto en Tewaterichi como en Naráachi he observado que las vueltas varían entre 3 y 4 dependiendo de si a quien se cura es hombre o mujer; aunque no faltan las ocasiones en que, a “juicio arbitrario” de los *chapeyone*, no se ha bailado lo suficiente y por eso debe darse una quinta vuelta, o bien, porque se ha danzado tan bien que no es necesaria una tercera. Las vueltas se realizan en los sentidos antihorario-horario-antihorario al modo en que se saluda siempre a la cruz rarámuri. Nuevamente el sentido levógiro sobresale al extrógiro. En los elementos anteriores, la predominancia de la mentalidad indígena en la comprensión de las cosas sobresale así mismo a la perspectiva cristiana.

El momento de estas procesiones es aprovechado por el *wikaráame* para descansar pero no es raro que él continúe danzando. Todo este conjunto festivo durante el *yúmari*, que incluye la presencia eventual tanto del misionero como de sus rezos, se sintetiza en dos fórmulas expresadas desde la mentalidad rarámuri cuando afirman que todo cuanto ocurre en esos momentos tiene por objetivo “dar más fuerza a la curación festiva” y “así se cumple mejor”. ¿Qué implica este “cumplir”? Hace tiempo un misionero afirmó que las costumbres de los rarámuri están íntimamente ligadas con la vida corporativa del pueblo, y al no llevarlas a cabo “acaso sientan que es algo así como una traición a él y a sus antepasados abandonarlas” (Brambila, 1992: 38). Brambila (*ídem*) nos recuerda esta expresión, tantas veces pronunciada en los discursos de sus autoridades: “así nos lo entregaron los antepasados” (*pe echi regá nejéakeke anayáwari rú*).

Comer juntos es jerarquizar

La repartición de los alimentos rompe con la horizontalidad de las relaciones sociedad/deidades, y de la sociedad entre sí, que apareció reflejada en el símbolo de la cruz rarámuri durante esta ceremonia. El orden en que es repartida la comida puede variar pero siempre hay un patrón que sigue cierta jerarquía, y según he observado es así: si las hay, primero se sirve a las autoridades,

después el *owirúame* (quien parece no estar) y al principal guía de la danza, los asistentes más viejos, luego los *monarko* y enseguida, de mayores a menores, los *matachine*; siguen el resto de los hombres presentes, que suelen ser pocos porque casi todo mundo participa directamente en la danza; finalmente, se reparte a las mujeres y a los niños. En este acto, los *chapeyone*, a pesar de haber danzado, y animado el baile, toda la noche, dan una muestra notable de servicio y paciencia poco común. Aun cuando seguramente experimentan el hambre y se les vea cansados, ellos comen al final. Todo concluye pasado el medio día y he presenciado que el *yúmari* termine hasta ya entrada la segunda noche, o que buena parte de los presentes vaya e inicie otro al que han sido invitados con anterioridad.

Comida mestiza y comida rarámuri

Una crítica que hacen los rarámuri a la sociedad mestiza (o blanca) es que ellos no danzan ni ofrecen a dios el alimento y la bebida, y que ellos (los mestizos) son muy egoístas y no comparten con otros la comida. Es claro que estos argumentos ponen de relieve lo que para los indígenas es sumamente importante y constitutivo de esta práctica social, comer juntos. Pero, ¿por qué es importante comer y beber juntos en el marco de la curación festiva? Durante el *yúmari*, alrededor del hecho de comer se despliega una serie de elementos como: el sacrificio y ofrecimiento, el que la deidad y los muertos se alimenten antes que los vivos, y los alimentos son repartidos a los presentes siguiendo un orden que muestra la jerarquización social/natural (desde las deidades hasta los lactantes). Estos elementos son un “huella de” que el hecho de comer no es más importante que el hacerlo juntos pero respetando una jerarquía que el mismo grupo supone importante en el transcurrir de la vida cotidiana. Se evidencia así la reproducción del orden social o como señala Valerio Valeri (1994: 109) “con el banquete final...se reafirma la existencia de la jerarquía”. Al mismo tiempo, sin embargo, el banquete final puede ser también una oportunidad para nuevos conflictos y contiendas (*ídem*) como se puede verificar en las contradictorias desavenencias de nuestro caso (pleitos, relegación de algunos, etc.).

Consumo de sustancias

Desde la perspectiva rarámuri, en el caso de los alimentos, el contacto hombre-dios no consiste en ser comunión como lo es en el sentido cristiano. El concepto de transubstanciación emergido de la teología, y retomado en la teoría del sacrificio por Hubert y Mauss (1970 [1950]) quienes lo

modifican como transustanciación, entendido como la transformación de sustancias vitales consumidas que tiene por objetivo hacer que los participantes reciban parte de las fuerzas generadas tras el sacrificio, es un concepto que no explica otros aspectos de la ceremonia que motivan a los rarámuri a continuar la vida como de “costumbre” y pone el énfasis en explicar la importancia de la común-uniión (énfasis de la teología católica). Seguir este planteamiento nos obligaría a equiparar la transmutación de sustancias, como la concibe el cristianismo, con lo concebido entre los rarámuri debido a la importancia que los indígenas le dan al aparato cardiorrespiratorio (pulmones, tráquea, corazón) donde se concentra la sustancia vital del animal que se ha sacrificado. No debemos olvidar que lo que consumen los humanos no es esta sustancia por demás reservada a la deidad a quien se ofrece el sacrificio. En nuestro caso, las fuerzas generadas tras el sacrificio son sustancias vitales que abarcan hasta la posibilidad de una buena lluvia, cosecha, pesca, caza o curación en sentido estricto (una teoría de las sustancias vitales, hecha a partir del caso rarámuri, deberá tomar en cuenta estas relaciones). Es un error pensar que entre los rarámuri hay comunión al modo cristiano. Al comer al animal sacrificado, no se come al dios transustanciado para identificarse con él y participar de su ser para hacerse de la fuerza generada por la transformación del sacrificado como ocurre exactamente en la concepción de la comunión del cristianismo católico. Sólo mediante un artilugio teórico, o por la fe en un milagro al modo cristiano, los rarámuri creerían que las sustancias (cuerpo-alma) se unen después de muerta la víctima sacrificada como suponen Hubert y Mauss (*ídem*). En nuestro caso, humanos y deidades se alimentan en común, sí, de una víctima animal, sea doméstica o no doméstica, pero los primeros comen de ésta una parte distinta de la que se ofrece a las segundas. Por otro lado, en tanto que los hombres comen la materia y las deidades las entidades anímicas de ésta, deshaciendo de subjetualidad a la forma física, no creo que en el pensamiento rarámuri exista la idea de alimentarse de un “otro”, sujeto como un “yo”, al modo en que parece concebirse en algunos lugares de la amazonia (Viveiros de Castro, 2000, 2005), donde se concibe que cuando los hombres se alimentan de los animales de caza, estos podrían estar alimentándose “en realidad” de un sujeto. De allí que la lógica sacrificial del *yúmari* tenga sentido. Podría pensarse que encontramos así una dicotomía espíritu-materia en el pensamiento rarámuri pero no creo que sea así. Los rarámuri, a quienes nos referimos, conciben el enterramiento de un cuerpo como el acto en que ellos alimentan a la tierra: “la tierra nos da de comer, por eso uno mismo cuando muere le da de comer a ella”, afirma un especialista quien al mismo tiempo señala que, por su

parte, “las almas caminan hacia su destino final”. Estas palabras, provenientes de la visión rarámuri, sugieren una continuidad entre el arriba y el abajo en tanto que son complementarios y se trata de mundos simultáneos (perceptible y no perceptible) pues lo que ocurre en uno de día en el otro ocurre de noche. Por otro lado, el lazo hombre-dios que el sacrificio y el alimento en común establecen no deja de subrayar la extrema distancia que separa a las deidades de los mortales a pesar de que aquellas comparten con estos pasiones similares y esto guarda una estrecha relación con la relativa independencia de la sociedad rarámuri respecto de los seres numinosos. Se concede así a las deidades una autonomía, pues son un *alter*. En esta mentalidad hombres y dioses no están ligados rígidamente por ningún dogma ni siquiera rígidamente por lo ocurrido en el tiempo mítico. No obstante, comer a partir del “mismo” alimento renueva la relación rarámuri-deidades, al mismo tiempo que la unidad entre los participantes del evento y no idealistamente en todo el grupo, pueblo o ejido o en toda la sociedad rarámuri y esto permite el surgimiento de la diversidad de ideas al seno del mismo “círculo interior”.

Comer y beber juntos obliga a dar

Comer y beber juntos fortalece el tejido social, más aún, si se hace en el marco del *yúmari*. Comer y beber significa satisfacer dos de las necesidades vitales del ser humano. En este sentido, la necesidad de comer y beber se ve satisfecha, pero al hacerlo juntos, todos han compartido, en una ceremonia organizada por uno de ellos, y ahora todos tienen la obligación y el derecho de compartir algún día algo análogo para los demás. Un circuito de reciprocidad social interminable cuya ausencia de conclusión inicia o continúa en tanto que la comida y la bebida en común, en este marco curativo festivo, suscitan un sentido de pertenencia y aseguran la reproducción misma de la sociedad y las deidades quedando así refrendada la praxis religiosa de los rarámuri del Alto Río Conchos relacionada también con dos aspectos relevantes: la palabra y la curación.

***Nawésari* (discurso-consejos)**

Después del último triduo de piezas que se danzan para finalizar la ceremonia, los presentes forman un círculo al borde del patio del *yúmari* y se disponen atentos a escuchar el discurso de sus autoridades, y en muchos casos el consejo del pastor encargado de la curación final. En estos consejos sobresalen algunas ideas acerca de la génesis del *yúmari* como éstas: *mapuarí rayénari chó'ire jenai wichimoba we chókame nire chabé, echi ko we ga'rá ju mapuregá tamujé rarámuri*

*omáwari orasi ba né mapugíte ko rayénari ke tasi o'ché siné kaáchi.*⁴⁴ También se manifiestan en estos discursos palabras que remiten a la concepción de la divinidad principal rarámuri a la que se dirige esta ceremonia: *we ga'rá jú mapu tamujé omáwari newá mapugíte keti risoa Onó, keti risoa Eyé, mapikí panina eperéame, ke tasi risóa orama... mapugíte ko keti risoa Onó, keti risoa Eyé ke tasi we sewésima...*⁴⁵ Además, la visión cíclica del tiempo entre ellos queda reflejada en estos discursos: *ga'rá ju mapu tumujé norinare jipi omáwari, we ga'rá nima mapu tamujé ko o'ché norinama ajaré chó omáwari.*⁴⁶

El elemento lingüístico es interesante en una cultura de lengua ágrafa pero muy complejo en descubrirnos lo que condensa en su terminología. No obstante, las expresiones arriba expuestas son un botón de muestra de que la lengua es un sendero también primordial en la comunicación de los hombres con sus deidades. Recuérdese que en el bautismo se exige “la palabra rarámuri”. Los fieles afirman, y confirman, que las palabras que expresan sus autoridades fueron enseñadas desde antiguo por el mismo *onorúame*. Esto implica que los reunidos deben hacer caso de ellas porque los ancestros así lo enseñaron, por más que la contradicción se haga presente y quienes dan los consejos sean eventualmente criticados aun por sus más cercanos parientes.

Terminado el discurso de las autoridades, el *wikaráame*, con el mismo breve rito de la noche anterior, devuelve al organizador la o las sonajas y éste a su vez le entrega a aquel el corazón del animal sacrificado. Si lo ofrendado ha sido chiva o gallina, venado o cócono salvaje, entonces el *kórima* (del verbo *ku'íroma* –‘ayuda’- a modo de intercambio) es una porción algo mayor de carne que la que se ha ofrecido al resto de los invitados quienes también han traído algún recipiente para llevar a sus casas algo de alimento.

La curación: fuego y agua, remisión a la identidad

⁴⁴ “cuando el sol se apagó todo quedó muy oscuro, por eso bailan los rarámuri, por eso es muy bueno que hagamos la curación festiva nosotros, para que el sol no se vuelva a apagar” (Antonio Guadalajara, 2º gobernador y *owirúame*, durante un *yúmari* para pedir lluvia en Tewaterichi, Chih., 25-06-01; traducc. ARL).

⁴⁵ “es muy bueno que nos curemos así, para que nuestro Padre y nuestra Madre, los que viven arriba, no nos hagan padecer... para que nuestro Padre no esté triste...” (Albino, 1er. gobernador y *owirúame*, durante un *yúmari* de curación en Wisarórare, Chih., 29-01-08; traducc. ARL).

⁴⁶ “Que bueno que vinieron en esta ocasión, muy bueno será que aquí nos volvamos a ver el año entrante en la siguiente curación” (Rubigena, *owirúame*, durante un *yúmari* de curación en Richuwárare, Chih., 18-12-06; traducc. ARL).

Sin perder la formación cuasi circular que se hizo, previa al *nawésari*, la curación dará inicio cuando el *owirúame* llame a la o a las personas por las cuales se organizó el *yúmari*, es decir, a quienes en esta ocasión serán curadas. Dispuestas al borde del patio ceremonial (eje este-oeste), y sobre una cobija o manta, los pacientes se hincan dando la espalda a las cruces ubicadas al centro. Frente a los enfermos se colocan de pie tanto el *owirúame* como sus asistentes y así comienza la curación propiamente dicha. Es común que el especialista ritual, cuchillo en mano, trace con este instrumento una línea desde la cruz central del patio ceremonial hasta la persona que recibirá la curación de modo que ésta reciba “la fuerza” vital (curativa) de la deidad presente en esta cruz, haciendo clara la agencia del símbolo.

Mientras el pastor expresa algunas palabras poco audibles y comprensibles,⁴⁷ al llegar a los pies del enfermo, el especialista remata esta línea dibujando una cruz en el piso. Esta forma es quizás otra manera de figurar aquella cruz larguísima (3.1 metros) que Lumholtz (1981 [1902], I: 171) fotografió, y cuyo travesaño rebasaba apenas los 30 centímetros. Para el explorador ésta “designaba al Padre Sol” (*ídem*), y probablemente ahora también pues la longitud sugiere grandeza como grande (*warú*) es considerado el numen principal. Luego, con el mismo cuchillo el especialista hace cruces sobre la cabeza, en el pecho, los hombros, el vientre, en la nuca y espalda del enfermo. Este acto simboliza un nuevo corte de los *rimuká* (hilos), que fueron cortados, como vimos, a cada rarámuri por primera vez durante el *wikubema* y en posteriores eventos curativos. El nuevo corte obedece a que estos peligrosos hilos continúan presentes a lo largo de la vida. Esta parte de la curación es el momento en que se rememora la primera parte de la agregación al grupo, el *wikubema*, ahora condensado en este momento volviéndose así al origen de la identidad.

Si el especialista cuenta con asistentes, él termina despidiéndose de mano de aquel/lla a quien ha aplicado la curación, si no él mismo seguirá con la aplicación de las medicinas. En este segundo caso las medicinas se reducen al maguey (*meke* o *misagori*), al tescüino y el sahumero. En el primer caso los asistentes del *owirúame* tras él, dan al enfermo tres cucharadas de cada medicina

⁴⁷ Respecto de estas palabras, durante una curación al final de un *yúmari* presidido por Felipe Ramiro, (*owirúame* de Tewaterichi), él mismo tradujo para mí las siguientes: “toma esta medicina que te dará fuerza para que no enfermes, para que si te enfermas te vuelvas a aliviar; que nuestro Padre y nuestra Madre te acompañen cuando camines por el monte y no te pase nada, no te caiga un rayo, y cuando trabajes todo esté bien y también si otros se enojan contigo” (25-12-02, diario personal).

si se trata de hombres y cuatro a las mujeres; al mismo tiempo repiten palabras semejantes a las del especialista sólo si son principiantes en ello porque si no sólo se limitarán a aplicar la cocción.⁴⁸ Dan a beber el corazón de maguey, palo amarillo (*wasárowa*) y palo colorado (*satagapi*), medicinas diluidas en agua. En el caso del *meke*, después de darlo a beber, quien sea que lo haya aplicado toma un trozo de éste y hace una cruz sobre la cabeza de cada “paciente” tirando lejos el residuo de esta medicina (como ahuyentando la enfermedad o previniendo de ésta); termina despidiéndose colocando su mano derecha sobre el hombro izquierdo de quien ha recibido la cura, dándole finalmente la mano y ambos la elevan a la altura del hombro. Un asistente más entrega a cada persona, comenzando por los primeros curados, una hueja de tesgüino que, en este caso, funciona también como medicina. Otro asistente del *owirúame* sahúma a los fieles con un poco de brasas encendidas que atiza con incienso (*morewaka*) en un recipiente que casi siempre es una lata de sardinas vacía. El fuego aparece aquí como un símbolo que, como en otros momentos curativo-festivos, remite al mito (cuando el sol bajó) que no necesita que su repetición sea explícitamente ceremonial sino que se mantiene “mediante alguna reminiscencia informal pero frecuente” (Kirk, 2006 [1970]: 314).⁴⁹ Así se completa la remisión a la primera parte de la agregación al grupo: el *wikubema*. Una última medicina, aplicada por lo regular por un niño, una niña o mujer joven, es el agua. Con un pequeño recipiente tomando agua de una cubeta, esta persona baña la cara de cada uno de los presentes comenzando por los que han sido principalmente curados.⁵⁰ Nótese la relación agua-mujer, clara en esta práctica. A esta aplicación del agua los rarámuri le llaman *pagoma*, exactamente del mismo modo en que se llama al lavado de los enfermos al final de las raspas de *jíkuri* y *bakánowa* (Bonfiglioli, 2008a: 636). Desde esta perspectiva, sugiero que el uso del agua en estos momentos se trata de una reiteración

⁴⁸ De acuerdo a Lumholtz (1981 [1902], I: 338-339) a finales del siglo XIX el procedimiento en la aplicación de las medicinas parece haber sido distinto. Este autor afirma que cuando se llevaba a cabo la curación general, cada asistente tomaba su medicina y sugiere que no era el especialista o sus asistentes quienes la proporcionaban.

⁴⁹ Una variación al final de la curación, en que el fuego remite con mayor claridad al mito, la observé el 20 de agosto de 2001 en Samachiki. El especialista utilizó cinco varas de ocote (*chopeke*) encendido, de unos 70 centímetros de longitud cada una. Como parte de la curación final, por dentro y fuera de la formación circular, pasó las varas encendidas sobre las cabezas de los presentes. Al final, desde el centro del patio, lanzó cuatro varas hacia los cuatro rumbos, y la quinta vara fue lanzada simbólicamente hacia arriba, dejándola finalmente en el piso, dando cuenta también de seis rumbos.

⁵⁰ En la región barranqueña el uso del agua, al final de esta ceremonia, es un evento que pone de manifiesto la relevancia de este símbolo ceremonial. En este momento, además de asperjar hacia arriba para que el agua caiga sobre los presentes, puestos en círculo al borde del patio ceremonial, el especialista ritual forma un círculo frente a las cruces y dentro de éste dibuja con agua dos cruces más (Pintado, 2008: 135), simbolizando, muy probablemente, la dualidad divina concebida en la perspectiva religiosa de los rarámuri.

bautismal; los especialistas dicen en castellano que “la gente ha sido bautizada otra vez”, confirmando que el bautismo, en esta perspectiva, no consiste en ser un lavado del pecado original sino un rito también reiterativamente, curativo, que ofrece la conservación de la salud y el resguardo de otras desgracias como soñar con el *witaru* (serpiente del agua). La identidad de los *pagótuame* queda ahora confirmada. Una identidad que aparece reiterada también al final de la vida cuando, con el cuerpo presente y orientando sus cabeza y pies en el eje este-oeste, dentro de la iglesia, los parientes piden al misionero literalmente que bautice (*pagoka*) al difunto y aquel asperja agua sobre el cadáver.⁵¹ El fuego (como la luz necesaria para caminar hacia el destino final de las almas), aparecerá justamente durante las tres (o cuatro) ceremonias llamadas *nutema* y de las que hemos comentado tanto en relación con los ritos de iniciación como con el *yúmari*. En este sentido parece concebirse una relación más significativa entre el agua y lo que Fujigaki (2009: 78) ha catalogado como los rituales de separación de la entidad física (amortajamiento, velación y entierro), y entre el fuego y lo que el mismo autor llama los rituales de separación de la entidad anímica (*idem*) puesto que el agua se emplea prevalentemente cuando aún está presente el cuerpo y el fuego, también prevalentemente, cuando la materia física ya no lo está. En la aparente sencillez de su significación el fuego y el agua aparecen en el *yúmari* como símbolos ceremoniales que condensan dos poderosos significados: la vida puede ahora continuar en un ambiente de salud y preservación de la enfermedad, y la identidad se confirma ya que el *yúmari* remite a la agregación inicial al grupo (*wikubema*-bautismo) una identidad que será recordada también al morir.

La relación que los rarámuri hacen del acto de mojar la cara durante el *yúmari* y el bautismo católico, al hablar con los externos, explica en algún modo por qué muchos rarámuri son nominalmente católicos. El hecho de ser “católicos” frente a los externos al grupo les permite ver legitimada su propia perspectiva religiosa la cual históricamente ha sido minimizada, criticada y enjuiciada, y ellos lo saben. Algo semejante a lo que supone Lévi (1993: 400) que ocurre entre los rarámuri no bautizados cuando señala que,

“baptism with fire’, along with the Simaroni’s burial of their dead in caves, serve as paradigmatic ritual markers of Simaroni identity. Taken together, they relate to

⁵¹ Esta petición incluye también ‘rezarle’ (*amachikima*).

Simaroni concepts of cosmography and one’s place in the afterlife. Most importantly, I believe Simaroni see these practices as inversions of corresponding rites of passage performed by Chabochi at birth and death. From the Simaroni perspective, Christian baptism with fire and cave burial”.⁵²

La búsqueda de la legitimidad parece ser un mecanismo de defensa manejado por los rarámuri actuales y ni siquiera imaginado por muchos externos. Seguramente un modo defensivo que ha suplido mecanismos pasados como la guerra, el retiro y el “aislamiento”, etc. Estos elementos confirman lo que ya veíamos cuando hablábamos sobre el bautismo de los *pagótuame*. En esta mentalidad, el agua parece ser una “huella de” el contexto histórico no explícito. Los rarámuri se han visto orillados a aceptar el bautismo religando nuevos elementos a partir de su convivencia, en este caso, con el cristianismo. Algo que también ocurrió en otros colectivos similares. Entre los coras, por ejemplo, Jáuregui (2004: 29-31) reportó que al final de cada uno de los tres *mitotes* parentales que corresponden al ciclo del maíz, un viejo asperja con el agua sagrada a los asistentes quienes comparten luego una comida grupal. Hasta cierto punto encontramos aquí elementos de un probable sistema de transformaciones porque así lo sugieren sus objetivos comunes. Otra narración cora dice que mientras Jesucristo subía al cielo, éste les arrojó, entre otras cosas, el agua sagrada, diciéndoles que con ella se sirvieran para protegerse, curarse de sus males y resolver sus distintas necesidades (Guzmán Adriana, 2002: 166).

No parece tan simple que debamos concluir que la praxis religiosa de los rarámuri actuales se cimiente en una relectura o reelaboración del cristianismo católico. Los hechos nos hablan de la inclusión de algunos elementos formales, como venimos viendo, dentro de un contexto indígena, y no de la reelaboración que parte de una matriz cultural distinta. Para finalizar el *yúmari*, un niño o joven rarámuri, con los cuernos del animal sacrificado (si fue vacuno), empuja a cada uno de los dispuestos en el círculo para que vaya saliendo de éste señalando con esto el final de la curación, la salida del tiempo ceremonial y el final del momento liminal.

⁵² “el bautismo con fuego’, junto con el entierro en cuevas de los cimarrones sirve como marcador paradigmático ritual de la identidad cimarrón. Tomados ambos, ellos relacionan los conceptos cimarrón de cosmografía y el lugar que cada quien ocupa en su vida futura. Más aún, creo que los cimarrones ven estas prácticas como inversiones de correspondencia a los ritos de paso realizados por los mestizos al nacer y morir. Desde la perspectiva cimarrón, el bautismo cristiano con agua y el entierro en el cementerio aparecen como revaloración del propio bautismo con fuego y el entierro en la cueva” (traducc. ARL).

Condensación de símbolos

Me parece importante subrayar que al momento de la curación, la cantidad de personas rarámuri presentes se multiplica considerablemente. Si bien esta práctica se lleva a cabo alrededor del medio día, también la comida, el *tónari*, se ha repartido momentos antes y con presencia de un menor número de participantes. Mientras dura la curación, encabezada por el *owirúame*, es común ver que desde distintos rumbos se acercan caminando algunos que no han estado presentes durante la parte nocturna y/o matutina de la ceremonia, o no habían sido invitados a ésta y aun así buscan alcanzar unirse a la formación circular para recibir y aprovechar el carácter profiláctico de las medicinas. Por otra parte, es notorio que, de las medicinas aplicadas a los rarámuri, estos se aseguran al tomarlas de que no queden restos en la cuchara en la que las han recibido y menos aún que caigan residuos al suelo. La función oréctica del polo sensorial de fuego y el agua que dan forma a las medicinas en esta ocasión, saca a la luz la motivación de un rarámuri a ser curado aún sin estar enfermo. Una norma social importante, evidentemente no escrita pero presente en los códigos propios y que se verifica en estas acciones, es el derecho a la salud que todos tienen a pesar de no haber sido invitados al resto de la ceremonia manifestándose así un polo ideológico tanto en las medicinas como en su aplicación misma.

La siguiente curación festiva, visos de una perspectiva cíclica

Si la razón del *yúmari* fue una festividad correspondiente al calendario tridentino, o bien, si se trató de una petición de lluvia, antes de concluir completamente la ceremonia los *chapeyone* acuerdan con los gobernadores quiénes podrían ser los candidatos para la organización de la curación festiva del próximo año. Los candidatos son llevados frente a las autoridades, incluso a la fuerza, y aceptarán ser los próximos organizadores siempre y cuando así lo aceptan sus mujeres. Si la esposa se niega, el hombre también lo hará puesto que él sabe que sin la ayuda de su mujer la organización de un *yúmari* no es posible. Si aceptan al momento se les entrega, a ambos, un tanto de carne del animal sacrificado, comúnmente una pierna trasera que cargan al hombro, una buena carga de tortillas y tamales de masa de maíz así como una cantidad considerable de maíz fermentado. De este modo termina e inicia un ciclo que mantiene la expectativa constante de su eterno retorno. Por su parte, los *matachine* danzarán una última pieza, y si el *yúmari* se llevó a cabo junto al templo católico, estos entrarán al recinto para “entregar” las coronas de espejos; si la ceremonia fue llevada a cabo en una localidad, ellos danzarán frente a

las cruces, y alrededor de éstas. Se trata de la pieza de despedida llamada *simáriame*. Con esta última, simbolizan un ofrecimiento final de su danza a la deidad. Es notable cómo esta pieza es ejecutada con ímpetu sin igual en la marcación de los pasos, hasta hacer vibrar el piso sobre el que se danza confirmándose la comunicación que crea la danza entre los humanos y las deidades. El carácter festivo, que no deja de ser curativo, ahora se acentúa durante la bebida colectiva hasta haber consumido todo el tescüino que fue preparado para la ocasión pero antes de beber todos pasarán con el *owirúame* buscando ser “curados” una vez más.

Sumario

La observación sugiere que todo *yúmarí* se constituye, primero, en forma metonímica como parte de una asociación de eventos de índole común (“huellas de”) y, segundo, como parte integrante de una asociación paradigmática; es decir, de eventos que conforman el ciclo curativo festivo rarámuri. Los elementos simbólicos que conforman esta secuencia se enmarcan en un patrón cuyas variaciones parecen ser adventicias más que sustantivas. Entre los elementos que constituyen esta cadena, están: el organizador, el patio ceremonial, al menos una cruz, el sacrificio de un animal, la comida, la bebida, el saludo y ofrecimiento al menos a los seis rumbos (danzantes y oferentes), el *wikaráame* (canto, música y danza) y los matachine, el *nawésari* y la curación básica-preventiva para los presentes. Esta cadena de elementos, varía así: la forma del patio, el número de cruces, el tipo de animal sacrificado y el número de estos, el tipo y número de comidas a repartir, la cantidad de bebida de maíz fermentado (si hay o no) y el número de matachine; quién ofrece el discurso y consejos, la cantidad y el tipo de medicinas, y el tiempo de duración de la ceremonia que es variable. Esta agrupación semántica se sintetiza en todo *yúmarí* de este modo: el organizador, el patio, la cruz, el saludo y ofrecimiento a los cuatro rumbos, el *wikaráame* (canto, música y danza), la comida (*tónari*), la bebida, el *nawésari*, el *owirúame* y la curación. Aun cuando he registrado algunos *yúmarí* que no sólo fueron realizados como curaciones festivas en sí mismas, sino como formando parte de otras ceremonias, vemos que sus elementos constitutivos no sufren variación. En realidad los elementos básicos que estructuran el *yúmarí*, se pueden reducir tanto al trabajo del *wikaráame* (canto, música y danza) como a la comida y la bebida sintetizadas en el sacrificio. Lo anterior, y el motivo fundamental para hacer el *yúmarí*, es decir, llamar al *onorúame* para que baje a comer, nos llevan ahora, antes de concluir, a mirar el “complejo del don *yúmarí*”, y en esto consiste el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5 (II)
EL “COMPLEJO DEL DON *YÚMARI*”

Introducción

Tanto la exégesis indígena como la observación sugieren que el canto, la música y la danza del *wikaráame* forman un complejo tripartita (canto-música-danza) inseparable, indispensable y que concierne a las motivaciones y objetivos de la realización del *yúmari* constituyendo, además, la sustantividad de esta ceremonia. Sustantividad no entendida como esencia sino como constituyente material fundamental. Se puede prescindir de cualquier otro elemento para llevar a cabo el *yúmari-tutuguri* pero sin esto que llamamos “complejo del don”, y el sacrificio que inicia su movimiento, no hay *yúmari*. Evoco ahora la idea del circuito de intercambios que genera en cierto modo la acción social, concebido por Marcel Mauss (1971b: 204-211; 2005 [1950]: 50-52), es decir, las acciones de dar, recibir y devolver, y aun cuando no faltan las ocasiones en que el don se difumina, y porque en buena medida el *yúmari* sintetiza estas tres acciones (dar, recibir, devolver), quisiera proponer esta idea. ¿Cuáles son los rasgos estructurales de este complejo que da lugar a una relación de coordinación de sus elementos? Para llegar a los rasgos estructurales de este complejo propongo primero la descripción analítica de cada uno de estos tres componentes y a continuación su relación.

El canto

Una deuda de la etnografía en la Tarahumara es el registro de los cantos del *yúmari*. El origen de esta deuda, por un lado, radica evidentemente en el desconocimiento de la lengua por la mayoría de los antropólogos; pero, por otro lado, también en la inexistencia de la letra en el canto, la mayoría de las ocasiones que éste se ejecuta. Estas dos razones básicas han obstaculizado el análisis de dicho elemento. Sin embargo, a mi modo de ver, en la mentalidad de los rarámuri el canto del *wikaráame* debe tener tanta importancia como la danza misma de los *matachine* o ¿por qué enfatizar el nombre de *wikaráame* (cantador) y no el de *seméame* (músico) o el de *awíame* (danzante) si se trata del mismo sujeto que realiza las tres acciones simultáneamente?

A pesar de que Lumholtz (1981 [1902], I: 334) señalara que era característico del canto, ser “una especie de jerga ininteligible, o una sucesión de vocablos que murmuran entre dientes los bailarores”, el autor registró letras muy definidas y hasta complejas (*ibídem*: 330, 332). Bennett es más cauteloso y al señalar que “sólo pocos hombres saben cantar”, apunta que “todos los cánticos son bastante breves y consisten en una reiteración constante de estribillos cortos”;

añadiendo luego que, “teóricamente, cada hombre crea su propio canto” (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 422). No obstante, para el alumno de la escuela de Chicago no había duda de que los cantadores del *tutuguri* seguían un patrón definido” (*idem*). Más recientemente, Velasco (2006 [1983]: 184) ha dicho que el canto no es “más que un sonsonete del que no se conocen ni las palabras ni el sentido” o que son “cantos sagrados y secretos”, o bien, que se trata de “un sonsonete rítmico” (*ibídem*: 193). Bonfiglioli (2008b: 51) considera que se trata de “un estribillo sonoro combinado, a veces, con palabras indescifrables que constituyen una suerte de dotación secreta de cada cantador”. Por su parte, Pintado (2008: 123) afirma que se trata de “letras ininteligibles, pero variadas pues cada *owilúame* tiene su muy personal interpretación”. Por su parte, Acuña Delgado, apoyado en la exégesis indígena de uno de los casos etnográficos del *yúmari* que presenta en su trabajo (2006: 290-293), señala que el canto se dirige para “ofrecer alimentos al creador” y “solicitar su intervención para curar” (*ibídem*: 292). Como complemento de estas aportaciones, por mi parte sugiero que el canto es también un sendero más de comunicación con la deidad pero, en nuestra región de estudio, dudosamente se trata de un medio de comunicación con los antepasados como registró Pintado (2008: 124) que ocurre al parecer cerca de Batopilas. Nuestro trabajo propone ahora algunos registros en este apartado y otros en la segunda parte (historia) de esta investigación.

Desde mis primeros acercamientos al *yúmari*, las opiniones de algunos amigos rarámuri, quienes me aseguraban que en ciertos momentos los cantos sí les eran comprensibles, me motivaron a hurgar en este enigmático aspecto. Por mi parte, y ante la desconfianza que me causan las afirmaciones que absolutizan la pobreza o la riqueza, los “siempre” y los “nunca”, de las prácticas rarámuri, como es el caso del canto del *wikaráame*, me di a la tarea de rastrear letras en sus cantos en al menos diez *yúmari* presenciados, entre 2006 y 2008, en Naráachi y Chinéachi principalmente. En este acercamiento pude darme cuenta de que si el etnógrafo desea captar ideas en los cantos del *yúmari*, en primer lugar debe permanecer atento a cada pieza porque no siempre, a lo largo de las horas que se canta, ni en todas las entonaciones del *wikaráame* se escucharán letras claras. Ahora podemos estar seguros de que en alguno o en algunos momentos, de todas las ocasiones que, en varias horas el cantador entona su canto, éste expresa ideas con relativa claridad. Uno de estos momentos es el ofrecimiento de la comida, sea durante la noche o durante el día. En otros momentos, quizás por adecuación de su oído a la repetición de sus

entonaciones o por cansancio, éste se limitará a entonar monosílabos. Evidentemente, para su comprensión, es importante al menos el primer rudimento de la lengua y mejor algo más. Durante mis registros siempre pedí a alguno de ellos, o al mismo cantador, que verificara lo que yo había escuchado y revisaba al menos al día siguiente de mis anotaciones. A continuación describo el proceso auditivo que yo he seguido no sin impacientarme a veces y partiendo de lo dicho en otro momento por Bennett, para quien el canto no se trataba “sino sólo de monosílabos” (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 423). En principio pareciera que el canto de los *wikaráame* es averbal pero también es cierto que lo primero que se puede captar son los monosílabos vocálicos simples, largos o dobles como: *a, aa, e, ee, i, ii, o, oo, u, uu*. No obstante, en algunos momentos, se pueden comprender algunos bisílabos que integran alguna consonante: *ajá, aká, amí, ají, asá, ejé, esá, ojó, onó, orá, reé, reá, wejé, weé*. Con este material, y con la inestimable ayuda, especialmente de JM, pude construir algunas expresiones a las que seguí la pista en distintos *yúmari* y otros momentos de convivencia con los rarámuri. Una cosa me quedó clara en este proceso. La finalidad fundamental del canto del *wikaráame* es la invitación al *onorúame* para que éste baje a comer. Nada nuevo. Una cuestión explícita en la exégesis indígena ¿en qué se basa esta exégesis que en la mayoría de los casos señala que el canto no tiene letra? En continuidad con el mito originario del *yúmari*, este “dar de comer” implica, según los mismos rarámuri, “darle fuerza al que ‘dicen es padre’ para que no se enferme y pueda seguir caminado cada día”; esto significa, para que vuelva a aparecer, dar calor, alumbrar e iluminar; se trata del protector.

Una claridad más. Me atrevo a decir que en la mayoría de los *tutuguri*, en todo canto existe la idea explícita y al menos la letra implícita pero también expresada en algunos momentos. Además, hemos comprobado que el cantador es un hombre especializado en el canto y no cualquiera sabe hacerlo. Bennett tenía razón al señalar que se trataba de “una reiteración constante de estribillos cortos”.¹

¹ Actualmente, dicen los rarámuri, cualquiera de ellos (hombres, no mujeres aunque podría darse el caso) puede ser cantador pero dicen también que si alguien no sabe hacerlo no puede ser invitado a cantar. Recuérdese que debe ser alguien que sabe, además, administrar su energía, pues en no pocas ocasiones, aún con sus merecidos descansos, se le pedirá cantar toda la noche y parte del día siguiente. No es nada fácil ser cantador, de allí que haya pocos especializados en este trabajo. En distintos ejidos he constatado que lo común es que no haya tantos cantadores y menos que un externo (incluyendo a los misioneros) sea llamado a ejecutar canto, música y danza. Se trata de una actividad muy seria para quien organiza un *yúmari* ya que uno de sus objetivos es que se “cumpla” bien al realizarse. Tratándose de una curación, dudosamente un rarámuri se arriesgaría a pedir a un externo que dirigiera el canto ceremonial. En cuanto al número de cantadores, en Tewaterichi, por ejemplo, pude identificar solo a seis de ellos importantes. En Chinéachi, encontré solamente dos cantadores muy reconocidos. En Naráachi, JM calcula a unos 20

Hoy podemos contar con otra claridad. Si bien el canto que se emite en el *yúmari* no es la cuasi recitación de los “cantos” de la raspa durante un *jíkuri* o un *bakánowa*, cuya letra es múltiple y variada, el canto de los *wikaráame* actuales no es ningún secreto y mucho menos un sonsonete sin sentido por más que algunos rarámuri consideran que se trata de un asunto del que pueden dar razón únicamente quienes se dedican a cantar. No obstante, si no se tiene un oído acostumbrado a escuchar el rarámuri, o el reflejo mental que exige aprender una lengua aglutinante como ésta, la comprensión del canto es más que complicada. Esto vale, incluso, para algunos de entre ellos quienes no alcanzan a comprender el lenguaje cantado a falta de oído o de interés por dar la información; incluso debido, quizás, a la pereza mental que provoca en ocasiones el intento por comprender lo cantado y se limitan a decir que “el canto del *wikaráame* no dice nada”. Pero estas situaciones, no son particulares del caso rarámuri. Esto sucede en cualquier lengua que se cante y no es raro escuchar, en nuestra propia lengua, que para algunos existen ciertos tipos de canto que se comprenden poco o que no se entiende la letra expresada, pero no por ello no dice nada. Es el caso del canto gregoriano o las óperas aun cantadas en castellano... y sin embargo en ellas se mueven, más que las palabras, ideas complejas.

