



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
ANTROPOLÓGICAS

**ALTERIDAD, MULTIPLICIDAD Y  
REVERSIBILIDAD EN CLAVE RARÁMURI.  
CRÓNICA DE UN VIAJE POR LA ANTROPOLOGÍA  
DEL OTRO**

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
**DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA**

P R E S E N T A

**MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ**

DIRECTOR DE TESIS:

**DR. CARLO BONFIGLIOLI**

COMITÉ TUTORIAL:

**DR. ALFREDO LÓPEZ AUSTIN**

**DR. JOHANNES NEURATH**



MÉXICO, D.F. 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.



¿Tú crees que las cosas son como las ves, tal cual, sin mayores problemas, sin preguntas?  
No, dijo Harry Magaña, siempre hay que hacer preguntas. Correcto, dijo el policía de Tijuana.  
Siempre hay que hacer preguntas, y siempre hay que preguntarse el por qué de nuestras  
preguntas. ¿Y saber por qué?  
Porque nuestras preguntas, al primer descuido, nos dirigen hacia lugares donde  
no queremos.

Roberto Bolaño  
2666



Otra vez los indios. Y nuevamente con aire de tragedia, que es por lo visto lo que le espolea los sentimientos a la sociedad mayoritaria mexicana, a pesar de lo abrumada que la tiene hoy la odiosa guerra del presidente y sus subordinados contra el extremadamente bien organizado crimen organizado. Es un alivio ver que todavía reaccionamos ante el dolor ajeno. Pero damos señales preocupantes de que la sociedad mayoritaria no ha aprendido la lección. La presunta o real hambruna en comunidades rarámuri de la Tarahumara (no peor que en años anteriores, pero ahora resulta que nos enteramos) ha despertado sentimientos humanitarios, así como tácitos sentimientos de culpa (justificada, sin duda) de nuestra sociedad dominante (que no única, aunque sí fatalmente subdividida en clases, donde los indios serían la última).

No hemos aprendido que los pueblos indios son otra cosa y lo seguirán siendo. Ni clase, ni casta. Troncos y ramas, maltratados pero vivos, de una civilización que no es la nuestra, y que nos la pasamos cosificando y negando con estadísticas desesperadamente mentirosas o arrebatos de lástima. En el fondo, les tenemos miedo. Lo tuvieron los *caxlanes* en Chiapas mucho antes del levantamiento zapatista. Lo tienen hoy los chihuahuenses urbanos que quieren ver a los tarahumaras como meros indigentes. Nuestro inconsciente (la mala conciencia) sabe que esos indios son príncipes en una dimensión de dignidad que nuestra sociedad desconoce.

Antonin Artaud, Fernando Benítez, Carlos Montemayor y *El Ronco* Robles, S. J., deben estarse revolcando en la tumba ante el espectacular Teletón de todos contra todos en que se han convertido las desventuras del pueblo rarámuri, cuya intensidad espiritual y vital deslumbra a quienes han tenido el privilegio de intuirlo. No nuestros políticos, ciertamente. Repitiendo el invariable guión de la doctrina del poder, el secretario de Economía, Bruno Ferrari, lo expresa bien. Es cosa de proporcionarles oportunidades para que salgan del atraso. Lo dicho: no hemos entendido nada. Y si hubo un poco, se nos olvidó.

Los pueblos indios no necesitan oportunidades; tienen y demandan derechos. Primero, los elementales de todo mexicano. Y luego los específicos de su ser pueblos originarios, con lenguas, territorios y estructuras colectivas y comunitarias de organización. Justamente lo contrario del funcionamiento social bajo el capitalismo; éste creció convencido de que la Tierra pertenece a cada generación presente, que puede disponer de ella como sea, conquistarla, transformarla, exprimirla, arrasarla. La creencia devino fanática y a todas luces suicida (una más de sus múltiples similitudes con el fascismo). Para la civilización indígena, la Tierra no es pertenencia, sino don. Y una responsabilidad ante los nietos que vendrán. En esto los pueblos no fueron reducidos. Tan es así que de ahí nacen sus resistencias, y nos resultan incomprensibles. Qué, ¿no quieren vivir mejor? Pues no. Sólo quieren vivir bien, y su idea del buen vivir no es la nuestra, señor Ferrari

Admitámoslo, más que lástima o miedo, los pueblos indios nos dan envidia. No contentos con lo que tenemos, mucho de lo cual se lo hemos quitado a ellos, queremos lo suyo: tierras, aguas, selvas, playas, desiertos. Queremos extraerle plusvalía, aprovecharlo bien, no como ellos, tan atrasados y faltos de visión que no ven el potencial: minerales, centros turísticos, grandes plantaciones de palma africana y maíz transgénico, autopistas, hidroeléctricas. Puro progreso.

Tras décadas de exprimir nuestro mexicano cuerno de la abundancia, descubrimos que la única cornucopia que queda se encuentra en manos de la indiada: los mejores paisajes, la naturaleza en estado natural (¡qué cosa!), las relaciones armónicas con el medio ambiente, los ríos verdaderos, los bosques, las cuevas. Démosles entonces oportunidades: ser cuidacoches y recamareras en sus tierras, o migrantes, mendigos, fantasmas atrapados en suburbios, maquiladoras y ciudades rurales. Robémosles una vez más sus derechos. Con violencia, con la ley (nuestra) en la mano. El resto es filantropía.

Ernesto Zedillo, el genocida de cuello blanco, fiel a su naturaleza, traicionó los acuerdos firmados en San Andrés. Hubieran sentado un precedente, el único posible, contra la avalancha de reformas estructurales que desde 1989 han sepultado en la legislación mexicana cualquier vocación social que irrite a los mercados. Pero los pueblos se otorgan hoy los derechos que les negamos. Y eso es nuevo, único otra vez. Se gobiernan, son guardianes de sí mismos y de la Tierra. O sea, no agarran la onda.

Preguntemos a esos tarahumaritas que tanto nos duelen qué se hicieron sus bosques, montañas, manantiales, barrancas. Producen toneladas de madera (y mariguana). Les robamos los paisajes y el oro. Y nos sorprende su hambre. Las oportunidades son en realidad para los *chabochi*, que necesitamos borrarlos para medrar allí sin llenadera.

Hermann Bellinghausen, *El derecho de ser indígena*

23 enero de 2012

*La Jornada*

# ÍNDICE

---

Agradecimientos, i

INTRODUCCIÓN, iv

PRIMERA PARTE

TEJIENDO UNA ANTROPOLOGÍA RARÁMURI, 2

Capítulo I

Un solo desplazamiento: de lo sustancial a lo relacional, 13

*Del cuerpo a la persona, 14*

*De la persona a los caminos rarámuri, 23*

*Diluir a la persona, 28*

*La ilusión antropológica, 35*

Capítulo II

Una otra antropología, 39

*Una urdimbre de simetrías y asimetrías, 40*

*Diablo y su hermano menor, 54*

La conformación de los ranchos y el papel de los colaterales, 60

La esposa de Dios o la creadora del *teswino*, 68

Distancias razonables, 80

*Humanidad y alteridad: el reencuentro de los hermanos, 86*

La humanidad para los rarámuri, 89

Capítulo III

La humanidad de los rarámuri, 97

*Los otros y el origen de la vida, 104*

*Una moralidad del hacer, 112*

*El alma que deben tener, 113*

*Seguir siendo..., 117*

*No se deben ir de nuestra tierra, 124*

Fin de la Primera Parte

¿Para qué otra antropología?, 127

## SEGUNDA PARTE

*HACER MUNDOS HACIENDO CAMINOS*, 129

### Capítulo IV

Concepto-camino: De los caminos rarámuri a las vías del tren, por la carretera, 143

Transformación 1:

De lo que trajo la carretera Nonoava-Guachochi, 143

Transformación 2:

Rumbo a la frontera, o de los efectos de una línea fantasma, 152

Transformación 3:

De árbol a madera, 156

Transformación 4:

San Juanito o de las contradicciones del “otro”, 166

### Capítulo V

Donde la vida vale la pena ser vivida, 176

Forma 1:

Ejido, un mundo para *hacer* como el otro, 187

Forma 2:

Las orillas del mundo-*Ejido*, 203

*Herencia de la tierra: por uno que se va, tal vez uno se queda*, 204

*Siempre se va más de uno*, 210

Forma 3:

Una ley igual para todos, pero ni todos los indios son iguales, 214

*Ni todos los indios son iguales...*, 220

*Lo que trajo el Ejido 1: Municipio de Urique*, 221

*No son comunidades*, 223

*Sí son comunidades*, 239

*De lo que trajo el Ejido 2: Norogachi*, 241

Forma 4:

Empresa ejidal y la exploración maderera: ¿global-local?, 243

Forma 5:

La leyenda negra de los mestizos, 257

Fin de la Segunda Parte

¿Por qué hablar de política?, 263

TERCERA PARTE

LOS LÍMITES DE LA TRANSFORMACIÓN, 266

Causas y efectos rarámuri, 269

“Los pinos ya no le hablan a nuestro hijos”, 284

*Disgresión cosmo-sociológica*, 289

*Más allá de la realidad: sueños y formas de hacer en el mundo*, 295

*La realidad pero de otra manera: multinaturalismo*, 300

Aquello que sucedió con los árboles, 305

¿Qué son los canastos que tejen las mujeres rarámuri?, 330

BIBLIOGRAFÍA, 334



# AGRADECIMIENTOS

---

A lo largo de este texto agradezco a muchas de las personas que han colaborado, durante los diez años de vida, formación académica y personal que se resumen aquí. Sin embargo, si hay alguien a quien debo lo que he aprendido es principalmente a todos los rarámuri que durante tanto tiempo me recibieron en sus casas y en sus vidas. No me alcanza la memoria ni las palabras para recordar mañanas, tardes, noches, tortillas, *teswino*, risas, lágrimas, abrazos, danza, caminatas... Debo mis más grandes aprendizajes a Angelita Loya, quien fue asesinada y de quien aún siento falta por su cariño, y a Luisa Bustillos, bella y valiente como siempre. A todas las mujeres que me compartieron y me mostraron cómo *hacer* y *ser* en ese mundo, a todas está dedicada la Primera Parte de este escrito. Mencionaré a las que no olvido aquí: Alicia por su sonrisa, Argelia por enseñarme el silencio, Maribel por ser fuerte, Cynthia, Luz y Concha por dejarme aprender cómo vivir de su lado, Marcelina y su *teswino*, Doña Filomena por compartirme la historia de su vida, *nana* Andrea, Lucía por su dulzura, Salomena por ser comadre, Cuca, y a todas aquellas que me recibieron con un pinole, una sonrisa, una *weja* de *teswino* y siempre con mucho cariño. A los señores gracias: Tonino, Manuelito, Sebastián y a toda su familia, Cervando, Felipe, Don Albino por su sabiduría, Nacho por siempre recibirnos con cariño, Lupe, Bautista, Seledonio por su amabilidad y ternura. Don Javier y Doña Esther amigos queridos. Elba por ser solidaria y mostrarnos parte del mundo de los mestizos. En fin, a toda la gente de Norogachi que me ayudó en este camino.

Debo más que un agradecimiento a mis padres, J. Isabel Martínez y María Luisa Ramírez, que me permitieron *ser* y siempre caminar por donde no imaginaba, pero quizá soñé. A ellos debo en gran parte el principio de todo andar. A mis otros padres, Carlo y Edite, debo otro tanto de ese *ser* y muchos sueños, fantasías y mitos, realizados y por realizar. Alejandro Fujigaki, compañero de ruta y navegante incansable, este escrito sería otro si no hubiese caminado junto a ti.

A la gente en Chihuahua que me apoyó y ayudó en este tiempo. Isela González, por todo su apoyo y enseñanzas, y Denisse Salazar, amiga querida a quien no dejaré de extrañar. Ella me mostró aquella frase de Deleuze y Guattari que dice: “El estructuralismo es una gran revolución, el mundo se vuelve más razonable”, pero ella ahora puede saber también que como dice Viveiros: “el mundo no se vuelve más razonable sin que la razón se vuelva otra cosa...”. A Luis Sandoval debo más que palabras para agradecer. A su lado entendí lo que años de escuela no me habrían

permitido conocer. Los límites del mundo existen, cierto, y el amor no lo puede todo, cierto también. Pero más allá, el horizonte, como la utopía, sirve para caminar, ya lo dijo Galeano.

En Brasil, mi otro nuevo mundo, agradezco a todos los que encontré en mi andar y que hicieron que este texto y que mi vida tomarán otros sentidos. Eduardo Viveiros de Castro por la puerta que abrió, llena de mar, luz y maravillas como de cuento suramericano. Mis *amiginhos* de Larangeiras y maestros de las *Mitológicas*: Bruno Daschieri, Luana Almeida y Miranda Zoppi. Spency Pimentel por ser siempre acertado en sus comentarios y su compañía, Tania Lima por recibirme en sus cursos y enseñarme tanto quizá sin saberlo. Bianca Arruda por su amor, Bernard Belisario y Mutua Mehinaku por ser grandes compañeros en la vida y en este escrito, de poesía, de risa, llanto y revolución, siempre en mi corazón. Y más cerca, pero presente en las discusiones sobre el amor, la vida y la tesis, Sonia Serna. Y claro, Lisa Salazar, mi gran amiga; compañera de noches de trabajo, discusiones de ideas, dibujos, vida también.

Finalmente, agradezco a cada uno de los profesores que participaron del comité tutorial. María Eugenia Olavarría, quien me apoyó en el tema de parentesco y disfrutamos charlas largas sobre el tema. Roberto Martínez González quien dirigió la Primera Parte del texto, agradezco sus comentarios, su tiempo y la paciencia dedicada. Alfredo López Austin, maestro por quien inspiración ingresé al IIA y a quién debo conocimientos y principios sobre metodología que rigen este escrito, sin él quizá no habría llegado a este doctorado. Johannes Neurath quien me ha apoyado en este último tránsito y a quien agradezco sus comentarios y su emoción. A mis lectores del manuscrito final: Blanca Zoyla González Sobrino y a Carlos Mondragón, quien puntualmente me ayudó a afinar el texto.

Por último, a mi profesor, Carlo Bonfiglioli.

Recuerdo que era oyente en la Facultad de Humanidades de Morelos, era el año 2000, Carlo ofrecía el curso de Introducción a la Antropología. Yo estudiaría letras. Pero un día, él dio una clase sobre rarámuri, raspadores era el tema. Presentó su trabajo con tal emoción que al finalizar, me acerqué a él y le dije: “¿quieres ser mi maestro?”; pues pensé que un día quería sentir eso por mi trabajo, esa emoción y ese amor. Desde entonces, él es mi maestro. Y un día, André me preguntó si lo había logrado, aprender esa emoción. Y feliz dije que sí.

\*\*\*

Gracias también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que apoyó mis estudios todo este tiempo; al programa de Becas Mixtas-CONACYT que me permitió viajar a Brasil y al Programa ECOES, particularmente a la Dra. Kim Sánchez Saldaña quien me apoyó en durante una estancia en la Facultad de Humanidades en la UAEMorelos y al M.C. Vladimir Lezama López quien me recibió en el programa de posgrado de la Facultad de Ciencias Agropecuarias. Finalmente, este texto ha sido elaborado con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310, *"La humanidad compartida. Procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México indígena de ayer y hoy"*.



# INTRODUCCIÓN

---

Heme aquí sentada en mi escritorio, escribiendo las últimas palabras –que para el lector que abra este manuscrito serán las primeras– de un largo viaje. Por regla y recomendación, las introducciones suelen escribirse al final, generando la ilusión de que todo ha sido planeado y diseñado desde el comienzo. Sin embargo, no es así. Este texto es un compendio de diez años de trabajo y de reflexión sobre la Sierra Tarahumara, de meses que suman años de trabajo de campo con los rarámuri de Norogachi y de otras regiones en las que ocasionalmente tuve la fortuna de encontrarme. Desde el 2002, por insistencia e inspirada en la pasión de Carlo Bonfiglioli, viajé hacia el norte de México. Conocí Norogachi, y desde entonces pasé alrededor de veintiocho meses en campo<sup>1</sup>. Aquello que aprendí en este tiempo ha quedado plasmado de alguna manera en las páginas que a continuación se presentan.

¿Por qué la crónica de un viaje? Al reflexionar sobre la obra de Roberto Bolaño, Ricardo Piglia y Sergio Pitol, Neige Sinno (2012) dirá que: “no hay más que libros de viajes o historias policiales. Se narra un viaje o se narra un crimen. ¿Qué otra cosa se puede narrar?” (*ibid*:19). En las primeras páginas de este texto, el lector se ha encontrado con un largo epígrafe de Hermann Bellinghausen que, como cualquier otro epígrafe, resume y anticipa el contenido de *esta crónica*; la cual mezclará el viaje y el crimen. Pero he de advertir que esto no será un ejercicio de ficción literaria, eso ya lo hicieron los posmodernos. Aquí experimentaré una *ficción controlada* de la antropología, donde: “La ficción consiste en tomar las ideas indígenas como conceptos y extraer las consecuencias de esa decisión...” (Viveiros de Castro 2010:199).

Primero hablaré del viaje y luego de la crónica. Para los rarámuri, el camino es un concepto que articula el *hacer* en sus mundos. Ellos son caminos dentro de sus cuerpos –

---

<sup>1</sup> Abril 2002, abril 2003, octubre 2003 a abril 2004, noviembre 2004, mayo-junio 2005, diciembre 2005 a enero 2006, junio 2006, febrero 2007 y abril-mayo 2007, marzo, abril, junio-agosto 2008, febrero-mayo 2009, junio 2012. Las comunidades visitadas fueron: Norogachi –donde se realizó la mayor parte de las estancias–, Choguita, Pahuichiqui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi.

por dónde camina un grupo de *alewá* (almas) organizadas como un grupo residencial–, y con ellos *hacen* caminos al *hablar-pensar-actuar*. Los caminos también son aquellos que el *Sol-Dios-Onorúame* cruza durante su andar diurno en el cielo y que enseñó a los antepasados (*anayawári*) bajo la forma de la costumbre (*anayawári boé* o camino de los antepasados). Esos caminos deben ser andados por los rarámuri colectivamente, tal como las almas lo hacen dentro de un cuerpo, al danzar, ofrecer comida a *Onorúame* y *trabajar*. Pero los caminos también son aquellos que recorren todos los días para visitar amigos y parientes, para *hacer* y *cuidar* día con día los lazos que los *hacen ser* rarámuri. En estos mundos *se hace camino siendo y haciéndose caminos*. Por todo ello, los rarámuri son conocidos por ser *grandes viajantes* y caminantes. Cuando salen de casa, suelen llevar consigo una taza, una cuchara, un poco de pinole –maíz tostado y molido para ser disuelto en agua y beber en el camino– y una cobija; porque les gusta viajar ligeros.

Junto a los rarámuri conocí y aprendí sobre esta *otra* forma de caminar y viajar. Por este motivo, las guías de este escrito son los caminos rarámuri: aquellos que cruzan el cuerpo, aquellos que las almas andan durante los sueños, aquellos que se caminan día tras día en la sierra para tomar *teswino* y trabajar las tierras de cultivo colectivamente, esos otros que se *hacen* también trabajando en conjunto pero en forma de danza para ofrecer comida a Dios, los caminos que se *hacen* entre parientes, los del mito, los de la historia... todos ellos están presentes aquí. En este sentido, este escrito es un *viaje* por estos caminos, tanto cuánto lo es por la manera en la que aprendí a andar sobre ellos. Y en este otro sentido es que es una *crónica*.