De esta manera el domingo 17 de diciembre de 2006, asistí a un *yúmari* invitado por la familia de Rubígena, quien lo organizaba. En Richuwárare, Narárachi, en diversos momentos, según mi informante, el cantador entonaba la siguiente letra: *Nejé baéma wamí ku repá, mapu atí nejé Onorá; besá kari moba. Echi mapu baebo, mapú tané, nejé Onorá. Amí ku repá beté.*² Es decir, “Yo invitaré al que está sentado allá arriba, a mi Padre. Al que vive en la tercera casa. Al que invitaremos, al que pidió [alimento], mi Padre, al que vive arriba”.

Asimismo, durante mi estancia de campo en Chinéachi, el martes 19 de febrero de 2008, registré un breve canto con la siguiente letra que el cantador repetía con cierta constancia: *Akiná,*

especialistas en el canto. Algunos cantadores pueden surgir, pero se trata de una especialización que debe ser aprobada, con el tiempo y su práctica efectiva, por el grueso de la población. Ser cantador es un cargo estrictamente otorgado por la sociedad.

² Véase la glosa en el anexo 3 (canto 1). Advierto que la abstracción musical está hecha en términos prácticos pero no en términos estrictamente reales. De acuerdo con Mariana Escobar, quien me brindó su apoyo para la realización de la partitura, resulta difícil hacer cuadrar el sistema musical (ritmo y melodía) usado por los *wikaráame*, con el proveniente de Europa a América. Tanto Lumholtz como Preuss, Yurchenko y otros (Stevenson 1993: 187-194), habían ya advertido esta dificultad en el análisis de cantos coras y huicholes.

*Onorúame, akiná. Akiná ko'a, Onorúame akiná.*³ La traducción es evidente, “ven Padre, come, ven”. Esto demuestra que aún hoy el canto del *wikaráame* tiene letra y más que sentido, y que básicamente consiste en ser una reiterativa invitación y un llamado, que comunica la intención humana de ofrendar a la deidad. La repetición del canto, más que resultar aburrida para esta perspectiva, es muy importante porque intensifica su eficacia (Stevenson, 1993: 189). Un canto más, muy similar a este último, lo registré el sábado 15 de marzo de 2008 también en Naráachi durante un *yúmari* en el que se curaba a un hombre enfermo de al parecer dolores en el pecho. La breve letra de los cantos referidos, registrados durante nuestro trabajo etnográfico, guardan un común denominador, estos hacen referencia al *onorúame* y al alimento que él pidió. El canto es sumamente importante, ya Bennett lo decía, “es la parte fundamental y nunca falta, independientemente de que los danzantes actúen o no” (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 424).

La música

La música, por otra parte, guarda mínimas variaciones y casi todos los cantadores marcan un ritmo semejante con su *sawára* (sonaja). Se trata del “bule”, un instrumento que, según me informó una mujer adulta, rarámuri de Bakaburéachi, “fue dado por *onorúame* a los rarámuri antiguos para que no estuvieran tristes y pudieran cantar y estar contentos”. Hemos visto que al comenzar sus ejecuciones, frente a las cruces del patio ceremonial, el cantador replica su instrumento, a modo de cascabel de víbora, y desde su pecho lo eleva cuan largo es su brazo, como en ofrecimiento, repitiendo la acción hacia cada uno de los cuatro rumbos. El resto de sus ejecuciones musicales serán a modo de golpeteo de la sonaja (2-1, 2-1, 2-1...), agitándola cada vez que retorna hacia las cruces y cada vez también que vuelve de éstas hacia el punto del cual parte, al borde del patio ceremonial. En este contexto, un doble ritmo lento y seguro es polisémico. Remite a la dualidad sagrada (*onorúame* y *eyerúame*), al marcador simbólico masculino (3), a los pasos de los rarámuri que caminan bajo el sol, las estrellas o la luna (día y noche). El compás tranquilo del instrumento remite a la tranquilidad de la noche y al amanecer, momento en el cual se produce la música con algo más de vigor; remite también a la lluvia tenue (ni tormentas ni sequía) necesaria para la vida en la tierra. El sonido grave de la sonaja remite a la fuerza y a las deidades masculina y femenina a las que se invita, según algunos, desde antiguo

³ Véase la glosa en el (canto 2) anexo 3.

con granos de maíz dentro de la sonaja. Con un compás musical lento, el cantador marca el ritmo que complementa con su canto y danza.

La danza

Velasco (2006 [1983]: 193) ha interpretado la danza del cantador del *tutuguri* como el movimiento de un animal herido (venado). Por su parte, Bonfiglioli (2008b: 53) ha interpretado, de modo interesante, bajo la tónica representativa –de “muerte-renacimiento solar”- que “el paso dancístico cojeante no se adscribe únicamente a la retórica de la súplica y de la reciprocidad asimétrica, también expresa la dificultad del astro oscurecido para caminar en la bóveda celeste”. Este autor interpreta, además, la ejecución dancística, en sus trayectorias lineales, como una analogía entre estos desplazamientos y el recorrido solar (*ibídem*: 52). Por su parte, Acuña Delgado (2006: 328), siguiendo la pista de Velasco, ha sugerido la posibilidad de que el baile del *wikaráame* sea una petición “de ayuda a *onorúame* mostrándole un punto débil, una carencia, una situación difícil, una enfermedad o traumatismo, un problema en definitiva, que desean solucionar”, y Pintado (2008: 129) ha interpretado en esta danza “el movimiento de los astros”. Mis observaciones me sugieren que el paso del *wikaráame* tiende a variar y no siempre es el trote de “cojito”. Esta danza tiene sutiles variaciones. El ritmo puede ser lento y corto o algo más rápido y, por ende, menos corto, lo que transformaría las imágenes de un venado herido y de un sol que muere y no muere, en otra cosa. No olvido, sin embargo, el aspecto multireferencial de los símbolos y por ello considero las interpretaciones anteriores como absolutamente válidas en tanto que forman parte de relaciones sistémicas coherentes hechas por sus exponentes.

Un cantador de Naráachi me dijo que danzaba más lento cuando se había cansado. Se hace notorio en los cantadores que ejecutan su danza toda la noche, que comienzan ágiles pero conforme realizan sus ejecuciones dancísticas su vigor se ve mermado. Para Bonfiglioli (2008b: 52) el trabajo del cantador, “al recorrer, de manera incesante, con ese pasito cojo, dificultoso, y ese canto lúgubre y melancólico, los pocos metros que lo separan de la cruz (o bien que la rodean)”, refuerza el concepto de “pedir perdón” al dador y creador de la vida. Según este autor, se trata de “la expresión gestual y sonora de ese sentimiento de súplica y deuda permanente de los seres humanos ante su divinidad” (*ídem*). Siguiendo esta idea, yo sugiero que esta danza es una “huella de” el “caminar bien” de los rarámuri en el mundo simbolizado en el patio ceremonial.

Aunque ciertamente las danzas, a manera de metáfora, pueden hablarnos del movimiento de los astros, mi impresión acerca de ésta es que el *wikaráame* ejecuta el paso que le exige el ritmo que él mismo marca, en unas ocasiones con la sonaja y otras con el canto. La observación atenta me sugiere no perder de vista la sincronía eventual en estos elementos. Tanto la música de la sonaja como el ritmo que se impone a sí mismo con su canto, están acordes con la coreografía ejecutada por el *wikaráame* quien, a sí mismo, no se exige otra forma que un tenue paso doble danzado. A mi modo de ver, su danza es una “huella de” el cumplimiento de la responsabilidad a que se ven impelidos los rarámuri por ser rarámuri: sostener el mundo mientras andan en él. El cantador encabeza la danza en el mundo (patio ceremonial); éste, guía a otros a cumplir con su responsabilidad y así, como ellos lo expresan, “se cumple”. De allí que el *wikaráame* sea un especialista en “saber cumplir”, “porque no cualquiera sabría cantar y danzar toda la noche” como expresan algunos de ellos. La actitud de invitación, petición, súplica y don que expresa el trabajo del cantador es, de alguna forma, la misma actitud de los que se han reunido a la ceremonia, y la actitud que se espera en la vida cotidiana en un territorio agreste en el cual se hace necesaria esta actitud para recibir el beneficio, al mismo tiempo, de las deidades y del resto de la sociedad para sí misma.

Rasgos estructurales del “complejo del don *yúmari*”

Si observamos con detenimiento este complejo (canto-música-danza), cuya relación de los elementos que lo conforman es de coordinación, entonces nos daremos cuenta de que constituye el eje transversal que da sentido y unifica el espacio y tiempo ceremonial. Se trata de la causa primera de que el *yúmari* tenga sustancialmente el mismo sentido y las mismas implicaciones en la mentalidad rarámuri sin importar que la ceremonia sea llevada a cabo junto al templo católico o en una localidad particular.⁴ Toda cuanto caracterizó al *yúmari* en nuestro capítulo anterior permanece en su carácter de instrumental; por el contrario, este “complejo del don” hace ser al *yúmari* lo que es, una especie de genoma cultural.

En primer lugar, observamos que las acciones de este complejo son llevadas a cabo por un sujeto central, representante de la colectividad reunida, además de la presencia de otros elementos de

⁴ Este complejo del don *yúmari* inhibe encontrar indicio observable que nos lleve a hacer la distinción entre “fiestas nativas” y “fiestas de la iglesia” como lo propusieran Bennett y Zingg (1978 [1935]: 417).

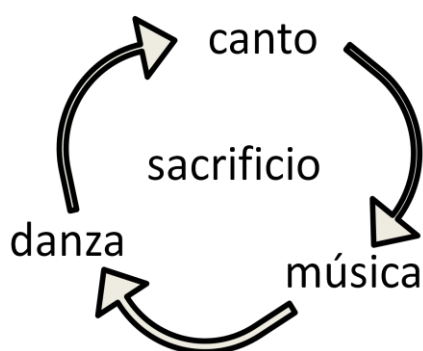
corte instrumental y periféricos. El cantador, sujeto central, es un símbolo en sí mismo, de arraigo antiguo y pilar de la “costumbre”. Los otros dos elementos, periféricos a este complejo, más notables, son los matachine y los músicos. Los primeros porque aunque ejecutan con sus sonajas un ritmo musical y aun cuando también danzan, ellos no cantan y, los segundos, aunque reproducen música con sus instrumentos (violín y guitarra), no danzan ni entonan melodías. Llegados a este punto observamos que los elementos periféricos no son indispensables para la realización del *yúmari* (*tutuguri*) como lo es el sujeto central de esta curación festiva, el *wikaráame*. En él está presente la totalidad de la familia o la sociedad parcialmente reunida y, al mismo tiempo, él ratifica el estatus del grupo en el universo: son los pilares del cielo, causa principal de que se dance. La letra del canto, la melodía musical y la coreografía dancística, forman un sistema tejido por una trama que no es otra cosa que una reciprocidad marcada, como se ha dicho, por la relación jerarquizada y asimétrica (Bonfiglioli, 2008b: 49), y a lo que hay que agregar que también por el reconocimiento recíproco de la alteridad entre los humanos y las deidades.

En segundo lugar, las acciones en este complejo tienen por tema religioso principal renovar y fortalecer la relación *rarámuri-onorúame* y, al mismo tiempo, estas acciones se ejecutan en función primordial de los movimientos del sol (eje este-oeste) y esto marca una temporalidad tanto ceremonial como real y cotidiana, imitando el ir y venir de este elemento asociado con la deidad principal y lo que ella representa (luz, fuego, calor, iluminación, “caminar bien”, etc.), así como lo que se pide implícitamente (el agua, la salud). Asimismo, este complejo tiene su espacio específico y se realiza en un patio ceremonial que representa no solo el mundo perceptible sino el cosmos *rarámuri* en su totalidad. Las acciones evocan a los vivos y muertos, a las deidades de arriba y abajo; las intenciones y los deseos (alegría y salud o curación), y las necesidades y los temores (tristeza y enfermedad) de los presentes.

En tercer lugar, en los tres elementos que componen este complejo (canto-música-danza) no hay primacía de uno sobre los otros y los tres se ejecutan en coordinación uno con otro. De hecho, uno depende de los otros y la simultaneidad en su ejecución los convierte precisamente en un complejo. En síntesis, en su conjunto, este complejo constituye un punto central de la identidad

de los rarámuri y un sendero prístino de comunicación entre ellos y las deidades principales (*onorúame* y *eyerúame*).

En cuarto lugar, en tanto que se trata de una estructura de elementos relacionados entre sí en la ceremonia central de la praxis religiosa de los rarámuri, este complejo condensa el sentido de invitación, agradecimiento, petición, llamamiento, reconocimiento de la alteridad divina y de la propia identidad social. Las notas anteriores constituyen el “complejo del don *yúmari*” (canto-música-danza) movido por un motor fundamental: el sacrificio de un animal.



El “complejo del don *yúmari*”, iniciado por el sacrificio, y sus elementos coordinados en movimiento simultáneo.

Conclusiones parciales

Concentración de lo disperso y confirmación de la identidad en una condensación de fuertes significados, el cosmos rarámuri ordenado entre el fuego y el agua, y una multiplicidad de senderos de comunicación con las deidades que se sintetizan en el “complejo del don” movido por el sacrificio de un animal, eso es el *yúmari*. Una secuencia de elementos y momentos que “dan fuerza” a la curación: inversiones que remiten a la relación paradigmática en que se ve implicada esta ceremonia pero también a su lógica sintagmática, la idea de “sostener el mundo” que nace del mito que da origen al rito, la conciencia de la alteridad de las deidades, búsqueda del equilibrio como “bien”, son ideas recurrentes en todo *yúmari* que se ven ordenadas entre el fuego y el agua porque al final estas “huellas de” remiten a los ritos que dan origen, y ahora confirman la identidad de los rarámuri-*pagótuame*.

Mis informantes sugieren que el *yúmari* es la curación rarámuri más importante por ser la más frecuente. Un hecho primordial, real, es que en medio de la vida cotidiana de las localidades rarámuri, el *yúmari* es la curación festiva a la que se recurre con más frecuencia, y esto significa: visitas continuas a los *owirúame*, posibilidad continua y promoción de la ceremonia que aglutina localidades en medio de la dispersión; insistencia en la curación (fuego-agua en distintas formas), fortalecimiento del tejido social y una relación continua que favorece una red mayor en los momentos festivos más concurridos, las épocas tanto de fariseos como de matachine. Los tratos más cotidianos se dan en el contexto del *yúmari*, pues ¿qué sería de las relaciones entre los rarámuri de tener que esperar a los momentos que algunos tarahumaristas consideran *a priori* socialmente los más importantes (fariseos y matachine)? De aquí también se desprende la relevancia del *yúmari* para los rarámuri actuales, y su centralidad en esta praxis religiosa; y para muestra un botón. En Chinéachi, tanto el 28 de enero como el 19 de febrero de 2008, es decir, en un lapso de 21 días, asistí a dos *yúmari*. Supe que otro se había llevado a cabo en Wisarórare, más o menos a mitad de esas fechas, porque junto a una vivienda vi restos de reunión festiva en el patio ceremonial y así me lo comunicó y confirmó el jefe de familia con quien me acerqué a platicar. El 20 de febrero, en conversación con Albino, gobernador mayor de Chinéachi, éste me informó que días atrás, en distintas localidades del ejido, se habían llevado a cabo cuatro *yúmari* reconociendo él que no sabría si se hubieran realizado otros más, lo cual para Albino era muy probable. Me aseguré de preguntar si no se había tratado de trabajos colectivos, no, me dijo, se trataba de *yúmari*. Siete *yúmari* en 21 días equivalen a uno cada tres días. En otra ocasión, en junio de 2002 después del *yúmari* celebrado en la iglesia de Tewaterichi, invitado por algunos rarámuri, me trasladé a la localidad de Richuina y allí iniciaron uno más al que asistimos la mayoría de los matachine que habíamos danzado la noche anterior. Buena parte de los presentes al primero, estuvimos en un segundo *yúmari* que se prolongó hasta un tercer día. Estas cifras son tan solo muestra de lo que un externo ha observado y por tanto son conservadoras pero demuestran que el *yúmari* es socialmente primordial y religiosamente central para los rarámuri, en general, del Alto Río Conchos. No hay que olvidar, además, que el *yúmari* es la única ceremonia que se inserta en el marco general de otras importantes curaciones festivas (*jíkuri*, *bakánowa*, *nutema*, etc.) y esto es un indicador de su fundamentalidad en la perspectiva religiosa, y por ende, en la identidad social de los rarámuri del “círculo interior”.

**CONCLUSIONES GENERALES
DEL PRESENTE ETNOGRÁFICO**

El intento por elucidar la praxis religiosa de los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos, y guiados por el simbolismo explícito e implícito, nos ha llevado a observar primero la unidad de agregación al grupo que se resume en el origen de la identidad de los *rarámuri-pagótuame*: *Wikubema* y bautismo. Por una parte, la historia originaria de ambos ritos nos ha sugerido que el fuego es el símbolo dominante en tanto que condensa una significación mayor en relación a su posición dentro de esta cadena de elementos de índole común que forman cada uno, y en su conjunto, los ritos de agregación. Por otra parte, el agua sobresale en ambos ritos como elemento también dominante y, junto al elemento ígneo, forma parte de una estructura simbólica que ordena y sistematiza al resto de la instrumentalidad ritual. Hemos visto en seguida la relación ontológica entre el *owirúame* (el que dicen cura) y el *onorúame* (el que dicen es Padre, el sol). Mediante la iniciación del primero, el conocimiento del cosmos rarámuri nos llevó a mirar la polarización que enmarca la vida simbólica de los rarámuri después de la vida “sobre la tierra” (fuego y agua). Haber recibido, de la deidad misma, el “encargo” de cuidar, proteger y pastorear a los rarámuri los ubica a ellos, en términos sociales, como los “caminantes” y guías éticos de la sociedad, y como los artesanos principales de un modo de entender esa “tierra incógnita” que forma parte de una visión animista en la cual las relaciones se extienden, en un *continuum* social, al cosmos entero (humanos y no humanos). El trabajo de “curar”, entiéndase de enseñar a “caminar bien”, de estos especialistas, nos remitió a la ceremonia que condensa sobre todo la identidad rarámuri en tanto que en ésta, básicamente mediante el “complejo del don *yúmari*”, se renueva la sociedad y la vida de las deidades. Mediante la curación, nuevamente entre el fuego y el agua medicinales que abogan constantemente por la vida, el *yúmari* es también una ausencia de conclusión de la reciprocidad entre humanos y no humanos así como un conjunto de senderos de comunicación con las deidades. Estos tres aspectos etnográficos, en medio de los cuales aparecen otros tantos integrados, nos han mostrado, por una parte, una visión particular de las cosas cuyos rasgos fundamentales no son ajenos, y más bien son comunes, al pensamiento de pueblos de matriz mesoamericana. Por otra parte, nos han servido como pretexto para configurar una síntesis modelo del paisaje que podemos contemplar en el “presente etnográfico”. Este paisaje nos ha mostrado también, que alrededor de los símbolos dominantes, ubicados jerárquicamente como fuego y agua se destacan otros más como instrumentales y, sin embargo, también como reforzadores de esta perspectiva religiosa. Símbolos instrumentales en diversos momentos rituales y ceremoniales como la cruz y el crucifijo; un cuchillo y un collar; el aceite o el tipo de

animal a sacrificar, etc., son ordenados por el fuego y el agua, elementos que dan forma a un núcleo pensado desde la perspectiva predominantemente indígena en la cual tanto la iniciación como la figura del especialista ritual y la confirmación identitaria a través del *yúmari* simbolizan la propia *alteridad* de los rarámuri a quienes nos hemos referido aquí.

Lo anterior nos ha permitido demostrar que esta perspectiva religiosa está basada en una interpretación de las relaciones que los rarámuri viven entre sí, con sus deidades y su universo (perceptible y no perceptible) en un *continuum* que constituye la dimensión social, y esto es religación. Las prácticas y creencias imbuidas de formas dinámicas que muestran variación como los rituales y las ceremonias movibles en todo sentido: espacial, temporal, de elementos, etc., y las estructuras subyacentes e ideas recurrentes como: “cuando el sol bajó” y los *anayáwari* (ancestros) entraron en “una como puerta en la tierra” e incluir al mundo mestizo en su narrativa mítica; pedir el bautismo para evitar soñar al *witaru* (serpiente del agua) y que éste no enferme a las personas; interpretar sus relaciones sociales incluyendo absolutamente a todo lo no humano y la necesidad de “curarse” cuantas veces sea posible; concebir al *rayénari* (sol) como ‘el fuego que camina’ y construir la topografía del universo a través del estado onírico; concebir la tripartición celeste y la figura de Jesucristo como un ancestro de los *owirúame*; cantar, danzar y tocar para que salga el sol y baje a comer, sintetizar el cosmos en un patio ceremonial en donde cada elemento presente, como una “huella de algo más”, está relacionado con un contexto implícito; considerar los límites espaciales simbólicos entre el fuego y el agua, invertir los roles masculinos y femeninos ceremonialmente; marcar a hombres y mujeres simbólicamente (3 y 4 respectivamente); concebir la enfermedad como ausencia de alguna de las *alama* y la salud como la vuelta de éstas al cuerpo; ser pilares del universo, etc., son ideas recurrentes que manifiestan continuidad en el tiempo. En primer lugar, esto nos ha permitido identificar la perspectiva religiosa de los rarámuri del “círculo interior” como una praxis religiosa distinta a la religión, entendida como una relectura del cristianismo. En segundo lugar, esto demuestra, una vez más, que las religiones no son un simple agregado de formas y el sentido e implicaciones difieren en unas y otras. La religación derivó en la adopción de una praxis social que se plasmó en un modo de enfrentar, entender y habérselas con la realidad circundante, desde lo físico hasta las estructuras de significación socialmente establecidas y eso ha creado un punto de vista sobre el fenómeno religioso, propio y particular.

De las acepciones a que remite la etimología del prefijo “re”, en el término reelaboración, no es precisamente la de “volver a” (repetir, reconstruir) sino, quizás, la de “oposición” o “rechazo” la que más se asocia con el tipo de relación que ha existido entre la praxis religiosa de los rarámuri y el cristianismo en su versión católica incluso hoy. Hablar de una reelaboración del cristianismo, como se ha caracterizado a la perspectiva religiosa rarámuri actual, pensada en la relectura de aquella complejísima doctrina es insuficiente. Para concluir de ese modo, es necesario probar que los rarámuri conocieron los núcleos centrales del cristianismo y que a partir de ellos, y no simplemente desde la inclusión de algunos elementos formales (crucifijo, templo, algunas fechas del calendario tridentino) a sus prácticas rituales-ceremoniales, llevaron a cabo la dicha reelaboración. La religión entendida como plasmación de la religación es más propia de los rarámuri porque el simbolismo que emerge de sus prácticas curativo-festivas, sin negar el dinamismo cambiante de formas y variación en los actos, nos remite, una y otra vez, a una continuidad en el ordenamiento estructural de los ritos y ceremonias desde la propia perspectiva incluso cuando las apariencias indican lo contrario.

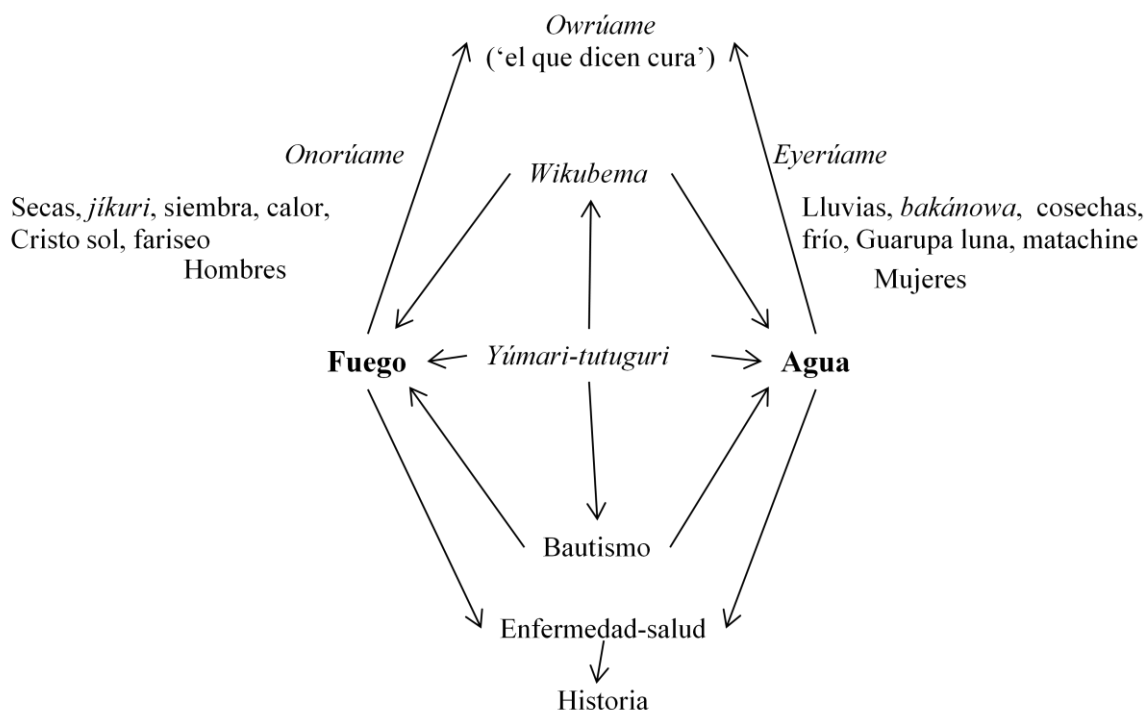
Ulteriores investigaciones nos deben llevar a ligar con la presente, una díada ceremonial más, relacionada explícita, fuerte y directamente con el fuego y el agua. Se trata de las ceremonias aquí eventualmente mencionadas del *jíkuri* y el *bakánowa* cuyos patios ceremoniales son preparados mediante el agua y el fuego (riego y sahumerio).¹ Aunque en la mayoría de las localidades de nuestra región de estudio no se trata de las ceremonias más comunes, incluso para los rarámuri del “círculo interior”, indudablemente, éstas forman parte de las relaciones humanos-deidades y, especialmente, entre vivos y muertos. La primera se lleva a cabo en época de frío y la segunda en cualquier época del año, excepto cuando se realiza la primera. Tanto la raspa de *jíkuri* como la de *bakánowa*, sugieren la topografía del universo “no perceptible” comentada en el capítulo 4 y, sobre todo, la configuración del destino final de las almas de los rarámuri. Estructuralmente el *jíkuri* pertenece a la dimensión calorífica por cuatro razones principales: la cactácea (*lophophora williamsii*) se recolecta en el lugar más cálido, el desierto; durante esta ceremonia se emplea una gran fogata en el centro del círculo; culmina a la salida del

¹ He mencionado también el *ratáame bemorí* o ‘baño de vapor’ pero no he profundizado en la descripción de esta ceremonia por haberla presenciado sólo en una ocasión.

sol y la curación comienza con las brasas encendidas, es decir, con el fuego. Se trata de la única ceremonia en la que el elemento ígneo es tratado, por uno de ellos, como un elemento sagrado (Bonfiglioli, 2006a: 263-264). El *bakánowa*, en cambio, se relaciona con el elemento acuífero también por cuatro razones principales: el tubérculo se recoge a la orilla de los ríos (o se da en el barranco), no necesita fogata dentro del círculo, la ceremonia culmina cuando la noche va a comenzar, es decir, al ponerse el sol (cuando éste baja al inframundo), y la curación comienza con las medicinas diluidas en agua. A este respecto, Bonfiglioli afirma que entre *jíkuri* y *bakánowa* “existe una oposición clara: en el *jíkuri* prevalecen los rasgos solares, caliente y en la *bakánao* los rasgos acuáticos, fríos. *Bakánao* es un ser de agua, el *jíkuri* de secas; uno es un ser del atardecer (asociable al lucero de la tarde), el otro del amanecer (asociable al lucero de la mañana)” (2006b: 639-645; 2008a: 642-647). Evidentemente, si se tratara de una oposición ésta es complementaria porque si bien sus principios ontológicos parecen opuestos, sus consecuencias simbólicas, y hasta sociales, se complementan ya que su práctica sugiere que ambas curaciones están dirigidas a un objetivo común: restablecer el equilibrio (salud, viaje último del alma, etc.). Se trata de un *continuum* (Lévi-Strauss, 1997 [1962]: 205) compuesto de oposiciones que se suceden.

En el presente etnográfico hemos apenas mencionado el ciclo festivo que pareciera no tener que ver nada con lo curativo. Se trata de la semana santa (*noríroachi*, lit. ‘cuando se dan vueltas’). Dos interesantes prácticas llevadas a cabo durante esta ceremonia nos muestran su integración y ordenamiento dentro de esta perspectiva religiosa. Aun en esta ceremonia todo culmina entre el fuego y el agua. En Chinéachi, por ejemplo, los fariseos encienden algunas fogatas sobre los cerros mientras los que se han reunido beben el “agua que viene de dios”, el *tesgüino*. La intención de las fogatas es “curar” el cosmos circundante. También al final de la ceremonia, tanto en este mismo ejido como en Tewelrichi, Wawachérare, Naráachi y Bakiachi los especialistas rituales ordenan que se enciendan montones de ramas de tásate que, colocados estratégicamente, funcionan como medicina que cura a las personas presentes en el evento pero también a los animales, edificios y al resto del cosmos. En esta etapa final de la ceremonia, la presencia de uno o varios *owirúame* se pone de relieve encabezando la curación, en la que están presentes, como nunca, un número mayor de medicinas diluidas en agua (hasta diez medicinas distintas). Posteriormente, en todos los centros rarámuri del Alto Río Conchos se da paso a la bebida

colectiva mientras se libra del frío nocturno al calor de las fogatas. En una región cercana, Norogachi, la ceremonia de semana santa comienza por la tarde del miércoles al encender las fogatas y finaliza al amanecer del sábado de gloria” (Martínez, 2008: 78), evidentemente con la bebida colectiva del “agua que viene de dios”. En toda la región Tarahumara, el término de este ciclo da paso a la preparación de la tierra para la siembra. Simbólicamente estamos en el umbral del tiempo de calor, secas, de la más fuerte presencia del sol. En contraposición con el ciclo anterior está el ciclo festivo de los matachine del cual podría pensarse que no respondería a la ordenación simbólica entre el fuego y el agua. Sin embargo, el presente etnográfico nos ha mostrado la íntima relación que hay entre el elemento acuífero y la parte femenina en la visión rarámuri. No es casual que alrededor del 12 de diciembre (virgen de Guadalupe asociada con la luna) se comience con esta llamativa danza y que ordinariamente culmine esta “gran ceremonia” hacia el 6 de enero cuando, simbólicamente, finaliza el tiempo de aguas, nevadas, fertilidad, frío y, en cierto modo, el ciclo esencialmente femenino; entonces vuelve a comenzar el tiempo de secas y calor (ciclo preponderantemente masculino). En esta perspectiva cíclica, al concluir el ciclo matachín no faltan, además, la presencia del especialista ritual y el acto curativo del cosmos rarámuri (táscate encendido y medicinas diluidas en agua) así como tampoco falta “el agua que viene de dios”. La polarización simbólica que enmarca esta perspectiva religiosa está representada en el siguiente esquema.



Nuestra abstracción de lo dicho hasta aquí muestra que el fuego y el agua integran, ordenan y crean relaciones representativas tanto simbólicas como en términos sociales. Los ritos de iniciación (*wikubema*-bautismo) que enmarcan la identidad de los rarámuri-*pagótuame*, a su vez, enmarcados por el fuego y el agua, remiten a la metáfora solar (*owirúame*) quien conoce (y construye) la tierra incógnita polarizada también entre el fuego y el agua (*onorúame* y *eyerúame*). A su vez el *yúmari-tutuguri*, centro de esta praxis religiosa, se convierte en la ceremonia confirmatoria de la identidad en tanto que remite a los orígenes y condensa el cosmos que se complementa con una particular concepción de enfermedad y salud, sistema en el cual la curación se opera por medio del fuego y el agua dejándonos, para su mejor comprensión, en el umbral de la historia. El esquema se complementa con los dos ciclos (secas-lluvias, *jíkuri-bakánowa*, fariseo-matachine, etc.) en los cuales hombres y mujeres viven simbólicamente entre el fuego y el agua.

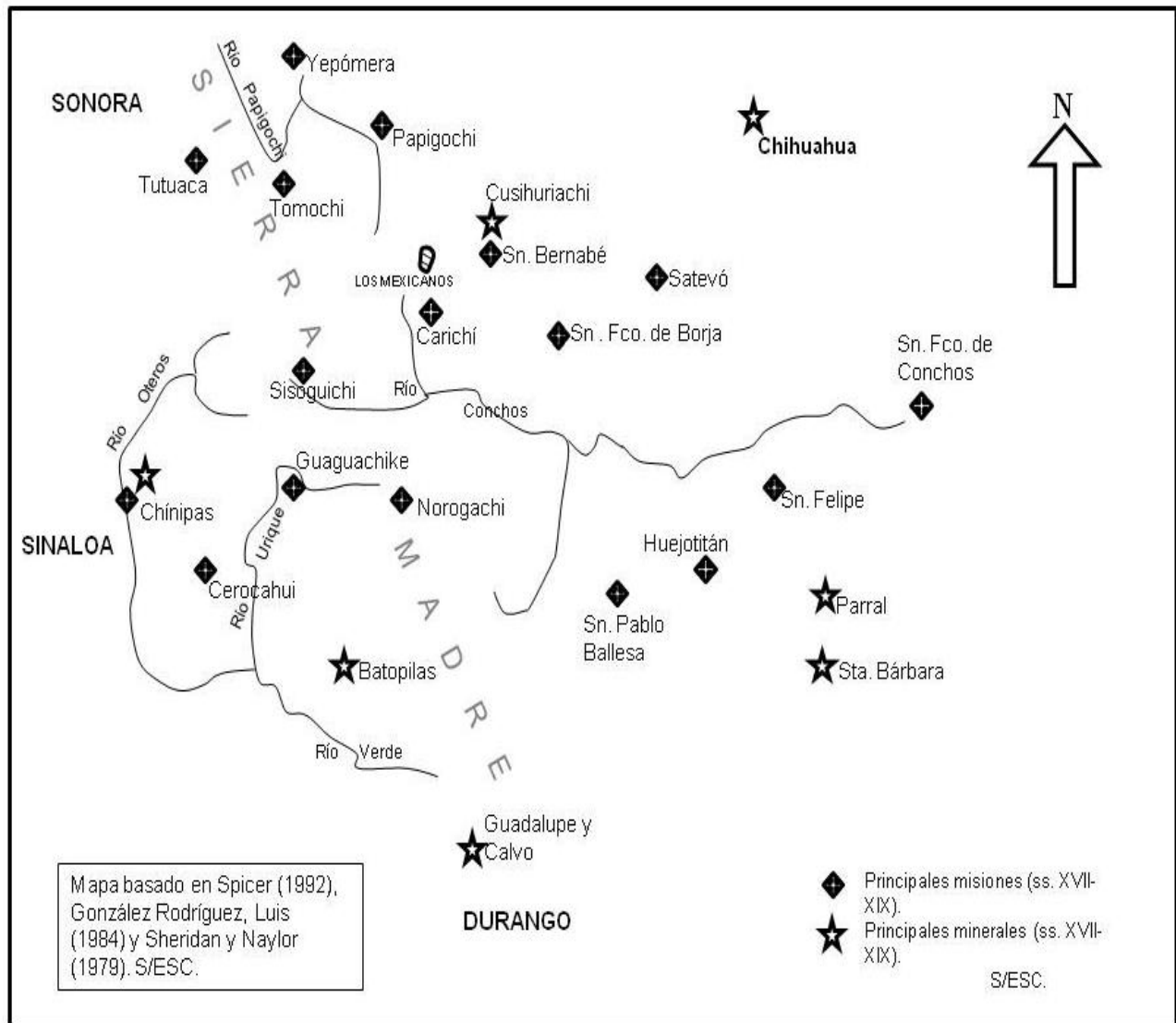
Ahora bien, se nos ha dicho que la religión de los rarámuri actuales es una reelaboración del cristianismo enseñado por los misioneros de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, el presente etnográfico nos ha mostrado que los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos conservan costumbres y un intenso sentimiento de su identidad y relaciones integradas sólidamente por estructuras simbólicas como el fuego y el agua. Por ello, propongo ahora asirnos al recurso histórico. El paisaje actual nos abre las puertas y ofrece la base para que la historia, partiendo del presente, ahora en forma regresiva nos explique, ¿cómo se ha llegado a donde se está, es decir, cuál ha sido el proceso, en el flujo histórico, por medio del cual esta praxis religiosa es lo que hoy aparece a nuestros sentidos?, ¿cómo explicarnos que en el presente la relación de los *pagótuame* con los mestizos, aparezca integrada hasta en la propia historia de los indígenas?,² ¿qué factores o coyunturas sociales nos ayudan a entender este proceso?, ¿sería la necesidad de cohesión ante la invasión permanente (leyes mexicanas, apaches, mineros, rancheros, madereros) el motivo principal que tuvieron los rarámuri para elaborar esta praxis religiosa que enfatizaba su identidad frente a “los otros”? En el marco de un país independiente, y antes colonizado, cuyas leyes pretendían favorecerlos, ¿fue la pérdida paulatina de su territorio original y retracción a la montaña lo que llevó a estos rarámuri a elaborar esta praxis religiosa?,

² En el mito sobre “cuando el sol bajó”.

¿fue en el supuesto aislamiento en el que surgió esta praxis?, ¿qué elementos externos influyeron de forma contundente en la construcción de esta perspectiva religiosa que entraña la identidad de los rarámuri-*pagótuame* de la primera década del siglo XXI?

SEGUNDA PARTE

EL PASADO HISTÓRICO



Una historia regresiva

En la introducción inicial dijimos que en esta segunda parte no vamos simplemente a hacer una “historia al revés” sino que vamos a ir hacia atrás y volver, oscilando entre el presente y el pasado, en un intento por crear puentes para tratar de aclarar oscuridades. De acuerdo con Bloch (2006: 49) reconocemos que “el camino natural de toda investigación es el que va de lo mejor conocido o de lo menos mal conocido, a lo más oscuro” pero sin perder de vista lo conocido. Añadimos ahora que tampoco intentaremos proyectar esquemáticamente la estructura simbólica develada en el presente (fuego-agua) sobre el flujo histórico debido, principalmente, a las lagunas históricas. Por un lado, los archivos visitados hasta ahora no contienen la información cronológica que se desearía y tampoco contamos con una historia completa. Por otro lado, si se sabe que la mayor parte de la documentación colonial, por ejemplo, fue escrita por misioneros y militares, indiscutibles engranajes ambos del sistema colonial, entonces entenderemos que la información de que disponemos está sesgada. Cuestionar a los documentos y lo que se ha sistematizado de esta historia, requiere de paciencia y tiempo. Sin embargo, hemos ya ganado algo de terreno, porque para interpretar los documentos que nos permiten penetrar en el brumoso pasado, “para plantear correctamente los problemas, para tener idea de estos, hubo que cumplir una primera condición: observar, analizar el paisaje de hoy” (*ibídem*: 50).

CAPÍTULO 1
EL BRUMOSO SIGLO XIX
Y UN RELATIVO AISLAMIENTO

Introducción

Yendo hacia atrás en el tiempo, en el período que va de 1900 a 1859, la historia de la Tarahumara, territorio y pobladores, es nebulosa. Aún así, algunos sugieren que fue entonces cuando terminó de constituirse la praxis religiosa de los rarámuri probablemente tal y como la observamos hoy. Al tratar el tema de “las fiestas de la iglesia”, Bennett y Zingg (1978 [1935]: 457) afirman que “no es posible asignar una fecha exacta a la introducción de dichas fiestas, pero hace por lo menos cuarenta o cincuenta años que lograron imponerse bastante. Los sacerdotes las enseñaron a los indios, pero se han extendido mucho más allá de esa enseñanza originaria [...] Algunas de ellas se celebran en sectores no cristianos”. Estos autores sugieren que el proceso al que se refieren culminó en el tiempo que Lumholtz visitó la Tarahumara; es decir, unos 40 años antes de que ellos visitaran Samachiki. Hacia 1890, Lumholtz (1981 [1902], I: 201) repetía las palabras del único misionero por entonces en la sierra, para quien “casi todos los tarahumaras eran gentiles”. Por su parte, Decorme (1959, III: 432) afirma que en 1894 el obispo de Chihuahua, José de Jesús Ortiz, comentaba al provincial de los jesuitas restablecidos desde 1816 en México, que “los rarámuri eran muchos y casi todos gentiles” por lo cual pedía el regreso de estos misioneros a la Tarahumara pues para ese tiempo “se había perdido casi totalmente lo que [...] pudo conseguirse a costa de tanto sacrificio” (*ídem*). Con esto último el prelado se refería al trabajo de evangelización realizado por los jesuitas entre los siglos XVII y XVIII (1604-1767)¹ y posiblemente al trabajo de los franciscanos² y clero secular tanto en la etapa final del XVIII³

¹ Los jesuitas habían trabajado en este territorio, entre 1604 y 1753 en la llamada Tarahumara Baja o Antigua constituida en dos etapas. La primera, de 1604 a 1639, en que fueron parte del rectorado de san Ignacio de tepehuanes; y la segunda, de 1639 a 1753, en que se constituyen como unidad independiente con el título de rectorado de la natividad de la virgen María (González Rodríguez, Luis, 1993: 227-231). Trabajaron, además, en la Alta Tarahumara, entre 1673 y 1767 (*ibídem*: 231-236). Recordemos que, en 1767, los jesuitas habían sido expulsados de todos los territorios regidos por Carlos III rey de España. Se conserva copia del documento de expulsión rubricado de la real mano, en el Pardo el 27 de marzo de 1767, en AGI, Indiferente, 3087 /1767-1798/ Extinción de los jesuitas. A su vez, Dunne (1949, II: 329) señala que en julio de ese mismo año el gobernador de la Nueva Vizcaya, Lope de Cuellar, reunió a los diecinueve misioneros de la Tarahumara y los envió a Veracruz de donde partieron rumbo a España.

² Jesuitas y franciscanos tuvieron relación en la época colonial trabajando ambos entre rarámuri. Sobre estas relaciones, en las que no faltaron los conflictos, puede consultarse en Vázquez Loya, Dizán, 2004: 93-95.

³ Un dato interesantísimo que prueba que la llegada de los misioneros franciscanos a la sierra Tarahumara fue casi inmediatamente después de la salida de los jesuitas de sus misiones, es el que encontré en la Parroquia de Chínipas, fundada, según Ponce de León (1922: 3) por los jesuitas Castini y Julio Pascual en 1626, en el occidente de la Tarahumara. En el “Libro de Bautismos, Casamientos y Entierros de la misión de N. Sra. de Loreto, perteneciente a la Misión de Santa Ana”, tomo 2, con 93 fojas que van del 15 de enero de 1765 al 26 de diciembre de 1814, se registra el último bautizo realizado por el jesuita Manuel Clever, fechado el 11 de agosto de 1767 (foja 4r). Después de que el misionero anota los nombres del bautizado, padres y padrinos, reporta las exhortaciones que hace y firma

como al de la primera mitad, y algo más, que los frailes realizaron en el siglo XIX (1767-1859).⁴ Los rarámuri, evidentemente, no volvían a ser gentiles, sino que básicamente continuaban con la interpretación de aquello que de alguna manera había sido una herencia del extraño sistema de relaciones en el que se habían visto obligados a ingresar y que ahora compartían con “otros” más allá de otros grupos étnicos similares (warijíos, tepehuanes o pimas). Si bien la segunda mitad del siglo XIX es brumosa, ¿debemos por ello creer que el aislamiento decimonónico y la necesidad de reafirmarse como “otros” ante el mundo mestizo invasor fue el factor definitivo que influyó en la supuesta reelaboración del cristianismo y, por tanto, en la creación de una nueva religión por parte de los rarámuri? Lartigue (1983: 96-98) nos ha prevenido de mistificar tanto la total autonomía como el completo aislamiento de los rarámuri del Alto Río Conchos a lo que se ha atribuido, por ejemplo, la resistencia cultural de los rarámuri; ¿qué provocó y qué tan real fue este aislamiento durante el siglo XIX? De ser real, debemos seguir creyendo que a la vuelta de la Iglesia y el Estado a la Tarahumara (hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX), los rarámuri habían ya reconstituido su praxis religiosa en la que los ritos de agregación, la preeminencia de sus especialistas rituales y la ceremonia confirmatoria de la identidad, el *yúmari*, tanto como las creencias alrededor de estas pautas, y las estructuras simbólicas ordenadoras de este pensamiento, habían sido reelaboradas a partir de lo heredado por el cristianismo enseñado por jesuitas y franciscanos.

con rúbrica, sigue una línea horizontal de tinta china como si se dibujara el término de un ciclo y el comienzo de otro. A la línea divisoria, le sigue esta nota que transcribo a la letra:

“En veinte i cinco días del mes de septiembre, de setecientos, sesenta i siete [signo ilegible]. Receví de orden del Exmo. Sr. Vir=Rey esta mision de N.S. de Loreto. Visita correspondiente a la de S.Sta. Anna y aviendo yo Fr. Matheo Joachim de Amador reconocido sus libros de partidas alle este en que se asientan los Baptismos, Casamientos, Entierros, y para que conste la firmo al día, mes i año” (rúbrica del misionero).

Enseguida se asienta el primer bautismo realizado por el fraile, un día después, el 26 de septiembre de 1767.

⁴ Entre 1767 y 1859, los misioneros franciscanos llevaron a cabo su labor misionera entre los rarámuri de la sierra Tarahumara. Sheridan y Naylor, (1979:103) afirman que con la llegada de los nuevos misioneros el trabajo de evangelización parece haber sido más una continuación que una destrucción de las políticas seguidas por los jesuitas. Así se los sugiere la lectura de los dos documentos que incluye su investigación, tanto el padrón de Fr. Rautzen de las misiones en la Tarahumara de 1789, como la relación de la misión de Nuestro Señor del Pueblo de Guaguachique y sus alrededores, fechada el 4 de diciembre de 1777 y escrita por Fr. Joseph Agustín Falcón Mariano (*ibídem*: pp. 104-126). Por su parte, Merrill (1995: 158), quien más ha estudiado el período franciscano en la Tarahumara, afirma que después de la salida de los jesuitas, “la mayoría de las misiones que pasaron al clero secular se deterioraron rápidamente mientras que las administradas por la provincia franciscana de Zacatecas se deterioraron de manera gradual”. Este autor señala que, en contraste con lo anterior, “las misiones que pasaron a manos de los franciscanos del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Guadalupe Zacatecas florecieron hasta 1830, cuando la responsabilidad de éstas fue transferida a las provincias franciscanas de Zacatecas y Jalisco” cuyos miembros debieron abandonarlas hacia 1859 debido a las leyes de Reforma.

En el marco general de nuestra hipótesis inicial, en este primer capítulo histórico quisiera aportar elementos que prueben que si bien los rarámuri vivieron un aislamiento mayor en la segunda mitad del siglo XIX, éste fue muy relativo. Para ello propongo revisar breve y retrospectivamente algunos factores coyunturales, y su posible influencia sobre los rarámuri para que los indígenas, por un lado, se aislaran como se supone que ocurrió; y, por otro, en tal aislamiento reelaboraran el cristianismo como también se ha dado por sentado. La implementación de algunas leyes del México independiente, el fenómeno de la apachería, el arribo de las industrias minera y maderera, y con ello el despojo de la tierra por los rancheros mexicanos y, un elemento más que a mi modo de ver debió influir como legitimador de prácticas en el aspecto religioso, las mujeres blancas y mestizas serranas, son los factores coyunturales que, como parte de dos polos, positivo y negativo, contemplaremos con la finalidad también de dar pistas para una historia de la Tarahumara en la segunda mitad del brumoso siglo XIX.

Leyes mexicanas “a favor de los indígenas”

Al parecer, durante el siglo XIX, el más fuerte retiro y aislamiento de los rarámuri se vio motivado, entre otros aspectos, por la aplicación de algunas leyes en el México independiente como la “ley de Colonización” promulgada por el gobierno del estado de Chihuahua en 1825. A decir de Spicer (1992 [1962]: 39) ésta ley tenía dos propósitos: Primero “...to stimulate the economic development of the state and, second as stated in the law, to bring about the instruction and civilization of the Indians”.⁵ Sin embargo, nada de esto ocurrió, y más bien los rarámuri se vieron más que afectados. El primer Congreso Constituyente de Chihuahua expidió, el 6 de mayo de 1825, esta “ley de colonización” que atrajo emigrantes con la intención de determinar los límites del Estado y para señalar de una manera aparentemente firme y leal los terrenos pertenecientes a comunidades y a los ejidos de los pueblos. Se trataba de uno de los primeros intentos del poder público chihuahuense para resolver el problema agrario (Ponce de León, 1922: 15). En la sierra Tarahumara, esto se tradujo en despojo de territorio indígena por parte de algunos rancheros serranos descendientes de los españoles. De este modo, muchos de los espacios ocupados con anterioridad por los rarámuri para la pesca, la caza y la recolección se verían considerablemente reducidos en algunas regiones. Con esta ley la propiedad comunal indígena pasó a ser propiedad privada, pues se establecía que todos los terrenos no pertenecientes a la federación o a los particulares, se remataran en subasta pública, incorporando sus productos a las rentas del estado (Sen Venero, 2003: 177). El hecho es que esta situación provocó, en parte, una nueva contracción de su territorio y los rarámuri debieron huir a zonas más apartadas.

Además, según Spicer (1992 [1962]: 247-248), hacia 1856 la ley de “bienes de manos muertas” permitía, en resumen, que los particulares se apropiaran de “territorio sin trabajar”. Decretada el 25 de junio de aquel año, esta ley se implementó en la Tarahumara, según Almada (1986 [1947]), con sólo vejaciones para los rarámuri. 35 artículos decretados por el presidente Lerdo de Tejada consideraban que “uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la nación” era “la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública” (“Ley Lerdo”, en Matute, Álvaro, 1981: 151). Probablemente uno de los artículos mejor aprovechados por los invasores de tierras de indígenas,

⁵ “Estimular el desarrollo económico del estado y, segundo, como ley estatal, llevar la instrucción y civilización a los indios” (traducc. ARL).

quizás en muchas partes del país, y en concreto en la Tarahumara, fue el Artículo 5º que señalaba que “tanto las [fincas] urbanas, como las rústicas que no estén arrendadas a la fecha de la publicación de esta ley, se adjudicarán al mejor postor, en almoneda que se celebrará ante la primera autoridad política del partido”.⁶ El cumplimiento de esta ley propició el despojo de tierras para luego ser convertidas en potreros para la ganadería o siembra; los artículos 9º y 10º son simbólicos de este despojo. El primero de ellos señala que “Las adjudicaciones y remates deberán hacerse dentro del término de tres meses contados desde la publicación de esta ley en cada cabecera de partido”; el segundo señalaba que si al término de esos tres meses el inquilino no había formalizado su adjudicación, perdería el derecho sobre la propiedad. El artículo 10º también favorecía a un “subarrendatario, o cualquiera otra persona” que en su defecto presentara la denuncia ante la primera autoridad política del partido, con tal que formalizara “a su favor la adjudicación, dentro de los quince días siguientes a la fecha de la denuncia. En caso contrario, o faltando ésta, la expresada autoridad” haría que se adjudicara la finca “en almoneda al mejor postor”. No cabe duda que, con esta ley, los rarámuri verían una vez más disminuido su territorio y disminuidas sus posibilidades de subsistir con mayor independencia precisamente por esta reducción territorial. Aun cuando los indígenas hubieran podido realizar los trámites correspondientes, según los artículos 1º y 7º de esta ley, debían pagar un impuesto del 6% anual sobre el costo de la propiedad. ¿Cuántos rarámuri podrían tener acceso al conocimiento y a la comprensión cabal de las leyes mexicanas?, ¿cuántos a comprender la manera de entender el modo de proceder ante la compra o venta de tierra de los mexicanos?, ¿cuántos a poder pagar anualmente el 6% del costo de sus terrenos? Un explorador que antecedió a Lumholtz en la Tarahumara, Schwatka (1977 [1893]: 182) afirma, para esta época, que la mayoría de los rarámuri no reconocían las leyes mexicanas.

Pero Spicer se quedó corto al considerar sólo esas dos leyes. Por si fuera poco, el 22 de julio de 1863, una ley federal erogaba parte del territorio nacional mediante la “ley de ocupación y enajenación de terrenos baldíos”. “Terrenos baldíos” se constituían, según el primer artículo de esta ley juarista sobre la materia, “todos los terrenos de la República que no hayan sido destinados a un uso público por la autoridad facultada para ello por la ley, ni cedidos por la misma a título oneroso o lucrativo, a individuo o corporación autorizada para adquirirlos”

⁶ En el siglo XIX se llamaba cabecera de partido a lo que hoy conocemos con el nombre de cabecera municipal.

(González y León, 2000: 82). Es posible que las oportunidades que los mexicanos: rancheros, mineros, madereros y hasta comerciantes, tuvieron para hacerse de terrenos en la Tarahumara se hayan reducido a estas leyes, en cierto modo, a su favor. Pero faltaba más. Según Almada (1986 [1947]: 302, 334-336), el 31 de mayo de 1875, el Congreso de la Unión expidió una nueva ley que, sin duda, afectaría positiva y negativamente, y de modo directo, a mestizos e indígenas respectivamente en la Tarahumara. Esta ley autorizaba al ejecutivo federal deslindar los terrenos nacionales en toda la República. Esta autorización trajo como consecuencia la organización de las compañías deslindadoras que a la postre serían un grave problema para los hombres del campo. Estas compañías reconocían, deslindaban, medían y fraccionaban los terrenos baldíos y nacionales, recibiendo como pago, según postulaba al artículo 21 de la misma ley, la tercera parte de los terrenos que deslindaran (Matute, Álvaro, 1981: 173). Al parecer, todas las compañías contratadas en Chihuahua procedieron con demasiada exigencia hacia los pequeños propietarios cometiendo verdaderos despojos y esto fue el origen del acaparamiento de la propiedad en unas cuantas manos (Almada, 1986 [1947]: 335; Almada, en Altamirano y Villa, 1988, II, 293-298). Un ejemplo de verdadero latifundista fue el general Luis Terrazas, quien también luchó de modo vehemente contra las invasiones de apaches, y quien llegó a poseer 2'659,954 hectáreas de terreno (*ídem*), el más grande latifundio que haya quizás existido en la historia del México independiente. Entre Terrazas y otros dieciséis latifundistas eran dueños de más de las dos quintas partes del actual estado de Chihuahua, por supuesto, de las mejores tierras para labores agrícolas y ganaderas que a la postre serían los objetivos principales de los ataques apaches. Miles de hombres del campo no eran dueños ni del solar en que tenían construida su vivienda, ni tenían derecho a criar una cabra sin el permiso del latifundista (Almada, 1986 [1947]: 336). ¿Sería distinto el panorama en la sierra Tarahumara? Sería ingenuo pensar que sí. Sabemos por ejemplo que, de entre los rarámuri de la sierra, algunos debían pagar a los dueños de los predios por el permiso de cazar el venado o pescar, por donde había que llevar a cabo actividades de caza y pesca (González y León, 2000: 78). Un anónimo, tal vez de comienzos del siglo XIX, al parecer carta de un fraile que defiende la causa rarámuri, por desgracia un documento incompleto para asegurarnos acerca de quién pudo haberlo escrito, acusa algunos blancos de querer hacerse de un estanque de agua usando el pretexto de que “el agua no la aprovechan ni han aprovechado jamás los indios”.⁷

⁷ AHMP. FC. D44. 23. 277.

Comentario

No hay duda de que las leyes emitidas por los gobiernos del México independiente, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, influyeron para que los rarámuri vieran contraído su territorio. No obstante, habría que analizar otros factores y las relaciones entre estos para poder afirmar categóricamente que el aislamiento que vivieron los rarámuri en la segunda mitad del siglo XIX fue relativo como nos hemos propuesto argumentar aquí; ¿prescindieron los rarámuri del “exterior”? Un factor que pudo haber influido en el supuesto aislamiento de los rarámuri es el fenómeno de la apachería porque la guerra sostenida contra ellos parece haber llegado hasta la Tarahumara y culminó hasta ya entrada la segunda mitad del siglo XIX ¿cómo se relacionaron los rarámuri y los apaches?

Los apaches

Ha sido difícil aún determinar qué tanto los rarámuri que vivían en la sierra se vieron afectados en la guerra que, aproximadamente entre 1831 y 1880, sostuvo el gobierno chihuahuense contra los llamados “indios bárbaros” o apaches y comanches (González y León, 2000: 219).⁸ Esta guerra se recrudeció poco después de la independencia definitiva de España ya que, debido a esto, desde 1832 los presidios gradualmente fueron quedando desguarnecidos y desiertos, debido a la escasez de fondos con qué sostener a la tropa, y al parecer apaches y comanches aprovecharon la situación para sembrar ruina y temor en el estado de Chihuahua (Ponce de León, 1922: 17). No obstante, los datos históricos sugieren que la guerra, fundamentalmente en contra de los apaches, se gestó la mayor parte del tiempo y espacio en el noroeste del estado (Janos, El Barranco, Babícora, Guaynopa, Casas Grandes, El Carrizal, Santa Clara, Namiquipa, Bachíniva, Chihuahua, etc.) y el noreste de Sonora (Fronteras). Así lo muestra el mapa de poblaciones que tuvieron contacto con los apaches durante los siglos XVIII y XIX, propuesto por González y León (2000: 169). A mediados del siglo antepasado el viajero Julius Froebel (1852, en Vargas Valdés, 2003: 271, 274) notó que tanto Temósachi como Papigóchi y Matachi, al noroeste del estado, lugares originalmente de población rarámuri pero entonces ya de avanzada tradición mestiza (“gente de razón”), eran especialmente objeto de los ataques apaches. Téngase en cuenta

⁸ En adelante cito con alguna frecuencia a estos autores por ser ellos de los únicos historiadores actuales que se han adentrado más seriamente al intento de dar luz al oscuro período de la segunda mitad del siglo XIX en la Tarahumara.

que estas poblaciones corresponden a los extensos valles a pie de sierra. Al parecer, desde el siglo XVIII los apaches se ocupaban de atacar fundamentalmente las inmediaciones de la sierra y no parecían interesados en internarse a este terreno con el fin de atracar las localidades rarámuri serranas.⁹ Si bien distintos historiadores (González y León, 2000: 134, 191; Terrazas, Sánchez, 1977: 53; Zuloaga en Altamirano y Villa, 1988, II: 423-424) mencionan a los rarámuri como actores en medio de la guerra contra los apaches, al mismo tiempo sugieren que los indígenas chihuahuenses tuvieron una mínima participación en esta lucha, y así lo confirman algunas fuentes.¹⁰

Los datos no sugieren que los rarámuri de la sierra hayan permanecido expectantes en la lucha contra los apaches sino que los serranos estaban relativamente lejanos y ajenos, al espacio donde ocurrían los hechos. Por ello me inclino a pensar que el fenómeno de la apachería no fue motivo de una mayor retracción de los rarámuri a territorio serrano o con menos posibilidades de ser invadido por los mexicanos-mestizos, y menos haber influido en el aislamiento o en los cambios de los patrones culturales o en las prácticas rituales de los rarámuri. Algunas fuentes y la bibliografía consultada permiten constatar que los rarámuri y los apaches, más que enemigos, fueron “amigos” en casos fortuitos y quizás en momentos muy coyunturales favorables sobre todo a los atapascanos. Diré por qué. Primero, en esta guerra el gobierno tenía un único frente desde donde se coordinaban las acciones y este era Chihuahua. Por eso el número de rarámuri

⁹ Véase por ejemplo en AHMP. FC. 05. 2. 22. Entre otros expedientes, éste resguarda un documento recibido el 2 de mayo de 1778 por el capitán mayor; en éste se mencionan los frecuentes ataques a Parral, santa Bárbara y el valle de san Bartolomé, es decir, poblaciones a pie de sierra (los primeros 10 folios). El mismo expediente contiene 41 folios más que forman la petición, acuse de recibo y sumas de donativos a favor de dos compañías de milicianos que el vecindario de Parral envía a la guerra contra los apaches. Se donan 13, 391 pesos para la formación de estas dos compañías de caballería para la guerra contra los apaches (folio 39r), y se reciben en Chihuahua el 16 de agosto de 1778 por el gobernador Delvozin.

¹⁰ Diversos expedientes en el AMHP sugieren que desde la época colonial los rarámuri participaron poco, y en número reducido en la lucha contra los apaches. Algunos de ellos participaron como auxiliares de los escuadrones españoles. Por otro lado, parece que los rarámuri más activos fueron algunos de aquellos que habitaban los pueblos aledaños a los reales de minas como Parral. Como ejemplo de lo anterior, en los años de 1790, 1791 y 1793 en Atotnoilco, hoy Cd. Jiménez, Chih., se registraron los mismos 22 nombres de hombres rarámuri, supliéndose sólo alguno dado de baja de un año a otro, que pertenecían al escuadrón de indios auxiliares en la jurisdicción de Guejuquilla (AHMP. FC. C10. 4. 109, milicias y guerras 1790, padrones de milicias. AHMP. FC. C10. 4. 112, milicias y guerra 1791, padrones de milicias. AHMP. FC. C10. 5. 123, milicias y guerra 1793, padrones de milicias). Lo mismo ocurría en otro lugar cercano a Parral, en el real del Oro de la jurisdicción de Yndehé, donde el 5 de abril de 1795 la lista de 24 nombres de la 3ª escuadra de indios de nación tarahumara, auxiliar del cuerpo de dragones provinciales de san Carlos perteneciente a la 3ª compañía del 1er escuadrón se redujo a 22 nombres en diciembre del mismo año. AHMP. FC. C10.5.131, milicias y guerra 1795, padrones de milicias. Otros expedientes de la época registran los hechos de manera similar.

participantes era reducido y su labor consistía básicamente en apoyar las fuerzas centrales del gobierno chihuahuense, fundamentalmente como guías de terreno. A pesar de ello la historia podría sugerirnos lo contrario pero, de hecho, los rarámuri fueron considerados por los mexicanos como “indios de paz”, en contraposición con los apaches quienes eran considerados por las autoridades mexicanas como “indios bárbaros” y, al parecer, “por conveniencia se pretendió dejarlos sin contacto a unos y otros” (González y León, 2000: 47). Segundo, los datos históricos coinciden en señalar que unos cuantos rarámuri ayudaban a los rancheros chihuahuenses en esta lucha (*ibídem*: 144, 156); lo mismo ocurría con algunos pápagos (*ibídem*: 184) indígenas del norte de Sonora, y al parecer también con los shawnee y los delaware según otro viajero decimonónico, George Ruxton (1846, en Vargas Valdés, 2003: 100-101). No hay que olvidar que con la intención de exterminar a los apaches se confió en extranjeros corta-cabelleras. En Chihuahua, el 2 de abril de 1839, reunida la “sociedad de guerra contra los bárbaros”, se decidió invitar a Santiago¹¹ Kirker¹² prescindiendo por completo de los colaboradores indígenas dando inicio al sistema llamado *contratas de sangre*, que según Sen Venero (2003: 194), fue vigente por 40 años. Más aún, entre 1840 y 1860, la disposición del gobierno del estado de Chihuahua quiso, aparentemente, que tuvieran sus tierras y no fueran molestados en sus intereses (González y León, 2000: 74). No obstante, como hemos visto páginas atrás, las leyes mexicanas no les fueron muy favorables. Tercero, los ataques de los apaches se centraban en las posesiones que representaban alimento o venta como era el ganado vacuno de las haciendas (George Ruxton, 1846, en Vargas Valdés, 2003: 60-61) y ranchos norteños que se ubicaban en los valles.¹³ Por un lado, después de la guerra contra los Estados Unidos (1846-1848) se confundían los saqueos de los apaches con el abigeato y el contrabando practicados, sin duda, también por algunos mexicanos. A decir de Aboites (1996: 113) esto significó el agravamiento en el despojo a los

¹¹ Nombre también simbólico entre los mexicanos descendientes de los ibéricos. Recuérdese que Santiago matamoros, en España, y mata indios, en México, era la figura religiosa favorita de los conquistadores europeos en los comienzos de la época colonial y aún posteriormente.

¹² AHMP, gobierno, indios bárbaros 1839, actas, caja 28, exp., 4.

¹³ Desde las regiones sureñas del estado de Chihuahua se apoyaba a los norteños. Así lo prueban expedientes del AHMP, administración pública estadística 1831, caja 4, expediente 11 que contiene listados de los sujetos que cooperaron (con dinero, caballos y personas) para la guerra de Chihuahua contra los apaches a petición del gobernador del estado. Y en AHMP, gobierno o jefes políticos, 1831, informes, caja 13, exp., 11. Los folios 12r-v, contienen la lista “que corresponde [a] individuos vecinos de la Villa de santa Bárbara que en la junta celebrada en esta fecha han ofrecido voluntariamente las cantidades que constan para auxilio de la guerra contra los apaches” (total 54 pesos). Distintos donativos desde las villas del sur de Chihuahua constan en diversos expedientes correspondientes a la sección de guerra de Parral, caja 3.

terratinentes y rancheros también mexicanos de los cuales no se contaban tantos en la sierra como sí en los grandes valles. Por otro lado, en la zona serrana, quizás sobre todo en el siglo XVIII cuando entre los jesuitas parecían florecer algunas de sus misiones, éstas debieron ser objetivo de los ataques apaches básicamente porque sus reservas de ganado y de alimentos eran casi siempre abundantes como lo sugiere el extracto de una carta escrita por un misionero jesuita en 1756, citada en Burrus (1963: 13-14). Cuarto, hay indicios claros de que rancheros y milicianos del suroeste estadounidense apoyaban los ataques apaches en contra de los mexicanos del noroeste chihuahuense; aquellos compraban a los apaches el ganado robado en Chihuahua y lo retribuían con armamento (Aboites, Luis, 1996: 91; González y León, 2000: 177-178), incluso con la aparente intención de, en algún momento, despoblar el norte mexicano para hacerse de éste (González y León, 2000: 174, 202-203; Jordán, Fernando, 1975, en Altamirano y Villa, 1988, II: 406). Quinto, aunque en el imaginario colectivo de los rarámuri actuales, los apaches están presentes, por ejemplo, en la anécdota de Naráachi ('donde lloran'), no parece ser éste un recuerdo generalizado ni en los mitos ni en las leyendas. Los rarámuri de este ejido nos comentan actualmente que fue allí donde una banda de apaches lloró antes de morir entre llamas dentro de la cueva que, de acuerdo con ellos, atestigua hoy el hecho histórico. No obstante, algunas fuentes coloniales sugieren la formación de un bloque entre ambos grupos. Así lo consigna el amplio "expediente tomado sobre la colusión y secreta inteligencia de los indios tarahumares con los apaches y excesos que cometieron en las inmediaciones de la villa de Chihuahua"¹⁴ y las palabras del padre Juan Manuel del Hierro, quien en 1730 dirigiéndose al provincial de los jesuitas le informa que,

“...la nación tarahumara numerosisima de indios, tiene por frontera las naciones todas del norte me parece salvo meliori, imposible el sugetarla en caso de alguna sublevación como es posible que suceda y aun [a]hora se dice, como noticiara a vuestra reverencia, que la intentan los indios del norte cholomes y los apaches, juntos con nuestros tarahumares a quienes han combidado y ofrecido su aiuda para que sacudiendo el iugo del Evangelio y acaben en todo...”¹⁵

Estos datos sugieren que los apaches no estaban interesados en atacar localidades rarámuri en la sierra y tampoco en perjudicar a los indígenas a quienes, por el contrario, tendrían tal vez como

¹⁴ AGN, Provincias Internas, volumen 132 exp. 19, (folios 230-438) 1773-1775.

¹⁵ AGN, Jesuitas, legajo 2-4, exp. 38, carta del 24 de septiembre de 1730 escrita por padre Juan Manuel del Hierro dirigida al padre provincial Juan Antonio de Oviedo (un folio completo).

copartícipes en sus acciones en contra de un sistema completamente ajeno a ambos grupos étnicos cuyas perspectivas simbólicas seguramente eran más afines. Los datos sugieren que el territorio de su preferencia se limitaba, en Chihuahua, tanto por el norte como por el sur a los valles y ranchos a pie de sierra.¹⁶ Aun así, cuentan en Naráachi, que ante el saqueo de maíz y de sus mujeres, los rarámuri se vieron obligados a idear un plan que concluyó con la muerte de un grupo de apaches. Emborrachándolos dentro de la cueva, los rarámuri prendieron fuego y aquellos murieron calcinados; “allí gritaban y lloraban mucho, por eso aquí se nombra Naráachi”. Notemos que esta narración es estructuralmente similar a una de las historias que vimos en el apartado del *yúmari* y el origen de esta ceremonia. En aquella historia los rarámuri aniquilaron al *ganóko*, o ‘gigante’, deshaciéndose de él invitándolo a beber tesgüino y envenenándolo con el *chilikote*, o frijol silvestre. El ‘gigante’ muere envenenado y quemado en su cueva.¹⁷ No obstante haber aniquilado a los apaches, al día de hoy podemos ver, en algunos casos y en el rostro de algunos rarámuri de nuestra región de estudio, los rasgos todavía vivos de la eventual mixtura entre los dos grupos.

Esta historia de Naráachi, probablemente, debe remontarse al siglo XVIII y no al XIX pues el topónimo existía al menos antes de 1767 como lo sugiere un documento franciscano que ya hemos citado en el capítulo 2 de la primera parte de esta investigación (ver anexo 1). En sus líneas, el documento sugiere que Naráachi se fundó como pueblo de visita, desde Bakiachi, hacia la primera mitad de 1767, unos meses antes de que los jesuitas fueran expulsados de los territorios españoles. Tal vez, el nombre de Naráachi debe ser anterior a ese año pues el

¹⁶ Es relevante la noticia de que los comandantes militares de Balleza y Parral en ocasiones auxiliaban a los vecinos de Cusihiuriachi porque al parecer los apaches, en cambio, sí llegaron a atacar este real, AHMP, guerra, guardia nacional, cordilleras 1836, caja 1, exp., 17 (folio 15r). El mismo expediente apunta a que los ranchos ganaderos aledaños a los valles orientales de Chihuahua eran el objetivo fundamental de los apaches. El expediente registra una petición de ayuda general que incluye a los ranchos de Terrazas, Chuviscar, Noria, Talamantes, Satebó, Sienequilla, tres Hermanos, La Barita, Conchos, Sapien e Hidalgo (folio 23r-v). Otra petición de ayuda más, registrada en el mismo expediente, es la que, el 18 de mayo de 1836, la autoridad de Jiménez pide a Parral y Balleza para que “si los comanches entran y luego salen con rumbo a Jiménez, vayan todas estas tropas a ayudarla pues se trata de una frontera que tiene constantes pleitos con indios comanches y gileños “que se introducen por el oriente de ella para la de Durango, o que es causa para acabar en los espasmosos despoblados del Bolsón [de Mapimí] con cuanta remonta se requiere; es terrible sin duda y hay que vencer obstáculos de gran tamaño para surtirme de gran caballada...” (folio 16r). El mismo expediente registra que son atacadas las haciendas que circundan santa Bárbara (folios 20-21).

¹⁷ Parece que quemar a sus enemigos fue una práctica común entre los rarámuri de tiempos pasados. En 1639, el misionero José Pascual, dice que “...cayeron a vista de los nuestros dos de los enemigos...; el uno de ellos lo trajeron arrastrando los amigos y haciéndolo pedazos...Parte de ellos los quemaron y parte los empezaron a bailar alrededor de la hoguera que habían hecho, al son de sus tambores y vocería... (cit., en González Rodríguez, Luis, 1982: 166).

documento lo emplea como un nombre tradicionalmente rarámuri. Los datos anteriores, recogidos en el presente, confirman que ciertamente hubo relación entre los rarámuri y los apaches pero también sugieren que tal relación no pudo haberse llevado a cabo en toda la región rarámuri.

Sexto, los apaches, quienes han aparecido en la historia como los bárbaros, tuvieron siempre guerra declarada, primero, contra los españoles y “angloamericanos” y, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, contra los mexicanos, no contra los rarámuri y menos contra otros grupos étnicos vecinos a quienes consideraron amigos. Así lo sugieren las palabras de Gerónimo (1905-1906, cit., en González y León, 2000: 195) quien al nombrar a diversas tribus se refiere a éstas como amistosas. A lo más, las fuentes sustentarían la hipótesis de una alianza entre grupos apaches y grupos rarámuri iniciada en la época colonial¹⁸ y eventualmente prolongada al siglo XIX.

Una prueba de que los ataques apaches no tenían como objetivo territorios de sierra adentro, es que en plena guerra en su contra, al descubrirse una rica veta de oro en Guadalupe y Calvo, en 1835 se fundó este rincón del suroeste del estado de Chihuahua. En 1836 inversionistas ingleses instalaron allí la primera máquina de vapor de la entidad (Aboites, Luis, 1996: 90), ¿cómo se explica que los empresarios ingleses expusieran su patrimonio en medio de una guerra sierra adentro? Solamente porque habría seguridad en las regiones montañosas del estado lo que no había en los valles y tal vez en las regiones de baja montaña.¹⁹

¹⁸ Además de las fuentes mencionadas en notas anteriores, otras también sustentan lo dicho. El 30 de junio de 1793, el virrey despachó copias al ministerio de guerra y del acuerdo de la Junta de Temporalidades de bienes a las Misiones de Taramaures y Tepehuanes de la N. Vizcaya y en éstas señala que “el punto principal se dirige a poner en sosiego a los indios tarahumares acusados de infidelidades y coligaciones con los Apaches que hostilizan la Provincia de la Nueva Vizcaya” (fechado el 6 de septiembre de 1794), AGI, Guadalajara, 587, carta no., 607. Por su parte, en 1795, Fray José Antonio Garrido, refiriéndose a las alianzas rarámuri-apaches, señalaba que “en cumplimiento puntual de los fundados artículos 125 hasta 136 de la instrucción formada por el virrey conde de Gálvez, con fecha de 26 de agosto de 1786, se suspendió el rigor de las pesquisas, y de los suplicios que se ejecutaban en los indios tarahumares acusados de infidencia y coligación con los apaches”, AGI, México, 2735, informe de Fray José Antonio Garrido al Virrey, sobre las misiones de la Nueva Vizcaya No. 699, (apartado 110).

¹⁹ En 1846 el viajero inglés George Ruxton (en Vargas Valdés, 2003: 60), registró que los comanches habían llegado incluso hasta Sombrerete en Zacatecas. Es decir, se trataba de grupos cuya costumbre era habitar los extensos valles.

Por lo apuntado arriba, me inclino a sugerir que la relación entre rarámuri y apaches llegó a ser más accidental y esporádica que directa y continua; lo que no quiere decir que no haya existido sino que fue más bien casual, puntual y materializada en acciones aisladas en conjunto contra el sistema colonizador. Estas relaciones se debieron tal vez a iniciativas de pequeños grupos apaches que, viendo perdida la guerra, decidieron permanecer en la sierra integrándose al *modus vivendi* rarámuri, pima o tepehuan como sugiere el ejemplo del jefe Kid. De acuerdo con González y León (2000: 205) algunos como él “decidieron asentarse y formar familias al amparo de otros grupos étnicos como los yaquis o los tarahumaras”. Otros contactos se debieron quizás a las pequeñas células de apaches que, dispersándose en la serranía lograban escapar de la furia de los rancheros chihuahuenses que se defendían de sus ataques o durante las *campañas* de los “corta cabelleras”. Algunos apaches que escapaban de esta suerte, encontraban refugio en la sierra como lo demuestra el siguiente documento escrito en 1836 por P. M. de Yrigoyen, jefe político de Jiménez,

“No obstante la reñida acción que sostuvo el finado capitán don José Santa Cruz contra los bárbaros en que los derrotó, mató once enemigos, les quitó el robo de caballada y pillaje; y finalmente rescató cuantos cativos conducían. Más como dichos enemigos han quedado a pie y dispersos a las inmediaciones de una villa, con esperanzas de rehacerse del robo para intentar su retirada, deben dilatar algún tiempo en realizar su plan. He dispuesto que de santa Eulalia salgan todas las fuerzas disponibles a unírsele al alférez don Damaso Portillo que se halla situado en el [¿?] para que con todas ellas obre contra el enemigo persiguiéndolo y castigándolo. Y de orden del gobernador del Departamento, lo comunico a ustedes para que en todas direcciones persigan a los enemigos dispersos y los castiguen”. Dios y libertad. Agosto 21 de 1836 a las ocho y media de la noche. P. M. de Yrigoyen, a las autoridades civiles y militares del margen”.²⁰

Los apaches no atacaban las localidades rarámuri, pues ¿qué podían tener los rarámuri que les interesara a aquellos? Si los apaches se movían en extensiones de territorio amplísimas -pues eran los habitantes de las llanuras por excelencia- entonces podemos pensar que la Tarahumara era un territorio sin mayores atractivos para estos guerreros, y está visto que las montañas serían para ellos tal vez un refugio temporal o definitivo terminada la guerra.²¹

²⁰ AHMP, guerra, guardia nacional, cordilleras 1836, caja 1, exp., 17, (folio 23r-v).

²¹ En algunos lugares cercanos a Tewaterichi o Naráachi y otros, se pueden observar hoy en día restos de lo que pudieron haber sido campamentos apaches y que así son reconocidos por algunos rarámuri que habitan la región. Se trata de una rica veta para la todavía incipiente arqueología de la sierra Tarahumara.

Comentario

Llama la atención que el fenómeno de la apachería es poco mencionado en las fuentes jesuíticas que corresponden al siglo XVIII. Probablemente porque la corona española había dado una pronta solución al asunto, dotando de raciones y subsidiando en general la vida de los apaches a quienes prácticamente se les obligó a vivir alrededor de los presidios del norte. Sin embargo, para el siglo XIX la solución no llegó sino hasta 1880, cuando en “Tres castillos” el Coronel Joaquín Terrazas al mando de 450 hombres puso fin a las incursiones de los apaches destruyendo incipiente la gavilla de “Victorio” (Ponce de León, 1922: 31; Terrazas Sánchez, 1977: 145). La “guerra” terminaría y entonces comenzaría una nueva época en todo el estado de Chihuahua, incluyendo a la Tarahumara y a los rarámuri.