El texto está atravesado por un orden temporal, que si bien no es lineal, sí posee una secuencia gradativa de transformación de los argumentos y de las preguntas de investigación. La intención de respetar esta secuencia en el tiempo fue dejar al descubierto y develar las formas en las que fue conformada la reflexión. Considero que, como dijo Alfredo López Austin luego de leer el texto, mostrar el proceso de creación es parte constitutiva de la propuesta de este material. En principio porque puedo compartir mi proceso de formación y aprendizaje como antropóloga, y luego –y quizá el más importante– porque puedo exponer *cómo hacer –técnica y metodológicamente– una*

*antropología que posibilite la existencia de una antropología otra*, es decir, mostrar cómo podemos, en México, experimentar la antropología reversible y tal vez posibilitar con ello la práctica de la antropología simétrica.

*La antropología del otro: la antropología rarámuri*

La pregunta por las alter-antropologías o por la teoría nativa no es algo nuevo (ver Col y Graeber 2011). De hecho, podríamos sugerir que la antropología se fundamenta sobre ciertos cuestionamientos que giran en torno a la alteridad del *otro*. Sin embargo, como advertí antes, aquí tomaré ideas rarámuri como conceptos y extraeré las consecuencias de esa decisión. La pregunta inicial es cómo posibilitar la existencia de otra antropología: la rarámuri. A este cuestionamiento está dedicado la Primera Parte de este manuscrito. Para dar cuenta del mismo seguí de cerca a Roy Wagner (1975), con lo cual es posible plantear este trabajo como un experimento de antropología.

La alteridad funcionó como punto de arranque, considerando que el otro del Otro es otro (Viveiros de Castro 2010); y precisando como consecuencia inicial de estos principios alterar la metodología de análisis. Por ello, el material inicial de reflexión, con el cual fue posible generar otros métodos para pensar en la alteridad, fueron dos objetos rarámuri: los *ware* (canastos) y las fajas (*puráka*). Del primero se extrajo un método no progresivo del conocimiento que permitió exponer los antecedentes de la investigación (Capítulo I) y construir un punto de partida (Capítulo II y Capítulo III). Así, en la Primera Parte recorreré las indagaciones que realicé entre los rarámuri desde el 2002, considerando la riqueza de sus equívocos, en dos desplazamientos: del cuerpo a la persona y de la persona al ser humano. Se evidenciará, con base en la etnografía, que para los rarámuri preguntarse por un cuerpo, un alma, una persona o incluso un ser humano, implicó siempre pasar del análisis substancial al relacional. De tal manera que al igual que los *ware* que son tejidos en serie, la alteridad de los rarámuri sólo podría ser conocida en un campo relacional como el parentesco.

El punto de partida por tanto será el parentesco. No obstante, bajo una serie de traducciones y utilizando el método de la equivocación controlada (Viveiros de Castro 2004), éste devendrá en un campo homólogo de nuestra propia noción de humanidad. “La idea –como indicó Lévi-Strauss (2006a:359)– de una humanidad general, a la cual conduce la reducción etnográfica no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes”. El objetivo será, con la etnografía rarámuri, plantear la posibilidad de una *otra* antropología rarámuri donde el ser humano como *totalidad*, propuesto por mi propia Antropología se disuelva, para dar paso a una *totalización antropológica* propia, es decir una versión más entre otras, que dialogue con la rarámuri y que se mixture con ella. Como verá el lector, aquel concepto de humano que nos devuelve la antropología rarámuri no es más nuestra idea de lo humano, sino una otra, de la cual es preciso extraer todas sus consecuencias.

### *El camino y sus consecuencias*

Fundamentar una *otra antropología* y viajar por ella, más aún, mostrar cómo fue este recorrido es uno de los objetivos de este escrito. Una vez planteada la existencia de la antropología rarámuri es preciso demostrar su operatividad. Para ello, la idea de *camino* rarámuri se *lleva a serio* y se transforma en concepto. La indicación de Alfredo López Austin fue la siguiente: éste debería funcionar en otros contextos. La Segunda Parte está dedicada a esta demostración.

Antes de proseguir debo advertir al lector que la pregunta inicial de mis indagaciones sobre los rarámuri, aquella con la que partí al campo en 2002, giraba nebulosamente en torno a la idea del ser humano. ¿Cómo los seres humanos podemos tener un lugar en el mundo? Gradualmente, este cuestionamiento se redujo al cuerpo, a la relación de la persona y el cosmos, para finalmente regresar, desde la antropología rarámuri a otro lugar. La cuestión con la que inicié esta indagación fue aquella sobre el vínculo entre los rarámuri y el bosque, esto es, el proceso de deforestación. No obstante, este cuestionamiento se modificó hasta conducirme al ejercicio de reversibilidad que he

descrito hasta este momento. Como señala el epígrafe de Roberto Bolaños: siempre es preciso preguntarnos por nuestras preguntas porque al primer descuido nos dirigen hacia lugares donde no queremos. Los caminos rarámuri, como se verá en la Segunda Parte, me dirigieron hacia los caminos no-rarámuri, es decir, a las vías del tren, a la frontera con los Estados Unidos y a las carreteras que hoy día cruzan la Sierra Tarahumara.

El camino rarámuri como concepto me permitió analizar estos otros caminos como *formas* de objetivación de campos de moralidad y de relaciones, tal como lo son los caminos rarámuri dentro del cuerpo o los que recorren las almas en los sueños (Capítulo IV). Además, este concepto-camino demostró que los caminos rarámuri y los no-rarámuri no son representaciones de *una* naturaleza, sino expresiones de múltiples naturalezas. Esto es, no son *ideas* sobre el mundo, *son mundos diversos coexistiendo*; tal como lo son los senderos que los rarámuri caminan día con día y que son cruzados por las carreteras estatales, y como en el pasado y en presente lo fueron y lo son las vías del tren que transportaron y aún llevan troncos. Esos caminos, rarámuri y no-rarámuri, son además *formas* de memoria corporificadas en el espacio; el cual también es múltiple. En la Sierra Tarahumara coexisten mundos bajo las formas de Ejido y *Kawí*, o bajo la forma de *hacer* mundos posibles. En otras palabras, el camino-concepto hizo factible exponer cómo *hacer* un análisis *multinatural* (Capítulo V).

### *De la antropología reversible*

En esta Segunda Parte se expone cómo se construyó, bajo *lo dado* y *lo construido*, cierta noción de desgaste ambiental para en la Tercera Parte encontrar este mundo con el rarámuri. Eduardo Viveiros de Castro se pregunta: “¿qué le debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia?” (2010:14) o “¿qué pasa cuando preguntamos a los indígenas qué es la antropología?” (*ibid*:69). Me pregunto en este texto ¿qué sucede cuando *llevamos a serio* estas cuestiones?

En principio sucede que “construimos otras imágenes teóricas de la teoría” (*ibid*:59) como sucedió con los *ware*, con las fajas y con los caminos. Pero también

acontecen otras cosas. La primera de ellas es que al modificar los métodos y los conceptos, la noción de proyecto, plan y ruta de viaje se diluyen. En la Segunda Parte, donde pretendía construir un “objeto” para luego analizarlo desde dos antropologías; aquello que sucedió fue la disolución de tal objeto. Tenía –como narró Henry James– “la impresión de que nos hallábamos casi tan perdidas como un puñado de pasajeros en un gran barco a la deriva. Y, sorprendentemente, ¡yo me hallaba en el timón!”. Ésta, debo decir, es una de las conclusiones y aportaciones de este ejercicio de antropología reversible. Los objetos deben diluirse, no construirse. Hecho que se debe en parte a que el análisis multinaturalista no permite la existencia de *un objeto*. En este tipo de reflexiones, deberían por lo menos existir dos o tres objetos (si es que aún podemos llamarlos así). Nuestros objetos o campos de relaciones para analizar deben multiplicarse. Habrá tantos *objetos o campos de relaciones* como mundos posibles se *estén* encontrando.

Fue así que más que hablar de desgaste ambiental fue necesario preguntarse qué era el desgaste ambiental, para quién y por qué, y no sólo como discurso (ya lo he dicho), sino como una realidad. Desde otro mundo, el rarámuri, también fue necesario saber que no existía tal deterioro ambiental, sino un tipo de desgaste moral de las relaciones; éste también como una realidad y no como una idea; traduciendo el problema de un código ecológico a otro sociológico. Para mostrar esto tuve entonces que volver al parentesco y desde la antropología rarámuri exponer cómo es que ellos podían participar del proceso de producción de madera desde los años 70’s y simultáneamente ser *parientes* de los pinos. Insisto que esta reflexión fue *multinatural* y no *multicultural*, lo cual fue un efecto posibilitado por la existencia de la antropología rarámuri y de su reversibilidad conceptual.

Los rarámuri dicen “los pinos ya le hablan a nuestro hijos”, porque como mostraré, en este campo relacional que es el parentesco y que deviene en una cosmopolítica, las acciones de los padres modifican las relaciones de sus hijos con Dios, generando consecuencias como la migración o la transformación en las formas de *hacer* rarámuri que llegan a un *hacer* mestizo. En este mundo, el asumir los actos –bajo la forma de equívoco, olvido o engaño– es uno de los fundamentos de las causas-efectos y de la memoria. Los rarámuri que conocí se hacían partícipes del presente y agentes de su devenir tanto como

de su pasado, de lo sucedido con los pinos y de todas sus consecuencias, y quizá por este motivo había una preocupación constante: los límites de la transformación. Esto es, la posibilidad de continuar con ese *hacer-ser rarámuri* y su imposibilidad.

Sucedió entonces otro movimiento en reversa desde la antropología rarámuri hacia mi propia antropología. En principio tal movimiento o cuestión fue conceptual y se dirigió hacia los límites de la transformación. Pero en una suerte de *vuelta de tuerca* no prevista, como bien demostrará ser este ejercicio de antropología reversible, las interrogantes se dirigieron a la política antropológica. Una vez que se han disuelto los límites entre la cosmología y la política, como lo propone la antropología rarámuri desde su cosmopolítica, aquello que viene de regreso es una discusión no sobre la antropología política de los rarámuri, sino sobre la política antropológica de mi propia antropología, y aquí llegué al final de este viaje.

*Llevar a serio* los conceptos de los otros me arrojó a unas playas poco conocidas por mí, a preguntas y a lugares donde quizá no quería. Pero debo decir, luego de recorrer este viaje, que en esto es en lo que radica la riqueza de la antropología reversible. *Una de las conclusiones o de las enseñanzas más relevantes de este trabajo fue el percibir que al revertir la antropología rarámuri hacia mi propia antropología más que encontrar respuestas distintas, era preciso modificar las preguntas, y no sólo la formulación de éstas, sino el contenido mismo de los términos. Aquello que me enseñaron estos años de camino con los rarámuri fue que al andar con ellos pude llegar a otro punto de partida para iniciar un nuevo recorrido. Ahora comenzaré por preguntarme qué son y cómo son los términos que utilizo y cuáles son las consecuencias (no sólo conceptuales, sino también políticas) de los mismos, qué mundos posibles generan y hacia donde nos dirigen. Y finalmente, qué papel tomamos en la construcción de esos mundos...* Y aquí podría sumar aquello que también dice Viveiros: “Puesto que el problema cambia, la fórmula de responderlo cambia también...” (2010:20), porque dice más tarde: “el defecto no está en la respuesta, sino en la pregunta” (*ibid*:124).

*En clave rarámuri...*

La obra de Claude Lévi-Strauss es un fundamento de este trabajo de principio a fin. Este es el motivo por el cual esta crónica del viaje por la antropología está escrita en *clave rarámuri*. Es *a través* de ellos que busco que el lector procure las posibilidades, no sólo de inspiración teórica, sino también política, para multiplicar nuestro universo. Porque como dijo el poeta colombiano Raúl Gómez Jattin si aún hay esperanza, los indígenas deben tener un poco de ella. Este *viaje* tiene el propósito de mostrar una multiplicidad de posibilidades, de imaginar junto con otros, *para nosotros* –como ha dicho Viveiros, con ayuda de ellos–, otros mundos posibles para *hacer* y *ser*.

Por último, sólo quisiera recordar aquella pregunta que guió mis indagaciones antropológicas sobre el lugar de ser humano en el mundo. Y debo decir que al final de este viaje creo tener una respuesta reversible y que proviene desde esa *otra* antropología, perturbadoramente similar a aquella, dirá Viveiros, que Lévi-Strauss dejó como el mensaje final de las *Mitológicas* en *Historia de Lince* (aunque más que perturbadora, en lo personal me parece esperanzadora): *Nosotros sí tenemos un lugar en el mundo, y ese lugar está en el otro*.



Figura 1. *Ware* (dibujos de la autora).



# PRIMERA PARTE

## TEJIENDO UNA ANTROPOLOGÍA RARÁMURI

---

Sobre una cobija tendida en el patio de su casa, todas las tardes Angelita extendía las hojas de pino que días antes había recolectado en sus caminatas por los ranchos. En alguno de esos recorridos, me dijo que las mejores eran “las más grandecitas”, de entre 30 y 40 centímetros, pero cuyas puntas no estuviesen secas. Las hojas, en forma de agujas o fascículos, están casi siempre en grupos de tres, raramente aparecen cuatro o cinco, dentro de una vaina resinosa cuyo olor a pino es penetrante. En esos andares serranos, vi a Angelita recoger veinte o treinta de esas vainas, ya que al menos, se requieren en promedio cuarenta para elaborar un *warito* de diez *ware*. Uno de aquellos ocasinos invernales, en compañía de doña Filomena, su madre, Angelita platicaba con nosotros sobre la composición de la persona y el origen del cosmos, temas que nosotros habíamos sugerido. Ella miraba las hojas de pino, sacaba las agujas largas verde-grisáceas de las vainas, las ordenaba y comenzaba a trenzarlas; reía discretamente con su madre y le preguntaba algunas cosas en rarámuri para luego comentarnos el resultado de su disertación.

Fueron muchas las tardes que observé a esta mujer haciendo esto una y otra vez. Al final de nuestra primera estancia en Norogachi, nos ofreció de regalo y como un presente para recordarla y volver al pueblo, algunos de los *ware* que había elaborado; cada uno de los cuales, por lo menos, requería una semana de trabajo. Las mujeres de este ejido, como en otros de la Sierra Tarahumara, tejen estos pequeños canastos de hoja de pino (*P. leiophylla subsp. Chihuahuana*, identificación de C. W. Pennington, 1996) para venderlos como artesanías. Su tamaño puede ser variable, pero en promedio suelen tener en conjunto seis centímetros de diámetro en su base, que invariablemente es cuadrada. En una serie de diez cestos que embonan uno en otro, la base del más pequeño puede medir tres centímetros y la del mayor seis. En otras palabras, entre cada cesto hay una diferencia exacta de 33 milímetros de diámetro. En otra serie de *ware* más grande, la base

del más pequeño podría medir cinco centímetros y la del mayor diez, es decir, entre cada canasto habría una diferencia exacta de 55 milímetros de diámetro.

Pese a considerar que esta serie de canastos no son tejidos por la misma mujer, ni por mujeres que viven en un mismo rancho o región. Si hiciéramos una medición de cada serie de *ware* tendríamos como resultado posible que cualquiera que fuese su tamaño, este patrón de diámetros se repetiría<sup>1</sup>. Aquello que trato de revelar es que cuando Angelita tejía hojas de pino, sin decir nada, nos mostraba que en esos *ware* estaban contenidos conocimientos capaces de impactar, potencializar y enriquecer conceptual y metodológicamente la Antropología como la conocíamos. En esos *ware* se expresaba una forma del conocimiento particular, así como otra metodología de comprensión del mismo. Pero ¿cómo dar cuenta de dicho conocimiento y de tal metodología?

Otros antropólogos han utilizado los objetos para develar su potencia conceptual. En *La Alfarera Celosa*, C. Lévi-Strauss (1986a) habla de uno de ellos para explicar, a manera de analogía, la geometría presente en algunos mitos amerindios. Tal objeto es la botella de Klein<sup>2</sup>; cuerpo geométrico que es una superficie no-orientable, esto es que no tiene interior ni exterior, o será mejor decir, el exterior y el interior resultan ser la misma superficie. Un caso similar a esta botella es la cinta de Möbius a la que M. C. Escher en 1963 agregaría *Hormigas Rojas*. Pregunto al lector ¿qué tengo frente a mí cuando

---

<sup>1</sup> De tal forma que si la base del canasto pequeño mide tres centímetros, el mayor medirá seis y entre el diámetro de cada uno de ellos, considerando una serie de diez, tendríamos treinta y tres milímetros de diferencia. Si la base del pequeño es cinco, el mayor será diez, y la diferencia de diámetro cincuenta y cinco milímetros. Si la base fuese diez, el mayor tendría veinte y la diferencia un centímetro y así sucesivamente.

<sup>2</sup> Aquello que Lévi-Strauss hizo con la botella de Klein fue utilizar el conocimiento geométrico contenido en ella, para traducir otro conocimiento también geométrico pero en este caso contenido en los mitos, pues la complejidad de ambos era similar. De tal forma que en *La alfarera celosa* (1986a), este autor planteará como tal, aquello que será conocido en la teoría estructuralista como la fórmula canónica del mito, cuya inspiración y modelo es la relación entre fondo y forma y su transformación; lo cual en otras palabras no es más que lo sucedido en los mitos analizados entre los conceptos de continente y contenido, exterior e interior, que al igual que en el caso de la botella de Klein se transforman unos en otros. Lévi-Strauss es uno de los primeros antropólogos que al hacer una traducción del pensamiento del *otro*, permite que su propio pensamiento teórico se transforme; “resulta lo mismo –responderá este autor ante sus críticos en la *Obertura de Las Mitológicas*– que [...] el pensamiento de los indígenas suramericanos cobre forma por operación del mío, o el mío por operación del suyo” (1982:23). Con lo cual, la antropología contenida en los mitos amerindios llega a ser parte del método estructuralista, tal como la fórmula canónica: “ese monumento demencial de perversidad matemática” (Viveiros de Castro 2010:230). Finalmente: “*El discurso de la mitología estructural establece las condiciones de cualquier antropología posible*. Toda antropología es una transformación de las antropologías que son su objeto, todas situadas, desde siempre, en el “punto de articulación de una cultura con otras culturas” (*ibid*:224).

contemplo una botella de Klein o una cinta de Möbius, o la litografía de Escher? Asombro, incompreensión, maravilla. ¿Ante qué? Quizá no es el objeto mismo, sino la relación que planteo con él y con su creador. Lo pienso pues, a la botella, a la cinta de papel, a la litografía, como un producto de la matemática, de la física, de la ciencia, de la invención, de aquello que es casi desconocido dentro de mi campo de lo posible, pero que ha sido creado, materializado. Ahora, ¿qué sucede cuando contemplo un *ware rarámuri*? Pregunto al lector también. Inicialmente los *ware* pueden ser definidos como artesanías –entiéndase como un campo de relaciones–, pero podemos preguntarnos desde la analogía, tal como lo hizo Lévi-Strauss, ¿qué es un *ware*?

Bebíamos cerveza de maíz, llamada *teswino*, los hombres se habían reunido para trabajar unas tierras de cultivo por la mañana y ahora ya disfrutaban del descanso. Las mujeres tejían con hojas de pino algunos canastos. Argelia comenzó a enseñarme. Primero debíamos sacar las hojas de las vainas, limpiar los restos de resina pese a que ese olor a pino y a bosque quede por siempre en los canastos, aún cuando su color verde mude a marrón y las hojas parezcan morir con el tiempo. Luego, era necesario pasar suavemente por pares las hojas de pino sobre el filo de un cuchillo, pues ellas no son planas, tienen canales y estomas, y esto facilita la tarea del tejido al flexibilizarlas. Se amarran por pares de ambos extremos, dos juegos de hojas, se entrelazan ambos juegos de pares para formar una cruz; los amarres servirán para ajustar el tejido posteriormente. A esta cruz inicial se agregaran tres hojas de cada lado entrecruzándolas cada una, introduciéndolas por debajo de las que ya han sido colocadas. Se teje de derecha a izquierda, girando el cuadro que será la base del canasto. Se introducen nuevamente tres hojas perpendicularmente a las colocadas en el paso anterior, considerando que el dedo pulgar se usa como soporte, hasta llegar al diámetro deseado. En ese momento los amarres de las hojas que constituyeron la cruz inicial y que ahora forman las esquinas del cuadrado, base del canasto, se liberan. Desde cualquier ángulo, indicado por el amarre, se comienza a tejer en contra-sentido, es decir, de izquierda a derecha, entrelazando las hojas y alternándolas en sentido contrario, una a la derecha, una a la izquierda y así sucesivamente. Finalmente, el borde final del canasto o remache se elabora entrelazando

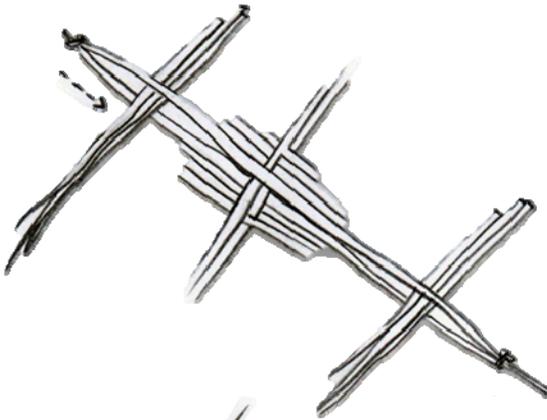
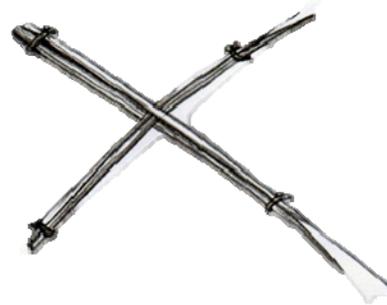
todas las puntas de las hojas utilizadas hacia adentro y posteriormente hacia afuera del canasto, luego se cortarán los sobrantes.

Los *ware* que son vendidos como artesanías están compuestos por una serie de diez canastos. El primero en elaborarse es el más pequeño, éste será el soporte para el segundo; del cual se tejerá la base cuadrada para luego tejer la parte superior en torno al primero, como si este último lo cubriera. Con el tercero sucede lo mismo, se tejerá la base y posteriormente su parte superior en torno a la serie de los dos pequeños que ya han sido tejidos anteriormente. Esto provoca un embone perfecto. Así, que cuando la curiosidad lleva a sacar uno de esos canastitos de su lugar, resulta un grave problema devolverlo a su sitio original. Inclusive, pese a que tengan las mismas dimensiones, cada serie es única, en tanto que cada canasto lo es. Si algún otro curioso intenta combinar una serie de canastos con otra, el resultado será adverso porque en tanto que constituyen una secuencia creada con un modelo único (el primer *ware*), ningún canasto embonará en otra serie.

Estos no son los únicos objetos de fibra vegetal que tejen las mujeres rarámuri. De hecho, aquellos que son vendidos como “artesanía” podrían ser una *forma* reducida de los canastos o *ware* que son utilizados en la vida cotidiana. Estos llegan a medir hasta sesenta centímetros de diámetro en la base y el patrón de elaboración es el mismo, sólo que el material cambia. En este caso se utilizan regionalmente distintas fibras como sotol (*Yucca decipiens*, *Dasyllirion durangense*, *D. simplex* y *D. Wheeleri*, conocidos en algunas regiones como *seréke*), palmilla (*Nolina durangensis* y *Nimatapensis* o *gurú*) y palma (*Sabal uresana* o *raku* –todas las identificaciones de las fibras fueron tomadas de Pennington, 1996). Actualmente estos materiales también han ingresado en el mercado de la artesanía, pero bajo una *forma* reducida. Lo interesante es que sea para uso doméstico o para vender, los canastos se tejen en serie, comenzando siempre por el más pequeño o como lo diría Pennington: “el canasto más pequeño se toma como la semilla del más grande” (*ibid*:200).



Figura 2. Arriba Angelita tejiendo *ware* junto a doña Filomena. Abajo, derecha: hojas de pino en una rama, izquierda: hojas de pino cortadas para ser tejidas.



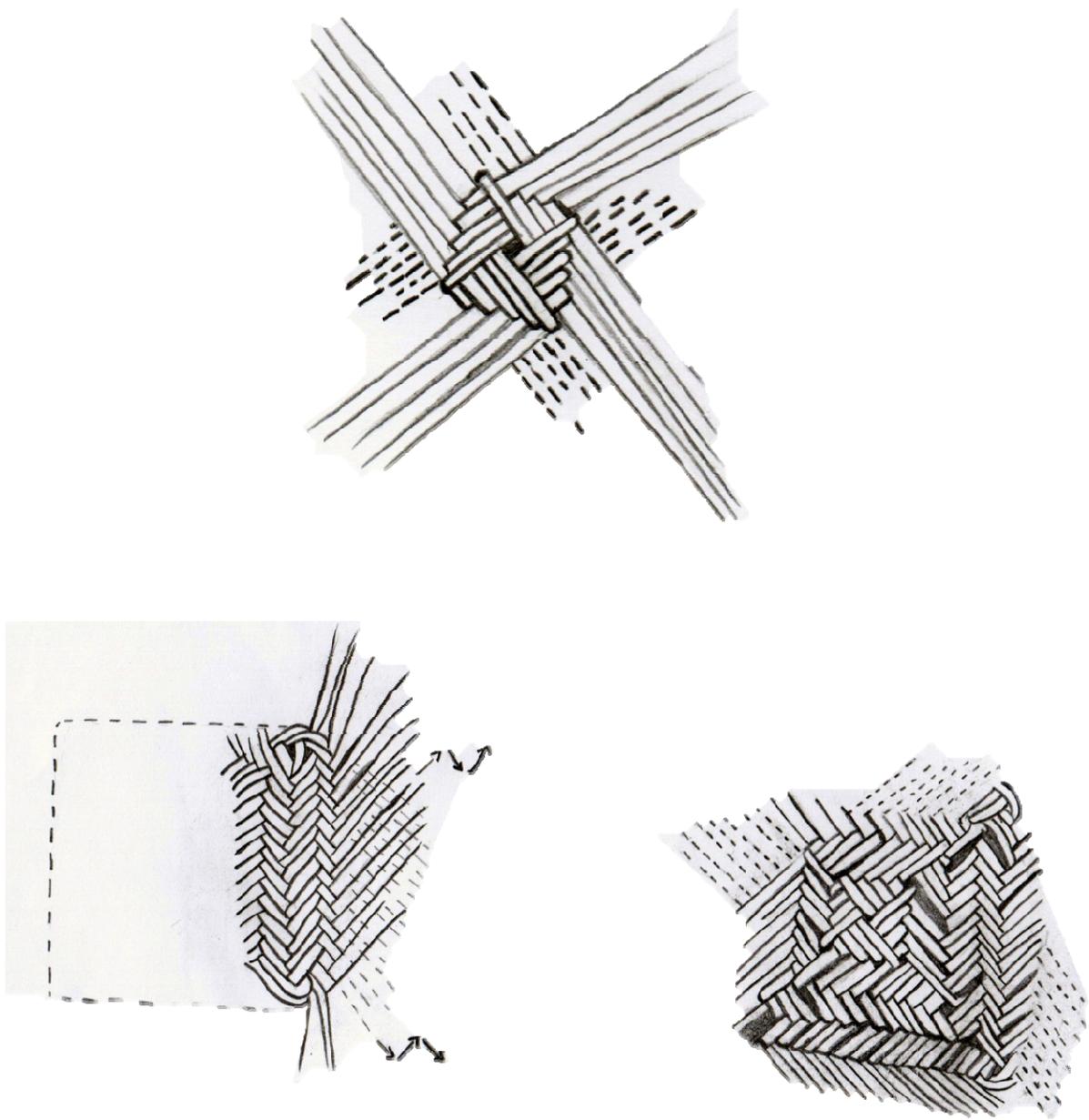


Figura 3. Dibujos de las técnicas del tejido de *ware* antes descritas.



Figura 4. *Ware* terminado.

Como expondré a continuación, los *ware materializan* (o sería mejor decir en términos de Wagner: objetivan) una metodología y una forma de conocimiento rarámuri, tanto en el procedimiento de su elaboración como en su estructura. Al hacer una aproximación entre este objeto y mis propios métodos de construcción del conocimiento fue posible echar mano de dicha metodología y conocimiento rarámuri para realizar el recuento crítico de mi trabajo. La noción de conocimiento como una acumulación de datos, ideas o reflexiones, no me resultó funcional para dar cuenta de cómo mi investigación se desplazó de una noción del cuerpo a otra de persona y finalmente a la de ser humano por dos razones. Primero, porque el principio de acumulación implica el progreso, como si pasar de un campo a otro condujera a una mejoría cualitativa o cuantitativa. Segundo, porque este progreso aparenta linealidad y profundidad, como si en el tiempo me acercase poco a poco a una esencia más verdadera de lo que es “lo rarámuri”. El concepto de un conocimiento acumulativo y de un método progresivo no era operativo, pero el procedimiento de elaboración y la estructura de los *ware* me ofrecieron otra perspectiva metodológica.

Como los *ware*, es preciso comenzar por el más pequeño, siguiendo un patrón, un esquema o una estructura que virtualmente está presente en cualquier investigación. Tiene un límite, como el diámetro del canasto, y puede contener equívocos –no así errores– que deben ser corregidos durante la elaboración, de lo contrario la técnica no podría ser aprendida. E. Viveiros de Castro (2004) ha dicho que la equivocación es una forma fundada sobre las relaciones con un exterior y por tanto implica diferentes perspectivas –en este caso podría ser el vínculo entre el que aprende y el que transmite el conocimiento–, mientras que el error sólo puede provenir del interior, de una sola perspectiva, ya que éste al pensarse como una decepción o como una ilusión impide cualquier tipo de lazo. En el aprendizaje, tanto del *ware* como en el de la investigación, hay un proceso de imitación por observación, por elección, por transmisión de conocimiento o por otros medios, pero precisan de la afinidad emotiva y de la persistencia, del tiempo y de la paciencia, del que aprende y del que enseña. Por último, los *ware* no pueden jerarquizarse, ni pueden calificarse bajo una tabla de valor de mejoramiento u optimización; ya que de alguna manera todos son similares –pese a que todos disfrutan también de ser únicos (y por tanto distintos)– y se precisan unos a otros para comprenderse dentro de una serie; la cual también resulta ser única.

Así, como si se destejiera un *ware*, fue posible volver críticamente a mis trabajos pasados sobre cuerpo y persona. Esto permitió no desechar, ni eliminar lo realizado. Por el contrario, tal como el primer *ware* es la semilla para el siguiente, los primeros trabajos serían la base de los otros. No obstante, en este caso más que tejer se destejerá, es decir, la finalidad será de-construir los trabajos anteriores para mostrar cómo fueron hechos, su forma de elaboración, el proceso bajo el cual fueron diseñados, el momento, el punto de vista y claro, los equívocos; lo cual permitirá volver a tejer-construir pero desde otro lugar, es decir: justificar y plantear un nuevo problema de indagación, agregando a éste un-otro desplazamiento (metodológico, de perspectiva, etc.).

En tanto que cada serie de *ware* es única, se podría tejer otro canasto inicial con el mismo material y con la misma técnica, y quizá se tendría una serie diferente. Es decir, el material etnográfico aquí presentado puede ser *como* las hojas de pino que entre las

manos de distintas mujeres y bajo la misma técnica (*simple twilled*) podrían generar series distintas de canastos o investigaciones con diferentes resultados, aunque no en su totalidad. Recordemos que a pesar de ser elaborados en regiones diferentes, los *ware* conservan un patrón casi milimétricamente perfecto por la técnica bajo la cual son creados. Por último, este método de conocimiento rarámuri abre el diálogo entre el creador y el observador, en este caso con el lector, porque los canastos son siempre diferentes de acuerdo con el punto de vista que se les mire, o en el momento del tiempo en el que se les conozca. Mediante la metodología objetivada en los *ware* no hay progreso en el conocimiento ni una pretensión de alcanzar el verdadero *ser* de los rarámuri, sino sólo una serie de desplazamientos en la dimensión del objeto (cuerpo-persona-humano), en los niveles analíticos y en el punto de vista que se pretende tomar (como mostraré en las siguientes páginas).

Ahora podemos volver a preguntarnos ¿qué es un *ware*? Y saber que no es, solamente, una artesanía (como yo misma pensaba al inicio de mis indagaciones al mirar a Angelita o como el lector puede suponer con una simple mirada). En principio forma parte de la cultura material rarámuri y de un conjunto más amplio de objetos que se tejen con fibras vegetales, animales y sintéticas. Como objetos contienen una matemática, un proceso de elaboración y una estructura análogos a una-otra forma de conocimiento y a una-otra metodología que son aplicables a nuestra propia antropología. En sí mismos, y como veremos a lo largo de este escrito, se vinculan no sólo con otros objetos, sino también con otras dimensiones –o códigos– del mundo rarámuri. Por ejemplo, con ciertos conceptos de estética y ética, donde lo bello y lo correcto se relaciona con la *repetición diferenciada* milimétricamente que caracteriza a los *ware*. Así, los vestidos de las mujeres, la ropa de los danzantes de Semana Santa elaborada por estas mismas mujeres, e incluso el habla y la música son valoradas bajo estos criterios: cada vestido, traje y forma de hablar debe ser distinta una de la otra, pero esta disimilitud es apenas perceptible al observador, pues en ella –la repetición de la forma modificada sutilmente– es donde radica la belleza y el valor de lo correcto (“está muy bueno”, *weé wará júku*, expresión utilizada para indicar que algo está bien hecho o que es bueno en un sentido ético o

estético). Si la *forma* es alterada en exceso cae en el rango de la fealdad o de lo no-correcto.

Esta manera de repetición-producción-diferenciación también se enlaza con el campo del cuerpo y de la persona que trataré en las siguientes páginas. Sólo por dar un ejemplo, al igual que los *ware* aquello que hace similares a las almas rarámuri no es sólo su aparente semejanza e indiferenciación –por ser todas ellas producto del aliento divino, expresión también de un vínculo de filiación con Dios, ya que todos los rarámuri son hijos de *Onorúame*, El-que-es-padre–, sino particularmente su distinción. Cada conjunto de almas (*alewá*) es único –habita en un cuerpo como un grupo residencial lo haría dentro de una casa y por tanto se organiza de forma equivalente–, e inclusive cada alma es única en tanto que cada una tiene potencialmente un papel particular. Las almas, al igual que los *ware* pueden salir de su grupo, pero con consecuencias adversas, y como los canastos, ellas tampoco pueden hacer parte de otro grupo de almas. Repetición-producción-diferenciación parece seguir una misma lógica, metodología y técnica en los *ware* y en las almas. Como expondré más tarde y como la propia analogía rarámuri lo advierte al indicar que las almas son como una familia dentro de un cuerpo, esta lógica también es transversal al parentesco y a una-otra noción de humanidad: la rarámuri.

Angelita murió asesinada por defender su diferencia como mujer rarámuri –se dice en Norogachi– frente algunos para los cuales la diferencia es algo que impide “el progreso” y “el orden” social. Ella fue una de nuestras maestras en campo. Y en tanto que nosotros llenábamos nuestras entrevistas estructuradas –guiadas por un método de nuestra Antropología– que pacientemente respondía cada tarde, ella tejía *ware* y silenciosamente nos mostraba otro método y un conocimiento-otro que ahora estructura este texto y que podemos llamar metodología-*ware*.

## CAPÍTULO I

### UN SOLO DESPLAZAMIENTO: DE LO SUBSTANCIAL A LO RELACIONAL

---

R. Wagner (1975) es uno de los primeros antropólogos que claramente realiza un desplazamiento de una *antropología substancial* a *otra relacional*. En otras palabras, él postula que lo “real” es definido y objetivado a través de la experiencia de cada grupo humano. De tal manera que la realidad sólo existe en tanto que es creada o inventada por un colectivo particular e históricamente situado. Todo humano, dirá este autor, inventa el campo de lo “dado” y de lo “construido”, bajo nuestros términos de lo natural y de lo cultural; enmascarando de cierta manera que ambos son una invención. Inventar, en este marco, no debe entenderse como una fantasía libre, sino como una forma específica de experimentar un mundo particular, que desde nuestra Antropología hemos denominado Cultura (*ibid*:8). Traduciendo esto a la experiencia antropológica y dado que este capítulo está dedicado a revisar críticamente los antecedentes de mi investigación y a generar un campo de posibilidad para una *antropología otra*, puedo decir que durante mi trabajo de campo y como antropóloga he creado-inventado varias versiones de la cultura rarámuri. Pero al hacerlo he reinventado mi propio concepto de Cultura, que en sí mismo es una creación-invención. Advertido que esto no es un juego hermenéutico: inventar no es un proceso individual (pese a que un momento del proceso pueda serlo). Mis propias creaciones-invenciones pueden ser entendidas como los *ware* que son tejidos por una sola mujer, para los cuales el colectivo es una condición de posibilidad en la elaboración. También como los *ware*, que sólo pueden entenderse o tejerse uno con relación al otro, es decir, *relacionalmente*, el desplazamiento que propongo aquí es uno solo y va de lo substancial a lo relacional (de las cosas definidas en sí mismas a las relaciones entre las cosas) y se proyecta del cuerpo a la persona y de la persona a la humanidad.

## DEL CUERPO A LA PERSONA

¿Qué es el cuerpo? En 2002, Héctor Guillén y yo iniciamos una indagación sobre la noción de cuerpo entre los rarámuri de Norogachi, pero un mes de exploración fue suficiente para percibir que las expectativas de nuestro grupo de trabajo<sup>3</sup> no serían cubiertas por dos motivos. Primero, los antecedentes o modelos que conocíamos para acercarnos al tema del cuerpo eran dos textos fundamentales en la etnografía mexicana: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (López Austin 1996) y *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (Galinier 1990), cuyo material u objeto de estudio era principalmente el ritual. Dado que este campo sería cubierto por el resto del equipo de investigación entre los rarámuri de la región, nuestro material estuvo conformado por entrevistas estructuradas y algunas pláticas informales. Y segundo, y quizá el más importante, en la exploración inicial en campo fue casi imposible conceptualizar el cuerpo como una entidad autónoma. Para los rarámuri con los que trabajamos “todo aquello que hablaba del cuerpo en realidad nos hablaba de la persona, pues un cuerpo abstracto parecía no tener sentido dentro del marco de reflexión de algunos de ellos” (Martínez y Guillén 2005:99).