En síntesis, el fenómeno de la apachería en la Tarahumara puede ser considerado como una coyuntura que no influyó en el aislamiento de los rarámuri o en la necesidad de estos de reafirmarse como “otros” distintos, respecto de los apaches. Con estos últimos, los serranos mantuvieron relaciones esporádicas, en ocasiones tal vez conflictivas, pero en general amistosas y con objetivos comunes que apuntaban a liberarse del yugo colonizador. Es éste un indicador que apunta a otras coyunturas y otros factores que debieron influir de una manera más directa en el “aislamiento” de los rarámuri, ¿sería el caso de los mineros, madereros y rancheros?

Mineros, madereros y rancheros: contracción del territorio rarámuri en el siglo XIX

La minería, y más en concreto los mineros junto con los madereros fueron dos factores coyunturales importantes que parecen haber contribuido tanto a la contracción del territorio rarámuri en el siglo XIX como al incremento en las relaciones rarámuri-mestizos. Esta invasión parece haber influido, también, en una mayor integración de los rarámuri a la economía de mercado y a las prácticas agropecuarias, más que en un aislamiento que se supone trajo como resultado la integración grupal y la constitución de su “religión” como la observamos hoy.

Un nuevo auge de la minería y el inicio de la extracción maderera comenzaron casi al mismo tiempo que la pacificación o término de la “guerra” contra los apaches. Recordemos que el final de ésta acaeció alrededor de 1880. No es casual, pues, que desde 1882 se haya establecido en Batopilas la *Compañía Minera de Batopilas* (González y León, 2000: 117); y que, considerando

las distancias y el tiempo de recorridos en aquel entonces en la Tarahumara, en el mismo período las *Minas Lluvia de Oro* se establecieron en Urique el año de 1899 (*ídem*); que en 1894, en Ocampo, le tocara su turno a *Minas La República*, y ese mismo año la *Compañía del Ferrocarril del Noroeste de México* comenzara a instalar vías en la sierra (*ídem*). Si bien Cusihuiríachi se había fundado como mina en 1687 (Flores, Hernández, 1992: 73), hacia 1876 la norteamericana *Cusi Silver Mining Company*, compró todas sus propiedades a la minera mexicana *Herrera, González, Salazar y Compañía*, renovando los esfuerzos por extraer el metal de buena ley que allí se encontraba. En 1886 se instalaría, en el mismo lugar, la inglesa *The North Mexican Silver Mining Company Ltd.*, explotando 49 hectáreas mineras (*ibídem*: 75-76). Entre 1890 y 1900 *The Exploration Company of London* desarrolló directamente trabajos de exploración en el mismo Cusihuiríachi, pero antes, en 1888, la *Buenos Aires Mining Company* se había instalado en la parte oriental del municipio en la serranía denominada Buenos Aires (*ibídem*: 78). Un año después, a escasos kilómetros de este sitio, se instalaría la mexicana *Compañía Minera la Reina, S.A.*, (*ídem*). No obstante el crecimiento de la minería cercana a la sierra y en el interior de ésta, la minería a gran escala se llevó a cabo en los contornos de la región rarámuri formando poblaciones que requerirían de mano de obra para la construcción de la infraestructura de los poblados a donde muchos indígenas llegarían eventualmente a trabajar.

Según González (González y León, 2000: 119), el proceso de contracción de las fronteras étnicas, en la Tarahumara, se reinició y aceleró debido al establecimiento de las actividades económicas modernas en la región entre 1880 y 1910. Esto propició el incremento de la propiedad privada en manos de los mexicanos y que la reforma agraria precipitara la formación de ejidos donde se reconocieron derechos agrarios a un sinnúmero de blancos y mestizos que no los tenían.

Por otro lado, el territorio rarámuri se vio afectado en la segunda mitad del siglo XIX mediante la tala inmoderada de los bosques, ya que esta práctica paulatinamente destruyó el equilibrio ecológico y las posibilidades del aprovechamiento del medio arbolado (*ídem*). Además, la ganadería extensiva (los ranchos de William R. Hearst por ejemplo) propició la invasión del territorio en el que los rarámuri llevaban a cabo tareas de recolección y caza; la minería de tecnología moderna había ya iniciado la contaminación de los ríos serranos (como en el caso de la *Batopilas Mining, Co.*); la tala total de bosques de pino y encino (*The Madera Co.*), creó

enormes llanuras deforestadas (*ídem*) que al poco tiempo de aprovecharse en actividades agropecuarias se convirtieron en yermos (*ibídem*: 120). González (*ibídem*: 121) afirma que el cambio en las relaciones con el medio llevó a los mismos rarámuri a participar en su destrucción, como la única forma de sobrevivencia.

Si bien es cierto que algunos rarámuri son partícipes de la destrucción de su hábitat, no debemos olvidar que por los años de inicio del auge de explotación de los recursos naturales de la Tarahumara, en 1876, en Minnesota (Estados Unidos de Norteamérica), se formó la primera asociación para la defensa del bosque; el Departamento de Agricultura se inquietó por la magnitud de las talas y decidió controlarlas (Devéz, 1965: 120, cit. en Lartigue, 1983: 13) pero no renunció a buscar y devastar bosques más allá de sus fronteras. Durante las siguientes décadas, el bosque de la sierra chihuahuense se constituyó en zona de extracción forestal para el mercado estadounidense (Lartigue, Francois, 1983: 13). Más aún, por esos años, en 1885, entró a la Tarahumara la Compañía de Tierras y Madera de Chihuahua (González y León, 2000: 117) que inició una gran deforestación. Lo anterior trajo como consecuencia una nueva disminución de áreas de caza, recolección y pesca para los indígenas que habitaban la sierra.

Los datos anteriores nos sugieren que, más que aislar a los rarámuri, la contracción de su territorio en la segunda mitad del siglo XIX incrementó la relación entre indígenas y mestizos. Muchos de los actuales rarámuri de Naráachi y Tewaterichi, así como los de Chinéachi, Wawachérare y Bakiachi, coinciden en señalar que antiguamente, por ejemplo, Norogachi era un centro común para las grandes ceremonias. Los habitantes de este centro común, de finales del siglo XVIII, según el franciscano Larrondo (1778, folio 519) acostumbraban ya desde entonces a mudarse temporalmente “los más a Parral y sus jurisdicciones, otros iban a los reales y otros a las haciendas”. Tal movimiento no era precisamente sólo para huir del misionero pues él mismo sugiere que se iban después de sembrar (*ídem*), seguramente a emplearse en los trabajos propios de la minería, la extracción maderera y la ganadería, y a vender su mano de obra en lo necesario para la construcción y el mantenimiento de las poblaciones de blancos y mestizos, sitios en los cuales algunos de ellos debieron ser absorbidos. Los actuales rarámuri continúan con este movimiento temporal y después de la época de siembra acuden a los trabajos de la pizca o “desahije” de manzana o del tomate en poblaciones chihuahuenses y de Sinaloa respectivamente.

Esto sugiere que la trashumancia ha sido practicada por los rarámuri para quienes, aun viviendo en la región central de la sierra, la distancia no ha representado jamás obstáculo alguno, y confirma que el aislamiento decimonónico debió ser muy relativo.

Comentario

La historia nos sugiere que la contracción del territorio equivale a aislamiento pero probablemente el aislamiento de los rarámuri no fue evitar por completo a los blancos sino todo lo contrario y en este caso tenemos que hablar de otro tipo de retraimiento. Al verse obligados a convivir más frecuentemente con los blancos, no sólo para comprarles hachas, sal o manta para la confección de la vestimenta sino también como un modo de subsistencia empleándose temporalmente con ellos, la mayoría de los indígenas adultos interpretaron el *modus procedendi* de esos “otros” de tal manera que sus nuevas generaciones fueron educadas integrando a los mexicanos en nociones básicas de la mitología rarámuri como el inframundo y la oscuridad. Una cuestión que se nos conecta con el mito de “cuando el sol bajó”. Aunque historiadores como Copper West (2002: 95-110) creen que, para el caso de las minas, los rarámuri gozaron de un régimen de libertad incluso desde la época colonial, tiene sentido nuestra consideración si tomamos en cuenta, además, que en medio del mundo mestizo que hacía crecer su población conforme aumentaba la extracción de la riqueza del territorio, y cuyo corolario era la idea de progreso, la libertad en las minas incluía una jornada laboral de doce horas, el peligro constante de enfermedad y muerte mediante el manejo de mercurio y los accidentes laborales que ocasionaba el desprendimiento eventual de los socavones; esta libertad incluía el endeudamiento permanente en las tiendas de raya y vivir lejos de sus localidades debiendo rehacer el núcleo familiar con sujetos de otros grupos como negros, mulatos, apaches, tobosos u otros indígenas venidos de Sonora, Sinaloa y del centro de México. Esto fue parte de la suerte de los rarámuri que se emplearon en minas como en Parral. Si los rarámuri se aislaron de los blancos fue más en su perspectiva simbólica de las cosas que en el trato a que se vieron obligados a tener con ellos en la segunda mitad del siglo XIX. El aislamiento fue interior, no exterior, y esto favoreció la continuidad más que la ruptura en el tiempo. No obstante, el contacto continuo posibilitó que muchos de estos indígenas que vivieron bajo el régimen de trabajo en los pueblos de mexicanos, se diluyeran en la población y perdieran por completo su identidad al modo en que hasta una fuerte roca pierde su forma original ante el incesante goteo del agua. Pueblos actuales cuyo

nombre coincide con alguno de las minas decimonónicas (Batopilas, Guadalupe y Calvo, etc.), o ya impuesto desde la época colonial (Cusihuiríachi, Parral, Chínipas, etc.), prueban, en el fenotipo de sus habitantes actuales y el modo de ser y proceder de estos, que la asimilación al mundo mestizo fue el destino de muchos rarámuri. De acuerdo con Spicer (1992 [1962]: 37), quien sugiere que los rarámuri no desaparecieron gracias a la ausencia de minas en la zonas que habitan actualmente, creemos que aun cuando una parte de ellos permaneciera en los márgenes de los territorios ocupados por los pobladores mexicanos, los indígenas debieron tener contactos frecuentes con ellos. En mayor o menor medida los rarámuri convivieron con los blancos y en muchos el aislamiento consistió en reforzar las nociones de su perspectiva religiosa conservándose así la identidad indígena pero sin misioneros, ¿qué reforzaba la apariencia católica del complejo ceremonial rarámuri en la segunda mitad del siglo XIX? Esta pregunta y las consideraciones anteriores me permiten ahora sugerir que para ese tiempo debió existir otro factor que parece no tener importancia pero que debió influir para que los rarámuri hayan visto reforzadas y legitimadas sus prácticas “católicas”. Como veíamos en el capítulo 5 (I) del presente etnográfico, la necesidad de ver legitimada su perspectiva religiosa ha llevado a los rarámuri a considerarse nominalmente católicos. Después de 1859, año en que los franciscanos debieron dejar la Tarahumara, sin misioneros, ¿qué o quién legitimaba las prácticas religiosas de los rarámuri, por ejemplo, en torno al templo católico?

Las mujeres blancas y mestizas de la sierra

Un elemento importante en el mantenimiento de las prácticas religiosas católicas en el territorio de la Tarahumara, después de la salida definitiva de los misioneros franciscanos, al iniciar la década de los 60's, en el siglo XIX, fueron las mujeres blancas y mestizas. No voy a sugerir que las mujeres mestizas y blancas representan el factor absolutamente determinante en la continuidad de, por ejemplo, la práctica actual de la asistencia dominical de los rarámuri al templo católico pero lo que sí sugiero es que se trata de un factor que no debemos pasar simplemente por alto y en el que hay que profundizar en ulteriores investigaciones sobre todo para aquella época. Aquí sugiero algunas pistas.

Hemos visto ya que con el advenimiento de los mineros, madereros, y comerciantes, fluyó también el aumento de la población mestiza. Sin duda que ante la ausencia de misioneros, o

quizás por su encargo, antes de verse forzados estos a abandonar las misiones, algunas mujeres mantuvieron en algunas cabeceras de misión, coincidentes con pueblos mineros, la costumbre de reunirse los domingos y días festivos del calendario litúrgico tridentino. Por todos es sabido que las mujeres han sido siempre un pilar fundamental de la Iglesia,²² y este aspecto en la Tarahumara no parece haber estado ausente. Un importante documento, al parecer redactado en 1914 por el primer superior de los jesuitas que volvieron a la Tarahumara en 1900, el padre Antonio Arocena,²³ señala que al retomar estas misiones, los jesuitas siguieron varios métodos en la enseñanza de la doctrina cristiana. Lo primero que intentaban era, evidentemente, aprender la lengua de los rarámuri (Arocena, 1914: 100). Una manera de extender la instrucción religiosa, “fue enseñando la doctrina a los indios por los mismos indios, aunque no era de resultados tan prácticos como en las cabeceras, donde podía atender directamente el P. misionero a la instrucción por sí mismo” (*ibídem*: 101). Es ésta una prueba de que la efectividad del método que consistía en instruir a algunos indígenas para que fueran a sus localidades y enseñaran a otros la doctrina cristiana, y así extender los patrones católicos entre los rarámuri, método seguido por los jesuitas de los siglos XVII y XVIII, ha creado una ilusión en quienes sustentan en ello la supuesta relectura del cristianismo hecha por estos indígenas. De acuerdo con los misioneros actuales ni siquiera hoy se ha logrado conseguir de esa manera tal objetivo misional.²⁴ Las palabras de Arocena sugieren, además, que no pudo haber sido en los primeros tiempos de evangelización cuando los rarámuri supuestamente reelaboraron el cristianismo, pues a lo más, como conservan hoy, se apropiaron de algunos elementos formales de esta religión (crucifijo, templo, algunas fechas coincidentes con el ciclo agrícola, bautismo), ordenándolos en su praxis religiosa a partir de las estructuras simbólicas propias y no a partir de los núcleos internos del cristianismo con el cual pueden encontrarse paralelismos que podemos confundir como influencia de las enseñanzas de los misioneros católicos. No hay que olvidar que, a pesar del aparente florecimiento de las misiones jesuitas, la inestabilidad poblacional en éstas fue una realidad permanente que los misioneros reconocían todavía en el siglo XVIII. En 1730 Neumann (1991 [1730]: 29, 148) había

²² Un origen se sugiere en Lucas 8, 1-3.

²³ Apuntes para la historia de la misión de la Tarahumara, escritos por el P. Antonio Arocena, en El Paso, Tx., en junio de 1914 (40 pp. Mimeo incompleto del P. Benjamín Tapia, S.J.). APPGTL, Bocoyna, Chih.

²⁴ Lo mismo ha sucedido en diversos intentos, tanto del gobierno como de distintas iglesias, cuando se ha pretendido enseñar a los rarámuri a sembrar hortalizas y huertos. Se enseña a algunos para que después este conocimiento se multiplique y rinda así los frutos esperados. Sin embargo, esta metodología, tanto como los proyectos, ha sido un constante fracaso en la Tarahumara.

reconocido que, hasta sus días, la nación tarahumara había permanecido en su gentilidad. Lo mismo sugiere un angustiado misionero en 1745, quien refiriéndose a los rarámuri de Yoquibo reportaba que “...de los muchos que viven en estas asperezas, no son ordinarios gentiles, son hijos o descendientes de malos cristianos que, huyendo de los pueblos o del trabajo de las minas, se han multiplicado dejando a sus hijos, con el aborrecimiento a los pueblos y a los españoles, la herencia de poco aprecio a los sacramentos, y aún horror a los ministros de Dios” (cit., en González Rodríguez, Luis, 1987: 349). Todavía en 1756, como hemos visto, los apaches provocaban inestabilidad en las misiones que representaban botín por su ganado o reservas de alimento coligándose con los rarámuri para cumplir sus objetivos.

Pero al iniciar el siglo XX los intentos de evangelización también se diversificaron, y Arocena señala que “había todavía en muchos de aquellos pueblos [...] la santa costumbre de reunirse en la Iglesia los habitantes más cercanos a ella, a rezar el rosario como podían, aunque no fuera el misionero a decirles la santa misa...” (Arocena, 1914: 101). ¿Quién continuaba esta tradición en ausencia de los misioneros?, ¿qué sucedía con la religiosidad de los mestizos, de las mujeres serranas de piel blanca o morena que aún hoy se distinguen por su devoción?, ¿permanecieron los mestizos a la expectativa de la religiosidad de los rarámuri? No lo creo y lo que sugiero es que algunas mujeres blancas y mestizas permanecieron, a su manera, como un pilar importante, y fueron continuadoras del trabajo misional quizás sin saberlo o tal vez conscientes de ello. Durante la segunda mitad del siglo XIX la presencia constante de mujeres mestizas e incluso blancas debió facilitar el acercamiento de las mujeres rarámuri a las iglesias. No se puede negar hoy en día que, si bien la relación rarámuri-mestizos es comúnmente tensa, existen personas particulares con consideraciones distintas de unos hacia otros. La agreste vida serrana ha forzado a entender a unos y otros que la reciprocidad favorece la sobrevivencia. Por ello no creo que la relación interétnica haya sido únicamente de conflicto durante la segunda mitad del siglo XIX. Es posible que, entendido de distintas maneras, el aspecto religioso haya sido quizás el punto de mayor convergencia entre rarámuri y mestizos. Hoy en día vemos en distintos poblados cómo ambas dinámicas religiosas (indígenas-mestizos) tienen en común el templo católico en ocasiones festivas, pero con un sentido distinto en sus prácticas.²⁵ Y así, dice Arocena que cuando los jesuitas volvieron a la Tarahumara “se emplearon hasta mujeres blancas que instruían a los

²⁵ En el Alto Río Conchos, Bakiachi es un buen ejemplo.

indios, como sucedió en Cusárare y Panalachi”. Lo que sugiere el misionero es que ellos aprovecharon la presencia de las mujeres que ya vivían en ese territorio y quienes anteriormente no catequizaban sino simplemente con su ejemplo. Un ejemplo actual que apoya esta hipótesis es una mujer de extracción mestiza, quien no habla la lengua rarámuri, pero a quien las autoridades tradicionales de Narárachi le han otorgado desde hace años el cargo de “rezandera”. Y, gracias a ella, en buena medida, la práctica dominical de escuchar literalmente un rezo dentro del templo católico, previo a los discursos de los gobernadores (*isérigame*) es vigente en este actual rincón de la sierra Tarhumara. En Narárachi no hay necesidad de misionero, pues, dicen “ella reza” y si a ella le estuviera permitido bautizar, para los rarámuri no habría mayor dificultad. Ante la ausencia de misioneros, durante el siglo XIX, no debió faltar la cercanía entre mestizos y rarámuri en ciertos momentos ceremoniales coincidentes como la semana santa o el ciclo mtachin de diciembre. Ejemplos de mujeres mestizas y blancas que hoy en día animan la religiosidad del calendario litúrgico tridentino, y que son vistas por los rarámuri como legitimadoras de su “catolicismo” son las monjas actuales que viven en Tewerichi y Choguita.

No debe extrañarnos que los indígenas se hayan visto atraídos, sin misioneros, a los templos católicos de los pueblos aledaños a la sierra, debido a que allí también acudían mujeres mestizas de quienes quizás jamás experimentaron limitación o dominación pues se trataba de simples fieles y no de misioneros coercitivos. No olvidemos, la fuerte curiosidad que impulsa a los indígenas a mirar y aprehender prácticas de los blancos y mestizos con quienes traban amistad y, por el contrario, el rechazo que experimentan cuando uno de los suyos intenta mostrar que sabe algo que los otros desconocen. Si bien en el mundo rarámuri son los hombres quienes participan más activamente en las ceremonias y ritos, en la familia son las madres quienes impulsan más constantemente esta participación. Por otra parte, mi sugerencia acerca de que los rarámuri se hayan visto legitimados en sus prácticas religiosas en torno a los templos católicos, por las mujeres mestizas y blancas, parecería una contradicción tomando en cuenta la consideración que ellos hacen hoy en día sobre la mayoría de las mujeres mestizas cuya “continua actividad sexual” las hace rechazables a los ojos de los indígenas. Sin embargo, no se considera de este modo a ciertas mujeres mestizas que, desde el punto de vista indígena, han tenido buen trato hacia ellos, o aquellas de quienes sus esposos han sabido tratar bien a los rarámuri. Comúnmente, las mujeres adultas mayores, como doña Licha, rezandera de Narárachi, no entran en esa consideración.

Comentario

Guardando las proporciones ante las diferencias, durante la segunda mitad del siglo XIX, en la Tarahumara pudo haber sucedido paralelamente con las mujeres blancas y mestizas, en las misiones abandonadas y de pueblos anexos a la sierra, lo que con los niños indígenas en el centro de México, a los que se refiere Motolinía cuando dice que "...Si estos niños no hubieran ayudado a la obra de la conversión...páreceme que fuera lo que escribió el Obispo de Tlaxcala al Emperador, diciendo: Nos los obispos sin los frailes intérpretes, somos como falcones en muda. Así lo fueran los frailes sin los niños" (cit., en Ricard, Robert, 2005 [1947]: 188). En nuestro caso, ¿se diría lo que se dice hoy, acerca del trabajo de jesuitas y franciscanos, si no hubiera habido mujeres mestizas en la Tarahumara durante la segunda mitad del siglo XIX quienes pudieron haber tenido cierta influencia sobre la actividad religiosa de los rarámuri en torno a los antiguos templos de misión?

Conclusión

De los cuatro factores coyunturales vistos hasta aquí, dos de estos se configuran como parte de un polo negativo, y a su vez, los otros dos, como parte de uno positivo respecto del sistema social rarámuri. En tanto que, especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, el retraimiento de sus límites territoriales fue provocado por la implementación de un conjunto de leyes que favorecieron más a los mexicanos que a los indígenas, y debido también a la invasión del territorio que albergaba riqueza en metales y madera así como terrenos favorables para la ganadería, estos dos factores pueden ser calificados como un polo negativo. En contraparte, tenemos un polo positivo si se piensa que los apaches y las mujeres blancas y mestizas serranas fueron factores que motivaron, el primero, la continuidad en el interés descolonizador y, el segundo, contar con un elemento que legitimaba sus prácticas "católicas". El elemento que se ve afectado por estos cuatro factores, evidentemente, es el sistema social rarámuri ya que dichos factores inciden en las relaciones entre los indígenas y las de estos con los no indígenas. Lo anterior nos permite constatar que los rarámuri vivieron un aislamiento relativo especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX. En la medida en que se incrementaba la población mestiza, y los contactos con ésta se hicieron cada vez más comunes, más que reelaborar el cristianismo o el catolicismo enseñado por los jesuitas del siglo XVII, el aislamiento de los rarámuri consistió en dar continuidad a las estructuras simbólicas que sostienen y ordenan la

perspectiva religiosa que aún hoy observamos entre los del “círculo interior” en el Alto Río Conchos.

No obstante lo dicho hasta aquí, todavía hay un factor más determinante que cualquiera, primero entre todos, que debió influir fuertemente en la configuración de la actual perspectiva religiosa de los rarámuri, y que a la postre influiría en la identidad de los *pagótuame* mediante la aceptación e integración del bautismo a su praxis religiosa en tanto que sus especialistas rituales no estaban preparados para su aparición. Se trata de las epidemias. Un enemigo invisible que sólo se manifestaba cuando había ya invadido a la población y que fue de gran ayuda para la conquista material ¿no lo sería también para la conquista espiritual?

CAPÍTULO 2
LAS EPIDEMIAS:
EL “ARMA OCULTA”
DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL

Introducción

Cramaussel (2008: 101-102, 128) afirma que durante los siglos XVIII y XIX, en el estado de Chihuahua, la viruela, el sarampión, la escarlatina, la diarrea, las fiebres, la tos, y el dolor de costado, eran males epidémicos recurrentes que según nos lo indica la documentación se llevaban a miles de párvulos y adultos a la tumba.¹ Al parecer, los gérmenes de los conquistadores llegaron mucho antes que estos y los indígenas conocieron los primeros efectos de la conquista por medio de los virus. De acuerdo con Diamond (1998) las epidemias, producto de las gérmenes euroasiáticos, fueron las grandes aliadas de los conquistadores europeos en tierras americanas, pero ¿acaso fueron las epidemias únicamente aliadas de los conquistadores materiales?, ¿qué no serían aliadas también de los conquistadores espirituales?, y de ser así ¿cómo lo fueron de los segundos? Seheridan (1996: 151) señala como posibilidad que, en la época colonial, los rarámuri hayan buscado los sacramentos de la Iglesia debido a las enfermedades. Siguiendo esta intuición, por nuestra parte pensamos que, muy probablemente, más que las causas que orillaron a los indígenas a ir a las llamadas “zonas de refugio”, la acción coercitiva de los misioneros y militares en los primeros años de evangelización, o la llegada posterior de mineros, comerciantes y rancheros mexicanos y extranjeros, fueron las enfermedades el factor que posiblemente influyó más en la mentalidad indígena e impulsó la adopción del bautismo, hoy incluido como parte de su praxis religiosa y fundamento de la identidad de los *pagótuame*, ¿qué ocurrió cuando los rarámuri se dieron cuenta de que sus acciones curativas contra las nuevas enfermedades no tenían el efecto esperado?

El presente etnográfico nos ha mostrado que, indiscutiblemente, los rarámuri del Alto Río Conchos son afectos a las curaciones festivas más que a cualquier otro tipo de actividades que los convoque. La conservación de la salud y la prevención de la enfermedad, mediante el carácter

¹ En su artículo, Cramaussel presenta una cronología tentativa de 19 epidemias (incluyendo 7 pandemias) de las viruelas padecidas, entre 1763 y 1936, en diversas regiones del actual estado de Chihuahua. Sólo como ejemplo de estos padecimientos, en algunos años a finales del siglo XIX, en Parral y regiones circunvecinas, pueden verse dictámenes médicos en el AHMP, administración, salud pública, certificados 1891, caja 39, exp., 16, que registran viruela y cólera infantil entre enero y febrero, y viruela que atacó a los niños, entre febrero, marzo y abril, además de la tos convulsiva entre los párvulos. El mismo expediente registra que el 26 de mayo de 1892 hubo niños enfermos por sarampión. Estos documentos registran muertes infantiles de bronco neumonía, pneumonía o la llamada neumonía doble, pulmonía, bronquitis aguda, fiebre gripal, tuberculosis, sarampión, escarlatina, tosferina, tifoidea, disentería. Véase también en el AHMP, administración, salud pública, certificados 1892, caja 41, exp., 10. Este último expediente registra fundamentalmente muertes, de niños y adultos, provocadas por el sarampión y algunos padecimientos referentes a la influenza que hoy llamamos tipo B.

profiláctico de los elementos curativos (medicinas en todas sus formas) es un atractivo axiomático a esta mentalidad. Actualmente, hay en ellos una inclinación espontánea por preservarse, en cada ocasión posible, de la enfermedad. No sucede algo distinto respecto del bautismo o de lo que ocurre en torno al templo católico durante el *yúmari* en el cual, desde esta perspectiva, todos los elementos se disponen para “dar fuerza” a la curación. El paisaje ya visto nos ha mostrado que los actuales rarámuri adultos recuerdan que, años atrás, para bautizar a sus hijos, si el misionero tardaba mucho tiempo en volver a visitarlos, los papás caminaban hasta Carichí unos 40 kilómetros de distancia desde Narárachi. En varios casos, se asegura que hacían coincidir el día del bautismo con el *oméachi* o ‘domingo’ que, como vimos, los informantes sugieren que significa también ‘cuando se cura’. Hoy en día, también por razones de enfermedad, cuando no se ve que el misionero los vaya a visitar, después de aplicarles el *wikubema*, los rarámuri (un padrino o madrina) “echan el agua” a sus hijos. Es indudable que la concepción de enfermedad es fundamental en el *corpus* de las nociones que constituyen esta mentalidad. En este capítulo planteo que la praxis religiosa de los rarámuri actuales, lejos de estar fundada en una reelaboración del cristianismo, se sustenta en una concepción de enfermedad y salud particular que se evidencia en los inicios del contacto con los misioneros católicos, y las epidemias son el factor clave que guía esta reflexión en la cual aparecen el fuego y el agua como los elementos en los que también deriva la concepción de la curación. En el presente etnográfico hemos visto que el bautismo es parte de un mismo paradigma curativo en conjunto con el *wikubema*. Nos preguntamos ahora si acaso es posible que las enfermedades provocadas por los virus euroasiáticos hayan sido una de las causas, tal vez la principal, que llevó a los rarámuri a concebir este rito como un medio fundamentalmente curativo contra éstas y así quedó integrada esta práctica al resto de esta praxis. Pero ¿por qué, a pesar de que, se supone que hubo un tiempo (segunda mitad del siglo XIX) sin misioneros en la Tarahumara, y un relativo aislamiento, los rarámuri no se apropiaron de este rito?, ¿por qué siguieron (y siguen) dependiendo de los misioneros católicos para la administración del bautismo, si el paisaje actual es una gran “huella de” la histórica preeminencia de los propios especialistas rituales quienes encabezan toda curación?, ¿cómo confluyen en este punto los distintos aspectos vistos en el presente etnográfico, en su dinamismo formal y estructural?

Una historia de enfermedades y epidemias

Entre el siglo XX y el XVII la Tarahumara fue un territorio marcado, entre otras cosas, por una serie de enfermedades epidémicas que, sin duda, cobraron la vida de muchos de sus habitantes en un número que hoy es muy difícil determinar. Como ocurre con el estudio de otros temas para la época colonial, por ejemplo, no contamos con suficientes datos censales y demográficos (Deeds, Susan, M., 2001: 64), y, diríamos también, clínicos. No obstante, contamos con algunas pistas en las que podemos basar nuestras sugerencias. Además, no resulta difícil pensar que epidemias como la viruela y el sarampión o el tifo, fueron enfermedades a las cuales los rarámuri intentaron en un principio curar pero no pudieron, a pesar de sus esfuerzos mediante, por ejemplo, la realización del *yúmari* y otras curaciones festivas, todas ellas respuestas como parte de la etiología propia.

Siglo XX

Uno de los misioneros más importantes y de mayor empuje en la segunda mitad del siglo XX, quien además introdujo las avionetas a la misión jesuita de la Tarahumara, Ernesto Uranga, mientras visitaba los alrededores de Kwechi, no lejos de nuestra región de estudio, en 1963, en un documento intitulado “el fuerte de los piel cobriza”, comentaba lo siguiente,

“Me platicaban que este pueblo padeció de una epidemia y que en su delirio de fiebre salían arrastrándose de sus casuchas como lagartijas, sin qué comer ni quien trajera agua para su calentura, ni leña para su frío, ni quien sacara los cadáveres de entre los vivos. Un cantor medio borracho le danzaba a una cruz, único símbolo religioso que ellos conocían [...] Ellos seguían contándose del entierro en fosas comunes durante esa mortandad y dijeron veríamos ese cementerio pagano” (APPGTL: 2).

La referida epidemia fue una de tifus, como el mismo misionero comenta más adelante en su texto (*ibídem*: 4). Es evidente que, mediante las prácticas curativas por ellos conocidas, los rarámuri luchaban en contra de esta enfermedad aún extraña para ellos en el siglo pasado. Un elemento interesantísimo, mencionado por Uranga, es el tipo de necesidad ante la enfermedad: fuego y agua. Elementos, no sólo simbólicos sino también materiales entre los cuales se pone en juego la existencia, la vida misma. También llama la atención que el misionero hable de “fosas comunes” y que se refiera a un “cementerio pagano”; lo que nos estaría indicando que esta epidemia debió haber causado un alto número de muertes. Uranga hace referencia implícita al complejo del don *yúmari* al sugerir que un cantador lo ejecutaba en el patio ceremonial con su

respectiva cruz al centro. El *yúmari* como acción curativa, estaba relacionado con un ambiente de enfermedades.

Un registro más de epidemias que azotaron buena parte de la sierra Tarahumara entre 1918 y 1919 fue aquella peste, o influenza española, que según Ocampo (1966: 106-117) asoló la región, incluyendo al municipio de Carichí donde se ubica nuestra región de estudio. Como la historia se ha escrito comúnmente “desde fuera”, no sabemos hasta qué punto afectó a la población indígena de la Tarahumara pero, sin duda, sí que debió afectarla puesto que afectaba hasta a los misioneros.

Siglos XIX al XVII

A finales del siglo XIX, Lumholtz (1981 [1902], I: 178, 188) encontró que tanto en Yokibo (meseta de la barranca de Batopilas) como en Morelos (sur de la sierra) había personas que no tenían mucho de haber muerto debido a la viruela. La distancia entre estos dos lugares mencionados por el explorador, sugiere que se trató quizás de una pandemia que abarcó buena parte de la sierra Tarahumara. El mismo autor menciona una epidemia de cólera en la que un doctor americano le dice que en Guadalupe y Calvo no había muerto nadie (*ibídem*: 205) pues “los enfermos se curaban tomando sencillamente un baño” del modo que acostumbraban (*ibídem*: 206). Se trataba, posiblemente del baño de vapor que el mismo Lumholtz registra en los alrededores de Norogachi (*ibídem*: 307-308), cerca de nuestra región de estudio, y que en la actualidad hemos presenciado una vez en Tewelichi así como se nos ha informado de su empleo en Chinéachi y Naráachi. La causa de estos baños son ciertas enfermedades relacionadas con las fiebres e hinchazones, en las piernas o el estómago, provocadas después de haber soñado con el *witáru* (serpiente de agua) o luego de haber pasado cerca de algún tipo de charca. Un caso fue éste que me narró una mujer rarámuri de Chinéachi, el 16 de enero 2008,

“Una vez soñé que el *witáru* se acercaba a donde yo estaba sentada y se me enredaba en todo el cuerpo hasta la cabeza. Me dijo mi mamá que eso había yo soñado porque un día antes yo había pasado cerca del aguaje que está río abajo y que llaman “ojo caliente”. Yo no creía realmente que sucedería, pero luego que soñé eso, me enfermé, se me hinchó el estómago y no podía caminar bien. Dos días ni me levanté de la cama. Cuando pude caminar un poco, mi mamá me llevó con el *owirúame* y él me dijo que matara cuatro gallinas y que hiciera *batari*

[tesgüino] y que calentara piedras [temascal o baño de vapor]. Después me llevaron allí y él me curó. Luego me alivié y aquí ando”.²

Más atrás en el tiempo, de acuerdo con Sen Venero (2003: 205), en 1848 apareció en el estado de Chihuahua una epidemia de *cólera morbus* causando más de 6mil muertes y sumiendo al estado en la desgracia. En la época colonial las epidemias se registraron todavía con más frecuencia y algunos autores consideran que en todo el territorio de la Nueva España las epidemias locales, en cuanto a la reducción de la demografía indígena, fueron muy importantes. Según Torres Ramírez (1975: 2), se ha llegado a calcular que, específicamente, por esta causa y otras calamidades, un 80% de la población nativa pereció entre 1519 y 1650. Quizás nunca sabremos la cifra exacta pero los especialistas calculan que debieron morir entre tres y veinte millones de personas (León Martínez, 2000: 256) de una población de alrededor de 25 millones, antes de terminado el siglo XVI.

En la Tarahumara, tanto las sublevaciones como las epidemias y hambrunas en el siglo XVII, y hasta ya bien entrado el XVIII, no habían permitido el ascenso de pobladores indígenas. De acuerdo con Deeds (2001: 58) no fue sino hasta poco después de 1725, que pudo haberse dado un ligero ascenso de población en las misiones de tarahumares, probablemente de un 1% anual hasta 1738, cuando una epidemia particularmente letal las azotó. Se trataba, probablemente del tifo (*ibídem*: 59).³

Aún más atrás en el tiempo, Neumman (1991 [1730]: 67; 1994: 122) señala que en la región Tarahumara, “Sucedió que en 1695 se declaró en todos los pueblos de esta nación, casi ya convertidos a la fe, una epidemia desastrosa. De modo que se murieron muchos por el contagio, ante todo los jóvenes, las mozas, mujeres y niños, o sea la flor de esta nueva Cristiandad, quedando a salvo los más malos de los indios y hombres adultos en los que aquella enfermedad

² Un caso similar de enfermedad, debida al sueño con seres acuáticos es narrado por Bennett (Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 404). Asimismo, esta curación es comentada también por Bennett (*ibídem*: 407-408) y Lumholtz (1981 [1902], I: 309-308). Notemos que, en este caso, la enfermedad está claramente delimitada también por el fuego y el agua presentes. El campo semántico del fuego se extiende al calor que desprenden las piedras y el del agua al vapor que emerge de éstas. Una fusión de elementos que condensan la salud.

³ Once años más tarde, por ejemplo, puede verse en AHMP. FC. 014. 9. 129, que en 1749 en Parral, se hablaba también de muchos enfermos “en las más de las casas con la notoria enfermedad de viruelas” (folios 1r y 2r).

no causó ningún daño”. Se trató del mismo año en que, en la ciudad de México apareció el *matlazahuatl* o tifus (Torres Ramírez, Bibiano, 1975: 1).

Antes de estos hechos, en los años de 1692 y 1693 hubo dos epidemias generalizadas que habían diezmado también a la población de los pueblos de estas misiones (Deeds Susan, M., 2001, 2003: 102).⁴ En 1667 otro misionero, Rodrigo del Castillo, llama la atención comentando que el llamado *cocoliztli* (fiebre hemorrágica) había hecho estragos en la misión tarahumara de San Miguel de las bocas del Río Florido (cit., en González Rodríguez, Luis, 1987: 265). El misionero no dice más, pero habla de una epidemia local de las cuales, hemos visto, fueron sumamente importantes en la disminución de la población indígena.

De la enfermedad a la petición del bautismo

Es especialmente en este ambiente de enfermedades, y durante la época colonial, más que en ningún otro tiempo, en que nos parece que existe una relación directa entre la petición del bautismo y la concepción de enfermedad, salud y curación de los tarámuri. Esta relación está sugerida en una diversidad de textos como el siguiente de Masten Dunne citando a Alegre, quien a su vez al hablar de los méritos del padre Gamboa, misionero de la Tarahumara, dice que,

“Entre las actividades que se narran del P. Gamboa, una fue el bautismo de una tehueque o muchacha tarahumara de 16 años cuyo cuerpo estaba cubierto de una asquerosa lepra, cuyo hedor era tan pestilente, que sus mismos progenitores no podían soportarlo.⁵ El buen misionero, fiel a la disciplina de su orden, a semejanza de S. Pedro Claver entre los negros de Cartagena, y del P. Martín Pérez entre los apestados de Sinaloa, se acercó a la enferma, pobrecita y repugnante creatura, y le habló del cristianismo, y de la posibilidad de salvar su alma por medio de las aguas del bautismo. Instruyó el P. a la tehueque, la bautizó y con la salud del alma, dice el antiguo cronista, le volvió también la salud del cuerpo. Sea lo que fuere, el caso es que los informes oficiales nos dicen que el cutis de la tehueque quedó limpio y ella se levantó fortalecida y curada por el bautismo. Tal acontecimiento vino a mejorar el

⁴ No he encontrado qué tipo de epidemia brotó en esta ocasión pero en el AGI, Guadalajara 147, un expediente que registra la creación cuatro presidios en la Nueva Vizcaya, también se menciona que en 1692 una epidemia importante apareció en este mismo territorio (folio 53v).