Esto fue evidente desde el primer levantamiento de datos que consistió en dibujos y léxicos. En 2006 escribimos: “Algunas personas dibujaban figuras con ropa, marcando el género y su adscripción étnica con la falda, la collera (cinta de tela que se ata en la frente), los huaraches, etc.” (*ibid*:99). Mirando nuevamente estos diseños (ver Figura 21), agregaría varias anotaciones. Podría calificarlos como una invención, o como me sugeriría Carlos Mondragón, como una co-inventoría generada durante el trabajo de campo entre los rarámuri entrevistados y nosotros. Desde este punto de vista resulta interesante saber qué fue lo que Elisa, Diana y Lupe quisieron mostrarnos, ante la pregunta ¿cómo dibujarías un cuerpo? Los tres dibujos presentan una dimensión visible –caracterizada por la ropa (falda, pantalón, o ropa interior)– y otra no-visible –donde, como una radiografía, es posible mirar a través de la ropa para observar los “dentros” (corazón, pulmones,

---

<sup>3</sup> El Seminario Las Vías del Noroeste, dirigido por Carlo Bonfiglioli y coordinado por Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría.

tráquea, tripas, huesos, cerebro), tal como los dibujantes lo indicaron en el momento. ¿Por qué colocar el énfasis en esa distinción considerando el valor de co-invencción de los diseños? Dentro y fuera, como ha indicado W. Merrill (1987), es uno de los principios de clasificación rarámuri, en tanto que explica las salidas y entradas de las almas en el cuerpo. Es posible que al diseñar “un cuerpo desdoblado en dos dimensiones”, por dentro y por fuera, se nos estuviese explicando gráficamente el funcionamiento de las salidas y las entradas de las almas sin tener que graficar las almas en sí mismas (hecho que nadie hizo para estos y otros dibujos). Los rarámuri eligieron plasmar una *forma gráfica* para traducir y objetivar la relación o el proceso entre las almas y el cuerpo que explicase las entradas y salidas de las almas, y con ellas el sueño y la enfermedad; en lugar de inventar una figura de la forma-alma en sí misma e incluso de la forma-cuerpo. En otras palabras, desde la primera co-invencción etnográfica el cuerpo como objeto de estudio no fue un material susceptible de aislar analíticamente.

Otro ejemplo de esto fueron los léxicos corporales. Para referirse a las partes del cuerpo, además del pronombre personal (*ne’je* –yo soy–, *mu’je* –tú eres–, etc.), era preciso agregar un sufijo de posesión a cada término (*-ra* mí o mío en primera persona del singular, utilizado también para los términos de parentesco); ya que los términos corporales no hacen sentido, en el habla cotidiana, sin tales partículas. Traducido a nuestros términos, decir “mano” o “madre” carece de lógica, porque dicha “mano” o “madre” deben ser de alguien en particular, es decir, deben estar en *relación*. En otras palabras, no hay una substancia o esencia que determine a la mano, el pie o el cuerpo *en sí mismas*; como tampoco hay una cualidad o substancia que especifique el ser madre o el ser hijo *en sí mismo*. Por el contrario, lo que define tanto al cuerpo como a los parientes son una serie de vínculos, por ejemplo de la mano con el poseedor (mi mano *ne’je sekára*) o de la madre con el hijo (mi madre *ne’je iyéra*). Con estos ejemplos etnográficos se puede señalar o evidenciar la potencia relacional del pensamiento rarámuri, esto es, de un conocimiento donde las cosas *no son en sí mismas*.

En 2004, presentamos algunos de estos avances al seminario Las Vías del Noroeste, y recuerdo cierta desilusión y desánimo por lo ajeno que era nuestro trabajo a los

objetivos y expectativas del grupo. El material etnográfico y principalmente el conocimiento rarámuri al que habíamos accedido no posibilitaban plantear las correspondencias entre el cuerpo y el cosmos; mismas que eran parte de los objetivos generales del proyecto, y que otros colegas lograron hacer entre huicholes (Gutiérrez 2010) e incluso entre algunos rarámuri (Aguilera 2005). Por ejemplo, mientras al analizar gráficamente los textiles rarámuri y compararlos con patrones dancísticos, así como con piezas arqueológicas mesoamericanas y del suroeste de los Estados Unidos, S. Aguilera concluía que los ceñidores rarámuri (fajas) contenían caminos, escaleras, ojos y serpientes como categorías espacio-temporales que en primer lugar se referían al centro, donde confluían todas las fuerzas pertenecientes a lo de arriba y a lo de abajo; donde el camino era “una serpiente mediante la cual transitan y se encuentran las almas, las fuerzas y las deidades, etc.” (*ibid*:146); y donde: “todos los planos del cosmos están relacionados, atados y unidos por estos caminos o hilos” (*ibid*:147). Nuestros datos no eran suficientes para concluir esto sobre las cuadraturas cósmicas desde la noción de cuerpo. La reflexión de la gente sobre “las polaridades corporales” parecían estar dirigidas en otra dirección, y ni hablar de las “cósmicas”. Por ejemplo, la mitad del cuerpo, decían los rarámuri como Lupe Espino, “es como un juego o algo así, como una grieta, como el sexo”. *Nasí pasí* no sólo era un eje vertical que dividía simétricamente el cuerpo, sino también los genitales como una especie de centro. Este tipo de clasificación excluía la segmentación horizontal de la clasificación corporal, pues como diría Maribel Loya “no puede ser así, porque si no deberíamos tener un pedazo de cabeza en los pies”. Indicamos, apegados a la etnografía, que dentro de esta simetría-vertical estaba presente una asimetría (derecha-izquierda, arriba-abajo) con correspondientes temporales y espaciales; lo cual implicaba una correlación con el cosmos. Pero tales resultados no podían ser sometidos como un requisito previo o inicial a una comparación con los modelos provenientes de Mesoamérica. Primero porque bajo este lente, la etnografía rarámuri aparecía como una forma desgastada e incompleta de los modelos mesoamericanos de cuerpo; y segundo porque nuestro interés se dirigió hacia las teorías propias de los rarámuri sobre este tópico; las cuales considerábamos capaces de dialogar con las mesoamericanas pero

desde otra posición (Martínez y Guillén 2005:125)<sup>4</sup>. Así, proponíamos entender nuestro caso por sí mismo, más que someterlo a las exigencias de otros modelos teóricos. Pero estos y el resto de datos con los que contábamos no fueron bastantes para sustentar nuestro punto de vista en aquel momento. Sin embargo esta aparente “ausencia de datos” o “incapacidad analítica” que en su momento fue calificada como “errores en el método de investigación” o como “un equívoco en la elección del lugar, por indagar entre rarámuri *amestizados*”; fueron los primeros indicadores de un campo de reflexión que

---

<sup>4</sup> La primera parte (“Sobre caminos y sistemas de clasificación”) de la tesis de maestría *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el Noroeste de México* (2008) está dedicada a reflexionar sobre las categorías espacio temporales que vinculan a la persona y al cosmos tomando como punto de enganche el concepto rarámuri de camino. Se analiza transversalmente la mitología de origen, el tiempo del ciclo de vida, la composición de la persona y todos los caminos que la conforman (corporales, anímicos y éticos), para luego ponerlos en relación con los caminos de Dios, y del universo.

Como conclusión a esta discusión sobre las cuadraturas cósmicas, indiqué que no existía como tal un “modelo” de relación entre el cosmos y la persona –visto desde la perspectiva teórica de un sistema de clasificaciones. Era posible hablar de antropomorfismo, como un tipo de proyección que toma como modelo privilegiado al cuerpo. “La terminología corporal es utilizada para describir algunos de los órganos animales –particularmente los órganos internos de los animales sacrificables como corazón, pulmones, estómago, etc. – así como algunas de las partes de las plantas. Por ejemplo, las pezuñas se identifican con las uñas (*sutúra*), las plumas o el pelaje animal con el vello del cuerpo humano (*bo’wára*), las escamas del pez con la piel (*wichíra*) y el pico con los labios (*chu’mirá*). Para el caso de las plantas, al igual que los animales algunas de ellas tienen corazón, el tallo es descrito como un cuello (*kutára*) y las raíces como venas (*laá boára*). Incluso los instrumentos musicales como violines y guitarras son llamados cuerpo (*ré’pokára*) y poseen toda una lexicología corporal que incluye el pecho, la espalda, las orejas, la cara, etc. Las cruces colocadas en los patios son también cuerpos humanos que representan a las divinidades, y las cobijas forman parte de este “antropomorfismo poético”, como lo llamó Lévi (2001), pues las esquinas de son llamadas orejas” (Martínez 2008:73). Pero con este antropomorfismo coexiste un tipo de alma-morfismo, dado que el alma y no el cuerpo es el eje de este pensamiento, como Merrill lo había advertido (1988). Inclusive, encontramos cierto tipo de socio-morfismo, dado que estas almas se organizaban como parientes, y todo en el cosmos se vincula bajo cierto código parental. Pero ninguno de estos modelos posee la fuerza necesaria para homologar la mayoría de los ámbitos de los sistemas de clasificación rarámuri, como sucede en otros casos (López Austin 1996 y Galinier 1990). Por tanto, no es posible plantear una especie de cuadraturas cósmicas rarámuri al estilo “mesoamericano” (en caso de tal estilo existir). Hecho que fue un campo de exploración más que un impedimento analítico; ya que esto posibilitó salir de la discusión de estos –*morfismos* y cuadraturas cósmicas y entrar en el campo de la reflexión de la teoría rarámuri como una teoría nativa o como una *antropología otra*. Concluí entonces que más que modelos era posible conocer principios de clasificación entre el cosmos y la persona a través de los propios *valores* rarámuri (matemáticos, de género, geográficos, temporales, etc.). Tres y cuatro funcionan no sólo como principios de clasificación, sino como valores de constitución de las almas, de los vínculos de género (los hombres valen 3 porque tienen 3 almas y las mujeres 4 por la misma razón, y esto se expresa de diversas formas en la ritualidad), de la relación entre las deidades y por tanto entre los astros diurnos y nocturnos; son ordenadores de la geografía cósmica, del tiempo humano, anual, de las cosechas, ritual y cósmico, así como la realidad mítica y onírica. En resumen, la salida ofrecida por la etnografía rarámuri a la discusión teórica sobre las cuadraturas cósmicas (en tanto que el modelo nunca fue cubierto) fue la posibilidad de indagar en una *antropología otra*: la rarámuri. Esto ya era parte de esta tesis de maestría y el concepto de camino fue la clave para acceder a la antropología rarámuri; por ello, a lo largo de este texto retomaré reflexiones y materiales etnográficos de dicho escrito.

desarrollaríamos en un futuro. Estos ahora forman parte del planteamiento de este escrito y han devenido en lo que llamo una *antropología otra*: la rarámuri.

Hasta ahora he expuesto una forma determinada de “crear-inventar” –en términos de Wagner (1975)– lo que es un cuerpo para los rarámuri. Pero, dado que nuestro material no cubrió los requisitos para *ser una tesis sobre cuerpo y cosmos rarámuri*, al final, escribimos una tesis sobre la noción de persona. En *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri* (2005) pueden destacarse dos aristas conceptuales. El primero es un marco teórico regido por algunos postulados durkheimnianos y particularmente por la presencia de dos dicotomías: individuo-sociedad y profano-sagrado; lo cual nos permitió racionalizar aquello que ante nuestros ojos se presentaba como contradictorio y paradójico, o en otras palabras, organizar la etnografía bajo nuestras propias categorías<sup>5</sup>. Estas ordenaciones polares a su vez estaban caracterizadas por ser *substanciales*, es decir, por poseer un significado en sí mismo, como si el contexto no fuese parte de dicho significado. Como una primera aproximación esto facilitó la comprensión de nuestro ejercicio antropológico que consistía, un tanto veladamente, en llenar un modelo teórico con datos obtenidos en campo, mismo que no quedaría intocado, pero cuyo objetivo era ser explicativo por sí mismo (más que descriptivo). De tal forma, este marco teórico que moldearía nuestros datos hizo viable una primera traducción de la noción de la persona rarámuri. Sin embargo ésta resultó un tanto equívoca, pues buscaba sinónimos entre el mundo rarámuri y el nuestro –de nuestra noción de persona a la noción de persona

---

<sup>5</sup> De tal manera que los datos fueron segmentados en dos partes. En la primera, se describen los componentes de la persona (cuerpo y almas), así como algunos de sus vínculos: la vida, el sueño, la enfermedad y la muerte. La vida se conceptualizaba como la unión equilibrada entre el cuerpo y las almas, porque cuando “el alma se va y nos deja” –decía Andrea Loya– la gente enferma (*mayuríki*). Si bien este tipo de enfermedad se distinguía de aquella provocada por el susto (*majári*) o por la hechicería (*sipabúa*), los efectos podían ser los mismos: debilitamiento corporal y anímico, falta de apetito y disturbios en el ritmo del sueño, y finalmente la muerte. El susto provocaba la salida del alma, pero también durante el sueño (*rimúma*) éstas solían salir del cuerpo. Una vez fuera, podían ser atacadas, raptadas, amarradas y devoradas por animales y otros seres enviados por los hechiceros (*sukurúames*). Las almas podían ser rescatadas por los doctores (*owirúames*) a través del sueño y del ritual, de lo contrario las personas morían. Por último, la muerte no era más que la separación total entre las almas y el cuerpo. En la segunda parte, los datos se estructuraron con base en la “socialización” de la persona considerando el curso de vida, marcando así una distinción entre la persona-individuo (cuerpo y almas) y la persona-sociedad (curso de vida). En las conclusiones de esta tesis de licenciatura se indica como futura línea de investigación la relación de la persona con lo sagrado, entendida esta última noción como sinónimo del cosmos, pero considerando categorías o nociones rarámuri que no fue posible embonar en este cuadro binario.

rarámuri, dando como resultado traducciones *en reversa*, como las expuestas a continuación, es decir, traducciones de los rarámuri hacia nuestra propia noción de persona y cuerpo—; y fue así que conocimos ciertos significados y cierta parte de su realidad, pero sólo a través de nuestros significados y fragmentos de nuestras realidades (Wagner 1975:154-155). Esta fue la marca de nuestro primer acercamiento, de la primera creación-invencción: la persona rarámuri.

Sumada a esta perspectiva que sigue a Durkheim, están presentes algunos postulados de M. Mauss; ya que también se define la noción de persona teóricamente como “el hombre total” o en este caso como “la persona total”. Este acercamiento se traduce en cierta *sistematicidad orgánica* —que desde mi punto de vista es un deseo más que un logro de la tesis, como bien lo señaló Bonfiglioli en su momento. A pesar de que en este texto predomina la imagen de un sistema armónico y en consonancia consigo mismo —por ejemplo, al conceptualizar la vida como un equilibrio constante entre el cuerpo y el alma, considerando que éste es un estatuto ideal, y dando con ello menor importancia a la enfermedad y el conflicto, procesos predominantes en la vida cotidiana rarámuri (ver Martínez 2011)—; encontramos un germen del desplazamiento que nos conducirá a preguntas de tipo más *relacional*, es decir, que nos hará cuestionarnos más por los flujos y las contradicciones que por los polos o los componentes que conformarían un modelo de lo que es una persona. Este fue el caso de categorías rarámuri tales como: 1) las emociones tristeza (*omóna*) y alegría (*iwéra*), ambas vinculadas con el concepto de camino colectivo y por tanto con nociones éticas, de salud y de vida, y 2) el pensamiento (*nawesári*), origen de toda palabra y acción, y por tanto de todo vínculo potencial. Esta *sistematicidad orgánica* que permitiría en parte el desplazamiento inicial de lo substancial a lo relacional también se expresó en una de las ideas rectoras de esta tesis: no es posible explicar los componentes de la persona por sí mismos sino sólo en relación con los otros — intuición producto de la etnografía, como mostré líneas arriba. Por lo tanto, es constante la siguiente afirmación: “Más allá de la descripción de los componentes (entidad física y anímica), lo más importante son las relaciones que mantienen entre ellos” (Martínez y Guillén 2005: 98). En el fondo, este marco sistémico y orgánico que cruza

transversalmente todo el texto es una lucha planteada en contra de cierto *determinismo corporal* que teóricamente tenía que dar cuenta de la noción de persona rarámuri y su relación con el cosmos; pero que recordemos no fue posible, porque el cuerpo nunca pudo ser el foco etnográfico de nuestra investigación.

La conclusión de la tesis de licenciatura fue otra co-invencción con una mujer rarámuri, Angelita Loya, quien por insistencia nuestra creó un concepto para traducir nuestra propia noción de persona: *omarúame repokára*. La traducción textual de esta frase sería “todo lo que mi espalda o dorso es”. El término *repokára*, si bien designa la parte central de la espalda e incluye el pecho y en ocasiones todo el tronco, es utilizado también para referirse extensivamente a todo el cuerpo<sup>6</sup>. *Repokára* remite también a una zona importante del cuerpo para los rarámuri, es ahí donde se encuentran el corazón, los pulmones y la tráquea, lugar donde habitan las almas más grandes e importantes y donde se produce la alquimia corporal responsable del movimiento y el calor. Inclusive, cuando este término hace referencia a todo el torso, la digestión también se incluye dentro de los procesos vitales. En última instancia, la mayoría de los procesos vitales acontecen ahí.

Con esta frase, Angelita expresó una totalidad (*omarúame*) –no como un conjunto de cosas, sino como un todo extenso, tal como la oscuridad de la noche– que remitía al cuerpo, pero que no se reducía a éste. Y eso era, desde su punto de vista, una traducción adecuada de nuestra propia idea de persona: el cuerpo como una totalidad sin partes<sup>7</sup>. Sin embargo, en su definición, el cuerpo no se reduce a sí mismo (o podría decir: a nuestra propia idea *dada* del cuerpo), porque al decir *repokára* hay principios rarámuri *dados*, como los llamaría Wagner. *Repokára* es el cuerpo de alguien particular, en este caso de quien habla en primera persona por la marca de propiedad *-ra* (es un cuerpo en relación, no algo en sí mismo); se trata de un cuerpo vivo porque el muerto se llama *mukúame* y por estar vivo tiene un grupo de almas dentro –el número de almas cambia si se trata de

---

<sup>6</sup> Es preciso advertir que existen otros términos para referirse al cuerpo, cuya variedad y uso regional son amplios, tales como *sapá*, que también significa carne (Brambila 1976, Lionnet 2002 y Merrill 1988).

<sup>7</sup> Al levantar terminologías corporales también hubo otras co-invencciones que vale la pena mencionar como una forma de traducción en reversa, donde el traductor es una mujer rarámuri y el material de traducción es nuestra propia noción de cuerpo (Figura 5).

un hombre (3) o de una mujer (4)–, por ello, este “cuerpo” tendrá un género; y sin lugar a dudas tendrá edad, parientes, participará en los rituales, poseerá nombres; es decir: será una “persona”, como en aquel tiempo propusimos. Lo que quizá en aquel momento no percibimos es que era una persona particular porque la frase completa de Angelita debería ser *Ne’je omarúame repokára*, que bajo su propia traducción al español sería: “yo soy todo lo que soy” haciendo referencia a sí misma. Esto me lleva a pensar nuevamente en la metodología-*ware*.

Cada uno de estos canastos es único y sólo puede entenderse en su relación con los otros. Por tal motivo, para describirlos tuve que hablar de sus vínculos y de su proceso de producción-reproducción-repetición-diferenciación. En la co-invencción o la traducción que Angelita hizo de nuestra noción de persona, ella se apegó a nuestro concepto *analíticamente* y aisló a la persona de sus nexos auto-describiéndose –tal como si nosotros describiéramos un *ware* sin sus relaciones y sin el proceso de producción-reproducción-repetición-diferenciación–, pero aún así lo *dado* sobre los conceptos que ella utiliza para crear tal definición, como el cuerpo, estaban presente, generando de esta manera un concepto de persona nuevo que no era el rarámuri ni tampoco el nuestro, sino una negociación entre ambos; el cual nos permite observar los puntos de enganche de dos mundos diferentes: el cuerpo (lo *dado* rarámuri del cuerpo: almas, género, edad, parientes, etc.), y una forma de totalidad-nuestra traducida por Angelita ( una totalidad sin partes). Con esta co-invencción, Angelita posibilitó un campo de indagación sobre el cuerpo y la persona fundamentado en la traducción y la reversibilidad, tal como Wagner (1975) lo postuló y M. Strathern (1988) lo ejecutaría más tarde. No obstante, pese a estas evidencias etnográficas, los datos seguían siendo insuficientes para desarrollar la propuesta de una *antropología otra*.

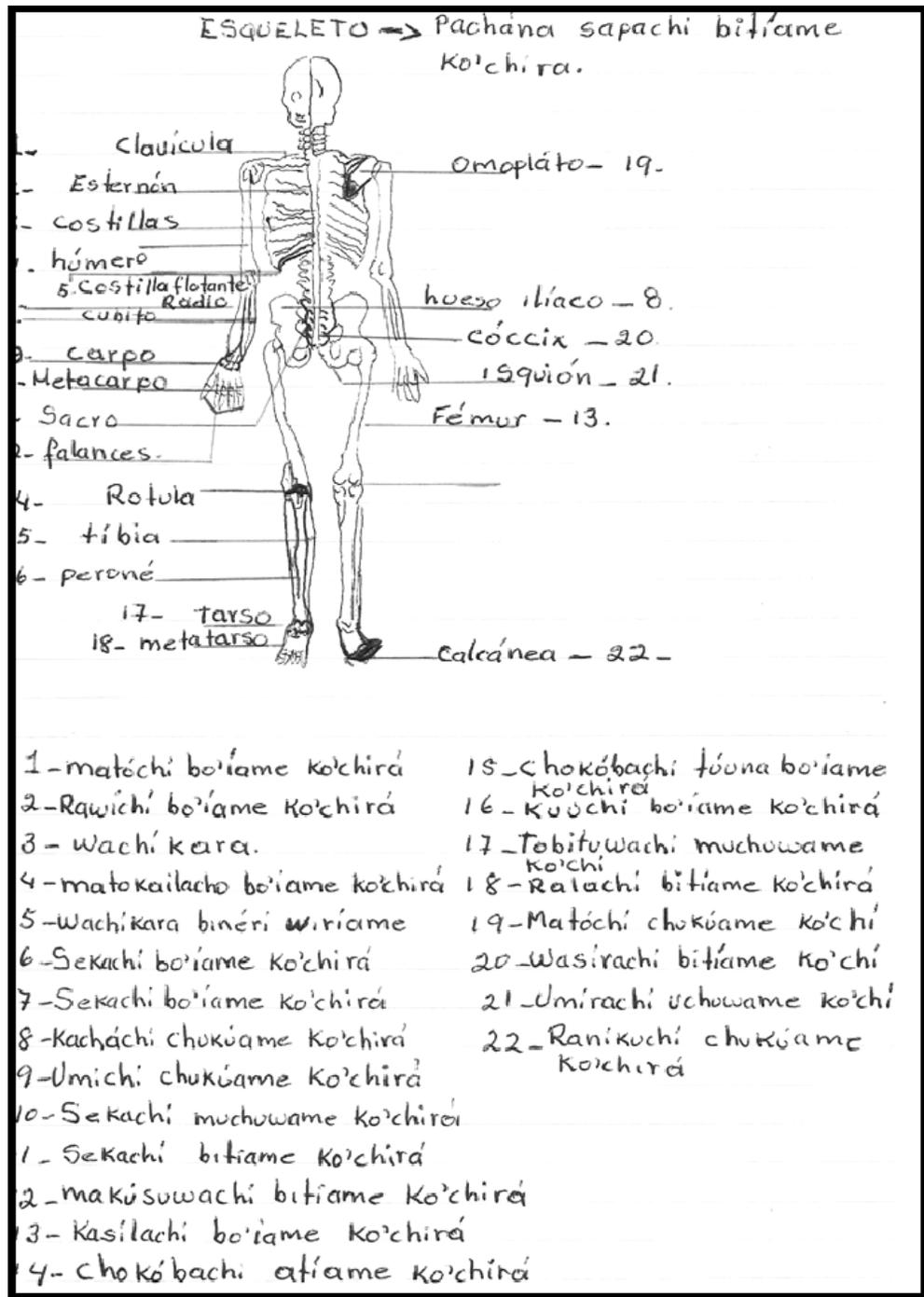


Figura 5. Ejemplo de co-inventiones durante el levantamiento de terminologías corporales. Luisa Bustillos hizo una serie de traducciones del esqueleto y del sistema digestivo a su idioma. En el esquema del esqueleto, por ejemplo, a la clavícula la llama el camino del hueso del hombro (*matóchi bo'íame ko'chirá*) y al esternón camino del hueso del pecho (*rawichí bo'íame ko'chirá*); considerando en sus propias invenciones que si el cuerpo ya tiene caminos (como los caminos de la sangre o venas, *laá boára*), potencialmente estos caminos podrían multiplicarse –tal como sucede con otros caminos.

## DE LA PERSONA A LOS CAMINOS RARÁMURI

En 2004 y 2005 volví al campo para re-focalizar la investigación en uno de los ejes conclusivos de la tesis de licenciatura: la relación entre persona y cosmos. Por tanto, el siguiente paso de la pesquisa se plasmó en la tesis de maestría titulada *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México* (2008). “El tema del presente estudio –dice el texto– es la relación entre el ser humano y el cosmos dentro de la cosmología rarámuri” (*ibid*:6) y su objetivo principal fue “proponer un modelo propio que diera cuenta de [dicha] relación [a partir de las dimensiones espacio-temporales]” (*ibid*:8). Retomando el trabajo anterior, se partió de la premisa en la cual “preguntarse sobre el lugar del ser humano en el universo implicaría en primera instancia considerar dos ámbitos de estudio: la estructura social y la cosmología” (*ibid*:7). En esta premisa es visible la distinción teórica y metodológica entre lo individual y lo social; lo sagrado y lo profano, pero ahora bajo otro filtro: lo humano (social) y lo no humano (sagrado)<sup>8</sup>. A lo largo de la pesquisa, esta distinción se reformuló gradual y parcialmente al introducir en el *corpus*

---

<sup>8</sup> Como continuación de la tesis de licenciatura, el texto de maestría (Martínez 2008) heredó algunos de sus equívocos de hechura. Uno de ellos fue la distinción entre profano y sagrado traducida en la diferenciación entre el ámbito social y cósmico. Sin embargo, nuevamente los datos etnográficos me permitieron diluir tal segmentación. La segunda parte de esta tesis de maestría está abocada a demostrar que los rarámuri forman parte de una sociedad cósmica; esto es, que son un colectivo más entre otros. Para demostrarlo, describo los “modos de relación rarámuri”, es decir, rituales como el *yumári* e instituciones como el *kórima* y la *teswinada* (que describiré a lo largo de este texto). El factor común a todos ellos es la forma de redes pléxicas que los estructura y que traducida a sus conceptos no son más que caminos donde se intercambia comida, trabajo (bajo la forma de labor o danza) y fuerza (*iwé* o vida colectiva). También describo los caminos que están más allá de esta socialidad y que son transitados por las almas rarámuri, permitiendo otras formas de intercambio con Dios, Diablo, los muertos, los seres del agua y los seres-planta. Estos andares suceden principalmente durante el sueño y el ritual, generando no sólo reciprocidad sino formas de rapto e intercambio obligatorio de comida (almas) hacia seres que no trabajan o no realizan rituales (como los seres del agua o los muertos). Aquello que buscaba exponer era que nuestra noción de *antropos* como un hecho “dado” universal y naturalmente, no era más que un caso de creación-invencción entre otros; y que los rarámuri no lo compartían. En consecuencia, la noción de proyección antropomórfica como una forma de relación de los rarámuri con estos otros-seres no resultaba explicativa. Por el contrario, tal como indicó Wagner (1975), el término de “proyección antropomórfica” en este caso era un tipo de “arma” para relegar fuera de nuestro campo de realidad al campo de lo simbólico (como mal sinónimo de no-real, es decir como algo que está fuera de lo natural, lo “super-natural”, “sobre-natural”) el concepto rarámuri de “lo humano” o del *anthropos*. Siguiendo de cerca los trabajos de P. Descola (2001), postulé a partir de los modos de relación, la existencia de una sociedad cósmica fundamentada en una ontología animista. Sin embargo, al criticar y de-construir esta conclusión, tal como un *ware* permite tejer otro, fue posible desplazar el punto de vista y el objeto de análisis hacia el concepto de la humanidad rarámuri, que devino posteriormente en otra-humanidad, como el lector verá más adelante.

conceptual la categoría rarámuri de camino (*boé*). Esta fue la clave para considerar, por primera vez, las implicaciones de las nociones dialécticas –por no decir diádicas– que habían estructurado mi trabajo hasta ese momento.

Los *caminos* rarámuri –entendidos como una categoría analítica o bien como teoría etnográfica– me permitieron saber que como antropóloga no sólo podía “aprender” algo sobre una nueva cultura y, colocar ese conocimiento al lado de lo que “ya sabía”, sino sobre todo que podía “tomarlo” como una experiencia de transformación de mi propio mundo, comenzando por mi batería conceptual, y particularmente por la redefinición del concepto de persona bajo una cualidad más *relacional* que *substancial*. Los caminos rarámuri, como los *ware*, son únicos –para eso están diseñados, ya que cada uno de ellos sólo existe en relación con otro– y al mismo tiempo son similares. Ellos cruzan el cuerpo humano bajo la forma de “los caminos de la sangre” (*láa boára*) y expresan inequívocamente una teoría existencial, donde la vida *per se* es un hecho colectivo. Ejemplo de esto es el andar colectivo de las almas por estos caminos de la sangre; transitar conjunto que genera movimiento y vida, y que no se limita a las fronteras corpóreas, puesto que los caminos de las almas también se trazan fuera del cuerpo. Se camina sobre la Sierra, en el día a día, siguiendo el consejo de los antepasados o la costumbre (*anayáwari boé*), o bien se recorren los andares oníricos durante el sueño cuando las almas salen de los cuerpos.

Los caminos son la imagen prototípica de la socialidad rarámuri que en principio incluye almas y parientes, pero que simultáneamente trasciende el *socius* rarámuri prologándose hacia otros humanos, como los mestizos, otros indígenas como los *odámi*, y otros seres y existentes. Así, los rarámuri trazan, construyen y andan –o inventan como diría Wagner– diversos tipos de caminos de acuerdo con los vínculos o campos de relaciones a los que pertenecen. Un ejemplo de esto lo expongo en la Segunda Parte de este escrito al describir cómo las carreteras del Gobierno Federal de México y del Gobierno del Estado de Chihuahua hacen parte de los caminos rarámuri en un sentido moral, es decir, ético y estético, y en otro cosmopolítico, esto es, cubriendo un amplio espectro de economías (monetaria, droga, armas, matrimonios interculturales, etc.)

En *Caminos rarámuri...* aquello que pretendía demostrar era que los rarámuri formaban parte de un *universo socializado* que trascendía las fronteras de lo humano. En principio tuve que definir desde la etnografía esta última categoría. De acuerdo con los avances de investigación, pude indicar que no existía un componente (como el cuerpo o inclusive el alma) capaz de definir por su substancialidad –en sí y por sí mismos, de forma “natural” y “dada”, desde la perspectiva rarámuri– lo humano. Sólo dentro de uno o varios campos relacionales, como el intercambio, el trabajo, o el parentesco, era factible identificar las distinciones entre los seres que conformaban el cosmos y en consecuencia las particularidades de la humanidad rarámuri. Recordemos que como los *ware*, aquello que los hace únicos es su relación con los otros y no algo en sí mismos, lo mismo sucedía con lo humano; sólo a través de las relaciones era posible definirlo, y como he indicado, las relaciones en este mundo pueden ser traducidos como caminos. En los caminos de esta sociedad cósmica, decía en aquella tesis que ahora reformularé, los rarámuri se distinguían de otros seres por dos particularidades ontológicas (ahora podría decir, por dos maneras específicas de *hacer* sus caminos): el trabajo y la ritualidad, mismas que se expresaban bajo la forma de vínculos colectivos. Estas peculiaridades que definían la sociabilidad rarámuri –es decir una forma de socialidad restricta, un hacer específico, o en este caso una manera de *hacer* camino– funcionaban como una guía ética del buen vivir o del *hacer* para *ser*. De tal manera que “los rarámuri son los únicos seres vivos que trabajan y realizan rituales, son los únicos que han pactado una alianza con la divinidad, por ello, son los únicos capaces de generar y regenerar, a través del trabajo y del ritual, la fuerza vital contenida en el alimento. Son los únicos que contribuyen a la continuidad de la existencia, pues este es su propósito y función en el cosmos. Este es su lugar en el cosmos” (*ibid*:143). El desplazamiento hacia *una otra antropología relacional* estaba realizado, en tanto que el lugar de los rarámuri, a partir de este momento, sólo podría conocerse a partir de entender su relación con los otros, con los no rarámuri.

La pregunta que había guiado mis indagaciones parecía por fin encontrar una respuesta. El lugar del ser humano en el cosmos no podía encontrarse en sí mismo (es decir, a través de una definición substancial, del estudio de sus componentes como el

cuerpo o las almas), sino sólo fuera de él (es decir, en relación con los otros o en términos rarámuri a través de sus caminos). Como los *ware*, el lugar de los rarámuri en el cosmos sólo podía entenderse a partir de una serie de relaciones que habría que explorar. En otras palabras, el campo para indagar la teoría rarámuri de la alteridad había sido posibilitado y construido. Esta lección que fue preciso aprender de los rarámuri –indagar fuera y no dentro– devino de la categoría de *camino*; y sólo a través de las relaciones y de mudar de perspectiva fue posible comprender el lugar de los rarámuri en el mundo.

\*\*\*

En este punto cabe preguntarse, si aparentemente ya se tenía una respuesta al cuestionamiento que había guiado la indagación y se contaba con un modelo para seguir con ella, ¿por qué nuevamente el punto de partida es disolver y deconstruir críticamente lo que se tiene, en este caso la noción de humanidad? Si consideramos que el trabajo antropológico constituye, eventualmente, un incesante juego de espejos y alteridades que nos obliga a ejercitar permanentemente constantes actos de traducción. Y si a esto sumamos que, como ha dicho Viveiros de Castro (2006:15), “la antropología, como se dice a veces, es una actividad de traducción: y traducción, como se dice siempre, es traición. [Y si agregamos que] Sin duda, la clave de todo está en saber escoger a quién se va a traicionar”. Entonces, el motivo para destejer mis propios argumentos fue de alguna manera saber a quién deseaba traicionar y la sospecha era que el modelo propuesto en la tesis de maestría poseía, al final, cierto carácter de geometría euclidiana. En otras palabras, el objeto creado-inventado (la cultura rarámuri) había sido suavizado artificialmente a tal grado que parecía demasiado redondo. El modelo que daba cuenta de la relación persona-cosmos para el caso rarámuri aparentemente no tenía fallas,

contradicciones o paradojas, parecía nuevamente “total”. Hecho que me provocó dudas profundas. Por ello, volví una vez más al campo...

Si consideramos, como señalaba Wagner, que toda analogía es una traducción, entonces podremos indicar, como lo hace Viveiros de Castro (2004:3) que “una buena traducción es aquella que permite que los conceptos ajenos deformen y subviertan la caja de herramientas conceptuales del traductor, para que la intención del lenguaje original se pueda expresar en uno nuevo”. Wagner (1975) diría que justo el poder de la analogía es este *bring to home*, es decir, traer *eso ajeno* a un contexto familiar, donde se transformará en algo nuevo y se potencializará. Si la antropología puede elegir, todavía, abrirse a la experiencia mutua de la creatividad –es decir, a la creatividad de los otros–, tal vez sea posible encontrar en esa apertura cierta fuerza para reinventar nuestros pre-conceptos sobre los *otros* y con ellos nuestras políticas de la alteridad.

Aquello que ha sucedido con el concepto de persona entre la tesis de licenciatura y la de maestría es en cierta medida lo que estos autores describen. Al hacer una traducción, las categorías propias van de ida hacia la otra cultura y cuando regresan no pueden quedar intocadas. Esto fue lo que sucedió con el concepto de persona al ser tocada por la categoría de *camino*. A continuación, reflexionaré sobre esta noción de persona y sobre el por qué la abandoné para realizar un nuevo desplazamiento hacia el concepto de humanidad. Este tránsito es necesario dado que esto me permitirá un otro desplazamiento, requerido por la etnografía –y que el lector encontrará hacia el final de este escrito–, donde tendré que diluir incluso la noción de humanidad.

## DILUIR A LA PERSONA

“...por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre,  
sino disolverlo.”  
(Lévi-Strauss 2006a:357)

Esta frase, que aparece en “Historia y dialéctica”, último capítulo del *Pensamiento Salvaje* (2006a), más que un epígrafe enigmático, resulta ser un pensamiento completo que resume la propuesta del desplazamiento que va de la persona a la noción de humanidad<sup>9</sup>. Como señaló Lévi-Strauss (2006a:358), aquí el verbo *diluir*: “no supone, de ninguna manera (y aun excluye) la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo”. Desplazarnos de la persona a lo humano, diluyendo la primera será, siguiendo la metodología-*ware*, como tejer un canasto sobre el anterior. Como he anotado, no podemos jerarquizar los niveles, ni hablar de superior o inferior, ni mucho menos pensarlos en una línea evolutiva de progreso y mejoría. “La verdadera cuestión no es la de saber si, tratando de comprender, uno gana o pierde sentido, sino la de saber si el sentido que se preserva vale más que aquel al cual tuvimos acierto de renunciar” (*ibid*:367).