⁵ Se trataba probablemente de una viruela. Ésta fue el terror de las enfermedades desde la época colonial. Al respecto, Cramaussel (2008: 101) afirma que la viruela es la epidemia que más perduró como enfermedad mortífera de todas las que mermaron la población en la época colonial. “Además del peligro de muerte que representaba, espantaba también a la población porque el cuerpo de los enfermos se cubría de llagas y lesiones pustulosas por dentro y por fuera de las que emanaba un hedor insoportable...dejaba a menudo, junto con las cicatrices permanentes que afeaban el rostro, secuelas graves que podían ir de la ceguera al retraso mental” (*ibídem*: 102). Esta autora señala que el último brote de viruela en el estado de Chihuahua apareció todavía en 1946 (*ibídem*: 103).

prestigio del santo sacramento entre los salvajes; así como por el contrario, la muerte en ciertas ocasiones acaecida después del bautismo del niño, había acarreado muchas veces entre ellos perturbación y no pocas había dado pretexto para la rebelión” (cit., en Masten Dunne, 1958, II: 160-161).

El relato nos aporta tres elementos importantes a considerar. Primero, a donde iban los misioneros, ellos eran llamados a bautizar personas enfermas debido a las frecuentes epidemias. Segundo, el empleo de símbolos como el agua, (unas veces fría, otras caliente),⁶ y otros como la luz que no aparece en el relato pero que, debido a la ortodoxia que exigía la ritualidad de la época debió estar presente, debieron motivar la curiosidad de los indígenas entre quienes había especialistas rituales que practicaban actos similares para curar a entre ellos. En los actuales *owirúame* podemos observar el empleo que hacen del *sucristo* (crucifijo⁷) que en sus prácticas religiosas portarían antaño los misioneros. Tercero, el relato sugiere que en ocasiones vuelve la salud y se da la aceptación del rito católico pero en otras, sin embargo, les parece a los indígenas que provoca la muerte. En el fondo, este dato nos remite inmediatamente a un aspecto importantísimo de la mentalidad rarámuri actual que Cramen Anzures nos ha hecho notar con claridad (capítulo 4) “La ambivalencia o polivalencia es propia de todo elemento en la mentalidad de los rarámuri”. Recuérdese la ambivalencia de los *owirúame* (el que dicen cura) que en algún momento podría ser calificado como *sukurúame* (el que dicen enferma). Seguramente es ésta la causa por la cual, en la mentalidad de los rarámuri del siglo XVII, los misioneros también debieron reflejar esta ambivalencia. A la vista de los rarámuri el bautismo era ambivalente y llegó a representar salud y enfermedad, vida y muerte. Estos hechos bien podrían explicar por qué no todos los rarámuri aceptaron el bautismo como ocurre aún hoy con un pequeño grupo de rarámuri *no-pagótuame*, mejor conocido como los “gentiles” de Inápuchi estudiados por Kennedy (1963,

⁶ Según Torres Ramírez (1975: 1) “variedades de viruelas, tifus o paperas [...] en general, todas las enfermedades infecciosas, cuya expresión más clara es la fiebre, pasaron confundidas con el nombre genérico de calenturas”, de allí el uso de remedios como los fomentos de agua.

⁷ Este elemento tan importante, empleado en las prácticas curativas de los especialistas rituales rarámuri y tepehuanes actuales debió arraigarse poco a poco. Al visitar a los enfermos los misioneros empleaban el crucifijo, en el cual, la epistemología indígena debió percibir alguna “fuerza curativa”. Un ejemplo que nos sugiere esto nos lo ofrece el AHMP. FC. A3. 3. 94 en un documento que data del 17 de mayo de 1810, escrito por el gobernador intendente de Durango, y quien durante una epidemia de fiebre pútrida, señala que “es muy raro el día que no sale el divinísimo Señor Sacramentado a visitar a los enfermos, y que dejan de morir algunos, principalmente los pobres miserables que tienen menos proporciones de abrigarse y alimentarse” (folio 1r). No olvidemos que en la época colonial el misionero, o el párroco, formaba parte de los “facultativos”. Véase por ejemplo en AHMP. FC. A16.006.163, el registro de un brote de viruela del día 3 de marzo de 1800, en que se reporta que “para darles su puntual y debido cumplimiento” a las ordenanzas para evitar la expansión del virus “...aviendo sitado al sr. Cura para proceder con su yntervención, a los diputados de mina y otros...”.

1970) y Lévi (1993). Se trata de los descendientes de aquellos rarámuri que nunca han aceptado el bautismo católico. Una causa inmediata que explica este hecho es el trabajo en las minas a que seguramente, en siglos pasados, muchos de ellos fueron llevados después de haber recibido el sacramento. No obstante, creo que, como lo sugieren las líneas de Alegre citadas arriba, en la época colonial, debido a la ambivalencia percibida en el bautismo, la mayoría de los rarámuri debieron enfatizar al aspecto curativo positivo, y unos pocos el aspecto negativo, según su experiencia con el rito. Si los indígenas terminaban por curar después de ser bautizados, el sacramento mejoraba su prestigio pero si ocurría lo contrario, como la muerte en algunas ocasiones, entonces acarrea perturbación y no pocas veces fue un pretexto para la sublevación. Además, la importancia del rito en la actualidad se reduce a ser recibido por el misionero católico una sola vez aunque el acto curativo por medio del agua se rememora constantemente en otras ceremonias como el *yúmari*, el *bakánowa* o el *jíkuri*. Lo que reduciría el interés de bautizar a sus hijos entre aquellos del grupo que más enfatizo en su percepción el aspecto negativo del rito relacionándolo con la muerte. De allí que el rito no fuese aceptado por algunos de entre los rarámuri.

En síntesis, el relato nos presenta una oposición entre salud-vida-aceptación del bautismo y enfermedad-muerte-violencia. No nos es posible creer en la curación que Alegre nos narra, sin embargo, debió haber un sinnúmero de casos que convencieron a muchos rarámuri de que el rito realizado por los misioneros en verdad curaba. Tanto “muertes” como “curaciones”, por causa del bautismo, debieron presentarse durante las epidemias registradas y las no registradas. Aun desde la propia perspectiva religiosa, muchos indígenas debieron creer que los ingredientes rituales empleados por los *chokame pagre* (‘padres negros’, por el hábito usual de los jesuitas), el crucifijo, la luz, el agua, etc., darían “fuerza” al enfermo y éste curaría. Pero ahora llama fuertemente nuestra atención otro importante hecho. Tiene absoluto sentido que con el establecimiento de las misiones y la presencia de sus misioneros, los indígenas pidieran el bautismo. Sin embargo, las primeras peticiones de bautismo que se registran entre los rarámuri no contaban con estos dos elementos, ¿por qué pedir el bautismo no habiéndose aún establecido las misiones en territorio rarámuri? Es claro que para los misioneros se trataba de la aceptación del cristianismo por parte de los indígenas pero ¿qué escondía en realidad esta petición?

Los primeros contactos personales

El primer europeo, y al parecer el primer jesuita, que tuvo contacto con los rarámuri de la sierra fue Joan Font.⁸ Trabajando entre los tepehuanes de Durango, Font realizó sus primeras “entradas” a territorio rarámuri, al parecer, entre 1603 y 1604 (González Rodríguez, Luis, 1982: 155 y 1987: 147). No obstante, antes de ir con estos últimos, en su trabajo con los tepehuanes, Font nos sugiere que la concepción de enfermedad de los indígenas sureños se asimilaba a la de sus vecinos del norte y que la petición del bautismo tenía como base una eminente búsqueda de la salud. Los tepehuanes pedían el bautismo, al parecer, fundamentalmente por temor a enfermar, y morir por causa de la enfermedad, más que a morir sin el sacramento. En su carta anual de 1611, Font (cit., en González Rodríguez, Luis, 1987: 186) comenta que un mancebo tepehuan, quien le servía de acompañante,

“...por su buen entendimiento, y dios que lo llamaba, se había hecho capaz de la importancia del santo bautismo. Muchas veces me pidió lo bautizase, andando de ordinario a mi lado, las veces que salía fuera. Y también en casa, una vez que hube de salir y hacer ausencia por un mes, me pidió de nuevo lo bautizase. Respondile que para la vuelta lo haría. Y con alguna tristeza me respondió: “¿si de aquí allá muero?”.

La insistencia del joven tepehuan es muy sugerente. En lo personal me es difícil siquiera pensar en un devoto cristiano español de la época pidiendo el bautismo con tanta insistencia. Al tratar de leer este texto, más allá de lo que dice, encontramos lo siguiente. En primer lugar, es muy claro que hay dos visiones distintas respecto del bautismo. Por un lado, para Font no cabe duda de que el trabajo evangelizador está dando el resultado deseado: los indígenas por sí mismos piden ya el bautismo y esto para él significa que han aceptado el cristianismo. Si nos detenemos un momento en esta visión, veremos que el bautismo entre los cristianos católicos significaba y significa fundamentalmente tres cosas: limpieza del pecado original, integración a la iglesia católica e inicial disposición para la salvación del alma. ¿Sugiere la inquietud del joven tepehuan que él buscaba eso?, ¿por qué temía el joven morir? Por otro lado, tenemos la visión indígena. Al joven tepehuan no parece preocuparle el asunto del pecado original, su integración a la iglesia o la salvación de su alma, ¿qué le preocupa entonces? En el texto es claro que le preocupa el hecho de morir “¿si de aquí allá muero?” dice. Font sugiere que en esta ocasión el mancebo que le pedía el

⁸ Aunque según Decorme (1941: 214), en el año de 1601 el jesuita portugués Pedro Mendes “entró” por Sinaloa a Chínipas y “fue el primer sacerdote que dijo misa en la sierra”. Probablemente los historiadores nos han presentado a Font como el pionero de estos contactos debido a sus más valiosos registros sobre los rarámuri.

bautismo estaba enfermo ya que no lo llevaría en esta ocasión a su correría y se quedaría en casa del misionero quien se ausentaría un mes. Font ha dicho que aquél andaba “de ordinario” a su lado, “las veces que salía fuera”. Además, ¿por qué había de temer la muerte un mancebo tepehuan sano? No obstante, tiempo después, en 1616 inexplicablemente durante el alzamiento de los tepehuanes, calificado por Spicer (1992 [1962]: 26) como *the great Tepehuan rebellion*, Font y otros de sus compañeros murieron a manos de los alzados exactamente el día de una gran celebración católica y esto sugiere que la aceptación del bautismo de los tepehuanes no era precisamente por el deseo de hacerse cristianos.

Más adelante en esta misma carta anual, Font habla de los rarámuri de San Pablo (Balleza), y es interesante que respecto de la petición del bautismo que le hacen algunos de ellos, ésta se relaciona nuevamente con la enfermedad; en concreto con una epidemia de viruela que provocó la muerte de muchos niños. Así, dice Font que,

“Ha habido este verano pasado muchas virgüelas entre estos indios, de los cuales murieron casi las tres partes, las dos de niños; y en esta ocasión aún no estaban libres. Aconteciome que estando ya para salir de un pueblo, me avisó un indio de los que en San Pablo hacen su asiento, que se estaba un hijo suyo muriendo de virgüelas, que le fuese a ver. Y torciendo el camino llegué a la cueva donde estaba, y catequizándolo lo que pude, aunque él ya lo estaba, lo bauticé por estar en lo último. No sé si ha muerto” (cit., en González Rodríguez, Luis, 1987: 190).

Font no deja de sugerir aquí un bautismo por segunda vez a una misma persona a quien bautiza nuevamente por estar a punto de morir. Se sabe que un misionero católico no realizaría este acto fácilmente sino en una circunstancia delicada y difícil como la descrita por Font. El presente etnográfico nos ha mostrado que desde la perspectiva rarámuri no existe ninguna dificultad en realizar un rito curativo en tanto el efecto deseado no se haya conseguido. Todo hace pensar que la insistencia de los mismos rarámuri familiares, o del propio padre del que moría, forzó a Font a realizar este acto. Un hecho que muestra las dos mentalidades distintas que coincidían en el rito, el cual tenía un sentido distinto para cada una de éstas. Los que lo pedían, lo concebían como una nueva curación y el que lo ofrecía pensaba en un buen fin por el descanso del alma del moribundo. La pregunta es, ¿por qué los rarámuri teniendo a sus propios especialistas que los curaban, llamados hechiceros desde un principio por los misioneros, parecen no acudir con ellos para que diagnostiquen y curen estos males? En este momento de la historia los rarámuri llevan

expresamente a Font a sus enfermos de “virgüelas” aun cuando parecen prescindir del bautismo por otro tipo de necesidades y deseos. ¿Se trataba acaso de la conciencia de los rarámuri de que esta enfermedad coincidía con la llegada de los conquistadores a tierras serranas? La plasticidad de convivencia con los misioneros, por parte de los especialistas rituales rarámuri, parece haberlos ayudado muy pronto a entender que la enfermedad que ellos no podían curar la debía curar quien parecía conocerla y tener el remedio. Actualmente ocurre algo semejante. Las enfermedades mentales, por ejemplo, no son cosa común entre los rarámuri aunque conozco el caso de un niño de Naráachi de quien JM me comentó que seguramente cuando se lo llevaron a vivir a Ciudad Cuauhtémoc, Chih., y estuvo en la escuela durante un año, “por allá debieron haberle dado algo de comer que lo dañó”. El caso es que el niño, de unos 12 años de edad (en 2008), muestra un cierto retraso mental. Este caso, de acuerdo con JM, no puede ser tratado por el *owirúame*, y “como se enfermó en la ciudad, sólo un doctor de allá puede curarlo”, comenta mi informante.

Los especialistas rarámuri parecen haber existido desde épocas remotas y, evidentemente, para el tiempo de Font, los indígenas tenían ya a quién acudir por sus males conocidos. ¿Acudirían los rarámuri con los misioneros desconocidos ante las enfermedades desconocidas? Por otra parte, parece que no únicamente los rarámuri del siglo XVII entendieron muy pronto que la desgracia venida de los blancos debía ser remediada por los mismos blancos. Una matriz cultural común a los pueblos del norte que relacionaba estos aspectos (misioneros, enfermedades nuevas, blancos, bautismo) queda sugerida en las palabras de Álvaro Torres de Sierra, misionero en los límites de Chihuahua y Sinaloa. En 1670, escribiendo su informe anual, comenta que huarijíos y tubares,

“En sus enfermedades acuden luego con mucha promptitud a pedir y recibir los santos sacramentos, instando mucho aun cuando parece que no hay necesidad en que se les administre el de la extremaunción [...] Una mujer gentil de dichos huarijíos, que había prometido bautizarse aunque ya estaba catequizada parece iba dando largas al cumplimiento de su promesa. Antojósele acaso venir a este pueblo de Pozo y parece que nuestro señor le quiso obligar al cumplimiento de esta promesa dándole una repentina y grave enfermedad casi luego que llegó, de que se vio tan apretada que pidió con notable instancia el bautismo y luego que lo recibió dentro de breve tiempo sanó, y reduxo a su marido a que lo recibiese como lo hizo, bautizándose con dos párvulos hijos suios”.⁹

⁹ AGN, Jesuitas III-15, caja 20, (28), 1670 (2 folios completos).

Volviendo a la narración de Font, el misionero comenta más acerca de la epidemia de “virgüelas” sugiriendo esta vez que la situación ameritaba que los rarámuri, niños y adultos, lo buscaran cada vez más.

“Y porque había otros cuatro párvulos, también malos de virgüelas, me pidieron los bautizase y lo hice, así por su necesidad porque como dije, sus padres hacen su asiento en San Pablo. Estando bautizando a estos niños, una india y su marido trujeron un hijo suyo ya hombre, a cuestras, por estar enfermo de virgüelas para que lo bautizase. Y vista su fe, desde catequizado lo bauticé con grande gusto de sus padres y suyo. No sé si vivió, lo cual yo dudo” (cit., en González Rodríguez, Luis, 1987: 190).

Por su parte, Font parece ver únicamente el fruto de la evangelización, originado en los bautismos, no se cuestiona jamás el hecho de que lo busquen en situación de enfermedad. Si tomamos un poco de distancia de las palabras del misionero, nos daremos cuenta de que para los indígenas, Font es aceptado como persona grata tanto por los tepehuanes como por los rarámuri. En estos casos, gracias a la ayuda que brindaría el bautismo como elemento curativo pues los rarámuri se acercan a él aún no habiendo misiones o misioneros entre ellos y probablemente apenas conociendo a Font. Estos hechos sugieren que la visión histórica que plantea que la perspectiva religiosa de los rarámuri actuales se forjó en la época jesuita no está errada del todo pero debe todavía profundizar más en los datos y ser más crítica de las fuentes.

Aceptación del bautismo ¿aceptación del cristianismo?

Con el paso del tiempo y en la medida que los rarámuri convivían con los ibéricos, el rito curativo del *wikubema*, que es casi explícito en Ratkay (cit., en González Rodríguez, Luis, 1994: 229) quien en 1683 decía que los tarahumares “ofrendaban al demonio a los infantes que veían nacer con largos intestinos”, debido a las epidemias no fue ya suficiente para prevenir a las personas, desde pequeños, de las nuevas enfermedades. Ahora había que recurrir al bautismo por medio del cual posiblemente se conseguiría la salud aunque, al mismo tiempo, la consiguiente búsqueda de los misioneros para que los bautizaran haría pensar a algunos de estos que los indígenas declinaban de sus antiguas creencias y aceptaban el cristianismo. Las fuentes apuntalan la hipótesis de que los rarámuri, y pueblos circunvecinos, buscarían el bautismo con intenciones eminentemente curativas más que con la finalidad real de hacerse cristianos. Para el caso de los rarámuri dos importantes misioneros, Tardá y Guadalaxara (cit., en González Rodríguez, Luis,

1982: 172), nos proporcionan un dato que confirma de algún modo las intenciones más reales de los indígenas al buscarlos a ellos, al señalar que

“Cuando salen entre españoles o ya los ven en sus tierras, ven tanto ruido de trabajo para minas, para haciendas...casas...recuas, ven casas grandes...Ven también a muchos con cargas pesadas, unos que van y otros que vienen, y últimamente el ruido y tráfago de un real de minas...Ven también que los indios son los que llevan el trabajo más pesado, y así, viendo estas cosas y sabiéndolas de otros, pensando...que todo el trabajo dicho es ley de Dios...Y así nos ha sucedido con algunos que diciéndoles si quieren ser cristianos, han respondido que ya son viejos y no tienen fuerzas, dando a entender que ya no pueden ser cristianos, porque no pueden trabajar...”.¹⁰

Los rarámuri del siglo XVII comprendieron pronto que el cristianismo significaba convertirse por completo a la forma de vida de los ibéricos y es posible que, simbólicamente, significara para los indígenas también ser parte del inframundo; esa parte del cosmos rarámuri en donde habita ‘el que vive abajo’. Para aquellos rarámuri ser cristiano no significó necesariamente aceptar el bautismo que, por lo demás, representó una nueva forma curativa. Por su parte, Neumann (1991 [1730]: 170) señala que no se podían negar las trabas que tenían las conversiones ya que los rarámuri apenas evangelizados y reducidos a pueblos, eran “llamados por los españoles para trabajar en las minas”. Motivos de sobra no sólo para no desear el cristianismo sino para rechazarlo como de hecho sucedía. Buscar, pedir y recibir el bautismo, es decir, la curación y “fugarse” de las misiones era lo común en el siglo XVII no sólo por iniciativa propia sino también por la amenaza de ser forzados a trabajar como “cristianos”. Sesenta años antes que Neumann, Jerónimo de Figueroa decía que, “concorre en esto la vexacion mas que grande del servicio personal, con título aparente de encomiendas, (muy diverso es el título de encomiendas, que universalmente da su magestad en indias) que ocasiona, en particular a los recién convertidos y bautizados retirarse a los montes”.¹¹

Los párrafos anteriores demuestran que en los comienzos de la evangelización los rarámuri sólo buscaban ser bautizados, entiéndase “curados”, cuando estaban enfermos. Sucedió lo contrario cuando experimentaban tiempos y condiciones aceptables de salud y, en general, de bien estar

¹⁰ Copia de esta relación se conserva en el AGN, Misiones, volumen 26, exp. 47.

¹¹ AGN, Jesuitas III-15, caja 20, (13); carta anual del Padre Jerónimo de Figueroa escrita en san Pablo el 8 de junio de 1662, sobre las misiones de tepehuanes y tarahumares (f. 4r).

vital y social ya que después de recibido el sacramento ellos “se retiraban a los montes”. Esto se demuestra una vez más en las palabras de Ratkay (cit., en González Rodríguez, Luis, 1994: 227) quien en 1683, desde Carichí decía que “cuando alguno de ellos enferma, llaman al padre para confesarse y recibir la extremaunción”. El discurso del misionero justifica evidentemente su presencia entre los indígenas porque los sacramentos que él menciona apuntan al hecho indispensable de contar con un sacerdote que los administre, no obstante, lo que sí es claro, es el hecho de que los rarámuri de Carichí acudían a él cuando caían enfermos. Una vez más la relación enfermedad-petición al misionero está presente. Me parece evidente que la petición del bautismo a Font, a Álvaro Torres o la búsqueda de Ratkay, no eran motivadas si no por la desgracia de la enfermedad que buscaba una cura. Pero, ¿quiénes entre los rarámuri sabían mejor que nadie cuáles eran los padecimientos ordinarios y ahora extraordinarios que atacaban la salud de estas personas? Evidentemente, los *owirúame* quienes, sin duda, se encontraron con la desventura y desventaja de enfrentar los nuevos padecimientos. Al necesitar los rarámuri de una nueva cura solicitaban la intervención de quienes ellos consideraron como a “los hechiceros de los españoles”.

Los “hechiceros” de los españoles y los “hechiceros” de los rarámuri

En el siglo XVI, en el centro de México, se dio el caso de que los indios creyeran que los frailes “habían nacido con todo y hábito, de que jamás habían sido niños y que al celebrar la misa hacían lo mismo que sus brujos: ver el agua para adivinar (Ricard, Robert, 1986 [1947]: 395-396). Frailes e indígenas consideraron que los “otros” tenían sus especialistas rituales quienes de una u otra manera curaban y, al parecer, mutuamente se identificaron como brujos y hechiceros.¹² En el siglo XVII algo semejante sucedió en la Tarahumara. Tanto los rarámuri como los jesuitas consideraron que unos y otros tenían sus especialistas que curaban los males de las personas. Neumann (1991 [1730]: 68; 1994: 122) afirma que para los indígenas los misioneros no eran sino los brujos de los españoles. No es extraño puesto que el uso del crucifijo o reliquias que los misioneros colocaban en las partes dolientes de los enfermos debió tener el efecto también de hacer creer a los indígenas en que algún “poder” emanaba de los objetos tanto como de las

¹² La historia registra, además, algunos sucesos extraordinarios que ocurrían en presencia de los misioneros. De acuerdo con Burrus (1963: 14-15), a mediados del siglo XVII el jesuita Herman Glandorff narró que al participar en el entierro de una india, al tiempo de quererla sepultar, espantó a todos los presentes pues por un momento se incorporó y volvió a caer muerta.

personas que los empleaban. En su carta anual de 1665, desde Satebó, el padre Juan Sarmiento, comenta lo siguiente: “Una niña tarahumar como de dos años estaba ya quebrados los ojos y sin señales de vida, aplicóle el P. Escalante la santa reliquia del Apóstol de las indias, [san Francisco Xavier], y luego al punto volvió en sí y vive buena, con admiración de todos los que la vieron muerta o con señales de estarlo”.¹³

Por su parte, Neumann (1991 [1730]: 95, 110) nos recuerda una razón por la cual los indígenas consideraban hechiceros a los misioneros. Durante la sublevación, al final del siglo XVII, los rebeldes no pretendían matar a los misioneros sino que, “sólo los presionarían para que salieran de la sierra y de los confines de la Tarahumara” ¿por qué razón?, porque los padres a quienes habían asesinado en la rebelión anterior, “se les solían aparecer en los montes, y los perseguían y llenaban de terror”. A su vez, incontables pasajes de las crónicas juzgan como “hechiceros” a quienes encabezaban la religiosidad autóctona, las rebeliones o simplemente a quienes figuraban con autoridad moral entre los rarámuri (Font cit., en González Rodríguez, Luis, 1982: 159; José Pacual, *ibídem*: 168; Tardá y Guadalaxara, *ibídem*: 175, 176, 177, 178; Neumann, 1991: 66, 67, 68, 71, 130, 153 nota al pie 29).

En su rol de doctores, los misioneros, pues, conocían las enfermedades ocasionadas por los virus euroasiáticos que, casualmente, parecían no hacer mella en la salud de los advenedizos extranjeros quienes quedaban para contarnos que un altísimo porcentaje de la población indígena moría por esta causa.¹⁴ Los misioneros conocían, además, la posible cura. En su modo de proceder limpiaban, como hemos visto, a los enfermos moribundos lavando con lienzos de agua fría o caliente, las distintas partes del cuerpo de estos: el rostro, las manos, los brazos, el cuello, el pecho, las piernas, etc. Torres Bibiano (1975: 3), refiriéndose a las primeras medidas tomadas en la ciudad de México durante las epidemias, afirma que se trataba, entre otras cosas, de “vapores y riegos “. Además, el lenguaje ritual empleado por los jesuitas (y posteriormente por los franciscanos) en la catequesis que insistía en que, mediante las aguas del bautismo quedaría

¹³ AGN, Jesuitas III-15, caja 20, (26). Anua del 14 de noviembre de 1668 (ff. 3v-4r)

¹⁴ El 26 de junio de 1728 Joseph Neumann escribe desde Carichí y señala que de 220 familias que habitaban este pueblo y sus pueblos de misión, 200 personas habían fallecido recientemente debido a una epidemia. La relación del misionero no especifica el tipo de epidemia pero sugiere que éstas diezaban a la población en al menos una persona por familia. AHMP. A19. 001. 016.

limpia el alma manchada por el pecado al modo en que el cuerpo carcomido por la enfermedad quedaba limpio con el lavado medicinal que utilizaban, debió tener repercusión en la mentalidad indígena de tal manera que se reforzaba en ésta la idea de que los misioneros eran los hechiceros de los ibéricos quienes podrían curarlos o bien enfermarlos.

Del uso del agua a la designación de *pagótuame*

El uso del agua como elemento curativo pero además primordial, para los misioneros, en el rito bautismal tuvo sin duda algún efecto para que se designara, desde la época colonial, a los bautizados con el término *pagótuame*. Hemos visto que durante las epidemias muchos indígenas fueron atendidos con “riegos” por los misioneros y al mismo tiempo lavados simbólicamente con el agua bautismal. Así parece haberse originado la designación de los *pagótuame*. El uso de este término, que define en parte la identidad de la mayoría de los rarámuri actuales contó seguramente con la venia de los indígenas porque es evidente que la propia concepción de las cosas que, como ocurre hoy en curaciones como el *yúmari*, *jíkuri* o *bakánowa*, relacionaba estrictamente el lavado de alguna parte del cuerpo con el verbo *pagoma*. Por su parte, los misioneros debieron aprovechar el uso del término para distinguir a los bautizados de los no bautizados, desde su punto de vista, a los cristianos de los no cristianos. En 1683 la gramática del padre Guadalaxara emplea con cierta frecuencia términos derivados del verbo *pagoma*, traduciendo el término rarámuri al castellano justamente como ‘lavar’ y ‘bautizar’, usándolos sin explicación alguna como sinónimos (*pagóra*, *poagóta*, bautizar, lavar, folio 14r; *pogóriqui*, *pagóquiqui*, bautismo, folio 20r; *pagórigua*, ser bautizado, folio 20v; y otros ejemplos en, folios 27v, 33r, 33v, etc). De ser ‘lavados’, en términos curativos para los rarámuri, ellos se convirtieron en los *pagótuame*, en los ‘bautizados’ (cristianos) en términos de los misioneros. No obstante, así como hoy se es *pagótuame*, en la mayoría de los casos, también se es *wuikubétuame* y ambos ritos, hemos visto, forman una unidad de agregación de los sujetos al grupo. A mi modo de ver, más que el reforzamiento del rito de iniciación propiamente rarámuri, el bautismo como rito curativo fue integrado a esta praxis basado en la concepción de enfermedad de los indígenas.

Debido al aparente temor que se le tiene al agua (estanques, ojos de agua, charcas, etc.), en la actualidad se ha cuestionado que entre los rarámuri de épocas pasadas este elemento tuviera importancia en el uso ritual y en ello estaría basada la aceptación del bautismo (Slaney, 1991:

119; 1997: 289-290) planteamiento por demás simple. El presente etnográfico nos ha mostrado que el agua representa ritualmente un símbolo dominante para esta mentalidad y esto nos sugiere que, en el pasado, el agua era un elemento fundamental como lo es hoy para muchos menesteres, entre ellos ritos y ceremonias. Ni hoy se le teme ni en el pasado se le temió al agua.

En el siglo XVII, Ratkay (cit., en González Rodríguez, Luis, 1994: 226) notó que entre los rarámuri era costumbre lavarse la cabeza y peinarse con los dedos la cabellera larga que usaban. Por otra parte, el mismo autor (*ibídem*: 228) señala que antiguamente los rarámuri tenían por ídolo una gran serpiente y añadía que “en tiempos de lluvias” montaban a caballo y corrían sin temor al agua, ni al suelo mojado (*ibídem*: 230). Hemos visto que en este pueblo, de lengua yuto-nahua y afín a Meoamérica, existe hoy la creencia de que en los manantiales, ojos de agua, etc., vive el *witaru*, o serpiente del agua, al que se teme y del cual hay que cuidarse. Hoy como ayer, y como ocurre y ocurría en otros pueblos indígenas,¹⁵ seguramente los rarámuri temen a las serpientes que habitan en el agua, pero los datos históricos y etnográficos demuestran que ellos no experimentan temor por el agua en sí. Durante el siglo XVII, el agua empleada en el bautismo, no fue un elemento novedoso sino un refuerzo curativo, al modo en que lo sería en épocas quizás más remotas y lo es hoy, como líquido diluyente de medicinas y como base del “agua que viene de dios” (tesgüino) que hoy también se concibe como medicina.

Sumario

El bautismo se aceptó en la medida que se presentaba como una nueva posibilidad curativa y como remedio contra las nuevas enfermedades provocadas por los virus. Dos importantes aspectos así nos lo han sugerido. 1º, los especialistas rituales de los rarámuri del siglo XVII desconocían las nuevas enfermedades ocasionadas por las epidemias, y no podían ni sabían cómo

¹⁵ Una especialista de los estudios mesoamericanos ha señalado que elementos como la entrega de niños a una serpiente que emergía del agua, era el acto más antiguo en Mesoamérica para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas (Broda, Johanna, 1996: 43). Entre los huicholes también existe la relación mítica entre elementos como el agua, los infantes (mujeres) y las serpientes. Según el mito, *Nia'ariwame* era una niña que se convirtió en serpiente y que tenía la facultad de convertirse en tormenta así como de escupir rayos por su boca (Preuss cit., en Neurath, 2002: 216; 2003: 18). Los coras, por su parte, conciben el inframundo hecho de agua y míticamente lo representan como una gran serpiente que cada noche sube desde el nadir y cubre el mundo (Presuss cit., en Guzmán, Adriana, 2002: 84-85). No resulta extraño que historiadores como Jiménez, Alfredo (2006: 92) retomen la consideración de otros acerca de que, en épocas pasadas, coras y huicholes estaban muy relacionados por su cultura y formas de vida a otros grupos del noroeste, incluso más que a las poblaciones del México central. Para ampliar la información sobre el simbolismo de la serpiente entre los rarámuri, a partir de un provechoso análisis dancístico, puede consultarse en Bonfiglioli (2008c).

curarlas. Los rarámuri comprendieron pronto que junto con los misioneros y militares llegaban también nuevos elementos que parecían producir nuevas enfermedades: el sonido de las campanas (Neumann, 1991 [1730]: 68) por ejemplo, el cual se producía en las iglesias, espacio habitual en el que el misionero realizaba no sólo el bautismo, sino otros ritos y otras ceremonias (misas, confirmaciones, confesiones, etc.) que eran presenciadas por los indígenas, les harían suponer a estos que esas prácticas tenían que ver con la forma de curarse de los españoles. La relación que seguramente hacían los rarámuri de los nuevos elementos como el sonido de las campanas, la iglesia y el misionero les sugería el origen de las nuevas enfermedades; de donde proviniera la enfermedad, allí debía estar también la cura. 2º, los misioneros europeos fueron reconocidos como “hechiceros de los españoles”, quienes, en muchos casos, sabían y podían tratar las enfermedades. Al trabajar los misioneros también como médicos, los rarámuri pensarían que la ritualidad católica era una forma de curar la enfermedad de los ibéricos. Esta ritualidad era, sin duda, la forma en que los rarámuri supondrían que los advenedizos probablemente se curaban puesto que desde la perspectiva indígena todo rito debió representar curación o prevención de la enfermedad. De esta manera pudo haber comenzado la plasticidad en la convivencia de los *owirúame* con los misioneros, una plasticidad que también caracteriza actualmente su convivencia con los médicos alópatas.

En tanto que los datos históricos y etnográficos apuntan a que el bautismo fue aceptado por los rarámuri como una posibilidad curativa contra las nuevas enfermedades, y ya que éste venía de los blancos, se nos explica por qué el origen del bautismo está hoy integrado al mito de “cuando el sol bajo”. Recuerdo aquí lo que sugería al analizar esta narración actual. “Los rarámuri que entraron en una como puerta en la tierra, serían los futuros *pagótuame* que se vieron obligados a entrar al mundo mestizo que ellos invariablemente hoy identifican con el mundo de abajo”. No es extraño que al nacer se pida la luz para andar en “este mundo” y cuando se muera se refuerce esa luz para caminar en la “oscuridad”. En la actualidad el rito sigue siendo concebido en esta perspectiva como curativo de diversos males. Hoy se hace énfasis en que la finalidad es recibir la luz para el tiempo en que las almas rarámuri caminen hacia su destino final, para que no les caiga un rayo o evitar el sueño con el *witaru* que podría derivar en enfermedad. Este concepto ya no es sólo la ausencia del alma porque también abarca la prevención de la desgracia venida del mundo mestizo. Lo anterior responde el por qué los misioneros católicos deben seguir siendo

quienes aplican el bautismo y el por qué los rarámuri no se apropiaron del rito. Sin embargo, si durante la segunda mitad del siglo XIX no hubo misioneros en la sierra ¿cómo solventaron los rarámuri esta ausencia?

Los misioneros nunca se fueron

Como lo sugiere Uranga, aun en la segunda mitad del siglo XX, los misioneros nunca fueron suficientes para establecer y atender misiones en todo el territorio de la Tarahumara. Es ésta una de las causas principales por la cual las visitas de los misioneros deben, y debían, esperar a veces largas temporadas. No es raro encontrar datos que demuestran que en una visita del misionero se bautizaran los rarámuri por decenas y entre los cuales habría incluso algunos adultos ya entrados en edad. Al final de la semana santa de 2009, por ejemplo, el misionero Ignacio Becerra, párroco de Carichí, bautizó a cerca de 150 niños, jóvenes y adultos en nuestra región de estudio (Narárachi, Wawachérare, Bakiachi y Chinéachi).¹⁶ Por su parte, Uranga nos dice que en 1963 él hizo 1,318 bautismos, entre los cuales 198 fueron mayores de 31 años y más de 100 infantes (APPGTL: 8). Al día de hoy, en el Alto Río Conchos, los misioneros redentoristas visitan eventualmente los diferentes ejidos, y han llegado a un acuerdo no escrito, con los rarámuri, de bautizar a niños y niñas al término de la semana santa o el ciclo matachín decembrino sin dejar de ofrecer el sacerdote el servicio, los domingos que se presenta en estos centros y los indígenas así lo piden.

Quisiera ahora sugerir que desde la llegada de los misioneros católicos, en el siglo XVII, y a pesar de los altibajos de la evangelización, los rarámuri de la sierra nunca se han quedado definitivamente sin aquellos. Aunque Lumholtz (1981 [1902], I: 200) consigna la ausencia de misioneros durante la segunda mitad del siglo XIX en la sierra Tarahumara registrando que en la región sólo había uno en Norogachi, nunca afirma la ausencia definitiva de estos, y al mismo tiempo reporta “visitas raras y tardías” de los misioneros (*ibídem*: 266). Este reporte sugiere que los curas seguían visitando a los rarámuri, aún cuando no lo hacían con frecuencia ni vivían permanentemente entre ellos. Recuerdo aquí nuestro apartado sobre la presencia de las mujeres blancas y mestizas en los ranchos y pueblos mineros, y la posible influencia que éstas ejercieron,

¹⁶ No menciono aquí a Tewelrichi que, aunque pertenece al mismo municipio de Carichí, forma parte de la parroquia de Sisoguichi.

de una u otra manera, sobre la religiosidad indígena. La segunda mitad del siglo XIX es un tiempo que erróneamente algunos han llamado “de soledad” porque, aparentemente, tanto la Iglesia como el poder político mexicano se retiraron de la Tarahumara durante este tiempo. En lo referente al segundo elemento, algunos apartados anteriores nos sugieren y hasta demuestran que esto no es tan cierto. Tanto las minas como la industria maderera y las leyes del gobierno local y republicano hacían presente en la Tarahumara, virtual o relamente, al poder civil. En lo que respecta a la Iglesia, esto ocurrió, en apariencia, desde la salida definitiva de los misioneros franciscanos del colegio de Xalisco hacia 1859¹⁷ cuando, de acuerdo con Merrill (1995: 168), la Ley de Nacionalización de los Bienes del Clero Secular y Regular abolió las órdenes religiosas y secularizó sus misiones, debiendo terminar así tres siglos de actividad misionera de los franciscanos en la Tarahumara. Sin embargo, los indígenas contarían ahora con las visitas esporádicas de los sacerdotes de Durango y Chihuahua, y los de otros pueblos que circundaban la sierra (Parral, santa Bárbara, Balleza, Satevó, Cusiguiríachi, Papigochi, etc.). La mayoría de los pueblos periféricos de la sierra eventualmente contaban con algún cura doctrinero. Entre 1895 y 1900, los padres Josefinos atendían Sisoguichi (Ocampo, 1966: 23); para entonces uno de ellos impulsaba un telar en Cusárare, y la rama femenina de estos misioneros atendía un colegio femenino en Cuiteco (*ibídem*: 24). Existe documentación que prueba que los Josefinos trabajaban en Parral ya en 1884,¹⁸ donde atenderían sin duda a muchos indígenas serranos, visitantes asiduos del pueblo minero. Por otro lado, estaban también las “visitas” que los rarámuri hacían, para bautizar a sus párvulos, a las parroquias de distintos pueblos que circundaban la sierra como nos lo ha sugerido la etnografía del presente. Para recibir el sacramento no era necesario contar con misioneros de planta y la lejanía de los pueblos que bordean la sierra no representaba obstáculo alguno para que los rarámuri se movilizaran hasta donde ellos se encontraban en caso de necesitarlo. Ya Larrondo, desde Norogachi, nos ha dicho algo sobre cómo los rarámuri acostumbraban a mudarse “los más a Parral y sus jurisdicciones, otros iban a los reales y otros a las haciendas”. Aun con todo lo anterior, la praxis religiosa de estos indígenas no está, ni parece haber estado, precisamente centrada en el bautismo y menos en el sentido cristiano de éste.