---

<sup>9</sup> La discusión que este autor entabla con Jean-Paul Sartre, y el razonamiento en torno a la dialéctica sartreana, tiene por objetivo diluir la distinción que este filósofo construye entre el yo y el otro, que “llevada” a una antropología se traduciría en un nosotros y los otros, o en un civilizados y los primitivos. La distinción estaría, según Sartre, marcada por la historia, entendida por él, como *la* forma privilegiada de conocimiento. De tal manera, el yo, el nosotros y los civilizados *poseerían* el saber histórico, en tanto que el otro par de la diada estaría *privado* y *necesitado* de él. En ese punto, Lévi-Strauss arremete afirmando que la historia es, al igual que el mito, una forma más de pensar la duración. Por tanto, la historia carece del estatuto privilegiado que Sartre le había otorgado y, en consecuencia, la distinción que sustenta debe ser anulada, *diluida*; ya que en el fondo de esta discusión se oculta otra de mayor impacto de *disolución*, aquella que versa sobre el humanismo.

En el discurso de Sartre, al equipararse la historia con la *humanidad* –dado que el estatuto de “civilizado” parece identificarse con el de “humano verdadero”–, la historicidad aparece como el último refugio de un humanismo trascendental, que sería exclusividad de un “nosotros” (léase entre líneas: de aquellos que *hacen* o *escriben* la historia). Este humanismo será re-cuestionado y por tanto reinventado por Lévi-Strauss a partir de la mitología amerindia a lo largo de *Las Mitológicas*, abriendo de esta manera la posibilidad, para nuestro pensamiento antropológico, de considerar la *existencia de otras antropologías*, y con ello de otras formas de *políticas de la alteridad*, de *otras moralidades* y de *otros humanismos*.

Saltaré un par de años en este recuento, para recordar algunas clases sobre Lévi-Strauss que escuché con Tania Lima en la Universidad Federal Fluminense en 2010. Lima escribía en el pizarrón algunas frases de Lévi-Strauss. “Así pues, la historia nunca es la historia, sino la historia-para. [Luego ella leía] Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero” (*ibid*:373). Ella se detenía, preguntaba entonces, ¿qué significa esto? Ahora pienso en un cuento de Borges que a manera de analogía me permitirá dar cuenta de los enunciados anteriores e introducir las nociones levistraussianas de *totalidad* y de *totalización*.

#### “Del Rigor de la Ciencia”

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Aquello que describe este breve relato, así como la idea de una “historia verdaderamente total”, es una ambición de *totalidad*; la cual por sí misma, como el cuento muestra de forma triste en la imagen de los Animales y de los Mendigos, es un tanto irrisoria y grotesca, por la pretensión que implica y la distinción que oculta. El humanismo que proclama la propuesta de J. P. Sartre, con la que discute Lévi-Strauss al proponer la disolución del hombre, contiene una noción de humanidad que *totaliza* lo humano de una forma excluyente, reduciéndolo a un *nosotros* bajo un disfraz de *totalidad*. Pero como cualquier *totalización*, este es sólo un punto de vista, y lo que oculta es una asimetría; donde los *otros* quedan reducidos a un estado de medios, apenas buenos para satisfacer el apetito repugnante –dirá Lévi-Strauss (*ibid*)– de un canibalismo intelectual. Ya en *El Totemismo en la actualidad* (Lévi-Strauss 1997b), este último autor

muestra cómo la distinción entre civilizados y salvajes que se sostenía sobre “la ilusión totémica”, como la ilusión histórica de Sartre que aspiraba a fundamentar la misma separación, tenía un trasfondo similar: pensar y actuar como si los *otros* fuesen “más *diferentes* de lo que en verdad son” (*ibid*:10)<sup>10</sup>.

La noción de persona, utilizada en la tesis de licenciatura como herramienta conceptual para dar cuenta de la etnografía rarámuri, pretendía esa *totalidad* del mapa de Borges. Ésta provenía, inicialmente, del diseño de Durkheim (2000), donde como en aquella cartografía del Imperio, todas las partes constitutivas de la persona debían estar contenidas. Los factores impersonales, como el alma, así como los personales, tales como el cuerpo, por ejemplo, debían estar ahí; ya que ambos eran representativos de una dualidad fundadora de las ciencias sociales: individuo-sociedad. Sin embargo, la persona en este bosquejo se conformaba exclusivamente por lo social, es decir por las instituciones y el ámbito público (Allen 1987:39).

Nuestro bosquejo se “perfeccionó” al sumarle –inadecuadamente– algunas reflexiones contenidas en el ensayo de M. Mauss (1991) titulado “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del <<yo>>”. “Inadecuadamente” porque si bien Mauss propone una *totalización* de esta categoría, es decir una *versión particular y concreta* de la misma, y por tanto histórica y cultural; nosotros hicimos de su propuesta una lectura de *totalidad*<sup>11</sup>. Hacer uso de la categoría de persona como una

---

<sup>10</sup> La ilusión del totemismo radica pues en la existencia de este concepto como tal, ya que genera una clasificación artificial y arbitraria desde el punto de vista de aquellos que la han creado (a quienes denominaremos *los mismos*, por no usar un nosotros al cual no deseo adherirme), fundamentada en una serie de *equivocos*. Su función fue apartar –utilizando como materia las instituciones religiosas– a *los otros* de *los mismos*, distinguiendo las formas de clasificación entre los órdenes sociales y naturales erradas (de los otros) de aquellas que eran correctas (de los mismos). Más tarde, Latour (2001) dirá que esta dicotomía es fundadora de la Constitución del mundo moderno, de nuestro pensamiento antropológico (aquí sí me adhiero) y de la geopolítica mundial desde hace unos doscientos años. Latour apuntará que la disección entre nosotros y los otros radica en que “nosotros” nos sentimos demasiado especiales como humanos, pero esto es parte de una cosmovisión que puede reconstruirse y recomponerse críticamente porque también es inventada. Y señala que: “Quizá sea más fácil hoy abandonar la creencia en nuestra propia extrañeza. No somos exóticos sino ordinarios. Por consiguiente, los otros tampoco lo son. Son como nosotros, nunca dejaron de ser nuestros hermanos. No añadamos el crimen de creernos radicalmente distintos a todos aquellos que ya hemos cometido” (*ibid*: 184).

<sup>11</sup> Además, es necesario indicar que se habla de categoría en el sentido aristotélico, en otras palabras, sobre cómo ésta se ha inventado y desarrollado en el tiempo, con la finalidad de dismantelar la idea bajo la cual, tal categoría es innata. De tal manera que Mauss (1991) no pretendía hacer “un mapa a escala real”, o en

herramienta fue útil pero como cualquier objeto práctico resultó inoperante en ciertos campos, contradictorio en ciertos ámbitos y paradójico en otros tantos. Por ejemplo, en la tesis de licenciatura se afirmó al bosquejar la noción rarámuri de persona que: “Para los rarámuri, un ser vivo es todo aquel que posee un cuerpo (*repokára*) y un alma (*alewá*), como: los mestizos (*chabochis*), los animales (*namuti*), las plantas y la tierra (*wéeke*)” (Martínez y Guillén 2004:90). Todos ellos, se agregaba, tienen vida (*iwimá*) porque respiran (*iwimá*) y tienen alma (*iwigá*). Por ejemplo, la tierra, decían, “es como una persona, porque se puede enfermar por el fertilizante, porque respira, se alimenta y se va muriendo”. Los vivos se distinguían de los muertos no sólo por el alma, sino por su relación con el cuerpo, es decir, por estar potencialmente sanos, enfermos y poder morir. Dentro de los existentes no vivos, estaban aquellos sin alma pero con cuerpo y que no podían morir, como las piedras –pero potencialmente poseedores de almas malignas que devoraban almas rarámuri al entrar en los cuerpos. Y aquellos sin cuerpo pero con un alma transformada o en proceso de transformación para llegar al cielo con Dios: los difuntos (*chuíki*). Finalmente, en este bosquejo se ubicaban los mestizos en la posición de persona humana, junto con los rarámuri, ya que poseían un cuerpo y un alma –que a pesar de ser diferente a la rarámuri era similar dadas las relaciones interétnicas. Se concluía, luego de esta traducción, que la persona rarámuri estaba conformada por un cuerpo, alma y participación en la vida social; es decir, por un ser vivo y rarámuri.

Estas definiciones y clasificaciones generaron la mezcla, interferencia o indiferenciación entre los términos “persona” y “humano”; así como una serie de clasificaciones de seres y existentes que parecen “bestiarios” escritos por el mismo Borges; ya que se pretendía, como advertí, entender a la persona en sí misma –o por sus componentes: cuerpo y almas– y no a través de sus relaciones. Tenemos así que en estos

---

otros términos una *totalidad* de la categoría ni de la noción de persona como un fenómeno universal; ya que esto daría como resultado un modelo evolucionista, donde la premisa, ausente en los argumentos del autor, sería la existencia de una humanidad global capaz de tipificarse bajo un solo esquema progresivo en el tiempo –lectura que ha sido elaborada y criticada por Allen (1987). Por el contrario, su análisis posee un acento concreto e historicista, dotándolo de un carácter de investigación de derecho y moral, tal como el autor lo advierte en el capítulo primero de su ensayo. Su demostración radica pues en comprobar cómo la categoría de persona es aquella que bajo determinada construcción histórica llega a ser un sinónimo de la auténtica naturaleza del individuo en un marco concreto, como un hecho moral y de derecho.

esquemas las “personas humanas” (rarámuri y mestizo) se oponían a “las personas no humanas” (Dios, muertos, seres-planta, tierra, animales, plantas, etc.). Esto vuelve oscura y confusa no sólo la etnografía, sino las propias categorías rarámuri. Por ejemplo, dentro de la persona no humana había otras distinciones como: persona no humana divina (Dios, seres-planta, Diablo) y persona no humana no divina (tierra, animales). Pero ciertamente esto no hace sentido, ni justicia, a la teoría rarámuri de la alteridad. Las clasificaciones de esta tesis de licenciatura son una traducción equívoca de la etnografía rarámuri que surge en principio de la identificación entre las nociones de persona y humano, y que a su vez es el resultado de una lectura equívoca de la propuesta de Mauss<sup>12</sup>.

Como he indicado, esto conduce a una *totalización* de una categoría histórica (persona) que al sobreponerla a los datos etnográficos delimita quién es persona y quién no lo es, quién es humano y quién no. Uno de los efectos de este acto de *totalidad*, al menos en la metodología aplicada en mis trabajos anteriores, fue el de partir de la definición de lo humano como un hecho *dado*. En la primera tesis, por ejemplo, la persona era definida como tal por su corporeidad y aspectos antropomorfos. En consecuencia todo aquello que fuese una persona no humana, era potencialmente humano en tanto que podía adquirir un cuerpo humano en los sueños, como los muertos y los seres planta, e incluso la enfermedad: “El *owirúame* habla con otras persona –decía Angelita Loya– y no sé quién será. Porque dicen que la enfermedad es un hombre y, en veces, una mujer” (Martínez y Guillén 2004:157). Estas declaraciones nos hacían inferir que estos otros seres eran de cierta manera personas o humanos. En la tesis de maestría, la humanidad fue definida con base en una ontología animista (Descola 2001); lo cual implicaba que otros

---

<sup>12</sup> Este autor señala que la categoría de persona, en la tradición a la cual hace referencia y que llega a denominar “occidente”, la noción de persona (rotulada con este mismo término) se segmentó en dos campos semánticos. Por una parte, en aquel que referiría a la máscara, como una imagen superpuesta. Y por otra parte, a la imagen verdadera del ser, a la naturaleza íntima y verdadera de la persona, aquella que no tendría máscaras. En la reconstrucción histórica de este autor, a esta naturaleza íntima –que bajo el derecho romano garantizaba un estatuto de ciudadanía y por tanto de humanidad, considerando que los esclavos carecían de él y de ella– se suman la conciencia, la autonomía, la libertad y la responsabilidad. Así, la persona moral consciente, es decir aquella que es testigo y cómplice, “la que ha visto con”, será aquella que maneje un “deber ser” explícito en el derecho y en la moral para otros y para sí. Esta consciencia también es la que dota de unidad a la persona, la que le otorga una unidad como substancia y forma, como cuerpo y alma, como consciencia y acto; es esta consciencia la que más tarde se identificará con el conocimiento de uno mismo, con la consciencia psicológica, con la categoría reciente y contemporánea del Yo.

seres –además de los rarámuri y los mestizos–, en tanto que tenían un *alma*, poseían disposiciones y atributos sociales y eran potencialmente humanos, pero no en su totalidad, siendo en conclusión: no humanos. Así se decía: “El cosmos rarámuri está poblado por diversos seres no-humanos (...) Aquellos que dañan con mayor frecuencia el alma humana son los seres acuáticos y algunos seres-planta. En los manantiales o aguajes habitan una suerte de seres que son los encargados de cuidar el nacimiento del agua. Suelen manifestarse en forma de víboras durante la vigilia y en forma de personas durante el sueño. Son descritos como seres feos y los llaman seres de mierda” (Martínez 2008:135). Es decir, los cuerpos de estos seres podían ser variables de acuerdo con el tiempo-espacio de la relación, pero su capacidad y forma de relación era humana y dirigida hacia el conflicto y el robo de las almas. Dentro de este tipo de vínculos aparecían otros seres, al servicio del brujo (*sukurúame*), tales como “piedras que vuelan por la noche y lastiman la piel y el alma de los niños, pueden meterse en el cuerpo y en forma de gusanos tragar lentamente las almas de las articulaciones y la carne del cuerpo (...) o los *koremáka*, pájaros que al volar se convierten en piedras de fuego verdes o azules, similares a una estrella fugaz. Esta ave arranca el alma del cuerpo y por ello deja un rastro de sangre en su camino, su objetivo es también llevar el alma raptada al brujo” (*ibídem*). Aquello que hacía común a los humanos y no humanos en este caso era un potencial de socialidad; no obstante aún se arrastraba el peso del alma como factor común. *Lo humano* en ambas tesis estaba delimitado por tener, como había indicado Mauss (1991) para su propio caso específico de estudio, *substancia y/o forma, cuerpo y/o alma, consciencia y acto*.

Tania Stolze Lima (2005:81) señala que Seeger (1980:125-126) “recordaba un aspecto importante de la actividad antropológica: una vez que <<los modelos teóricos utilizados se desarrollan por medio del análisis de sociedades específicas>>, su aplicabilidad a otras sociedades requiere saber qué <<tipos de modificaciones debemos hacer en los propios modelos>>. Y tal vez, mucho más allá de eso, el gran problema en realidad no es “la reducción –como recuerda Lima (Lima 2005:115)– de las sociedades humanas en entidades teóricas, sino su reducción a una entidad teórica única”. Para Lima

(2005:18), antinomias tales como naturaleza y cultura, e individuo y sociedad son las que fundamentan el concepto de *totalidad* que he discutido hasta ahora en el pensamiento antropológico clásico. Mas, como bien se pregunta esta autora, ¿cómo podríamos tratar de perspectivas totales sin reproducir tales antinomias? ¿Cómo pensar relaciones entre estas antinomias sin generar una conceptualización jerárquica? ¿Cómo crear *todos* que no sean englobamientos o *partes* que no sean unificables?

Usando como material la etnografía de los Yudjá, Lima experimenta la “amerindianización” –como P. Rivière (1993:513) llamaría al proceso por el cual la antropología de las Tierras Bajas de América del Sur se transformó al enfocarse en “el punto de vista de los *nativos* y de sus conceptos, tales como el mundo social”– de las nociones de sociedad e individuo a partir la teoría amerindia de la *perspectiva*; hecho que le permite reformular la dialéctica clásica que había estructurado el pensamiento sobre la categoría de persona. Dicha reformulación de la dialéctica también fue trabajada durante los años 70’s por Wagner (1991) en Melanesia, y no es azaroso que Lima lo haya retomado para su análisis<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> A través de su experiencia en campo, este autor *inventa* el concepto de *the fractal person* que como una analogía, mezcla entre matemática y antropología, resulta ser una herramienta que potencializa la capacidad de traducción de otros pensamientos sobre el ser humano. Lima (2005:122) resaltó que la persona fractal de Wagner “supone un campo relacional o un *socius*, a partir del cual es posible colocar problemas de otra especie que el de las partes y el de los todos, de los individuos (y/o grupos) y de las sociedades”.

La persona fractal se inspira e intenta hacer lo mismo que hizo la geometría fractal, es decir *acercarse a un mundo diferente al creado por la geometría euclidiana* –observe el lector que esta geometría no intentaba acercarse al mismo mundo, sino a otro mundo. Benoît Mandelbrot, creador de los fractales, diría que aquel mundo creado por las matemáticas euclidianas había sido suavizado artificialmente: *las nubes no son esferas, las montañas no son conos, los litorales no son circulares, y los ladrillos no son suaves, lo mismo que los relámpagos no viajan en línea recta*. Por tanto, la geometría fractal estudiaría *un otro mundo*, indagaría los patrones por los que se regía la rugosidad, las grietas y las fracturas de la naturaleza; quizá, para diluir la imagen de *totalidad* de la geometría euclidiana.

Así, partiendo de las *ideas hegemónicas* de A. Gramsci y de esta geometría de las fracturas, las grietas y las rugosidades; la noción de *persona fractal* cuestiona el hecho de conceptualizar a la *persona* como una *totalidad*. El motivo es que detrás de esta imagen total, se encuentra un ideal que prácticamente es irrealizable, es decir, la unidad fusionada e integrada de una serie de individuos en una sociedad. Para Wagner el principal problema de este planteamiento es que no existe una *totalidad*, sino múltiples *totalizaciones* y que esto produce, ante los ojos del observador, fallas en la aplicación y realización de este concepto. “La sociedad –dirá– no funciona perfectamente [...] y la razón de que no funcione perfectamente es que sus miembros esperan justo eso” (Wagner 1991:160). Esto me trae a la memoria algo que un Aranda meridional de Australia, citado por Lévi-Strauss (1997b:82), afirma sobre uno de los sistemas sociales más complejos *del mundo*: “no comprendemos nada de las ocho clases. Es un sistema absurdo, apenas bueno

Estos ejemplos, que nos permiten reflexionar sobre la totalidad y la dialéctica, ofrecen una idea de cómo es posible proceder para pensar en *lo humano* desde *otras antropologías*, o bien la posibilidad de preguntarse tal como lo hizo Lévi-Strauss (2006a:35), ¿en qué medida un pensamiento (que sabe que es y que quiere ser) a la vez anecdótico y geométrico puede llamarse todavía dialéctico? Este es el objetivo del siguiente capítulo: inventar un campo que posibilite la existencia de la antropología rarámuri. Ya he mencionado *la ilusión totémica*, en donde, al clasificar a los hombres en su actitud *ante* la naturaleza, se les distinguía entre *los mismos* y *los otros*. Análogamente, si he señalado este par de casos ha sido con la finalidad de desplazarnos de la persona a lo humano y diluir una cierta *ilusión antropológica*, donde la antropología aparece como un dominio exclusivo de la Antropología como disciplina.

#### LA ILUSIÓN ANTROPOLÓGICA

Si el hombre inventa su propia realidad, si controla sus propias realidades transformándolas en experiencias concretas, entonces puedo decir que la Antropología como disciplina es una de esas experiencias. El trabajo de campo es una forma de vivir la alteridad, es decir, de inventar al *otro* y el *sí mismo* en un proceso reflexivo. Sin embargo, como ingeniosamente ha señalado Wagner (1975:11) la invención en general, y la alteridad, son fenómenos de creatividad y transformación que compartimos todos los *seres humanos*. Nosotros hemos usado la noción de Cultura para controlar este campo de la experiencia, pero al entrar en contacto con otras culturas ha sido evidente que éstas han impactado y afectado nuestros propios conceptos, porque el estudio de la cultura es

---

para esos locos que son los Aranda del Norte. Pero *nosotros* no hemos heredado de *nuestros* antepasados esa costumbre estúpida”.

La persona fractal es entonces una propuesta para observar las rugosidades, grietas y fracturas en los modelos sociales, que análogos a la geometría euclidiana, habrían generado artificialmente esferas y conos donde había nubes y montañas. Volviendo a Mauss, Wagner (1991:159) indicará que: “La oposición entre individuo y sociedad, un producto de la jurisprudencia e ideología política occidental, no es fortuito a la hegemonía del pensamiento ‘social’, sino idéntica a ella. Está basada en la necesariamente ideal, y prácticamente irrealizable, noción del ‘concepto social’, así como en la necesariamente substantiva, física y material, noción de persona como objeto”. De tal forma que, como habíamos intuido, de forma implícita sólo una versión de *lo que es un ser humano* sirvió de filtro para dar cuenta de múltiples realidades.

*cultura* también (*ibid*:16). La pregunta de Wagner es, ¿cómo podemos abrirnos a una experiencia mutua de creatividad teóricamente hablando? El primer paso, como una técnica para ejecutar otro desplazamiento bajo la metodología-*ware* que hemos seguido hasta ahora, es considerar que la antropología no es una exclusividad nuestra y por tanto diluir la distinción artificial entre nosotros y los otros *ante* la reflexión de lo humano, como un campo intelectual y político de reflexión. El punto central de toda esta discusión es *cómo la gente crea sus realidades, cómo ellos crean para sí mismos sociedades a través de éstas*, y no qué es la realidad para ellos, cómo se origina o cómo ellos se relacionan con lo que está “realmente” puesto “ahí” (*ibid*:127). Este desplazamiento permite la disolución, en primer lugar, de la distinción entre el nosotros y los otros; el paso del relativismo cultural a la relatividad de la objetividad –es decir, de la realidad, de aquello que se entiende como “lo dado” o “lo natural”– en tanto que nosotros también somos creadores de realidades y de sociedades. Una de estas creaciones es la Antropología como disciplina.

Aquello que Wagner expone y que tomaré como un punto de partida es que la existencia de una realidad universal llamada *humanidad* es una invención cultural. El objetivo de esto no es hacer colapsar la Antropología (no podría hacerlo), sino abrir posibilidades para mirar *otras antropologías* y con ellas otras experiencias sobre la alteridad. Por ejemplo y siguiendo esta línea de pensamiento, Viveiros de Castro (2004:9) ha advertido que una de las cuestiones fundamentales para los amerindios, cuya cosmología perspectivista es equivalente a un método antropológico denominado de la equivocación controlada, no sería “saber ‘cómo los monos ven el mundo’, sino qué mundo se expresa a través de los monos, de qué mundo ellos son el punto de vista, [¿de qué mundo nosotros seríamos el punto de vista?] –y agrega el autor–, creo que esta es una lección que nuestra antropología puede aprender de ellos”. Considerar que nuestra Antropología, fundamentada en una definición de lo humano, es sólo una más entre otras experiencias de la alteridad abre un campo de posibilidades para conocer *otras antropologías* con otras definiciones de lo humano; y quizá en otro momento practicar lo que Wagner llamó “*reverse anthropology*” y más tarde Latour (2001) *antropología simétrica*.

Por el momento, al diluir *la ilusión antropológica* intento hacer un-otro desplazamiento que dará pauta al siguiente, como un *ware* sólo puede tejerse a partir del otro, considerando que “el otro de los otros es siempre un otro” (Viveiros 2004:10) y que tal vez “el mismo de los otros es siempre también un otro”, en otras palabras que su definición de lo humano es otra, con todas las consecuencias políticas, de derecho y morales que Mauss señaló en la revisión histórica que hizo de la *persona* en el pensamiento “occidental”. Por tanto: “La idea –como indicó Lévi-Strauss (2006a:359)– de una humanidad general, a la cual conduce la reducción etnográfica no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes”. El objetivo será, con la etnografía rarámuri, plantear la posibilidad de una *otra* antropología rarámuri donde el ser humano como *totalidad*, propuesto por mi propia Antropología se disuelva, para dar paso a una *totalización antropológica* propia, es decir una versión más entre otras, que dialogue con la rarámuri y que se mixture con ella, como dos flujos de pensamiento capaces de combinarse.

Así como un mapa a escala real resultó inútil a los geógrafos del Imperio y fue abandonado sin impiedad hasta quedar en ruinas, como una reliquia que recuerda que un mapa es siempre un *mapa-para...* De igual forma, como en la discusión entablada con Sartre, Lévi-Strauss (*ibid*:373) diría que la historia nunca es la historia, sino la *historia-para...* Tal vez también, la antropología tendría que pensarse como una *antropología-para* y por tanto lo humano como *lo humano-para...*

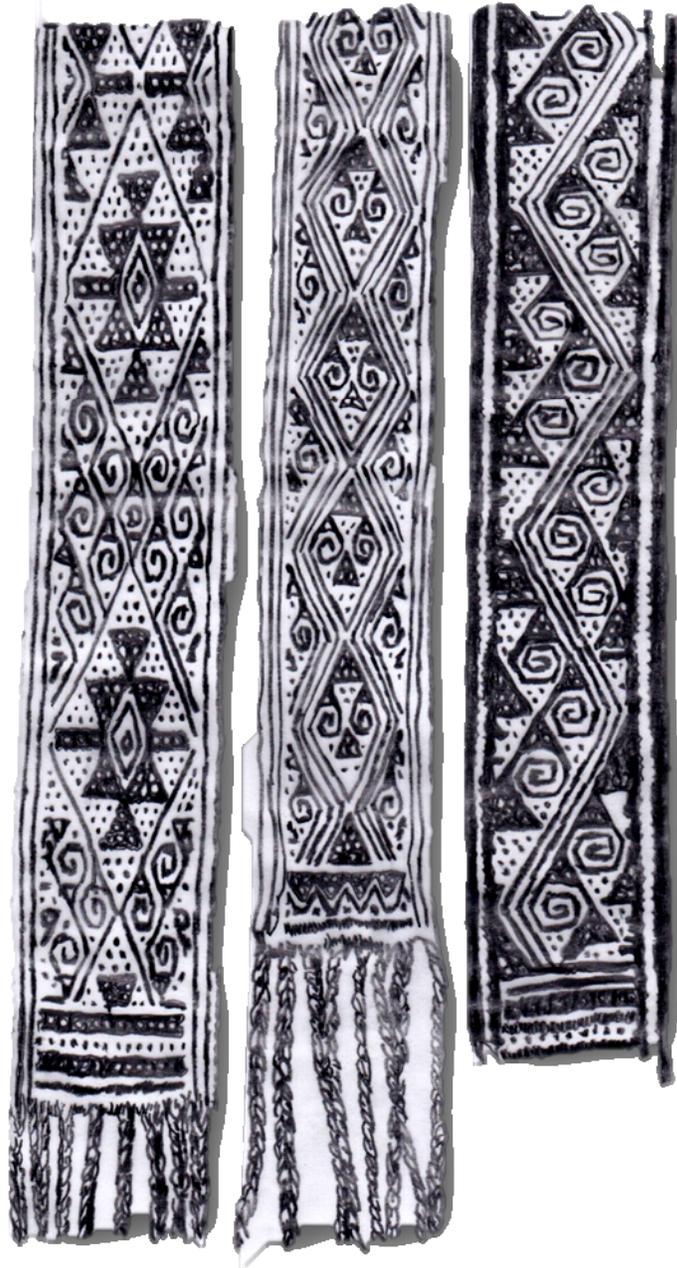


Figura 6. Ejemplos de fajas tomadas de Lumholtz (1904).



## CAPÍTULO II

### UNA OTRA ANTROPOLOGÍA

---

Como si destejiera dos *wares*, hasta este momento he mostrado cómo fueron ejecutados dos desplazamientos. En el primero se construyó, a manera de creación-invencción wagneriana, la noción de persona rarámuri. En el segundo ésta fue deconstruida para deslizarnos de la persona a lo humano. Ahora como si tejiéramos un tercer canasto, estamos listos para reinventar el concepto de otra humanidad. La perspectiva y el punto de partida serán otros, pero la técnica y el material con el que se trabajará seguirán siendo los mismos. El objetivo de este capítulo es incorporar la imaginación teórica de los otros a nuestros propios conceptos, con la finalidad de dar cuenta de una versión alternativa de lo humano; acción que permita, en un ejercicio de simetría intelectual, abrir una posibilidad para la existencia de una antropología otra, en este caso de una antropología rarámuri. Para ello, cabe recordar la *inspiración teórica* proveniente de la teoría nativa señalada en la “Introducción” de este escrito, y la premisa sobre cómo la imaginación teórica rarámuri nutre, transforma y crea *de facto* mis propuestas.

Tomaré como materia de reflexión otro objeto rarámuri que como los *ware* es un contenedor de saberes y experiencias capaz de potencializar y enriquecer nuestros marcos conceptuales. Tal objeto son las fajas rarámuri, tejidos actualmente elaborados con estambres sintéticos pero cuya técnica, aunque quizá transformada por la materia prima, transmiten una serie de sensaciones y conocimientos que han impactado mi metodología. La historia del tejer parece ser sólo una, pues rígidas o suaves, siempre fueron fibras vegetales las que ocuparon la escena antes de los materiales sintéticos. Por esto, pasar de los cestos a los tejidos tiene una lógica propia que seguiré, ya que estos objetos nos enfrentan a dos urdimbres de conocimientos-otros.

## UNA URDIMBRE DE SIMETRÍAS Y ASIMETRÍAS

Argelia tenía veinte años cuando la conocí. Joven y con una belleza aguda, parecía tímida, callada. Más tarde entendería que su silencio era producto de la *vergüenza* que sentía ante su precario español; la cual se desvaneció cuando a los 26 años logró ser una mujer bilingüe. Madre de tres niños y una pequeña; alta, esbelta y de rasgos afilados, sus ojos rasgados quedaban enmarcados en un rostro moreno y unos pómulos bien altos. Ella fue una de las tantas mujeres rarámuri que conocí en Norogachi, como “muy buenas” tejedoras de fajas (*púraka*)<sup>14</sup>. Sonriente y siempre atenta a nuestras visitas, pasaba la tarde en silencio, tejiendo, hilando el estambre de algodón o acrilán que compraba en las tiendas del pueblo, o preparando la urdimbre en el telar de madera que su esposo Servando había ensamblado para ella.

Servando montaba en un patio de la casa el telar –conocido en el lenguaje técnico como telar horizontal o rígido. Su forma rectangular se conseguía al colocar dos troncos grandes (de veinte centímetros de diámetro y de tres metros de largo) en posición paralela, separados uno del otro (por setenta centímetros) mediante otros dos troncos menores (el del frente, considerando el punto de vista de la tejedora, con un diámetro de nueve centímetros y un largo de noventa centímetros, el posterior con un largo de un metro y un ancho de treinta centímetros); mismos que también resultaban ser paralelos entre ellos. Los troncos mayores tenían muescas para que ahí embonase el menor, ya que el tamaño del telar puede modificarse ante las exigencias del largo de la faja que se desee tejer. Finalmente, el telar queda inclinado en su parte posterior a partir de otros dos troncos, enterrados en la tierra y, colocados de manera perpendicular a los troncos mayores.

Una vez montado el telar e hilado el estambre en un huso (*írijíbari*) de madera – para que el hilo “sea fuerte” y resista el tejido decía Argelia–, y particularmente, una vez

---

<sup>14</sup> Debemos a S. Aguilera (2005) una etnografía puntual sobre el proceso de creación de las fajas rarámuri en la región de las barrancas de la Sierra Tarahumara. Remito al lector interesado a este material, titulado *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*. En este caso, tomaré el trabajo de Aguilera como un marco de referencia para exponer mis propias observaciones en campo, que si bien provienen de la región alta de la sierra y por tanto son una variante intrarregional, coinciden en algunos puntos generales.

elegidos los colores, punto importante para cualquier mujer rarámuri; se procede a montar la urdimbre. Las discusiones en torno a los colores utilizados y su combinación son fundamentales. Un uso equívoco del color, puede llevar a consecuencias y críticas no deseadas. La urdimbre se coloca en tubo, es decir, el hilo de un solo color se tensa entre los dos troncos menores del telar hasta formar una pared superior y otra inferior, para al final amarrar las puntas. Luego, sobre éste hilo y de manera alternada, se tensará un estambre de otro color para lograr el efecto de positivo-negativo. Así, si tuviéramos dos colores A y B, tendríamos en ese enrollado tubular una serie tipo A-B-A-B-A-B-A-B, o lo que Aguilera (2005) llamó el panel central de la faja. En cada extremo de este panel, se coloca otra serie de estambres de un solo color, de tal forma que la secuencia final de la urdimbre suele ser AAABBB-ABABABABABA-BBBAAA. El número de vueltas que constituye la urdimbre dependerá del ancho de la faja. Las mujeres comienzan el tejido de abajo hacia arriba, es decir, desde la zona más próxima a su cuerpo. Una vez separada la urdimbre y los estambres en dos grupos de color y en dos posiciones (arriba A-abajo B), (para mayores detalles aquí remito al lector nuevamente al trabajo de Aguilera), es posible formar la calada y comenzar el tejido.

En el Capítulo 3 de su disertación, Aguilera (*ibid*:61-94) realiza el análisis iconográfico de dieciocho fajas por medio de la clasificación de las categorías visuales elementales. No retomaré su reflexión, ni sus conclusiones, tan sólo la descomposición gráfica de los objetos, ya que mis intereses se dirigen en otra dirección. Cuando se contempla esas fajas, surge cierta maravilla por sus colores, sus acabados y su belleza. Sin embargo, cuando conversaba con Argelia, con mi escaso rarámuri, y ella me hacía saber que no iba al pueblo porque no hablaba español y mucho menos entendía cómo comprar en la tienda o hacer cuentas con el dinero, yo me preguntaba entonces... ella, Argelia, precisaba de “cierto” conocimiento para elaborar esas fajas, un pensamiento que traducido a mi mundo podría ser matemático, geométrico e incluso que podría precisar de nociones como *el todo y la parte*.



Figura 7. Argelia. Arriba, con veinte años cargando a una de sus hijas. Abajo, en 2008 tejiendo una faja en su telar. (Fotos de Jorge Martínez, 2008).



Figura 8. Argelia. Arriba enseña a Luisa cómo hilar estambre con el uso (*firijibari*). Abajo, Ella teje. Separa la urdimbre con el *bi'nilika*, y los fija al resto de la faja con una *suma*, luego de terminar una línea de tejido. (Fotos de Jorge Martínez, 2008).

Por ejemplo, para elaborar aquellas piezas Argelia debía tener el diseño total (virtual) antes de comenzar el tejido, pero esa totalidad no era más que un fragmento de algo más amplio, en tanto que cualquier faja puede ser infinita (tanto a lo largo, como a lo ancho de sí misma). Así, la faja resulta ser una objetivación o un fragmento de un diseño potencialmente infinito, pero al objetivarse ésta se transforma en una nueva totalidad, contenedora a su vez de fragmentos. Estos últimos pueden ser llamados motivos, y desde cierto punto de vista, o sería mejor decir desde cierto espacio o momento de relaciones, también serán totalidades que sólo adquirirán sentido al estar en relación con otras totalidades o fragmentos, es decir, al formar parte de un tejido. Las fajas, los *ware* y las almas rarámuri, no son un todo en sí mismos. Cada uno de ellos sólo puede *ser* dentro de un tejido (sea de hilos, de un conjunto de canastos, de un grupo de almas o de caminos), siguiendo una lógica de relaciones propia, tal como hemos visto para los *ware*. Para el caso de las fajas, el todo y la parte es reversible y transformable, tanto cuanto lo sería el fondo y la forma para los mitos en botella de Klein analizados por Lévi-Strauss (1986) desde el punto de vista de lo virtual y lo actual. Estas relaciones son las que me interesan explorar a través de estos objetos en este capítulo.

El todo aparece entonces como una vastedad infinita e ilimitada, como un tejido potencialmente inagotable. Incluso si uniésemos varias fajas veríamos que los diseños de éstas embonarían gradualmente, en tanto que unos motivos son transformaciones de otros. El todo entonces podría ser un tejido transformándose perpetuamente. Las fajas son actualizaciones, u objetivaciones, de esa virtualidad. Por tanto, en ellas seguirá existiendo esa forma de totalidad, puesto que ellas mismas se han transformado en una nueva forma de lo total que contendrá a su vez nuevas partes o fragmentos. ¿Cómo hablar de estas partes y todos? En principio podría retomar las nociones de fondo y forma, dado que en algunas fajas es visible su alternancia y en otras no, tal como la Gestalt lo propuso<sup>15</sup>. Pero las relaciones de *simetría* y *asimetría* que estructuran los diseños gráficos de las fajas (ver Figura 9 y Figura 10) pueden ser más potentes.

---

<sup>15</sup> Utilizaré una analogía para dar cuenta de cómo podría pensarse *el todo* y *la parte* en el pensamiento rarámuri a partir de las fajas: aquella que remite a las leyes de la figura y el fondo planteadas por la psicología de la Gestalt en la Alemania de principios del siglo XX. Los paneles centrales de las fajas tienen dos

Basta con considerar que estos principios gráficos son análogos los de la sociabilidad rarámuri, tema que desarrollaré en la Segunda Parte de este escrito. Así podemos tomar como ejemplo la relación entre las almas de los hombres (que valen 3) y la de las mujeres (cuyo valor es 4); la cual podría entenderse como una asimetría interna dentro del campo de relaciones rarámuri. Esta asimetría es el principio que posibilita la relación puesto que, como dos motivos en los tejidos que sólo pueden estar juntos dada su desigualdad gráfica, las capacidades y potencialidades diferenciales entre hombres y mujeres es lo que permite una vida social plena para los integrantes de la pareja, así como su potencia creadora de vida nueva.

Si observamos esta asimetría desde otra-asimetría, por ejemplo, desde la relación de los rarámuri con los mestizos –cuya alma es diferente por su origen (ya que son hijos del Diablo) y número (sólo tienen una)–, entonces la antigua asimetría entre hombre y mujer parece transformarse en una simetría y oponerse (en contrapunto o contraste) a esta otra asimetría. Al igual que en los motivos gráficos, en las fórmulas sociales, las simetrías y las asimetrías también son transformables unas en otras, y esto depende de aquellas partes (o fragmentos) que se objetivan o actualizan (bajo la forma de una faja o de una relación) y que hacen parte de esa virtualidad social o gráfica.