¹⁷ Como lo confirman los “Manuscritos”, documentos especiales T/Grande. Tarahumara, en AHZ, Texas y Californias, folio 10, nota 2ª.

¹⁸ AHMP, administración, instrucción pública, informes 1884, caja 30, exp., 6.

La praxis religiosa centrada en lo propio

En los párrafos iniciales de este capítulo, Uranga comenzó por sugerirnos que el *yúmari-tutuguri* se relacionaba con la necesidad de la salud ante la desgracia de la enfermedad. En una clara referencia a esta ceremonia, hace más de 300 años, Ratkay (cit., en González Rodríguez, Luis, 1994: 224) decía que entre los rarámuri celebraban fiestas y los adultos no se avergonzaban “de cantar cantos impúdicos ante los menores, ni estos ante los viejos”. Por su parte, Ocampo (1966: 52-53), hace 43 años, decía que “según la mente de los indios, su *tutuguri* (búho), es un sacrificio impetratorio, y lo hacen cuando quieren alcanzar de Dios remedio en alguna necesidad, ya sea para que aparte de ellos las enfermedades, ya sea pidiendo la lluvia. De aquí que en tiempos de sequía o epidemia, no haya noche en que en los montes o cerca de las viviendas no se vea el rojizo resplandor de las hogueras, ni se oiga el plañidero y lúgubre canto, pidiendo a Dios el remedio de sus necesidades”. El paisaje actual nos dice que el *yúmari* es fundamental, apunta al sostenimiento de esta praxis religiosa y entraña, como ninguna otra ceremonia, la identidad de los rarámuri-*pagótuame*.

El *Yúmari*: puente entre el pasado y el presente

Durante la segunda mitad del siglo XIX, de los pocos datos localizados que nos remiten a la constitución general de esta praxis religiosa, los siguientes corresponden a la pluma de un viajero alemán, Julius Froebel (en Vargas Valdés, 2003: 272-273). En 1852, este aventurero obtuvo de un rancho de la Villa de la Concepción (la actual Cd. Guerrero y más antiguamente llamada Papigochi) la siguiente información que nos sugiere que la perspectiva religiosa de los rarámuri que podemos vislumbrar en los escritos coloniales y que hemos observado en la actualidad, en prácticas como el *yúmari*, no variaron mucho a pesar del dinamismo formal que se produce continuamente en su interior. Con una visión de la época, refiriéndose a los rarámuri, Froebel señalaba que: “En apartados rincones de las montañas quedan todavía restos de ellos en estado primitivo; y aunque dicen ser cristianos y tener ciertos nexos con el gobierno, siguen apegados a las costumbres de su viejo sistema social”.¹⁹ Poco después, otro explorador, Schwatka (1977

¹⁹ Otros datos que Froebel ofrece son estos: “Si ven venir a un extraño huyen al monte a esconderse, y si les habla no contestan aun cuando entiendan la pregunta. Tribus o comunidades enteras sostienen competencias de carreras a pie que duran de sol a sol. Se refiere a las carreras de bola. Le cuentan, dice, que cuando un indio cae exhausto le hacen una sangría en las piernas, y las mujeres se colocan en lugares estratégicos para echarle agua encima a los que se desmayan. Este último dato es interesante ya que nos ayuda a trazar un puente en el pensamiento simbólico de los rarámuri actuales y los del siglo XIX. Se muestra la relación entre el elemento acuífero y lo femenino como el

[1893]: 185) decía que entre los rarámuri, a quienes él llama Tarahumaris, *the savage branch...is of course the more interesting as the most nearly representing our own Indians of fifty to one hundred years ago, or before White men came among them.*²⁰ Con ello Schwatka sugería que la praxis religiosa le parecía más una larga continuidad que una novedad a partir de una ruptura a la llegada de los blancos.

Por su parte el franciscano Miguel Tellechea en su *Compendio Gramatical para la Inteligenciad del Idioma Tarahumar* (1826, Plática sobre el primer mandamiento, p.83) se refiere indirectamente al *yúmari* cuando conminando a los rarámuri a dejar sus costumbres les dice que, “Una cosa nomas Dios quiere que le deis, vuestro corazón que no penseis que el Sol, la Luna, el Tecolote, Dios son”. La recurrencia al sol, por parte de los rarámuri de tiempos pasados, no puede faltar tampoco en los escritos sobre ellos. Tardá y Guadalajara (cit., en González Rodríguez, Luis, 1982: 178), afirman que en su antigüedad, los rarámuri “adoraban al sol y le llamaban con ese nombre: *repá gatígame* (“el que está arriba”)”. Los misioneros hablan en tiempo pasado puesto que al llegar ellos, suponían comenzada una nueva época para los indígenas y al referirse a estas costumbres, en 1683, el ya mencionado Ratkay (*ibídem*: 186) dice que, “según parece de lo que dicen los tarahumares, tenían al sol por su deidad suprema, y la luna por su madre. Por eso en sus bailes, en tiempo de luna llena, formaban un círculo y le bailaban con gran veneración”. A su vez, Neumann (*ibídem*: 194 y cit., en González Rodríguez, Luis, 1993: 304-305) señaló que entre los rarámuri algunos tenían “a la luna y al sol como dios” y Steffel (1799) reportó el uso de sonajas tipo calabaza “durante sus danzas”. Los datos sugieren la centralidad y exclusividad del *yúmari* en tiempos antiguos porque se trataba de la ceremonia dirigida principalmente a las deidades mayores (el sol y la luna). Es seguro que durante los pasados cuatro siglos, y más atrás, ceremonias como el *yúmari* se practicaron esencialmente (incluyendo sus motivos e implicaciones sociales) como las observamos hoy y como se lo dijeron a Uranga y lo señala Ocampo en el siglo XX, como ocurría en el siglo XIX. A mi modo de ver, al día de hoy esta centralidad es vigente puesto que se trata de la ceremonia que condensa los

presente etnográfico nos lo muestra aún hoy, por ejemplo, hacia el final del *yúmari* y, por supuesto, en las mismas carreras de bola en las cuales las mujeres son encargadas de dar botellas con agua (a veces con pinole batido en ésta) a los corredores durante estos eventos. Sobre el temperamento tímido de los rarámuri señalado por Froebel, también Schwatka (1977 [1893]: 178) lo consigna.

²⁰ “la rama salvaje... es, por supuesto, tanto la más interesante como la que representa casi la mayoría de nuestros indios de cincuenta a cien años atrás, o antes de la llegada de los blancos entre ellos” (traducc. ARL).

significados más fuertes que remiten a la identidad de los *pagótuame* a la vez que conforma una variedad de senderos de comunicación con sus deidades.

Del “complejo del don *yúmari*” a la invitación a comer al ‘fuego grande’

A pesar de que el *yúmari* fue considerado seguramente como “cosas del demonio”, pues los misioneros no hablan demasiado de esta ceremonia y sólo se refieren oblicuamente a ella, una de las formas en que las crónicas lo mencionan es reportando el canto. Pareciera contradictorio pero algunos jesuitas y franciscanos debieron presenciarla y hasta la motivaron.²¹ A pesar de que Tomás de Guadalaxara (1683) consideró el *yúmari* como algo negativo pues decía que, “esta danza, que llaman *iumari*...no suele ser de cosas buenas” (1683, folio 36r), contamos con su registro de un canto que sugiere, además, que el *yúmari-tutuguri* no era una ceremonia absolutamente exclusiva. A esta podían asistir los misioneros, y tal vez algunos militares, seguramente con el consentimiento de los rarámuri pero con el posible temor de los indígenas de que los *pagres* les echaran a perder el momento de la bebida colectiva (tesgüino). Actualmente la ceremonia es “exclusiva” en el sentido de la privacidad que tiene celebrarla en los caseríos dispersos que son poco, o casi nada, visitados por externos (misioneros, antropólogos, viajeros, etc.). A mi modo de ver, la ceremonia conserva la exclusividad que tenía, y la que no tenía, al momento de comenzar las relaciones directas y personales entre los rarámuri y los colonizadores ibéricos. A pesar de ser un condensado especial de la identidad, las referencias al *yúmari* lo ubican como parte de los asuntos ceremoniales y rituales que más permitieron (y permiten) los rarámuri conocer a los externos. Por ejemplo, en 1683 Tomás de Guadalaxara registró el canto de un *yúmari*; y así comenta que “por ahora bastara poner algunos versos, coplas que cantan en sus danzas” (*idem*).²² En la primera parte del canto, el *wikaráame* invita a los rarámuri a seguir a la máxima deidad, “al mayor” (*moóiamec*) que habita arriba, y les recuerda que al morir serán guiados por un camaleón a su destino final; una idea que corresponde a la mentalidad actual y una idea que sugiere, al menos, la antigua existencia de la noción de ‘alma’ como lo sugeríamos

²¹ Entre otros ejemplos, Neumann (1991 [1730]: 139 y nota 187 al pie) decía que él había incitado a sus pueblos de misión para que cada uno designara por sí un día especial dedicado en honor de la virgen María y preparara una fiesta con la asistencia de todo el vecindario, “se concluía la celebración con un banquete al que estaban invitados y en el que se consumía la carne de varias vacas que se sacrificaban”. Por su parte, Larrondo (1778, folio 527) afirma que él donaba tres toros para la fiesta de san Antonio y otros tres el día de nuestra señora del Pilar en Norogachi.

²² Véanse la glosa y traducción completas en el anexo 3.

ya en el capítulo 4 al analizar la noción de *alawa* que Burgess sugiere sea una tarahumarización del castellano ‘alma’.

La segunda parte del canto está dividida en dos secciones, la primera sección trata sobre la ofrenda del maíz que los rarámuri hacían en la ceremonia y de haber cumplido con ésta. La segunda sección trata sobre el lugar a donde se va después de morir, detrás del cerro, o lo que es lo mismo junto al sol, a quien se ofrece el maíz.

La tercera parte del canto está destinada a la luna y la primera línea indica que ya han terminado, probablemente la ceremonia, pero añade que seis mujeres prepararon la bebida (ofrenda), posiblemente de maíz fermentado, para esa noche; al final, el canto sugiere que otras de ellas lo harán en otra ocasión. Guadalajara señala que esta última parte del canto se dirigía a la luna “cuando se ponía el círculo en ella” (folio 36v).

Un aporte invaluable de este canto de *yúmari*, registrado por Guadalajara, es que contiene referencias explícitas tanto al sol como a la luna. Al primero, el cantador se refiere como *lahiná guerú*, o lo que es lo mismo, el ‘grande fuego’ (*ídem*), con quien, “cuando muramos, allí iremos, iremos allí, iremos por allá, detrás del cerro” (*muqui gueièta guanà ximilù, ximilù guanà gaguè bucàri*) (*ídem*). La referencia al segundo elemento es por demás interesante ya que confirma la antigüedad de la relación de elementos acuífero, femenino y astro nocturno propia también de la mentalidad mesoamericana. Estos datos sugieren que, en el pasado como hoy, el *yúmari* consistía en llamar al sol para que apareciera nuevamente por el horizonte y fuera generador de la vida, tanto como un espacio ceremonial que promovía la reproducción de las deidades y la comunicación de los humanos con éstas.²³ Asimismo se hace patente que, antes como hoy, la referencia al fuego, un símbolo dominante por ser antiguo y por condensar múltiples significados, es primordial en la perspectiva religiosa de los rarámuri. La estructura ordenadora, simbólica, que nos fue develada en el presente etnográfico (fuego y agua), aparece en el oleaje histórico como una de aquellas que el tiempo parece no haber desgastado (Braudel, 1979: 70), y apunta a la

²³ Una idea no extraña al mundo mesoamericano de la época. En su texto *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas* Limón Olvera (2001) considera que para los mexicas “el fuego representó el principio masculino del cosmos, y como tal, tuvo como distintivo la fecundación que daba por resultado la reproducción de la naturaleza y de la sociedad, por eso fue considerado como el regenerador del mundo” (*ibídem*: 289).

centralidad del *yúmari* como un espacio privilegiado de la reproducción de la identidad y a los elementos que delimitan toda curación.

Sin embargo, sería un error de nuestra parte considerar, con este único ejemplo, como estática la praxis religiosa de los rarámuri antiguos ya que las ideas del pasado y el presente en el canto del *yúmari* son similares. Del mismo modo en que los discursos y consejos de sus autoridades tienden a adecuarse a la realidad que viven ellos, la línea de un canto más registrado en la misma época que el anterior, nos indica que en el flujo histórico el canto del *wikaráame* también ha seguido, por momentos, esta misma dinámica. Lo que nos podría probar el siguiente dato es que las rupturas al interior (simbolismo) de la praxis religiosa no han sido absolutas y, por tanto, no podemos hablar de rupturas sino parciales donde los cambios aparentes han favorecido la persistencia de las estructuras simbólicas privilegiadas por esta mentalidad. El registro forma parte del testimonio del misionero jesuita Pedro de Noriega quien señalando su parecer acerca de las causas de la sublevación tarahumar, el 7 de diciembre de 1699, en Papigochi, dice que, “...habilitándose más y más los rebeldes, persuadidos que se les tenía miedo como se ve en lo que el padre Antonio Gomar les oyó cantar en un baile, por estas palabras tarahumares: /*ganírisi, que ba corá guitaie echaboa meyoira majaia corira bál*/ que quiere decir: “alegraos muchísimo porque todos los españoles se van juiendo [huyendo] de miedo”.²⁴

Noriega no reporta el nombre de la ceremonia en la cual se ejecutaba el canto pero el registro pudo haber sido durante un *yúmari* porque Gomara estaba presente pues “los oyó cantar en un baile”. Lo importante aquí es que la letra del canto se refiere a la coyuntura temporal vivida por los rarámuri de finales del siglo XVII, en el contexto de una guerra en contra de los españoles. Esto sugiere que la variación del canto dependía probablemente de la situación que motivara la realización de la ceremonia del *yúmari* pero el registro de Guadalajara y los registros hechos en la actualidad coinciden en mostrar una relación estructural que apunta a la intención de preservarse de las desgracias y mantenerse en la salud.

Un último registro colonial que sugiere la realización de la ceremonia del *yúmari*, hecho en 1639 por José Pascual (cit., en González Rodríguez, Luis, 1982: 168), afirma que los rarámuri

²⁴ En AGI, Guadalajara, 156, (ff. 1110v-1111r).

acostumbraban de noche a hacer sus lumbradas y pasar el tiempo “en sus cantos”. Más actualmente, en las localidades rarámuri del Alto Río Conchos cualquier visitante externo podría expresar lo mismo.

Poco antes de finalizar el siglo XIX, Lumholtz se refiere a los cantos del *yúmari-tutuguri* como a “sones...muy agradables al oído y como todas las demás canciones de sus danzas, son antiquísimos y están impregnados de extraño canto” (1981 [1902], I: 331-332). Tanto los registros actuales del canto del *yúmari* como los de épocas pasadas nos presentan una letra realmente sencilla pero Lumholtz registró una letra sumamente compleja, que habla de las estaciones temporales y los animales que en éstas aparecían (*ibídem*: 332). El registro de Lumholtz aunado al registro de Guadalaxara y la línea de otro, oído por Gomar y registrado por Noriega en el siglo XVII, sugieren la posibilidad de que en el pasado haya existido mayor diversidad en la letra. Sin embargo, incluidos en el “complejo del don *yúmari*”, los cantos de hoy en día son de letra elemental pero de contenido simbólico muy fuerte y explícito, básicamente petitorios a la máxima deidad, el fuego grande, como al parecer lo fueron antiguamente.

Conclusión

Al optar por un modelo regresivo de la historia no nos propusimos proyectar las estructuras del presente de una manera mecánica en el pasado sino observar y buscar los acontecimientos que contribuyeron más a la construcción de esta praxis religiosa, y por ende de esta identidad. Sería absurdo dar una fecha exacta pero su dinamismo histórico nos muestra que el paisaje actual se forjó antes del establecimiento del cristianismo y, sin duda, desde la propia perspectiva indígena sobre todo mediante su percepción etiológico (enfermedad-curación-salud). Evidentemente se han producido rupturas pero no de tal modo que la historia queda cortada en dos (Braudel, 1993: 456). Por más que se encuentren elementos formales, aparentemente no propios, la perspectiva religiosa de los rarámuri actuales no parece estar enraizada en una reelaboración del cristianismo sino, fundamentalmente, en la concepción de enfermedad. Además de estructuras simbólicas que han soportado la larga duración, como el fuego y el agua, ordenadoras de los elementos al interior de esta perspectiva religiosa, las nociones de “enfermedad” y “salud” resultan fundamentales para comprender lo anterior. Como hemos visto, la aparición de las enfermedades epidémicas fue una coyuntura histórica fundamental que jugó un papel importantísimo para la aceptación del

bautismo por parte de los rarámuri y al mismo tiempo permitió una interpretación de las cosas, fiel a la base de la propia perspectiva religiosa que sustenta la identidad.

Los momentos coyunturales en que los rarámuri padecen el arrebato de su territorio: puesta en práctica de las leyes mexicanas, la salida de misioneros y militares de la región Tarahumara en diversos momentos de la historia, la apertura y reapertura de minas y aserraderos, la creciente población mestiza, y hasta la persistencia de la identidad indígena apoyada incluso en otras identidades indígenas (apaches), se sintetizan en una historia de interpretaciones dinámicas de la vida que ha dado por resultado el paisaje que podemos observar en el presente. Con la llegada de los ibéricos sin duda hubo cambios materiales (Deeds, Susan, 2003: 89); no obstante, los puentes entre el pasado y el presente sugeridos páginas arriba, no nos permiten reconocer rupturas absolutas ya que este reconocimiento nos llevaría a concluir que en la actualidad los rarámuri practican una “nueva religión” o que su perspectiva religiosa es una “reelaboración del cristianismo”, “sin cambios esenciales”. Los datos históricos nos llevan a concluir que se trata de una praxis religiosa fundada básicamente en la interpretación de los contextos y sus distintos elementos. La lectura e interpretación de todo cuanto aparece hoy, como formas externas, en la praxis religiosa de los rarámuri forma un todo cuya coherencia (y contradicciones) emergen desde una perspectiva indígena que ha sabido integrar distintos elementos en medio de lo que nos han parecido dos referentes simbólicos fundamentales: el fuego y el agua.

Una manera de entender que hay elementos compartidos con tradiciones preibéricas y actuales, tanto mesoamericanas como del suroeste de los actuales Estados Unidos,²⁵ es considerando la probable construcción que pudo haber de redes de especialistas como nos invita a pensarlo la arqueología reciente analizando las “rutas sagradas” (Braniff, Beatriz, 2001: 239-244). Si bien mis informantes, JM, Reyes y Albino, coinciden en señalar que en ocasiones una especie de “celos profesionales” irrumpe entre ellos, los especialistas rituales también tienden a ayudarse unos a otros consultándose acerca de los distintos padecimientos que aquejan a los rarámuri y que algunos de ellos no podrían curar fácilmente. Con frecuencia se piden mutuamente opinión acerca de lo que debe hacerse y cómo hacerse en determinadas curaciones festivas o de qué

²⁵ Donde el culto al elemento ígneo es también común. En 1846, Ruxton (en Vargas Valdés, 2003: 133-134) registró que, en Nuevo México, la idea del fuego sagrado se hacía presente en el cuidado que los indios pueblo tenían de mantenerlo encendido en apartadas cuevas de las montañas.

manera, por ejemplo, proceder cuando ha habido algún fallecimiento repentino y por ello inexplicable en el momento. Estas relaciones actuales, que rebasan las redes parentales, sugieren una red de especialistas que se comunicaban entre sí, y que en tiempos pasados debió ser aún más fuerte. Una perspectiva simbólica similar podría explicar, en parte, la capacidad organizativa en las sublevaciones de los diversos grupos (tobosos, rarámuir, tepehuanaes, pimas, etc.) que se confabularon contra el ejército español entre los siglos XVII y XVIII. Una red de especialistas rituales, extendida más allá de las fronteras de la Tarahumara en distintas direcciones explicaría, también, por qué la mentalidad rarámuri de regiones tan distantes se basa en nociones tan similares e incluso es semejante a las de tradiciones geográficamente lejanas como las del centro de México. No se trata de simples especulaciones pues contamos con datos que nos hablan sobre posibles relaciones entre Mesoamérica y el noroeste. En el siglo XVII en el informe que sobre la Alta Tarahumara nos ofrecen Tardá y Guadalajara (cit. en González Rodríguez, Luis, 1982: 173-174), estos misioneros hablan del juego del hule (*ulumalitzli*) que practicaban los rarámuri de san Bernabé (cerca del actual Cusihuirachi), el cual se jugaba, al estilo mesoamericano, con una bola de hule que no podía tocarse sino con los hombros y las caderas.

EPÍLOGO,
DEL PRESENTE Y EL PASADO AL FUTURO

Entre los rarámuri del siglo XVII, según Velasco (2006 [1983]: 70-71) hubo una conversión al cristianismo pues ellos aceptaron “con rapidez la nueva liturgia” cuya base era la “fiesta” de expresión cristiana. El autor basa esta aseveración en lo dicho por Tardá y Guadalajara en 1676, a dos años de haber estos misioneros apenas comenzado la reconstrucción de las misiones en la Alta Tarahumara, las cuales habían sido destruidas veinte años atrás por los hostiles rarámuri de Papigochi y Carichí.¹ Para Velasco, hubo un cambio de religión profundo (*ibídem*: 353, 355), no superficial a la manera de los cambios político y económico los cuales más bien respondieron a una funcionalidad práctica (*ibídem*: 353). El autor afirma que fue la religión, el aspecto cultural, que sufrió un cambio radical en cuanto que “lejos de reforzar las figuras tradicionales (cantadores-raspadores) el cambio va a crear una cierta dependencia respecto de los sacerdotes blancos. Igualmente los símbolos y formas y normas ‘cristianas’ van a ser las que se impongan” (*ídem*). Velasco funda estas afirmaciones en que actualmente los rarámuri desean y piden la presencia de los misioneros en las fiestas (*ibídem*: 354). Una cuestión difícil de probar etnográficamente aún hoy en nuestra región de estudio, integrada a la llamada Alta Tarahumara, región a la que Velasco se refiere en su obra más que a cualquiera otra.

Las afirmaciones de Velasco requieren de un matiz importante y de una pregunta que él no se hace y menos contesta, ¿en cuáles fiestas, en todas las fiestas (o mejor dicho, curaciones-festivas)? El presente etnográfico nos ha mostrado que esta praxis religiosa se desenvuelve sin necesidad de agentes externos, y que aun cuando algunos rarámuri actuales desean la presencia de los misioneros católicos en el Alto Río Conchos, para que “de más fuerza a la ceremonia” en algunas fechas tridentinas (en algunos casos como el domingo de ramos, viernes santo, 12 de diciembre, la navidad y el cierre de este ciclo, alrededor del 6 de enero), ellos no precisan del misionero para materializar una perspectiva religiosa que no ha dejado de enmarcarse en estructuras simbólicas que ordenan y dan coherencia a las formas externas, e ideas recurrentes como la enfermedad, la curación y salud como lo hemos venido mostrando a lo largo de estas páginas. Es muy relativo afirmar que los rarámuri, a quienes nos referimos aquí, hayan adoptado el calendario litúrgico católico puesto que su ciclo curativo-festivo se caracteriza principalmente por ser flexible y no por ser rígido al modo de los tiempos litúrgicos católicos. Aun más allá de

¹ El misionero José Tardá había llegado a la sierra en 1673 y Tomás de Guadalajara en 1675. Véanse más datos de ambos en Neumann 1991, (sobre Tardá, p. 29, nota 2; sobre Guadalajara, p. 30, nota 3).

esto, prescinden del sacerdote, y de cualquier agente externo, y no parecen necesitar de su presencia en el resto de los ritos y las ceremonias.² La conversión de los rarámuri al cristianismo es un argumento continuo de Pedro de Velasco en su obra, y el sustento último de este discurso es que “El rarámuri aceptará la intervención directa de los misioneros en su vida y expresiones religiosas” (*idem*). Sin matiz alguno y generalizando al hablar tanto de la “intervención directa” como de las “expresiones religiosas de los rarámuri” el autor se refiere aquí a lo que sucedía en el siglo XVIII, sin embargo los mismos documentos históricos contradicen esta afirmación. Por otro lado, asegura Velasco que el bautismo es una prueba de la profundidad de la transformación (*idem*) de la religión rarámuri. Tanto el presente etnográfico como el pasado histórico que hemos presentado niegan rotundamente esta afirmación ¿Es realmente suficiente la aceptación del bautismo entre los rarámuri para hablar de una transformación profunda de su religión? Se puede aceptar la posibilidad de que algunos rarámuri desde el siglo XVII creyeran realmente en la validez de la enseñanza de los jesuitas porque, como hemos probado, estos eran vistos por los indígenas como proveedores de salud o enfermedades propias de los blancos. No obstante, actualmente, más allá del rito lavatorio de la testa, cuyo significado es bien distinto al del cristianismo, ya lo hemos dicho, los rarámuri no piden ni parecen desear una explicación de la doctrina que rodea al bautismo católico ¿fue diferente en el pasado? Si no fue así, esto confirma que, si bien el bautismo fue aceptado por los indígenas, éste cubrió una necesidad que, en principio, no era precisamente proteger la identidad o cohesionarse como grupo, y menos pasar a formar parte de la cristiandad, ¿cuál era esa necesidad? En el pasado el bautismo fue tomado por los rarámuri como un nuevo remedio curativo para las nuevas enfermedades causadas por las epidemias y en el presente esta percepción sólo ha variado en el tipo de males de los que el rito preserva.

Otra prueba de la profundidad del cambio de la religión tarahumar que maneja Velasco, es que en las fuentes, especialmente en las argumentaciones de los “hechiceros”, se ve claramente que “...el cambio era vital, en el sentido estricto de la palabra, y que realmente se jugaba en ello el orden del cosmos y la vida de los hombres” (*idem*). Nuevamente el autor emplea los argumentos

² Aun cuando en las comunidades más asimiladas, en las que prevalece la población mestiza, este hecho podría hacernos creer lo contrario.

de los recién llegados Tardá y Guadalajara para sustentar esta última afirmación (*ibídem*: 354, nota al pie 63).

Desde el punto de vista histórico esta postura de Velasco tiene otra gran laguna. Se funda en un enorme salto histórico que hace de la salida de los jesuitas (1767) a la llegada de los misioneros franciscanos a la Tarahumara, a quienes apenas si menciona entre los rarámuri (*ibídem*: 44-45), y a quienes no atribuye en lo mínimo acción alguna a pesar de que estos misioneros permanecieron en la Tarahumara algo más de noventa años en el corazón de la sierra (1767-1859).³ Además, erróneamente, Velasco caracteriza ese tiempo (1767-1900) como una época del olvido (*ídem*).⁴

Por su parte Merrill, luego de considerar el “fracaso del programa de los misioneros de congregar a los rarámuris en los pueblos de sus misiones” (1992b: 166-167), como el factor fundamental del surgimiento de la nueva religión, concluye que,

“Aunque los misioneros lograron congregarse algunos rarámuris, la mayoría de ellos seguía su patrón indígena de vivir en ranchos dispersos...El número de misioneros necesarios excedía en mucho el número disponible. Por lo tanto, los misioneros fueron forzados a depender de catequistas indígenas para instruir a los demás rarámuris en la doctrina y ritual cristianos, creando una situación en la cual era muy probable la extensiva re-interpretación de la religión católica” (*ibídem*: 167).

Merrill apuesta a una hipótesis muy débil porque la metodología misionera que al parecer incluía emplear catequistas indígenas nunca funcionó en términos de los objetivos de la evangelización como lo sugirió Arozena a principios del siglo XX, y en esto coinciden los misioneros actuales.⁵ No podemos concebir una reelaboración del cristianismo (la sola expresión es muy compleja) aunque, quizás, sí un cambio importante. Si bien no sabemos a ciencia cierta qué tan radical fue dicho cambio pues, por una parte, esta ritualidad se caracteriza por su riqueza simbólica pero también por su austeridad de elementos exteriores, las fuentes nos sugieren que ambos aspectos

³ Y quienes, según las *Tablas Capitulares del Archivo Histórico de Celaya*, estuvieron desde 1649 con los Tarahumares de Babonoyaba, desde 1660 con los de Bachiniva, y a partir de 1767, luego de la salida de los jesuitas, unos 92 años en 16 misiones, especialmente en la zona alta de la sierra.

⁴ Para ampliar los datos sobre la época franciscana en la Tarahumara, puede verse el valioso trabajo de, Merrill, William L., 1995.

⁵ Como lo informa el mismo P. Ignacio Becerra, actual párroco de Carichí y encargado de la región rarámuri del Alto Río Conchos (comunicación personal 04-04-09).

caracterizaban también esta ritualidad en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, aquel tiempo fue un período de mayor inestabilidad en las misiones de la Tarahumara. Más aún, para la época franciscana, Merrill (1995: 163) señala que el programa de congregación fracasó en todas las misiones como había sucedido en la época jesuítica. Si profundizamos en el método de evangelización empleado por jesuitas y franciscanos entonces nos daremos cuenta de las contradicciones y dificultades que su práctica traía consigo. Por una parte, ciertamente algunos indígenas se vieron beneficiados al acercarse a los misioneros y hay ejemplos de que los principales cabecillas durante las rebeliones fueron precisamente indígenas que habían sido educados por los mismos misioneros como fue el caso del famoso Teporaka. Por otra parte, el método de evangelización “penetración al territorio, conteo de la población, procuración de informantes, concentración de indígenas en pueblos de misión”, como el que sugiere Font (en González Rodríguez, Luis, 1987: 178-195)⁶ que se siguió en los inicios de la conquista espiritual en la Tarahumara, seguido de una traducción literal de las enseñanzas evangélicas, no parece haber tenido realmente el efecto deseado por los misioneros, y a lo más atraía temporalmente a unos pocos rarámuri a las misiones gracias a los beneficios materiales que allí encontrarían. El mismo Font nos indica que la Iglesia fomentó desde muy temprano un paternalismo que hoy continúa siendo aprovechado por muchos indígenas cercanos a los misioneros y a las misiones (hoy parroquias). En su carta anual del 22 de abril de 1608 (*ibídem*: 180), en la que Font sugiere comenzar en san Pablo Balleza las misiones entre los rarámuri, sugiere también que el método de evangelización contaba con las dádivas de los misioneros a los indígenas, y así, al iniciar la formación de estas misiones dice que, “si el señor virrey quisiese dar dos mil ovejas para repartir entre estos pueblos nuevos, como se hizo los años pasados entre otros, fuera de mucha importancia”. Por lo demás, es éste un buen ejemplo de la unidad del sistema colonialista que relacionaba a las autoridades religiosas con las civiles. Más adelante, Font sugiere que de todas partes los indígenas le piden a él y a sus compañeros que vayan a doctrinarles (*ídem*) pero Font nos ha dejado entrever que en las misiones se practicaban las regalías para los indígenas que quisieran habitarlas. De este hecho a la formación de catequistas hay un trecho que incluso hoy ha sido insalvable por los misioneros de la Tarahumara. No podemos afirmar categóricamente que los rarámuri del siglo XVII estuvieran interesados únicamente en los beneficios materiales

⁶ Sobre la organización misionera y algo más de este método de evangelización seguido por los jesuitas de los siglos XVII y XVIII en la Tarahumara, puede verse en González Rodríguez, Luis, 1993: 219-236.

pero si somos críticos con los datos que nos proporcionan las fuentes, tampoco se puede asegurar que los indígenas se interesaron mucho en las enseñanzas de los misioneros. Un ejemplo más tardío del modo de proceder de los misioneros nos lo proporciona Neumann (1994: 96). El misionero afirma que el padre Cornelio Beudin, residente del presidio de Papigochi en 1649, al querer “instruir en la fe cristiana a los indios de Papigochi asentados a tres leguas de la población y presidio de los españoles...y resistiéndose estos a venir, él mismo los iba a buscar afanosamente visitándolos con frecuencia, tratando de ganárselos y atraerlos con pequeños regalos”. Los regalos eran animales domésticos y vestido, o maíz un regalo preciado que algunos misioneros hacían incluso a los rebeldes que se rendían en la sublevación de finales del XVIII (Neumann, 1991 [1730]: 121). El mismo Neumann sugiere que los indígenas que se hospedaban en las casas anexas, como la que tenían entonces los misioneros en Carichí, eran considerados por algunos padres como “parásitos” (*ibídem*: 137). Esto sugiere, además, que los misioneros debían encargarse de su alimentación mientras los tarámuri estuvieran de paso por las misiones lo que sin duda atraía a los visitantes. Durante la época franciscana ocurría una situación semejante, como se constata en esta crónica,

“...bien que aunque en todas las Misiones es común el que los Yndios recurran al Misionero para que les socorra sus necesidades, es sin comparación mayor la frecuencia de los Yndios en las de la Taraumara alta, que tenemos, que diariamente acuden a los Misioneros por mais, sal, carne y todo lo que han menester; a los mas se les da de balde, y a los menos que son los mas acomodados, como ellos quieren, o de balde, o por conmuta, aunque las cosas que ellos dan no equivalgan a lo que piden, tan solo por no imponerlos a que esten atendidos a que los Misioneros los mantengan”.⁷

Y en el siglo XX Arozena señala que los regalos como remesas “eran el cebo de que se aprovechaba el misionero para atraer a la gente, sobre todo a la juventud, a la instrucción a la doctrina entre semana” (p. 100, cap. 13). Los famosos “tohuisados” y “tehuecados” (escuelas para niños y niñas de las que saldrían las parejas que formarían las colonias tarahumares)⁸ fueron el ejemplo extremo del paternalismo eclesial seguido posteriormente por el gobierno mexicano con los internados indígenas. En la actualidad, en el Alto Río Conchos, esta tradición paternalista

⁷ *Descripcion Topografica, Phisica, Natural, Politica y Metalurgica, De las Misiones de Propaganda fide de la Sierra Madre de la Viscalla*, pertenecientes al Colegio Apco. N. Sra. Guad.e de Zacatecas, hecha en el año de 1778. Copia anónima, AHZ, FGZ (folios 41-42).

⁸ Sobre la metodología de enseñanza en estos internados puede verse en Ocampo, 1966: 238-261, especialmente p. 241 y sobre la colonia tarahumara pp. 262-278.

es vigente, y tanto la Iglesia como el Estado trabajan con desvelo por ayudar a los rarámuri sin reflexionar en que propician su integración a la sociedad de consumo, y por tanto su paulatina desaparición como colectivo social diferente.

Merrill ha dicho que la “reinterpretación de la religión católica” por los rarámuri pudo haberse debido a que probablemente los catequistas que huían de las misiones instruían en la doctrina y ritual cristianos a otros tarahumares en sus rancherías. Esta es una interpretación fundada en la carta de Joseph María Miqueo (cit., en González Rodríguez Luis, 1987: 247-360) de la que Merrill extrae un breve texto. Sin embargo, el autor no menciona que Miqueo afirma que ellos (los indígenas) “tienen sus viejos que los casa y baptiza” (*ibídem*: 349). Más adelante Miqueo habla de “fingidos sacerdotes” y “ministros del demonio”, quienes aplicaban “los sacramentos a su modo”. Es evidente que los rarámuri practicaban ya ritos de iniciación como el *wikubema* como nos lo sugirió Ratkay (1683), y/o ceremonias como el *yúmari* y otras que nos han sugerido Guadalaxara y Noriega. Pero lo que dice Miqueo sugiere es, en primer lugar, que si aquellos que practicaban esos sacramentos hubiesen sido cristianos “huidos de las misiones”, los jesuitas no los habrían identificado como “ministros del demonio” sino como discípulos suyos. En segundo lugar, Miqueo sugiere que si hubo una reelaboración de la religión, ésta fue dirigida fundamentalmente por los llamados “hechiceros”, y aunque ciertamente avalada por el resto de la población esto no sugiere que se tratara de una formulación en la que influían “catequistas indígenas” formados para ello por los misioneros. Tanto antiguamente como hoy, la preeminencia de los *owirúame* nos indica que, si bien el colectivo social participa de la construcción de la perspectiva religiosa, quienes detentan el “poder” porque han tenido el encargo directo de la deidad son los *enároame*, estas metáforas del sol, quienes cuentan con el instrumental necesario para construir la “tierra incógnita”.

En nuestra introducción general decíamos que bajo el presupuesto de que las religiones no son simples agregados de creencias y prácticas, y de que una “nueva religión” no surge sólo mediante un cambio de formas sino, fundamentalmente, de una nueva estructura constitutiva de ésta, no podemos hablar de una nueva religión en el caso que nos ocupa. Teorías como la del sincretismo o como la del bricolage pueden ayudarnos a explicar esta hibridación de formas religiosas pero ambas se sustentan en la categoría de “diálogo”. Si entendemos el diálogo como una

conversación (no conversión) entre perspectivas diferentes que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos como semejantes, es difícil hablar de esto en nuestro caso. Es posible que, desde el punto de vista teórico, podamos hablar de un diálogo, pero desde el punto de vista etnográfico participativo es difícil encontrar los datos que sustenten tal discurso de amplia inercia histórica. El proceso de rechazo continuo a lo que se ha impuesto es comprobable a todas luces en el campo. Hablar de reelaboración del cristianismo en general o del catolicismo en particular resulta complejo pues ¿qué es el cristianismo y, más exactamente, qué es el catolicismo? Muy distinto es hablar, en cambio, de esta praxis religiosa que incluye elementos de distintas tradiciones (Mesoamérica, suroeste de los EU, cristianismo), y cuyo dinamismo es aún guiado por estructuras simbólicas e ideas recurrentes que a pesar del flujo histórico, ordenan desde tiempo atrás la propia perspectiva religiosa. Esta aproximación *etic* importa ahora su negación e intenta así, parafraseando a Pike, el acercamiento a un sistema interno por un extraño a él, en el cual el extraño no aporta su propia estructura ni sobreimpone parcialmente sus observaciones sobre el punto de vista interno, ni interpreta lo interno en referencia a su punto de partida externo.

Desde diversas perspectivas antropológicas se está de acuerdo en que la cultura, concebida como un conjunto de relaciones (humanos y no humanos) o como una trama de significados, no es abordada sino por “un trabajo intuitivo que deriva de una multitud de pequeñas observaciones acumuladas en la memoria” (Descola, 2005: 236) o “por ciencias interpretativas” (Geertz, 2005: 20) como son la historia y la antropología. Esto nos ha enseñado que no es tarea nuestra la de adivinar el futuro o construir leyes que rijan en lo social. No obstante, el conocimiento que aporta el análisis del presente y el pasado nos ofrece alguna pista para, al menos, barruntar el rumbo que podría seguir esta praxis religiosa de los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos. Una praxis religiosa que, como hemos visto, entraña un simbolismo coherente y una identidad aún fuerte y solida pero que hoy es más vulnerable que ayer puesto que las condiciones que se configuran en el proceso social de la globalización promueven tanto el consumismo como la uniformidad cultural y absorben a las minorías étnicas como son los indígenas. La dependencia de los productos comerciales básicos para la alimentación se ha incrementado considerablemente entre los rarámuri. El maíz, por ejemplo, todavía el alimento fundamental, es un producto que cada vez se compra más (como harina de maíz comercial) y cada vez se produce menos debido,

principalmente, según dicen los mismos indígenas al cansancio de la tierra, al abandono de ésta por migración, y a las sequías.

Por otra parte, todavía estamos por entender las nociones de “enfermedad” y “salud” concebidas por los rarámuri. La enfermedad es un factor que, sin duda, ha contribuido al establecimiento de clínicas y hospitales de diversas ideologías en la Tarahumara que influyen en la mentalidad de los indígenas. Las prácticas curativas propias de los rarámuri, y los especialistas rituales, siguen enfrentando el prejuicio de los extraños quienes no siempre poseen la sensibilidad para afrontar esa realidad y dialogar con ella. Tanto la religión como la educación son instituciones que transitan por la misma vía. El primero, otra vez el cristianismo pero ahora en su versión protestante (y aún sectores del catolicismo), y el segundo, el sistema nacional de educación mexicano. Ambos entes, consciente o inconscientemente, actúan con “buena voluntad” pero no cejan en su intento de intervenir en lo que, bajo sus parámetros, es “lo mejor” para el mundo indígena. Pero, ¿qué opinan los rarámuri sobre estas relaciones y su futuro?

Hace algunos años, en Sisoguichi, le pregunté a un amigo rarámuri acerca de lo que pensaba sobre la salida continúa de los jóvenes rarámuri de sus localidades. Aquel joven contestó que a él le parecía que al volver serían siempre los que habían sido antes de irse o que tal vez, ya adultos, volverían a ser los rarámuri que fueron al salir aun cuando volvieran con prácticas distintas a las de los mismos indígenas. Es claro que esto no puede ser totalmente cierto, pero evidencia que los rarámuri han sido capaces hasta hoy de decidir relativamente su futuro, tanto como deciden *ad intra* de sus localidades el rumbo que tomará su visión de las cosas. Es éste un punto importante en el que los especialistas rituales tienen mucho que ver, pues son ellos quienes “aconsejan con fuerza a que no dejemos nuestras costumbres”, me decía aquel amigo rarámuri de apellido Palma. Esto evidencia que los pastores más influyentes, en la mentalidad rarámuri actual, continúan siendo los *owirúame*, figuras relevantes desde tiempos previos a la conquista. En otra ocasión, en Tewerichi, otro buen amigo rarámuri, Valentín, me expresó una opinión común a la de otros indígenas de la región; él me decía que mientras existieran los *owirúame* los rarámuri no se acabarían, y como él está convencido de que “no se acabarán los *owirúame*”, está convencido al mismo tiempo de la futura existencia de los rarámuri. Valentín se desempeña como mecánico en la ciudad de Chihuahua y es uno de los rarámuri que, he observado, al volver a su rancharía

recupera pronto la vestimenta tradicional (*tagóra*). No me extrañaría que en un futuro no lejano Valentín apareciera encabezando algún rito o alguna ceremonia curativa. Con relación a esto último, durante mi estancia de campo en Chinéachi (2008), conocí a un joven rarámuri quien me confió que ya estaba comenzando a aprender las artes de los *owirúame* porque comenzaba a entender sus sueños “ya estoy aprendiendo a soñar, soy poquito *owirúame*” me dijo una vez.

Si, imaginando las cosas, pudiéramos construir una máquina que transportara en el tiempo a estos tres rarámuri quienes viven en la región del Alto Río Conchos y conciben las cosas del modo en que lo hemos visto, quizás a principios del siglo XX ellos se experimentarían “como en casa”. Es decir, la forma en que los rarámuri actuales conciben la enfermedad, la salud, las prácticas curativas o deportivas, la tierra, sus relaciones sociales extendidas más allá de lo humano, la familia, el modelo de parentesco, y la importancia que para ellos tienen sus autoridades, etc., sería algo muy similar a lo concebido incluso por sus parientes de finales siglo XIX. Si pudiéramos hacer que la máquina los transportara hacia finales del siglo XVIII, el fenómeno de la apachería, por ejemplo, sería algo así como las entradas eventuales que hoy hace el ejército mexicano a la sierra; si bien se trata de un visitante incómodo no es precisamente visto como un enemigo. Tal vez vivir principalmente de la caza y la recolección los sorprendería un poco, no obstante que esta práctica, aunque en menor escala, hoy todavía se conserva. La migración temporal, o aun permanente, a los pueblos mineros, en busca de trabajo sería algo parecido al modo en que hoy salen a la pizca de la manzana o del tomate. Los elementos simbólicos principales que ordenan y dan coherencia, y contradicen, su praxis religiosa, según las fuentes históricas, serían algo muy similar a los de hoy. El fuego y el agua, el *onorúame* y la *eyerúame*, la consideración de las serpientes acuáticas dañinas, ‘el que vive abajo’ y su esposa, el carácter profiláctico de las medicinas, la topografía tripartita del universo, etc. Si los pudiéramos transportar hasta la época de los primeros contactos personales con europeos, les sería extraño, probablemente, el extenso territorio del que disponían sus ancestros para vivir y quizás alguna guerra interétnica los sorprendería. Tal vez, las primeras apariciones de los europeos, barbudos (*ichábochi*), y sus caballos les resultarían sorprendentes, pero tal vez alguno de ellos aprendería a vivir cercano a las misiones o presidios, y tendería a conocer a profundidad el *modus operandi* de los extranjeros comenzando por su lengua. Les llamaría la atención la presencia de los misioneros de modo semejante a como hoy llama su atención la irrupción de ciertos grupos de misioneros

protestantes. Más de un rarámuri actual parece experimentar curiosidad por sus enseñanzas. De los tres rarámuri actuales que, en nuestra situación hipotética, hubieran sido enviados al pasado, quizás alguno de ellos permanecería más apegado a las enseñanzas de sus ancestros por temor a que las deidades se molestaran con él; otro quizás, al convivir más de cerca con los extranjeros, sin abandonar básicamente su sistema de creencias, fluctuaría entre el pasado y el presente, sin perder quizás el orden de las cosas en su percepción de acuerdo a la perspectiva aprendida en la vida social del grupo; un tercer caso, posiblemente, se adentraría al mundo ibérico asimilándose en alguna medida como ocurrió (y ocurre) con muchos de ellos entre los mexicanos mestizos. Si alguno de ellos padeciera una enfermedad desconocida para entonces, como la viruela, buscaría de inmediato el auxilio del misionero para que lo bautizara (entiéndase ‘curar’) ya que su especialista ritual, quien le había aplicado el *wikubema*, no sabría cómo hacerlo. Eventualmente, sin otras posibilidades, llevarían a cabo la realización de algunos *yúmari* y otras ceremonias curativas como las que hoy nos muestran la continuidad y las rupturas parciales que reflejan su historia y que han hecho ver en éstas, en algunos casos, una reelaboración del cristianismo con el cual los rarámuri aún muestran una vital plasticidad de convivencia.

Una nota sobre los estudios etnohistóricos en la Tarahumara

Los estudios etnohistóricos sobre los habitantes de la Tarahumara (indígenas y mestizos) se han visto enriquecidos por los trabajos tanto de historiadores como de antropólogos quienes, en su mayoría, siguen aún derroteros particulares de sus propias disciplinas. La presente investigación intenta ser una muestra de la riqueza de los frutos a lograr emprendiendo esta tarea en el diálogo de ambas disciplinas. Un trabajo fuerte que promete planteamientos más cercanos a la pertinencia científica es la interpretación de la documentación que, apoyada en las pistas que ofrece el conocimiento del presente, sea cada vez más profunda y crítica. Una ruta a seguir en la consecución de estos objetivos consiste en la construcción de los puentes necesarios ante todo por la falta de claridad en diversos momentos de la historia de esta tierra y esta gente.

Sobre el tema de la supuesta reelaboración del cristianismo, los estudios más inclinados a la antropología social y cultural tienen todavía pendiente la tarea de profundizar en cuál ha sido el tipo de catolicismo con el que han convivido los rarámuri los últimos 400 años y cuál es el tipo de protestantismo que hoy los aborda. Esto conlleva un problema importante porque se trataría de

plantear el pensamiento cristiano, y sobre todo la categoría de “cristianismo” como un problema antropológico, un trabajo apenas en vías de desarrollo (Canell, Fanella, 2006). Por su parte, concretamente la etnología tiene pendiente la tarea de profundizar la observación y el análisis de las particularidades de los *owirúame* (especialistas rituales), y las relaciones que encierra cada uno de los nombres que se emplean para referirse a ellos (*owirúame*, *waníame*, *sipáame*, *enároame*, etc.) y los de su faceta como *sukurúame*. Continuar vertiéndolos en los moldes de “chamán” o “hechicero” sólo nos hará permanecer en el confort que ofrecen nuestras categorías y seguiremos perdiéndonos de la riqueza que entrañan las categorías internas. El tema de los sueños y la construcción del mundo “no perceptible” por los especialistas rituales es un tema que, local y regionalmente, habrá que profundizar con habilidad. Así también se requiere profundizar la forma en que la sociedad rarámuri confía en ellos la sistematización de los símbolos que materializan y ordenan esta praxis religiosa. Las nociones reiteradas de “enfermedad” y “salud”, y la de “fuerza”, así como las de “curación” y “medicina”, que en el presente trabajo, y en otros, aparecen como relevantes, todavía necesitan registros y análisis más profundos. La continuidad en el trabajo iniciado, tanto del registro como del análisis de los cantos del *yúmari*, *jíkuri* y el *bakánowa*, unos más simples y otros más complejos, sin duda deberá aportarnos significados que todavía quedan fuera de nuestro campo de conocimiento. Para una mejor comprensión de todos estos temas, tanto la profundización en la lengua indígena como en la historia se nos plantean a los tarhumaristas como un complemento indispensable.

Gracias a las investigaciones de Luis González Rodríguez sobre la época jesuita (1603-1767) y de William Merrill sobre la época franciscana (1767-1859) en la Tarahumara, en el aspecto histórico, hoy tenemos acceso a documentación invaluable para vehicular los estudios etnohistóricos. No obstante, y sobre todo para la segunda mitad del siglo XIX, época que hemos intentado comprender aquí, a través de los puentes construidos entre el presente etnográfico y la historia regresiva que se remonta hasta los comienzos del siglo XVII, la investigación de archivo es todavía un campo de acción “inagotable”.

Sobre el tema de la apachería en Chihuahua ulteriores investigaciones podrán retomar la presente aportación que concluye que la relación mutua entre apaches y rarámuri fue predominantemente de alianzas intermitentes (siglos XVII a XIX) en contra del sistema colonizador. Trabajos futuros

podrían enfocarse tanto en el accionar apache en los valles norteños y sureños del actual estado de Chihuahua como en ampliar nuestro conocimiento acerca de la relación puntual entre apaches y rarámuri dentro de la sierra Tarahumara. Un estudio deseable sería aquel que trate la relación entre mexicanos e indígenas en el territorio rarámuri de la segunda mitad del siglo XIX, de la que todavía sabemos muy poco y de la que el capítulo 1 de la segunda parte del presente trabajo sólo ofrece pistas. Por su parte, los trabajos arqueológicos dentro de la región rarámuri todavía están por desarrollarse y en tanto sean impulsados, prometen información preciosa para complementar nuestro conocimiento sobre los distintos pueblos que han habitado la región y sus patrones culturales.

ANEXOS

Anexo 1

Razon de lo que [que] han hecho los Religiosos de N.S.P [Nuestro Santo Padre], Sn Franco. del Colejio de Na. Sa. De Guadalupe de Zacatecas, en esta Misión de Sr. Sn. Jose de Baquíachi.¹

Se recibió la sobredicha Misión de Señor San José de Baquíachi por el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, el año de mil setecientos sesenta, y ocho, teniendo entonces de fundación solo un año, porque el antecedente de mil setecientos sesenta y siete, fue el primero que los padres de la extinguida Compañía de Jesús pusieron ministro en el que ahora es Pueblo con nombre, Nuestra Señora de la Luz de Naráachi, y entonces solamente ranchería; (esto es lugar en que algunos indios sembraran) dándole de visita este Pueblo de Señor San José de Baquíachi, que era también entonces ranchería, y se administraba por la misión de Carichíc. El Pueblo de Señora Santa Anna de Teguerichi, que se administraba también por la Misión de Carichíc; y el Pueblo de Señor San José de Paguichic perteneciente a Norogachi.

Dicho Ministro de la extinguida Compañía de Jesús no duro en esta misión y sus visitas, más tiempo que desde el mes de febrero de mil setecientos sesenta y siete, hasta el mes de Julio o Agosto de dicho año en que los expatriaron; y entonces quedó esta misión (no sé porque) sin Ministro y sólo encargada, y suplicada, al Sr. Cura Doctrinero de Carichíc, al Sr. Cura Doctrinero de Nonoava, y a la Misión de Norogachi. Por cuyo motivo, y no haber tenido Ministro más de sólo seis meses que son los que hay desde Febrero de mil setecientos sesenta y siete, hasta Julio o Agosto de dicho año, cuando se recibió por nuestro Colegio, el año de mil setecientos sesenta y ocho, en el mes de octubre; estaba bastantemente destruida de los necesarios para el culto Divino, y sin medios o Bienes de donde se pudiesen sacar; pues no [folio 1r] había. Se recibió más que en Naráachi, una iglesia muy pequeña y sin adorno; una casa para el ministro del mismo modo. Otra iglesia y casa semejante en Teguerichi; y lo mismo en Paguichic. En este Pueblo de Baquíachi sólo había una iglesia muy pequeña, pero no había casa alguna. Bienes de donde se pudiesen sacar los necesarios para la iglesia y fundación, sólo se recibieron cuatro bestias mulares y cincuenta cabezas de ganado mayor.

¹ Documento del AHZ, perteneciente al Fondo Guadalupe Zacatecas, s/c. En adelante se translitera.

En la actualidad, por la solicitud, diligencia, y trabajo de los PP Misioneros del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, se halla esta misión, con una iglesia nueva (en este Pueblo cabecera Señor San José de Baquíachi) aunque no grande, pero tampoco corta para la gente; pues sólo en días muy festivos como son Pascuas, Semana Santa y Corpus no entra toda adentro. La dicha iglesia, a más de estar adornada por abajo, y los lados, con pintura de colores finos, tiene un cielo de cotense con figura de artesón, pintado también de colores finos.² Tiene dos colaterales uno grande y otro pequeño de madera y lienzos; el grande está pintado, y dorado todo; y el chico esta todavía sin pintura alguna; pero tiene un Señor Crucificado de bulto de vara y tres cuartas, y una imagen de Nuestra Señora de los Dolores correspondiente también de Bulto. Tiene también la dicha iglesia sacristía nueva, toda pintada, y con cielo raso de cotense, una torre de piedra labrada y su cementerio. A más de lo dicho hay en la dicha iglesia los otros necesarios para el culto Divino, y son ornamentos; ropa blanca, espejos, cortinas y demás. Hay también en este dicho pueblo de Baquíachi una casa cómoda, y con las piezas necesarias para un ministro. En el pueblo de Nuestra Señora de la Luz de Naráachi por la solicitud de los dichos padres del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, se alargó la iglesia que había y se le echó techo nuevo. En Tegerichi techaron también la iglesia; y por ultimo en lo perteneciente al bien temporal así de la iglesia, como de la misión, fuera de lo **[folio 1v]** dicho existe en la presente por el trabajo de los individuos del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe un pie, o bienes, de los cuales, siendo Dios servido se pueden sacar, algunas cosas, que aun faltan en esta iglesia de Baquiachi, y adornar, y componer las otras tres que a esta cabecera pertenecen.

En lo tocante al bien espiritual de la sobredicha misión, que es la instrucción y enseñanza de los hijos, o indios que la habitan, se hallan estos con noticia bastante de las obligaciones de un Cristiano pues a mi parecer, (por la comunicación y poca experiencia que en ellos he tomado en cuatro años) cuando cometen los más de ellos algún exceso es por malicia, o desidia y no por ignorancia. De ellos mismos, por los padres del Colegio dicho, hay cantoras que ayudan, y responden en la Misa solemne, y cantan también la salve, Letanía, y las otras cosas que son comunes y más necesarias, como es los himnos de nuestro Amo. Todos los sábados concurren por la solicitud de los religiosos a la misa que sin falta se dice en dicho día en honra de Nuestra

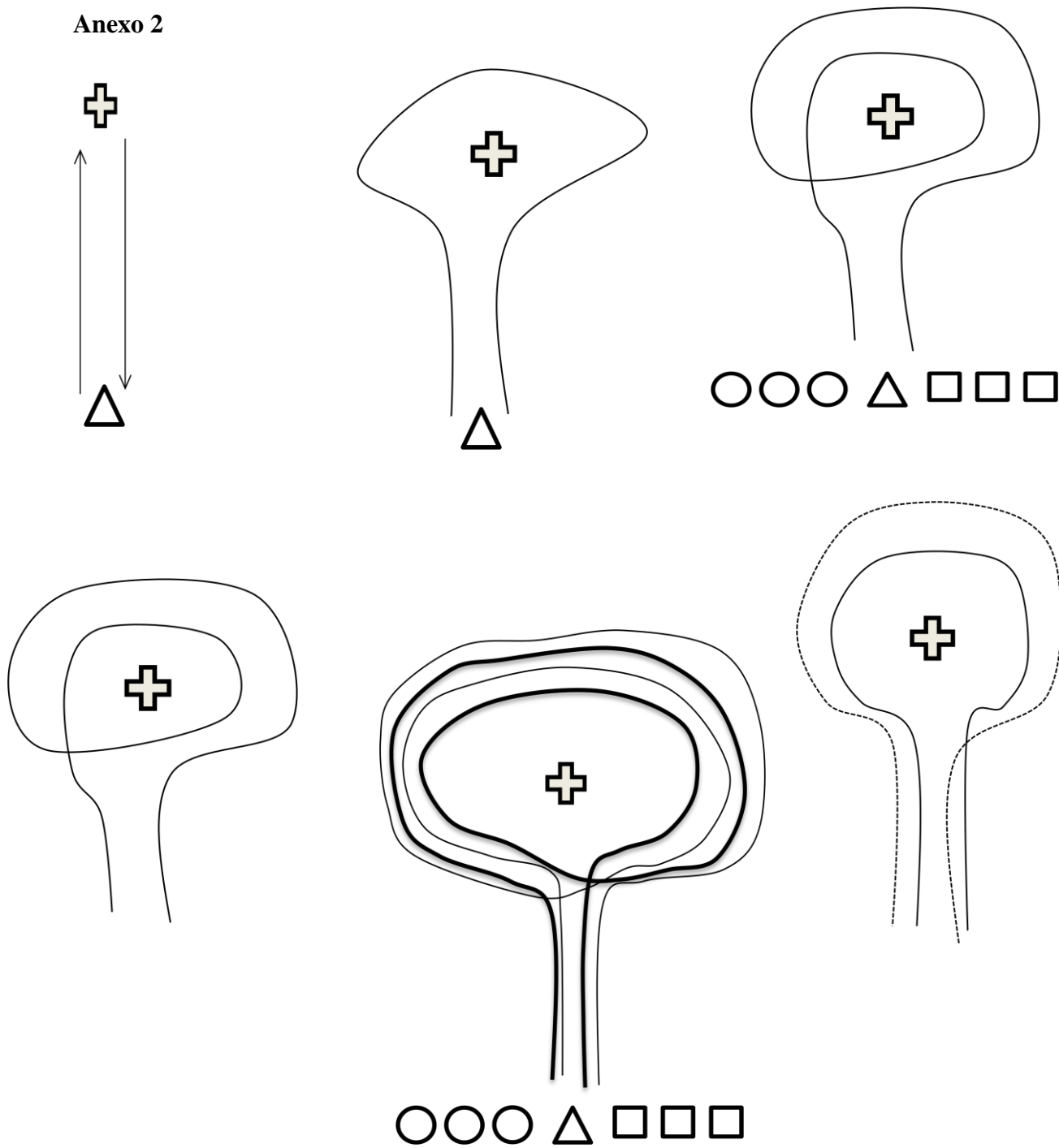
² Se trata de un elemento constructivo poligonal y cóncavo, con molduras y/o adornos, que dispuesto en serie da forma al artesonado. Muy propio de los techos interiores de las iglesias.

Señora y a la tarde en el día sábado se juntan, y reza con ellos el ministro el santísimo rosario cantando al fin algunas alabanzas de María santísima, [las] cuales son “*suba suba ya*” y otras. Todos los día domingos, y de fiesta, se canta por los indios en la misa el presagio de la santísima Trinidad.

Baptismos de gentiles no he hallado en los Libros de Partidas se haya hecho alguno; y en los cuatro años que yo he administrado, no he tenido noticia alguna haya por estas inmediaciones algunos gentiles, pues aunque recién venido pase al Pueblo de Paguichic, y cerca del estuve con unos gentiles, esto supe; no estaban allí de asiento, sino que por contingencia se hallaban allí, después se [folio 2r] pasaron a otra parte, no se cual, y así me han dicho que andan como gente volante, sin subsistencia. Todo lo que aquí he puesto, han hecho los religiosos del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas; es constante, y se está mirando por todos los que aquí viven, y por los que llegan, o pasan por esta misión; y para que conste donde convenga firmo esta, hoy día doce del mes de septiembre del Año de mil setecientos noventa y dos.

Fr. Jose María Dozal (y rúbrica) [folio 2v]

Anexo 2



Variaciones básicas en la danza del *wíkaráame* o 'cantador' de *tutuguri*.

Anexo 3

Glosa, canto 1 del *wikaráame naraii*

Nejé	baéma	wamí	ku	repá,
1ªpers. ing.	fut.sing.de invitar	adv.espac.(allá)	part. enf.	adv.espac.(arriba)
mapu	atí	ne		Ono.rá;
al que	v.de.posic.(estar sentado)	adj.poses.1ªpers. sing.		Padre.poses.(de)
besá.kari	moba.			
num.tres.nom.casa	adv.espac.(encima)			
Echi	mapu	baebo,		
Pron.demostr.(aquel)	que	fut.pl.de invitar		
mapu	tané,	ne		Ono.ra.
al que	v.pas.de pedir	adj.poses.1ªpers.sing.		Padre.poses.(de)
Amí	ku	repá	beté.	
adv.espac.(allá)	(part. enf.)	adv.espac.(arriba)	v.ptc.de habitar	

Glosa, canto 2 del *wikaráame chineii*

Akiná, Onorúame,	akiná.	Akiná,	ko'a,	Onorúame akiná.
Ven el que es Padre,	ven.	Ven,	come,	el que es Padre ven

Partitura musical del canto 2

$\text{♩} = 160$

ai - na o - nó o

ko' a -

**Cantos rarámuri del Yúmari y Guariguama en la gramática de
Thomas de Guadalajara, 1683, (folios 36r y 36v)³**

“Por ahora baftara poner algunos verfos, coplas que cantan en sus danzas”.⁴

<i>Emehè⁵ iùmari⁶ guamehè;⁷</i>	Ustedes al que guía, sigan ustedes;
<i>A⁸ a emè iùmari guàmehè,</i>	ey!, ey! ustedes al que guía sigan ustedes,
<i>Guamirepò⁹ modiamec.¹⁰</i>	allá arriba, al que es mayor.
<i>Naraqui¹¹ muià¹² iiegue¹³</i>	Llorando, al morir se irán
<i>Guiculiie¹⁴ iuniguà¹⁵</i>	con el camaleón
<i>Emehè iùmari guamehè;</i>	ustedes al que guía, sigan ustedes;

“Affi profíguen esta danza, que llaman iumari, y no fuele fer de cosas buenas, y varian diziendo por estrivillo. *Emeneca iumari guamehè*, (a dónde van, al que guía, sigan ustedes). Cerca de la media noche mudan el cãto. en otro, y el baile en otro que llaman *Guariguama*,¹⁶ y es affi”.

³ Agradezco a José María (Narárachi), Carlos Vallejo Narváez (Norogachi) y al profesor Sebastián Moreno (san Ignacio Arareko) por sus invaluables apuntes para la traducción de este canto.

⁴ Conservo las “s” altas [l] y los acentos que aparecen en el registro original para dejar al texto su sabor a siglo XVII.

⁵ Pronombre de 2ª persona del plural, ‘ustedes’.

⁶ En el contexto de la danza, *iùmari* o *yúmari*, ‘el que guía’.

⁷ El prefijo *guá* es una contracción de *guacá*, ‘hacia acá’.

⁸ Interjección que apela al llamado de un interlocutor, ‘ey’.

⁹ Parecen dos adverbios de lugar, *guami* y *repó*; es decir, ‘allá’ y ‘arriba’.

¹⁰ *Moó*, ‘cabeza’, principal, mayor (no en el sentido temporal), guía; *ame*, terminación participial, ‘el que es’; la *c* final, puede considerarse como terminación eufónica.

¹¹ Presente del verbo ‘llorar’.

¹² De acuerdo con Brambila (1976: 340) se trata de un verbo irregular presente que significa ‘podrirse’. En el contexto de la expresión se traduce como ‘morir’.

¹³ Verbo, pasivo de andar, ‘se irán’.

¹⁴ En Samachiki, Bennett y Zingg (1978 [1935]: 127) registraron un mito semejante al registrado por Merrill (1992a: 225) acerca del *wikórerere*. Para los rarámuri de Rejogochi, el origen de la muerte está en el *wikórerere*, un gran lagarto que “le pidió a Dios que empezara a tomar las almas de las personas para que murieran y le dejaran más lugar a él”. En una versión distinta el *wikóguri*, o camaleón, tiene la misma función de ser el origen de la muerte en Tewaterichi (Rodríguez López, Abel, 2003: 78). Según mi informante JM, en Narárachi, cuando el alma de un rarámuri va al cielo, ésta es guiada también por un pequeño animalito de esta especie.

¹⁵ Preposición, que en rarámuri se pospone, ‘con’, ‘junto con’.

¹⁶ En 1893, cuando el explorador noruego Carl Lumholtz visitó a los rarámuri, esta danza era vigente y él afirma que estaba en boga: “En algunos lugares, cerca de Aboreachic, por ejemplo, está en boga una danza llamada *valixihuami*, en que la fila de mujeres se coloca frente a la de los hombres, y bailan hacia delante y atrás, siguiéndose una fila a otra durante todo el tiempo” (Lumholtz, 1981 [1902], I: 346). El nombre no es exactamente el mismo pero nótese

<i>Guariguama</i>	<i>Lahinà guerù</i> ¹⁷	anochece ya / fuego grande
<i>Guìnàguere</i> ¹⁸	<i>Guelù iahinà</i>	cumplimos bien / grande fuego
<i>Cenù</i> ¹⁹ <i>guicàtaie</i> ²⁰	<i>Muqui gueièta</i>	sembramos con la vara / cuando muramos
<i>Ieherègua</i> ²¹	<i>Guanà ximilù &c.</i>	la semilla que llaman / allí iremos ³¹
<i>la ièluga</i> ²²	<i>Ximilù guanà</i>	sabrosa es / Iremos allí
<i>Cimilàguaiè</i> ²³	<i>Gaguibucàri</i>	iremos por allá / detrás del cerro ³²
<i>Cocolòcaie</i> , ²⁴	<i>Noguica</i> , ²⁵ <i>guicànoi</i> ²⁶	para comer / donde se va, vase donde
<i>Iaiieluhuguà</i> ²⁷	<i>Iehelèia, ierè</i> . ²⁸ <i>ierè</i>	sabrosas son / las semillas, ésas, ésas
<i>Guariguama</i>	<i>Safaguà</i> ²⁹ <i>noguica</i>	anochece ya / se dirá donde se va
<i>Guina guerè</i>	<i>Guicàne</i> ³⁰ <i>elèia ierè</i>	cumplimos bien / ofrecimos esas semillas ³³

que los intercambios de vocales y consonantes en los términos *Guariguama*, *Valixihuami*, y en el actual *Ariwama* (atardecer), sugieren que se trata del mismo término en diferentes regiones y que, en los dos primeros casos, estos se refieren a una danza similar sino es que a la misma registrada con más de 200 años de diferencia. Se constata así una continuidad del ritual colonial de los rarámuri y no precisamente una danza en voga en tiempos de Lumholtz.

¹⁷ Siguiendo la indicación del autor de la gramática, en el capítulo quinto, cuando habla de las letras equívocas, sabemos que *l* es intercambiable por *r*, como sucede en éste primer *guerù* y el *Guelù* de la siguiente línea. A su vez, *lahinà* también la registra como *iahinà* y puede también ser escrito, dado el intercambio de letras, como *rahinà*; y ya que la *h* aspirada se transforma en una *j* castellana, así transformo la expresión como *rajinà wa'ru*, términos que los rarámuri actuales traducen al castellano como ‘fuego’ y ‘grande’.

¹⁸ La expresión, en el contexto de un ofrecimiento a la deidad, significa ‘poner algo’ (ofrendas) ‘mucho o muy bien’.

¹⁹ Verbo, ‘sembrar’ (*se'nú*).

²⁰ Nombre, *wiká* o ‘vara’, *taié*, posposición, ‘con’.

²¹ *Iehé*, ‘smilla’; *reguá*, ‘nombrada’ o ‘llamada’.

²² Voz pasiva del verbo *ra'írema*, es decir, *ra'ieruwá*, ‘ser o estar sabroso’.

²³ En la gramática de Guadalajara no hay términos que comiencen con *c* (k), a lo más hay sufijos o terminaciones en *ca*, *que*, *qui*, *co*, *cu*. Por lo que probablemente debe decir *Ximirá*, como en la gramática, es decir ‘iremos’.

²⁴ Parece la conjunción de dos verbos, *ko'mea* y *lokama*. El empleo de la doble inicial *coco*, de acuerdo con las reglas para la formación del plural que da el mismo Guadalajara (folio 2v), indica que la primera parte del término es una especie de frecuentativo de ‘comer’ y la segunda parte significa ‘tomar maíz molido en agua’. O bien, ‘comer con frecuencia’.

²⁵ El mismo autor del compendio dice lo siguiente: “Letras, y sílabas que se pierden en medio, *i-g-u*. v.g. *noi*. por *nogui*”. Y antes afirmó que *noi* es ‘moverse’, (e indica la acción de movimiento), libro 5, cap. 3. *Ca*, es partícula pospuesta que indica lugar, ‘donde’.

²⁶ Como indica antes del canto “trastocan los vocablos”, al modo en que diríamos “donde se mueve, muévase donde”.

²⁷ Voz pasiva de *ra'ieruwa*, o ‘ser sabroso’ un alimento.

²⁸ Pronombre demostrativo ‘esos’, ‘esas’.

²⁹ En tiempos de Brambila (1976: 508) el verbo *sasama* (‘hablar’ o ‘decir’) era ya muy poco usal. Al día de hoy, según algunos rarámuri de Naráachi, éste se escucha muy poco o casi nada. La terminación *guà* indica que es voz pasiva, de allá, ‘ser dicho’. Este mismo término podría traducirse como ‘sonajas’, sin embargo, aunque el contexto de la ceremonia (*yúmari*) podría sugerirlo así, el resto del discurso, a mi modo de ver, no lo sugiere con claridad.

“La danza liguiente cantaban à la Luna quando fe ponía el circulo en ella”.³⁴

<i>Tenàxuguè</i> ³⁵	<i>Iequilio</i> ³⁶ <i>ioriguè</i> ³⁷	ya terminó / tranquilas lo hicieron
<i>Iaragùira</i> ³⁸ <i>manani</i> ³⁹	<i>Iequilio bufani</i>	la ofrenda está puesta / tranquilas las seis
<i>Hiiðiame</i> ⁴⁰ <i>bufani</i> ⁴¹	<i>Aharime</i> ⁴² <i>bucari</i> &c.	seis mujeres / otras más detrás etc. ⁴³

³⁰ Verbo, ‘deber’ o ‘tener deuda’. Aquí tiene el sentido de ‘ofrendar’.

³¹ Si bien el canto fue registrado por un misionero quien no lo traduce tal vez por “no ser de cosas buenas”, estoy persuadido de que mi traducción en estas líneas es correcta. Véase la siguiente cita del padre José María Miqueo quien, en carta fechada el 7 de marzo de 1745, desde Yoquibo, se dirige al provincial de los jesuitas Cristóbal Escobar y Llamas y le comenta lo siguiente acerca de los tarahumares de su misión, “y lo que yo puedo asegurar es que a varios, en el confesionario y fuera, les he preguntado dónde quieren ir en muriendo. Y me han respondido que *goná*, que es lo mismo que *abajo*. Y replicándoles que mire[n] que abajo hay un gran fuego, y allá están los demonios y condenados, que están llenos de dolor y pena de sus pecados; responden que no importa, que ellos quieren estar donde está el demonio” (González Rodríguez, Luis, 1987: 352). ¿Es la letra del canto una interpretación de las ideas rarámuri, por parte de un misionero, que en todo acto de los naturales veía la acción del demonio, o es una idea rarámuri que hace referencia probablemente al sol, como el ‘fuego grande’ a donde se *iría* después de morir? Me inclino por lo segundo.

³² Los rarámuri de la región del Alto Río Conchos entienden esta expresión (*kawí bukari*) como la acción que realiza el sol al atardecer cuando se esconde.

³³ Se refiere, tal vez, a la danza del *kuwari* registrada también por Lumholtz (1981 [1902], I: 346), cuando dice que presenció “fiestas en que se bailaban cuatro (danzas) en este orden; *rutuburi*, *yúmari*, *valixihuami*, y *cuvalí*”. Probablemente esta danza haría referencia al *ku`wáre(ma)*, es decir al ‘despunte del maíz’.

³⁴ La gramática registra el término *matsei*, o ‘meses’, pero no el de *metzá*, *mechá* con el que actualmente llaman a la luna. Sin embargo, sí se habla de mujeres.

³⁵ Nombre, límite o término de algo espacial o temporalmente.

³⁶ Nombre plural de ‘tranquilo’.

³⁷ Verbo, ‘hacer’.

³⁸ Nombre, ‘regalo’ u ‘ofrenda’.

³⁹ Ofrenda líquida, agua o tal vez tesguino: contenida, puesta, dispuesta.

⁴⁰ Esta parte del canto se dirigía a la luna. La letra sugiere la relación entre la mujer y este elemento celeste; este término registrado en el siglo XVII es semejante al poco usual pero aún actual *jigómari* o *jigóame*. Se trata de un nombre plural para referirse a las ‘mujeres’.

⁴¹ Numeral, ‘seis’.

⁴² Adjetivo plural indefinido, ‘otros’, ‘otras’, ‘algunos’, ‘algunas’, ‘unos’, ‘unas’.

⁴³ La expresión tiene el sentido de futuros eventos semejantes.

**ARCHIVOS Y
BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

ARCHIVOS CONSULTADOS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AHCB	Archivo Histórico de la Ciudad de Brno (Rep. Checa)
AHFC	Archivo Histórico Franciscano de Celaya
AHMP	Archivo Histórico Municipal de Parral
AHZ	Archivo Histórico de Zapopan (FGZ Fondo Guadalupe Zacatecas)
APC	Archivo de la Parroquia de Carichí
APCGCH	Archivo de la Parroquia de Cd. Guerrero, Chihuahua
APCH	Archivo de la Parroquia de Chinipas
APPGTL	Archivo Personal del Padre Guillermo Torres Lacombe
APS	Archivo de la Parroquia de Sisoguichi
BNM	Biblioteca Nacional de México
British Library	

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Aboites, Luis

- 1996 *Breve historia de Chihuahua*, 1ª reimpresión, México: Colmex/FCE, breves historias de los estados de la República.

Acuña Delgado, Ángel

- 2006 *Etnología de la danza en la sierra Tarahumara*, Granada, España: Universidad de Granada.
2007 *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la sierra Tarahumara*, Quito, Ecuador: Abya Yala.

Aguilera Madrigal, Sabina

- 2005 *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*, México: (tesis de licenciatura en etnología) Escuela Nacional de Antropología e Historia (159 pp.).

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1953 *Formas de Gobierno Indígena*, México: Imprenta Universitaria.

Almada, Francisco R.

- 1986 [1947] *Resumen de historia del Estado de Chihuahua*, Chihuahua: ediciones del gobierno del estado de Chihuahua.
1988 *Las compañías deslindadoras y el latifundismo en el estado*, Altamirano, Graziella y Guadalupe Villa (comps.), *Chihuahua, textos de su historia, 1824-1921*, tomo II, México:

Gobierno del estado de Chihuahua, instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, UACJ, pp. 293-298.

Anzures y Bolaños, María del Carmen

1993 “El bien y el mal en la cultura Tarahumara”, *Anales de Antropología*, vol. 30, pp. 97-110.

Artaud, Antonin

1998 *Los Tarahumara*, 2ª edición, prólogo de Carlos Barral y traducción de Carlos Manzano, Barcelona: tusquets editores.

Asad, Talal

1993 “The construction of religion as an anthropological category”, in *Genealogies of Religion, Discipline and reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London: The Johnson Hopkins University Press pp. 27-53.

Basauri, Carlos

1927 “Creencias y prácticas de los Tarahumaras, beliefs ad practices of the Tarahumaras”, in *Mexican Folkways*, español-english, vol. 3, junio-julio, México, D.F., pp. 218-234.

1929 *Monografía sobre los Tarahumares*, México: Talleres Gráficos de la Nación.

Bennett, Wendell C. y Robert M., Zingg

1978 [1935] *Los Tarahumares. Una tribu del Norte de México*, México: Instituto Nacional Indigenista, (clásicos de la antropología 6).

Berliner, David and Ramon Serrá

2007 “On learning religion: an introduction, religion, recollection and learning”, in David Berliner y Ramon Sarró, *Methodology and history in Anthropological approaches*, vol. 17, Oxford: Berghahn Books N.Y., pp. 1-19.

Biblia de Jerusalén Latinoamericana

2008 *Biblia de Jerusalén*, edición revisada y adaptada al lenguaje propio de América Latina por peritos de la Universidad Pontificia de México, Colombia y Argentina: Escuela Bíblica de Jerusalén.

Binková, Simona

1990 “Wenceslao Link y su actividad en Baja California en 1763”, *Ibero-Americana Pragensia*, año XXIV, pp. 243-253.

1991 “La problemática de la etnicidad en el noroeste novohispano y la actitud de los misioneros jesuitas de Bohemia, siglos XVII y XVIII”, *Ibero-Americana Praguensia*, año XXV, pp. 171-176.

1992 “El vocabulario tarahumar de Mateo Steffel como reflejo de su experiencia novohispana”, *Ibero-Americana Praguensia*, año XXVI, pp. 236-272.

- 1996 “Los jesuitas y los franciscanos en la Baja California (el caso del P. Wenceslao Link y Fray Junípero Serra), *Ibero-Americana Pragensia*, año XXX, pp. 125-138.

Bloch, Marc

- 2001 “La observación Histórica”, en *Apología de la historia o el oficio del historiador*, edición anotada por Étienne Bloch, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 75-96.
- 2006 [1949] *Introducción a la Historia*, 4ª reimpresión de la 3ª edición de 1994, México: Fondo de Cultura Económica (breviarios).

Bonete, Pierre, Michel Izard (*et als.*)

- 1996 *Diccionario de etnología y antropología*, traducción de Mar Llinares García, Madrid: ediciones Akal.

Bonfiglioli, Carlo

- 1995 *Fariseos y matachines en la sierra Tarahumara, entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- 2002 “Registro de cantos de *jíkuri* en Tehuerichi, Chih.”, (Tehuerichi, 14-15 de diciembre de 2002), (transcripción y traducción por Abel Rodríguez López, 2009).
- 2005 “*Jíkuri sepawáme* (la ‘raspa de peyote’): una danza de curación en la sierra tarahumara”, *Anales de Antropología*, México 39-II, pp. 151-188.
- 2006a “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las Vías del Noroeste 1. Una macrorregión indígena americana*, México: IIA-UNAM, pp. 275-281.
- 2006b “La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara”, en *Cuaderni di Thule. Revista italiana di studi americanistici, Atti del XXVIII Congreso Internacional de Americanística (Perugia 3-7 maggio 2006 / Mérida 25-29 de octubre de 2006)*, vol. 6, 2006: 639-645 (edición digital).
- 2008a “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México: IIA-UNAM, pp. 623-650.
- 2008b “El *yúmari*, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuicuilco* volumen 15, pp. 45-60, número 42, enero-abril 2008.
- 2008c “The Snake Symbolism in Rarámuri Dances: An Analytical Bridge Between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States”, in Ninotchka Bennahum (editor), *Continuing Dance Culture Dialogues: Southwest Borders and Beyond*, (Congress on Research in Dance, November 2006 Conference, Tempe, Arizona), 2008: 34-41.

Bonfiglioli, Carlo y Arturo Gutiérrez

- 2003 “Enfermedad y regeneración de la vida: el peyote en los rituales curativos de los huicholes y tarahumaras, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*”, Madrid: Editorial Trotta, (35 páginas) (aceptado para su publicación).

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría,

- 2004 “De la violencia mítica al ‘Mundo Flor’: transformaciones de la Semana Santa en el norte de México”, en *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 90-1, pp. 57-91.

Bonfil, Batalla

- 1994 *El México Profundo*, México: Editorial Grijalbo.

Brambila, David

- 1953 *Gramática Rarámuri*, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
1976 *Diccionario rarámuri-castellano*, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
1983 *Diccionario castellano-rarámuri*, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
1990 *Bosquejos del alma Tarahumara*, Chihuahua: editorial Camino.

Brambila, David, José Vergara Bianchi y Luis González Rodríguez

- 1952 *Diccionario Rarámuri-castellano*, Carichí, Chih.: Missionis Tarahumarensis, (mecnografiado).

Braniff, Beatriz

- 2000 “Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, pp. 127-142.
2001 “Las rutas sagradas y de comercio en Mesoamérica y en el norte”, en Braniff, Beatriz (coord.), *La gran Chichimeca, el lugar de las rocas secas*, México: Conaculta, pp. 239-244.
2002 “Fronteras en intercambio: Mesoamérica, el Southwest y la Gran Chichimeca”, en Elisa Villalpando (ed.), *Boundaries and Territories. Prehistory of the U.S Southwest and Northern Mexico, Anthropological Research Papers*, no. 54, Tempe, Arizona: Arizona State University, pp. 116-197.
2004 “Lingüística yuto-nahua y arqueología”, en Hernán Salas y Rafael Pérez Taylor (eds.), *Desiertos y fronteras, El norte de México y otros contactos culturales V coloquio Paul Kirchhoff*, México: IIA-UNAM, pp. 179-202.

2006 “Caminos y patrones culturales en tiempos prehispánicos y coloniales en el noroeste”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México: IIA-UNAM pp. 35-45.

2008 “Íconos mesoamericanos en el noroeste”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica interdisciplinaria*, México: IIA-UNAM, pp. 83-101.

Braudel, Ferdinand

1979 “La larga duración” (cap. 3), en *La historia y las ciencias sociales*, 4ª edición, Madrid, España: Alianza editorial, pp. 60-106.

1993 *La identidad de Francia III, los hombres y las cosas*, Barcelona: gedisa, pp. 447-457.

Broda Prucha, Johanna

1996 “Los dioses de Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 4, número 20, pp. 40-49.

2004 “Paisajes rituales entre los indios Pueblo y los Mexica: Una comparación”, en Hernán Salas Quintal y Rafael Pérez-Taylor (editores), *Desierto y fronteras, El norte de México y otros contextos culturales, V coloquio Paul Kirchhoff*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 265-303.

2008 “Las ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, pp. 31-63, México: IIA-UNAM.

Burrus, Ernest, J.

1963 *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús*, México: Antigua librería de José Porrúa e Hijos.

Burrus, E. y F. Zubillaga

1986 *El Noroeste de México: Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 363-388.

Bye, Robert A., Don Burgess and Albino Mares Trías

1975 “Ethnobotany of the Western Tarahumara of Chihuahua, México, I notes on the genus Agave” in, *Botanical Museum Leaflets*, June 27, vol. 24, No. 5, Cambridge Massachusetts: Harvard University, pp. 85-112.

Califano, Mariano

1995 “Los rostros del chamán: nombres y estados”, en Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en América Latina: Una visión conceptual*, México: Plaza y Valdés editores, UIA, CEMCA, pp. 103-142.

Cannell, Fanella

- 2006 “The Anthropology of Christianity (introduction)”, in Fanella Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*, USA: Duke University Press, pp. 1-50.

Cardenal Fernández, Fernando

- 1993 *Remedios y prácticas curativas en la sierra Tarahumara*, Chihuahua: editorial Camino.

Castro y Castro, Manuel de

- 1991 “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVIII”, Archivo Iberoamericano, *Actas del V Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Cholula-Puebla, julio, año LII, Enero-diciembre, números 205-208.

Censo del ejido de Chinéachi

- 2008 “Censo realizado por los profesores del internado indígena”, Chihuahua: Chinéachi.

Cooper West, Robert

- 2004 *La comunidad minera en el norte de la Nueva España: El distrito de Parral*, introducción y notas de Zacarías Marques Terrazas, Chihuahua: Biblioteca Chihuahuense, pp. 95-110.

Costa, Jean-Patrick

- 2003 *Los chamanes ayer y hoy*, México: siglo XXI editores.

Cramaussel, Chantal

- 2000 “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya Central”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, pp. 275-303.

- 2008 “Epidemias de viruela en Nueva España y México, siglos XVIII y XIX”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, México: El Colegio de Michoacán, pp. 101-131.

Chaumeil, Jean-Pierre

- 1992 “Chamanismo de configuración variable en la Amazonia”, en *Diógenes*, número 158, abril-junio, Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 98-109.

Dávalos Sánchez, Jorge M.

- 1998 *Inteligencia sentiente y praxis, una elaboración del concepto de praxis religiosa desde la filosofía de Xavier Zubiri*, Madrid: (tesis doctoral en filosofía) Universidad Pontificia de Comillas (170 pp.).

Deeds Susan, M.

- 2000 “Legacies of resistance, adaptation, and tenacity: History of the native peoples of Northwest Mexico”, en Adams Richard y Macleod Murdo J., (editors), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, MESOAMERICA*, vol. II, Part 2, USA: Cambridge University Press, pp. 44-88.
- 2001 “Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 55-69.
- 2003 *Defiance and difference in Mexico's Colonial North, Indians Under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, USA: University of Texas Press.

Decorme, Gerardo

- 1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 172-1767: compendio histórico*, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- 1959 *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, tomo III (1880-1914), Chihuahua: ediciones Canisio.

Descola, Philippe

- 2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, Argentina: FCE.
- 1996 [1987] *La selva culta. simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, 3ª edición, Quito: Abya Yala.
- 1999 “Diversité biologique, diversité culturelle”, in *nature sauvage, nature sauvée? ecologie et peuples autochtones*, vol. 13, ethnies 24-25, pp. 213- 235.
- 2001 “Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social”, en Descola, Philippe y Gíssli Pálisson (editores), traducción de Stella Mastrangelo, *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 101-123, México: siglo XXI editores.

Diamond, Jared

- 1998 “El regalo mortal del ganado, la evolución de los gérmenes (cap. 11)”, en *Armas, gérmenes y acero*, Barcelona: Debate, pp. 223-246.

Díaz Infante, Carlos

- 1999 *Luka: osare mapu Jesucristo tamí ra'ichare pa*, traducción y adaptación al idioma Tarahumar del Evangelio de Lucas. Revisión del texto rarámuri y traducción al castellano por Carlos F. Vallejo Narváez, Sisoguichi, Chih.: ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Díaz, Lilia

- 2000 “Los primeros tropiezos”, en *Historia General de México*, México: El Colegio de México, pp. 585-631.

Di Peso, Charles C.

1983 “La población Chichimeca en la época del contacto ibérico (cap. VII)”, en *Las sociedades no nucleares de Norteamérica, la Gran Chichimeca*, Caracas: Academia Nacional de la Historia de Venezuela, pp. 177-197.

Dunne, Peter M.

1949 *Primeras misiones jesuitas en la Tarahumara*, 2 tomos, México: editorial JUS.

Durand, Gilbert

1968 *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Durkheim, Emile

1995 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: ediciones Coyoacán.

Evans-Pritchard, Edward

1997 [1937] *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, 2ª edición en español, Bracelona: editorial Anagrama.

Eliade, Mircea

1960 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.

1998 *Tratado de historia de las religiones*, 13ª edición en español, México: Biblioteca Era.

Equipo de Escuelas Radiofónicas Rarámuri (EERR)

1977 *Acercamiento al Tarahumara, cultura y necesidades* Sisoguichi: (mecanografiado) (128 pp.).

Fausto, Carlos

2007 “Eating animals and humans in Amazonia”, in *Current Anthropology*, vol. 48, August, number 4, pp. 497-514.

Flores Hernández, Ivonne

1992 *Cusihuiriachi: minería e historia regional*, Cd. Juárez, Chih.: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (estudios regionales 5).

Frazer, James George

2006 [1890] *La rama dorada, magia y religión*, 16ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.

Fujigaki Lares, José Alejandro

2005 *Muerte y persona: ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad tarahumara*, Cuernavaca Morelos: (tesis de licenciatura en antropología social) Universidad Autónoma del Estado de Morelos (220 pp.).

2009 *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, México: (tesis de maestría en antropología) FFyL-IIA-UNAM (192 pp.).

Gaeta, Ascensión y Javier Campos

1985 “Una danza Tarahumara: el Rutuburi y el Yúmari”, en *Estudios Indígenas*, número 2 pp. 190-205.

Galinier, Jacques

2001 “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos de México*, México: Biblioteca Mexicana, Conaculta/FCE, pp. 453-484.

García Conde, Pedro

1988 “División religiosa”, en Altamirano, Graziella y Guadalupe Villa (comps.), *Chihuahua, textos de su historia, 1824-1921*, tomo II, México: Gobierno del estado de Chihuahua, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, UACJ, pp. 375-425.

Gardea, Juan y Martín Chávez

1998 *Kite amachíala kiyá nirúame. Nuestros saberes antiguos*, Chihuahua: ediciones del Gobierno del Estado de Chihuahua.

Garrido, Juan Pablo

2006 *Sistema ritual-festivo en la barranca tarahumara: el caso de la comunidad rarámuri de Guadalupe Coronado*, México: (tesis de licenciatura en antropología social), Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gassó, Leonardo

1903 *RARÁMURI O TARAHUMARA*, México: Tip. Lit. La Europea de J. Aguilar Vera y Comp. (S. en C).

Geertz, Clifford

2004 “Desde el punto de vista del nativo”, en *Conocimiento local, ensayos sobre la interpretación de las culturas*, traducción de Alberto López Bargados. Barcelona: Paidós básica, pp. 73-90.

2005 [1973] *La interpretación de las culturas*, 13ª reimpresión, España: gedisa editorial.

Gell, Alfred

1998 *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon press.

González H., Carlos y Ricardo León García

2000 *Civilizar o exterminar, Tarahumaras y Apaches en Chihuahua siglo XIX*, México: INI, CIESAS.

González Rodríguez, Luis

1969 *Joseph Neumann, S.I, Revoltes des indiens tarahumars (1626-1724)* traduction du latin, introduction, commentaires: Luis González Rodríguez; Paris: Institut des Hautes Etudes de l’Amerique Latine de l’Université de Paris.

1982 *Tarahumara, la Sierra y el Hombre*, México: SEP/FCE.

- 1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México: SEP.
- 1993 *El Noroeste Novohispano en la Época Colonial*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Miguel Ángel Porrúa.
- 1994 “Iván Ratakaj, de la nobleza croata, misionero jesuita e historiador de la Tarahumara (1647-1683)”, *Anales de Antropología*, vol. 31, pp. 203-244.
- 1995 “Thomas de Guadalaxara (1648-1720) misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador”, en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, vol. 15, pp. 9-34.
- 2000 “Los tobosos bandoleros y nómadas, Experiencias y testimonios históricos (1583-1849)”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (editores), *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, pp. 355-380.

Griffen, William B.

- 1979 *Indian assimilation in the franciscana area of Nueva Vizcaya*, Tucson: the University of Arizona Press.

Grimberg, Jacobo

- 1992 “El chamanismo en México”, en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXXVII, nueva época, enero-marzo, número 147, pp. 53-58.

Guillén, Héctor e Isabel Martínez

- 2004 *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, Cuernavaca, Morelos: (tesis en antropología social), Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Guzmán, Adriana

- 2002 *Mitote y universo cora*, México: Conaculta/INAH, Universidad de Guadalajara.

Guadalaxara, Tomás de

- 1683 *Gramática de la lengua de los tarahumares y guazapares[...]*, publicada en Puebla de los Ángeles, por Diego Fernández de León (36 folios completos).

Hamayone, Roberte

- 2008 “Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos”, curso-taller organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Coordinación Nacional de Antropología, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, la Universidad Iberoamericana y el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos del 11 al 15 de agosto del 2008.

Harris, Marvin

- 2000 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, traducción de Santiago Jordán, Barcelona: Crítica.

Hernández Assemat, José Enrique

- 1999 “El chamanismo, una aproximación metodológica”, en *CHJOTA CHJINE*, (*Gente de conocimiento*), enero, número 3, Instituto Politécnico Nacional: México, pp. 29-49.

Hilton, K. Simón

- 1993 [1959] *Diccionario tarahumara (iii) de Samachique*, Chihuahua, México: Summer Institute of Linguistics, Inc.

Holbraad, Martin

- 2008 “‘Ontology’ is just a new Word for ‘culture’”, in *Key debates in anthropology*, Manchester University, 9 february, pp. 1-5.

Howell, Signe

- 2001 “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?, las ideas chewong sobre los ‘humanos’ y otras especies”, en Philippe Descola y Gísli Pálisson (editores), traducción de Stella Mastrangelo, *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México: siglo XXI editores, pp. 149-168.

Hubert, Henri y Marcel Mauss

- 1970 [1950], “El sacrificio”, en *Obras I, Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral edicómo citarrctores, pp. 59-70.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chihuahua

- 2009 *Carichí*, Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chihuahua [en línea, consultado el 20 de julio de 2009] <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/chihuahua/Mpios/08012a.htm>.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

- 2004 *La población hablante de la lengua indígena de Chihuahua*, INEGI, Aguascalientes, Ags.
2006 *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos del II Conteo de Población y Vivienda 2005*, INEGI, 2 tomos, Aguascalientes, Ags.
2009 *Carta topográfica “Narárachi G13A23”*, esc. 1: 50, 000.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática y Gobierno del Estado de Chihuahua

- 2007 *Anuario Estadístico de Chihuahua*, INEGI-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2 tomos, Chihuahua, Chih.

Jakobson, Roman

- 1974 [1956] “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en *Fundamentos del lenguaje*, Madrid: Ayuso, pp. 71-106.

Jáuregui, Jesús

- 2004 “Coras”, en *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México: CDI/PNUD.

Jiménez, Alfredo

- 2006 *El Gran Norte de México, una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid: editorial Tebar, S. L.

Jordán, Fernando

- 1988 “Los apaches: Inicio de una guerra sin cuartel, un porvenir infernal”, en Altamirano, Graziella y Guadalupe Villa (comps.), *Chihuahua, textos de su historia, 1824-1921*, tomo II, México: Gobierno del estado de Chihuahua, instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, UACJ, pp. 402-408.

Jung, Carl y M. L. von Franz (*et als.*)

- 1969 *El hombre y sus símbolos*, 1ª reimpresión, traducción de Luis Escolar Bareño, España: Aguilar, pp. 20-100.

Katz, Frederich

- 1988 *Condiciones en las haciendas norteñas*, en Altamirano, Graziella y Guadalupe Villa (comps.), *Chihuahua, textos de su historia, 1824-1921*, tomo II, México: Gobierno del estado de Chihuahua, instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, UACJ, pp. 298-309.

Kant, Immanuel

- 1986 [1793] *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft), traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial.

Kennedy, Jhon G.

- 1970 *Inápuchi: Una comunidad Tarahumara Gentil*, México: Instituto Indigenista Interamericano.
1963 “Tegüino Complex: The role of beer in Tarahumara Culture”, in *American Antropologist*, vol. 65, pp. 620-640.

Kirchhoff, Paul

- 1967 [1943] “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, 3ª edición, en *ACTA AMERICANA*, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, vol. 1, número 1, pp. 92-107.

Kirk, G. S.

- 2006 [1970], *Mito, sus significados y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona: Paidós.

Krickeberg, Walter

- 2002 *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*, 11ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.

Kuhn, Thomas S.

1990 *La estructura de las revoluciones científicas*, 14ª edición, México: Fondo de Cultura Económica.

Lacombe Torres, Guillermo

2008 “Sobre el modo de evangelizar XLII”, en *Kwira* 93, revista de las ediciones diocesanas de la Tarahumara, enero-marzo, pp. 32-34.

Laidlaw, James

2000 “A Free Gift Makes No Friends”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, number 4, December, pp. 617-634.

Lartigue, Francois

1983 *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la sierra Tarahumara*, México: ediciones de la Casa Chata (# 19).

Larrondo, Juan de Dios

1778 “Informe de esta misión de Nuestra Señora del Pilar de Norogachi y sus dos pueblos de visitas Papahichic y Thetahuichic, en este año de 1778” (folio 519). Transcription from University of Arizona, special collections. Juan de Dios de Larrondo, informe, Norogachi, July 11, 1778. *University of Arizona, special collections*, Ms. 194, vol. 3, 518-528. [Ms. 194, vol. 3: *Fr. Marcellino de Civezza Collection in the Pontificio Ateneo*, Rome, Italy. Volume III. Xerox of microfilm furnished by Academy of American Feranciscan History. Borrowed from University of Arizona Library] ff. 518-528.

Leach, Edmund

1993 *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*, 5ª edición, España: siglo XXI, pp. 13-22.

Limón Olvera, Silvia

2001 *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, colección científica, serie historia, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM .

León García, Ricardo

1992 *Misiones Jesuitas en la Tarahumara (siglo XVIII)*, Cd. Juárez, Chih.: Universidad Autónoma de Juárez (estudios regionales 6).

León-Portilla, Miguel

2001 [1961] *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y sus cantares*, 19ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.

Lévi Jerome, Meyer

- 1993 *Pillars of the sky, The Genealogy of Ethnic Identity among the Rearamuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*, Cambridge, Massachusettts: (tesis Ph. D. Anthropology cultural) Harvard University (517 pp).

Lévi-Strauss, Claude

- 1997 [1962] *El pensamiento salvaje*, 9ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica (breviarios).
- 2005 [1964], *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, 7ª reimpresión, traducción de Juan Almela, México: Fondo de Cultura Económica.
- 2006 [1973], *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, 14ª edición en español, México: siglo XXI.

Ling, Trevor

- 1968 “Credos y asentimiento. El cristianismo: De secta judía a religión estatal romana, 70-500 d.j.C.”, en *Las grandes religiones de Oriente y Occidente, desde la prehistoria hasta el auge del Islam*, Madrid: ediciones istmo, pp. 285-315.

Lionnet, Andre

- 2001-2002 *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*, (corrección de la versión de 1972 publicada por la UNAM); 2 tomos, Sisoguichi, Chihuahua: ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Lloyd, Jane-Dale

- 2001 *Cinco ensayos sobre la cultura material de rancheros y medieros del noroeste de Chihuahua, 1886-1910*, México: UIA, pp. 1- 25.

López Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE.
- 1996 “La Cosmovisión Mesoamericana”, en Sonia Lombardo/Enrique Nalda (coords.), *Temas Mesoamericanos*, México: INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo nacional para la Cultura y las Artes, pp. 471-507.
- 1997 “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (coords.), *De Hombres y Dioses*, México: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A.C., pp. 229-254.
- 1998 *Hombre-dios, religión y Política en el mundo náhuatl*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1999 *Breve Historia de la Tradición Religiosa Mesoamericana*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2006 [1990], *Los mitos del Tlacuache*, 2ª reimpresión, México: Instituto de investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2008 [1980], *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos, México: IIA-UNAM (serie antropológica 39).

Lumholtz, Carl

1981 [1902] *El México desconocido*, 2 tomos, México: Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología 11).

MacCutcheon, Russell T.

1995 “The category ‘religion’ in recent publications, a critical survey”, in *Numen*, vol. 42, number 3, October, pp. 284-309.

Martínez Ramírez, María Isabel

2008 *Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México*: (tesis de maestría en antropología) IIA-UNAM (163 pp.).

Matute, Álvaro

1981 *México en el siglo XIX, antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mauss, Marcel

1971a “Definición de la magia (cap. II)”, en *Sociología y antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, (traducción de la 4ª edición francesa por Teresa Rubio de Martín-Retortillo), Madrid: editorial Ténos, pp. 50-152 (incluye apéndice).

1971b “Ensayo sobre los dones: Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, (traducción de la 4ª edición francesa por Teresa Rubio de Martín-Retortillo), Madrid: editorial técnos, pp. 153-263.

Merrill, William L.

1983 “Tarahumara Social Organization, Political Organization, and Religion”, en Alfonso Ortiz (volume editor) and William C. Sturtevant (general editor), *Handbook of North American Indians*, Volume 10, Southwest, Washington: Smithsonian Institution, pp. 290-305.

1992a *Almas Rarámuris*, Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

1992b “El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris”, en Ysla Campbell, ed., *El contacto entre los españoles y los indígenas del norte de la Nueva España*, vol. 4 de la *Colección conmemorativa, Quinto centenario del encuentro de dos mundos*, Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 133-170.

- 1995 “La época franciscana en la tarahumara”, en Jorge Chávez Chávez, ed., *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, 1993*, vol. 1, Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 157-175.

Meza, Mayra Mónica

- 2001 *San José Baquéachi: historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras*, México: Instituto Chihuahuense de la Cultura.

Miller, Wick, R.

- 1983 “Uto-Aztecan languages”, en Alfonso Ortiz (volume editor) and William C. Sturtevant (general editor), *Handbook of North American Indians*, Volume 10, Southwest, Washington: Smithsonian Institution, pp. 113-124.

Misal de Semana Santa de Pawichíki

- 1990 Sisoguichi: Ediciones del Vicariato de la Tarahumara.

Molinari, Claudia

- 1995 “El Protestantismo en la Tarahumara”, *Dimensión Antropológica*, año 2, vol. 4, mayo/agosto, pp. 159-171.
- 2001 “beber o no beber tesguino, identidad y conversión en la Tarahumara”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (ccords.), *Identidad y cultura en la sierra Tarahumara*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 155-161.

Montemayor, Carlos

- 1999 *Los tarahumaras, pueblo de estrellas y barrancas*, México: editorial Aldus.

Morris, Brian

- 1989 *Anthropological studies of religion, an introductory text*”, Cambridge: Cambridge University Press.

Neumann, Joseph

- 1991 [1730] *Historia de las rebeliones en la sierra Tarahumara (1626-1724)*, traducción del latín, Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez, Chihuahua: editorial Camino (colección centenario, número 8).
- 1994 *Historia de las Sublevaciones Indias en la Tarahumara*, introducción y edición de traducción de Bohumír, Roedl; traducción de Simona Binková, Praga: Universidad Carolina de Praga.

Neurath, Johannes

- 2002 *Las fiestas de la casa grande, procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- 2003 “Huicholes”, en *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México: CDI/PNUD.

- 2004 “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 90-1, pp. 03-118.
- 2006 “Ancestros que nacen”, en *Artes de México* número 75 (arte huichol), pp. 12-23.
- 2008 “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 94-1, pp. 251-283.
- 2009 “La boda del maíz y la fragilidad de la alianza” en *Ciencias*, revista de difusión de la facultad de ciencias de la UNAM, 92-93; octubre 2008-marzo 2009, pp. 36-40.

Ocampo, Manuel

- 1966 *Historia de la Misión de la Tarahumara, 1900-1965*, México: editorial JUS.

Olmedo, Daniel

- 1963 *La Iglesia Católica en la Edad Moderna*, tomo III, México: Obra Nacional de la Buena Prensa, pp. 85-120, 232-255, 273-286 y 295-300.

Orozco, María Elena

- 1994 [1992] *Tarahumara. Una antigua sociedad futura*, prólogo de Carlos Montemayor, Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua (Colección Ensayos Filosóficos).

Otto, Rudolf

- 1998 [1917] *Lo santo. Sobre lo racional e irracional en la idea de Dios*, traducción de Fernando Vela, Madrid: Alianza.

Palma Aguirre, Francisco

- 2002 *Mapu regá eperé rarámuri (Vida del Pueblo Tarahumar)*, Chihuahua: PACMYC-Conaculta.

Palma, Erasmo

- 1992 *Donde cantan los pájaros chuyacos*, Chihuahua: ediciones del gobierno del estado de Chihuahua.

Palma, Erasmo y Luis González Rodríguez

- 1985 “Vida y muerte del mundo en el pensamiento tarahumar”, en *Tlalocan*, número 10, pp. 189-211.

Pastron, Allen Gerald

- 1977 *Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, Berkeley: (tesis Ph. D. Anthropology cultural) University of California (240 pp.).

Parra, Patricio

- 2001 *Rarámuri oseríwara*, Sisoguichi, Chih.: ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Pérez de Rivas, Andrés

- 1944 [1645] *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes las más bárbaras del nuevo orbe*, 3 volúmenes, México: Layac.

Perrin, Michel

- 1995 “Lógica chamánica”, en Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en América Latina: Una visión conceptual*, México: Plaza y Valdés editores, UIA, CEMCA, pp. 1-20.

Pierce, C. S.

- 1978 *Lecciones sobre el pragmatismo*, Madrid: Aguilar.

Pintado, Ana Paula

- 2008 *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia CULTURAL en una comunidad Tarahumara de la barranca*, México: (tesis doctoral en antropología cultural), Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de investigaciones Antropológicas-UNAM (334 pp.).

Pitarch, Pedro

- 2003 “Infidelidades indígenas”, en *revista de Occidente*, pensamiento alemán, número 270, noviembre de 2003, (pp. 60-75).

Pennington, Campbell W.

- 1963 *The Tarahumara of Mexico: Their Environment and Material Culture*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1983 “Tarahumara in Southwest”, Alfonso Ortiz (ed.), vol. 10, *Handbook of North American Indians*, William C. Sturtevant (ed. gral.), Washington: Smithsonian Institution, pp. 276-289.

Ponce de León, José M.

- 1922 *Resumen de la historia política de Chihuahua, desde la época colonial hasta 1921 y noticias cronológicas de los más notables sucesos ocurridos de noviembre de 1910 al año de 1919*, Chihuahua: Imprenta Gutemberg.

Porras Muñoz, G.

- 1967 *Iglesia y Estado en la Nueva Vizcaya, 1562-1821*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- 1980 *La frontera de los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, México: Fomento Cultural Banamex.

Powell, Philip W.

- 1996 *La guerra chichimeca (1550-1600)*, traducción de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica.

Preuss Konrad, T.

- 1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre Coras, Huicholes y Mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), México: Centre d'Études Mexicaines et Centreaméricaines/INI.

Quesnel, Michale y Philippe Gruson (directores)

- 2002 “La Biblia y su cultura, tomo 1, Antiguo Testamento, traducción al español por Ramón Alfonso Diez Aragón y Gregorio de Pablos Otero, Santander: Sal Terrae, pp. 80-122.

Reinhold, Bernhard

- 2000 *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao: Desclée de Brower.

Renner, Egon

- 2007 “Ethnohistory as a Development-Dependent Research Model, Discussed with Reference to Iroquian Studies”, in Wiltrud Dresler, Brend Fahmel y Karoline Noack (eds.), *Culturas en movimiento*, UNAM, IAI-PK, IIA, pp. 93-116.

Ricard, Robert

- 2005 [1947] *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., 9ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica, (sección de obras de historia).

Ritual Rarámuri

- 1980 México: Vicariato Apostólico de la Tarahumara/Obra Nacional de la Buena Prensa, pp. 2-20.

Robles, O. Ricardo

- 1994 *El Rostro Indio de Dios*, en Manuel Marzal (ed.), México: CRT, Universidad Iberoamericana, México, pp. 23-87.

Rodríguez, López Abel

- 2001 *Primera Sistematización General de PROFECTAR, 1995-2000*, Sisoguichi, Chih.: ediciones diocesanas de la Tarahumara.
- 2003 *Apuntes de un magisterio en Tarahumara*, Sisoguichi, Chih.: ediciones diocesanas de la Tarahumara.
- 2006 “Tarahumara: Un modo de pensar, sentir y creer”, en *Xipe-Totec Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, vol. XV/ No. 3/ 30 de septiembre, Guadalajara: Departamento de Humanidades del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, pp. 236-256.
- 2009 “Reunión y bebida colectiva entre los rarámuri, (la tesgüinada) una institución difícil de comprender” en Víctor Orozco (coord.) *Chihuahua Hoy 2009*, México: UACJ, UACH, ICHICULT, pp. 91-135.
- 2010 *Gramática de la lengua de los tarahumares y guazapares de Thomas de Guadalaxara* (1683), paleografía, del documento que resguarda el Archivo Histórico de Zapopan, y transcripción del impreso conservado en la *British Library* de Londres. Estudio introductorio,

aparato de notas aclaratorias y Glosario-diccionario, comparativo de la lengua tarahumar, siglos XVII y XXI, México: UACJ, UACH e ICHICUL.

Safranski, Rüdiger

2000 *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona: Tusquets.

Salmón, Enrique

2000 “Iwígara. A Rarámuri Cognitive Model of Biodiversity and its Effects on Land Management”, in Minnis P. and Eli Sens W. (eds.), *Biodiversity and Native America*, USA: University of Oklahoma Press, pp. 180-203.

Saravia y Aragón, Anastasio G.

1992 [1920] *La aventura misionera en el norte de la Nueva España*, México: Fundice, A. C. (colección V centenario número 3).

Sariego Rodríguez, J. L., (comp.)

1998 *El indigenismo en Chihuahua*, Chihuahua: ENAH-Unidad Chihuahua, Fideicomiso para la Cultura.

Sariego Rodríguez, Juan Luis

2002 *El Indigenismo en la Tarahumara, Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México: INI, CONACULTA, INAH.

Saucedo, Eduardo

2005 “Fauna e identidad en la cosmovisión indígena del sur de la Tarahumara”, en Miguel A. Bartolomé, *Visión de la diversidad vol. 1, Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, México: INAH (colección etnografía de los pueblos indígenas), pp. 210-219.

Schwatka, Frederick

1977 [1893] *In the land of cave and cliff dwellers*, Tucson: The Río Grande Press.

Schumann G., Otto

2000 “Movimientos lingüísticos en el Norte de México”; en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas e Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 169-174.

Schwimmer, Erik

1982 *Religión y cultura*, Barcelona: editorial anagrama.

Sen Venero María Isabel

2003 *Historia de Chihuahua*, edición especial para el gobierno del estado de Chihuahua, Chihuahua: Centro Librero la Prensa.

Servín, Enrique

- 2002 *Ralámuli Ra'ichábo!, ¡Hablemos tarahumar!*, Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura.

Severi, Carlo

- 1996a “El sendero invisible”, en *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito: Abya Yala, pp. 83-130.
- 1996b “El yo enunciador”, en *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito: Abya Yala, pp. 231-252.
- 1996c “El hablar de las almas”, en *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito: Abya Yala, pp. 253-282.
- s/f “Cosmology, Crisis, and Paradox: On the White Spirit in the Kuna Shamanistic Tradition”, in Michael S. Roth and Charles G. Salas (eds.) *Disturbing Remains: Memory, History and Crisis on the Twentieth Century*.

Sheridan, Thomas E.

- 1996 “The rarámuri (Tarahumaras). When we walk in circles”, in Thomas E. Sheridan and Tracy J. Parezo, *Paths of Life: American Indians of the Southwest and Northern México*, Tucson: Arizona Press, pp. 141–161.

Sheridan E., Thomas y Thomas Naylor H., (eds.)

- 1979 *Rarámuri, a Tarahumara Colonial Chronicle 1607 – 1791*, Flagstaff Arizona: Northland Press.

Slaney, Frances M.

- 1991 *Death and otherness in Tarahumara ritual*, Québec: Département d'anthropologie Faculté des Sciences Sociales, Université Laval (tesis doctoral) (338 pp.).
- 1997 “Double baptism: personhood and ethnicity in the sierra Tarahumara of Mexico”, in *American Ethnologist*, Arlington, Va., American Anthropological Association, vol. 24, number 2, pp. 279-310.

Soustelle, Jacques

- 1996 *El universo de los aztecas*, sexta reimpression, Fondo de Cultura Económica, México.

Spicer, H. Edward

- 1992 [1962] *Cycles of conquest: The impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 25-45.

Steffel Matheus

- 1799 *Gramatica Linguae Tarahumaricae* [A62, M. Steffel/Thomas de Guadalajara, 1799] “Archiv Města Brna, file v3, Knihova Mitrovskeho, Sign. A62”.

Stevenson, Robert

- 1993 “El sistema melódico de los aborígenes primitivos [de México: los coras y los huicholes] y la sinfonía india de Carlos Chávez”, en Jesús Jáuregui (ed.), *Música y danzas del Gran Nayar*, México: centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI, pp. 187-199.

Tamarón y Romeral, P.

- 1937 [1765] *Domesticación del Vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya*, introducción bibliográfica y acotaciones por Vito Alessi Robles, México: Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, pp. 131-166.

Tellechea, Miguel

- 1826 *Compendio Gramatical para la Inteligencia del Idioma Tarahumar*, México: Imprenta de la Federación en Palacio.

Terrazas Sánchez, Filiberto

- 1977 *La Guerra apache en México (viento de octubre)*, 3ª edición, México: Costa-amic editores, S. A.

Thord-Gray, Ivan

- 1955 *Tarahumara-english, English-tarahumara dictionary and introduction to tarahumara grammar*, CoralGables, Florida: University of Miami Press.

Torres Ramírez, Bibiano

- 1975 “La epidemia de matlazahuatl, 1736-1739”, en *Simposio Hispanoamericano de indigenismo histórico*, terceras jornadas americanistas de la Universidad de Valladolid, pp. 1-7.

Turner, Víctor

- 2007 *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, 5ª edición en español, México: siglo XXI editores.

Valdivia Dounce, Teresa (coord. y edit.)

- 1994 *Usos y costumbres de la población indígena de México, fuentes para el estudio de la normatividad*, (antología), México: Instituto Nacional Indigenista.

Valeri, Valerio

- 1994 “Wild victims: Hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huauhu”, in *History of Religions*, November 1994, vol. 34; number 2, pp. 101-131, Chicago, IL.: University of Chicago.

Valiñas Coalla, Leopoldo

- 2000 “Lo que la lingüística Yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México”, en Marie-Areti Herts, et al (eds), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*,

México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 175-205.

2001 “Lengua, dialectos e identidad étnica en la sierra Tarahumara”, en *Identidad Étnica en la Sierra Tarahumara*, Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 105-125.

2002 “Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales”, *Anales de Antropología*, número 36, pp. 249-282.

Vargas Valdés, Jesús

2003 *Viajantes por Chihuahua (1846-1853)*, 2ª edición, George Ruxton (1846) pp. 55-79, 99-105, 131-146; Philippe Rondé (1849-1852) pp. 170-172, 180-186; John Russell Barlet (1852-1853) pp. 219-222, 235-242 y Julius Froebel (1852) 263-278, Chihuahua: Biblioteca Chihuahuense, Gobierno del estado de Chihuahua.

Vázquez Loya, Dizán

2004 *Las Misiones Franciscanas en Chihuahua. Pistas y referencias para su investigación*, Cd. Juárez: Unidad de Estudios Históricos y Sociales-Chihuahua, UACJ (Cuadernos de Investigación 3).

Vallejo Narváez, Carlos F.

1995 *Noroi Ra'ichaara*, 2 tomos, Sisoguichi, Chih.: ediciones diocesanas de la Tarahumara.

2000 *Onorúame ko kipu kúchiwa ra'icha, Dios habla a sus hijos*, Sisoguichi, Chih.: ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Van Gennep, Arnold

2008 [1909] *Los ritos de paso*, traducción de Juan Aranzandi, Madrid: Alianza editorial.

Vázquez, Josefina Zoraida

2000 “Los primeros tropiezos”, en *Historia General de México*, México: El Colegio de México, pp. 527-582.

Velasco Rivero, Pedro J., de

2006 [1983], *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Guadalajara, México: ITESO, UIA, CACSTAC.

Viveiros de Castro, E.,

2000 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, in *The Journal Royal Anthropological Institute*, (N.S) 4, pp. 469-488.

2005 “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, en Jean Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho, Jan-Francois Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio: perspectivas*

arqueológicas en sociedades indígenas de América del sur, Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 335-347

- 2008 “Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena”, ponencia presentada en el *Instituto de investigaciones Antropológicas* de la Universidad Nacional Autónoma de México (10, 12 y 14 de noviembre de 2008), pp. 1-56.

Vernant, Jean-Pierre

- 2001 *Mito y religión en la cultura griega*, Barcelona: Ariel.

Wachtel, Nathan

- 1997 *Dioses y vampiros, regreso a Chipaya*, traducción de Alfonso Herrera Salcedo, México: Fondo de Cultura Económica.
- 2001 *El regreso de los antepasados, los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI, ensayo de historia regresiva*, México: Colmex/FCE.

Wolf, Paul P. de

- 2001 “Eudeve and Opata: A Reassessment of their classification”, en José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.) *Avances y balances de lenguas yuto-aztecas*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 237-265.

Zubiri, Xavier

- 1984 *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 3ª edición, Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- 1985 *Sobre la esencia*, 5ª edición, Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- 1986 *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- 1995 *Sobre la realidad*, Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.
- 2003 [1984] *El Hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.

Zuloaga, Luis

- 1988 “Incuriones de los bárbaros”, en Altamirano, Graziella y Guadalupe Villa (comps.), *Chihuahua, textos de su historia, 1824-1921*, tomo II, México: Gobierno del estado de Chihuahua, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, UACJ, pp. 409-425.