---

colores donde podemos identificar figuras y fondos. Sin embargo, la técnica de positivo-negativo con la cual se teje la urdimbre, transforma las figuras, aparentemente planas, en formas bidimensionales, generando así una alternancia entre el fondo y la figura, donde el espectador adquiere un papel activo y *relacional* con el objeto, pues él escoge de alguna manera cuál es fondo y cuál es la figura. Resultado, tal como indica la teoría de la Gestalt, que para los rarámuri, *el todo parece ser mucho más que la suma de las partes*. Si observamos por ejemplo estas fajas (ver figura 9), es posible ver en ellas que el fondo y la forma son capaces de alternarse. No sucede lo mismo con otros diseños, aunque suele repetirse en pequeñas fracciones de ellos, como si ese todo encontrado en las primeras fajas estuviese ahí contenido como partes. Como si en el mundo rarámuri el todo pudiese transformarse en una parte de un nuevo conjunto que a su vez fuese un todo en sí mismo. Ejemplo de esto son las siguientes fajas (ver figura 10).

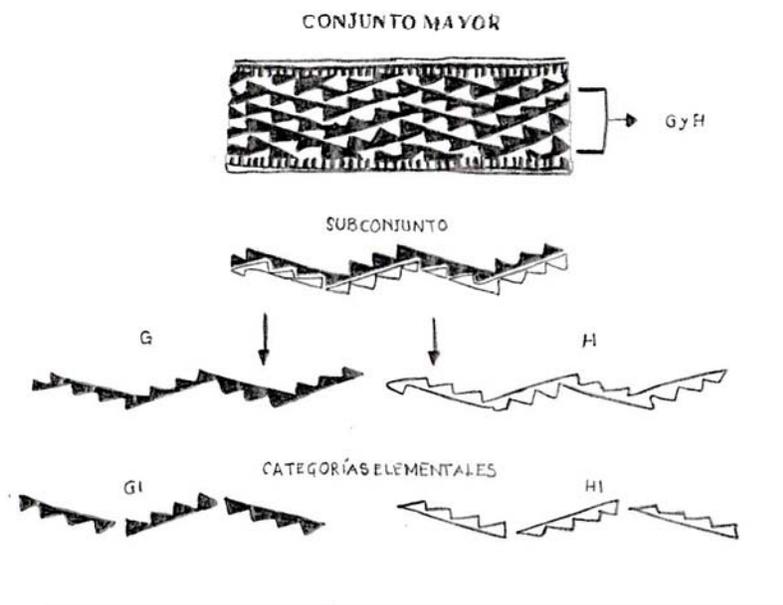
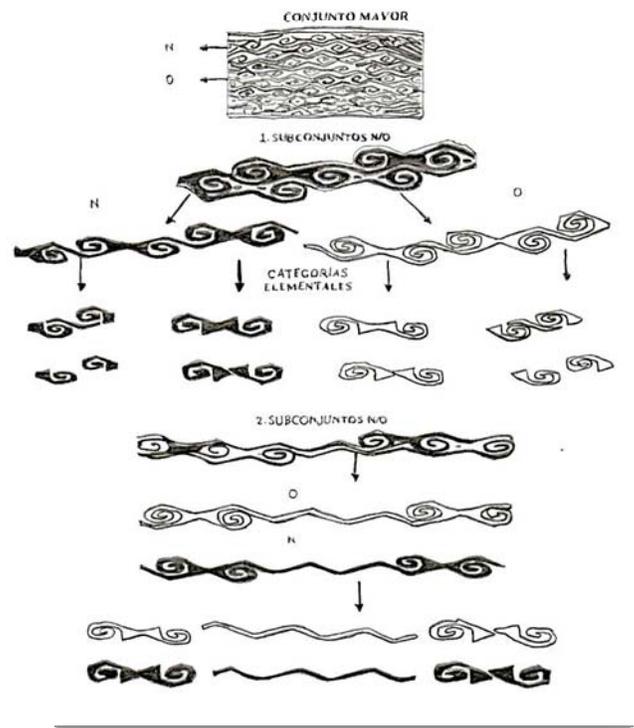


Figura 9. Fajas en las que figura y fondo se alternan siguiendo un principio de simetría. Tomadas de Aguilera, tablas III y VII (2005).

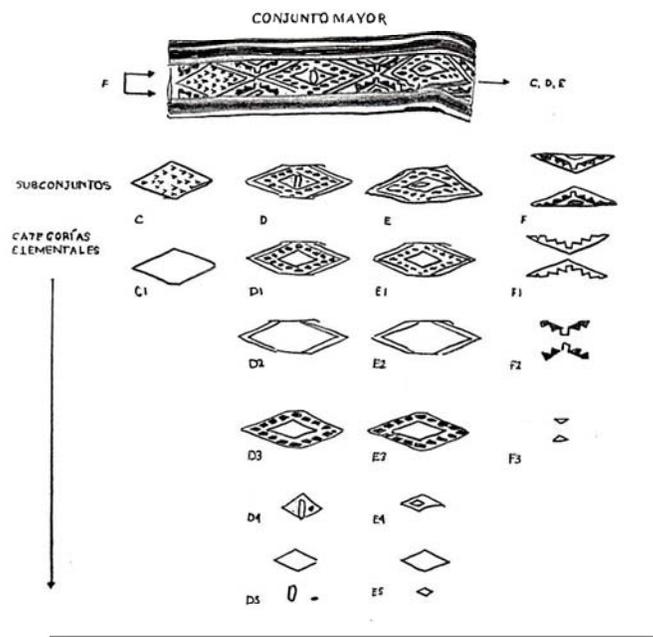
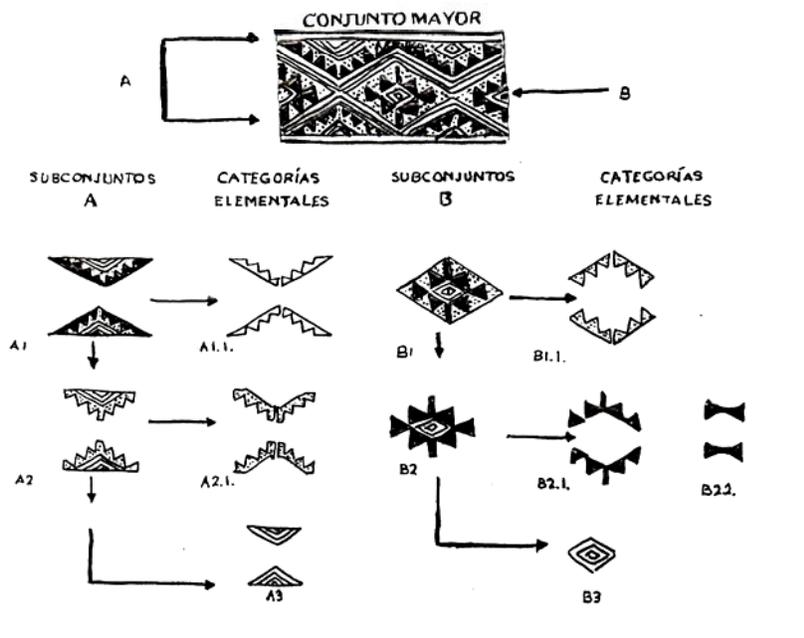


Figura 10. Fajas en las que figura y fondo no se alternan más que en algunos motivos por la asimetría que los constituye. Tomado de Aguilera, tablas I y II (2005).

Más tarde retomaré estas ideas para hablar del mundo rarámuri. Por el momento aquello que es necesario es posibilitar la existencia de una antropología otra, y para ello es preciso poner fin (¿o transformar?) la *asimetría* que instituye nuestra propia antropología<sup>16</sup>. La pregunta es, ¿cómo revertir (insisto, o transformar) tal distinción?, ¿cómo volver simétricos nuestros análisis? El conocimiento contenido en las fajas puede sernos *inspirador*.

Podemos partir de un campo objetivado y concreto de relaciones, tal como lo es una faja. Por ejemplo comenzar por la asimetría que constituye la antropología según B. Latour (2001); la cual no es más, como lo ha demostrado este mismo autor, que una herencia de la asimetría que a su vez constituye la cosmología “del mundo moderno que jamás fue moderno”. Como ya he comentado, tal *asimetría* –bajo la forma de una ilusión– ha consistido en distinguir a los “occidentales” (*the west*) del resto de la humanidad (*the rest*). Posteriormente podemos hacer uso del *contraste*, ya que a través de él es posible desplazarnos entre diferentes puntos de vista, es decir, movilizar la transformación entre la simetría y la asimetría, y quizá de esta manera viabilizar la antropología simétrica.

En general, Latour propone estudiar el *todo* bajo los mismos principios, herramientas y parámetros. Como ha dicho Wagner, lo natural y lo cultural entran en el campo de lo relativo, de la invención humana y por tanto de lo *construido*. Y, en tanto que se diluye la distinción entre el nosotros y los otros (pasamos de una asimetría a una simetría), es posible entender nuestra propia naturaleza como cultura. Pero, ¿para qué plantear una simetría de este tipo? “Ocurre –dirá Latour– que el principio de simetría no tiene solamente por objeto establecer la igualdad –ésta no es más que el medio de regular la balanza en el punto cero– sino registrar las diferencias, vale decir, al fin y al cabo, las asimetrías, y comprender los medios prácticos que permiten que los colectivos se

---

<sup>16</sup> Siguiendo a Latour (2001), la antropología, entendida como un modelo descriptivo asimétrico, distingue entre las ciencias in-estudiables –de los “nosotros”– y las etnociencias estudiadas –de los “otros”. Aclaro que al referirme a “occidente” lo hago utilizando el contraste hecho por *otros* autores. Más allá de resaltar esta gran división mi intención es diluirla. No obstante, si aparece a lo largo del texto en principio el referente concreto es la antropología, y más particularmente mi propia formación; misma que pongo en juego en estas páginas. Posteriormente el lector podrá ver que no hay un “occidente” abstracto, nunca lo hubo, en la Segunda Parte, aparece en escena el mundo mestizo serrano que no es este occidente. Sirva de advertencia pues que mi intención no es crear monolitos maniqueos de bondad y maldad.

dominen unos a otros" (*ibid*:157). En otros términos, el fin de esta antropología simétrica, y la finalidad de hablar de otras antropologías es político.

En algunas fajas, la figura y el fondo son capaces de alternarse de manera *simétrica*, en otras no, resultando *asimétricas*. Dos formas de orden que se combinan para configurar un otro y nuevo orden, así como un nuevo *todo*: una faja concreta. Dos formas que se transforman de una faja en otra, y que se explican mutuamente. Este es el sentido de la antropología *simétrica*: explicar, a partir de colocar en plano de igualdad diversas antropologías (naturalezas y culturas), la *asimetría* y los mecanismos de dominación entre ellas. Si bien, mi objetivo es plantear la existencia de una antropología rarámuri y para ello requiero indagar su teoría sobre lo humano; como un paso previo – como la urdimbre sobre la cual se tejerán los diseños– será necesario construir un ejercicio de reflexión simétrica entre nuestra antropología y la rarámuri.

Procederé de la siguiente manera. En este capítulo analizaré un mito de origen rarámuri, desde el cual cavilaré sobre la teoría rarámuri de lo humano. Y haciendo un contrapunto simétrico, utilizaré un examen realizado por M. Sahlins (1996) a uno de los mitos de origen del hombre en nuestra propia tradición antropológica: la caída bíblica del Paraíso en el Antiguo Testamento. Retomaré el artículo titulado *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology* porque en él la antropología es colocada en el centro de la historia, no sólo como una disciplina, como la antropología académica que conocemos y amamos, sino bajo la forma en la cual podría ser considerada como, tal como indica el autor, una antropología nativa, donde se expresan las concepciones indígenas de la existencia humana. A partir del dogma Judeo-Cristiano de la Imperfección humana, Sahlins presenta según sus propias palabras una arqueología del discurso de las ciencias sociales. Esto es de cómo algunas tradiciones antropológicas funcionan como vehículos de dimensiones cosmológicas, que al formar parte de la cultura nativa de "occidente" contienen ideas particulares de la humanidad, la sociedad y la

naturaleza. Para este caso, sólo es necesario retomar el concepto de naturaleza humana, dado que el análisis de este autor es más amplio<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Siguiendo a P. Ricoeur, la historia bíblica de la Caída es el mito antropológico por excelencia, en tanto que conjunta el origen del hombre con el de la maldad. De tal manera que el mal resulta ser un efecto de la creación humana y en consecuencia un hecho histórico más que un fenómeno primordial, como lo es en otras mitologías. La Caída de Adán conlleva así a una división entre la perfección absoluta de Dios y a la debilidad radical del Hombre (Adán); la cual se traducirá en maldad y tendrá múltiples consecuencias. Un hecho particular de esta mitología, y por tanto de la idea de lo humano, es que por una parte algunas de estas consecuencias desastrosas –como la muerte y el dolor– no sólo afectarán al hombre, sino también al resto de la creación. Por otra parte, estas secuelas serán definitorias de la esencia humana, particularmente *la necesidad*, expresada en dos campos: el intelecto y el cuerpo. Si bien antes de la Caída, Adán disfrutaba de un conocimiento divino, ya que otorgó nombre a todos los animales demostrando así su capacidad de distinguir *la realidad* –al igual que Dios lo hacía–; al salir de Paraíso y como efecto de una serie de obstáculos epistemológicos queda condenado a la “estupidez” (*ibid*:396). Comer del árbol de la sabiduría tendrá como una de sus consecuencias la ignorancia, puesto que la verdad y la perfección pertenecerán de ahí en adelante exclusivamente a Dios. Adán queda pues inculcado a la ignorancia y a la incomunicación, producto de su imperfección eterna; condenado a buscar la verdad a través de la representación y a través de ese empirismo que formularía más tarde el neo-platonismo.

El cuerpo, su finitud y su imperfección se transforman en los fundamentos de lo que Sahlins llama la Antropología de la Necesidad y la Antropología Biológica; ya que en ambos casos el hombre aparece como esclavo de sus necesidades. De tal forma que dentro de la economía, como ciencia positiva creada por A. Smith, no hay cambios fundamentales en la concepción de la naturaleza humana: “El Hombre Económico de los tiempos modernos es todavía Adán. La misma criatura manejada por su escasez de necesidades sobrevive lo suficiente para llegar a ser la mayor protagonista de todas las ciencias humanas” (*ibid*:397). No obstante, el paso a la antropología científica sí conlleva una modificación de tipo moral, pues aquello que fue un pecado, esa necesidad por el conocimiento, se convierte en un recurso de virtud social. Durante la Ilustración, diversos pensadores propondrán que las necesidades humanas serán la razón de la sociedad en sí mismas y que las sociedades conforman un *todo* compuesto por *partes* de individuos que se necesitan unos a otros, donde la necesidad es el motor que hace funcionar a la sociedad misma. Para Sahlins, el funcionalismo es un legado tanto de la Ilustración como de este mito adánico.

Esta noción de una naturaleza humana definida por las necesidades, que poco a poco se construiría a través de la conformación de una economía de mercado, adquiere nuevos elementos en el siglo XIX con las teorías sobre la evolución y el progreso. Considerando que Adán era carne y alma, y que su condena quedó marcada en el cuerpo a través de sus necesidades en forma de dolor y muerte; era lógico que el alma le ayudaría eventualmente a recorrer un camino de perfección hacia el conocimiento o hacia el no-dolor. Esto derivó en una contradicción, pues si bien, la idea de progreso sumada a la economía de mercado y a la industrialización, permitieron la aparente satisfacción de necesidades a partir de un recurso como la razón y otro como la técnica que derivaron en la civilización, las necesidades de la carne no parecían disminuir, sino potencializarse. Ante los ojos de los pensadores sociales, “las urgencias del cuerpo aparecían como los recursos de la sociedad” (*ibid*:401) y esto fue uno de los fundamentos de las explicaciones biologicistas de la cultura. Así, el cuerpo o las necesidades de la carne estarían detrás del funcionamiento de la economía, y ésta sería la condición necesaria de la sociedad, dando como resultado que el “determinismo biológico es la mistificación del orden cultural, especialmente sostenido por la economía de mercado” (*ibid*:402).

Finalmente, Sahlins llega a Durkheim, quien conscientemente dibujó una tradición filosófica a la vez que teológica al indicar que el hombre es doble y que había dos seres en él: uno individual, su organismo, y otro social que representaba una realidad intelectual y moral: la sociedad. Para Durkheim el hombre era preeminentemente social, pero aquello que continuaba siendo particular de esta cosmología no era esta dualidad en sí misma (cuerpo-alma), sino la guerra civil entablada entre ambos dominios y que remitía indudablemente a la guerra original entre Dios y Adán, misma que no era otra que la librada entre la perfección y la imperfección, la verdad y la falsedad.

El mito de origen de la Caída trata, como también nuestra tradición antropológica, sobre una *relación* o sobre varias de ellas: entre Dios y Adán, entre la sociedad y los individuos, entre los individuos mismos, entre Adán y Eva, entre Adán y la naturaleza... Al hablar de relaciones habla entonces de moral, es decir, de cómo ejecutar tales vínculos. Antes de proseguir es pertinente definir lo que entiendo por moral. Si bien en trabajos pasados había hablado de ética y moral indistintamente o incluso combinado ambos términos, nunca los definí de manera explícita y clara. Este mito, así como los que analizaré a continuación, trata sobre *el cómo* establecer vínculos, sea con Dios, con el Diablo o con los hombres. Esto es, las formas específicas de generar relaciones, es lo que en adelante llamaré –utilizando a Wagner–, campos de moralidad. La moral por tanto es ese *cómo hacer*, que tal vez sólo podemos hacer visible mediante el contraste y el contrapunto y cuyas formas simétricas y asimétricas se develan, por consecuencia, dentro de un campo de relación concreto. Siguiendo a F. Nietzsche (2008), la moral debe corresponder con un contexto histórico –y agregaría sincrónico, específico y colectivo, tal como en la Alemania de su época bajo la cual él mismo generaría *La genealogía de la Moral*. En este sentido, todos sus componentes, cualidad o valores, no son algo *dado* y por tanto *verdadero* o *universal*, sino algo *construido* e *inventado históricamente*, pero esto todos lo sabemos. Así, estaríamos hablando como en el capítulo anterior, de *totalizaciones* de la moral, es decir de la *moral para...* y de tantas morales como historias existan... Como veremos adelante, para este filósofo como para los rarámuri: “...no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; el ‘agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer; el hacer es todo” (*ibid*:59). Al igual, podría añadir, que la virtualidad potencial de los diseños gráficos sólo puede conocerse mediante las fajas concretas, o esa virtualidad de la socialidad, también infinita, sólo puede *ser* a partir del *hacer* concreto de ciertas relaciones. La moral entonces son campos de relaciones antes que principios de acción substanciales. El bien y el mal, lo bueno y lo malo, así como el resto de las valoraciones serán consecuencia de vínculos provenientes de las simetrías y de las asimetrías sociales. En este nivel, la moral es la medida del valor del sí propio y del otro, lo

cual posibilita tener distintas *perspectivas* sobre ella, o como lo hemos llamado: contrapuntos o contrastes. Finalmente, como campos de moralidad, la moral conjunta colectivos pues genera fuerzas de atracción en tanto que se conforma por acciones y relaciones, ofreciendo según Wagner (1975:41) en un “*pull the world together*”, la impresión de un absoluto –como las fajas– en un mundo que no es absoluto y desde el cual se visualizan otros campos de moralidad (tal como nosotros vemos a los otros, dirá Latour, desde una perspectiva asimétrica).

Al analizar el mito de la caída de Adán, Sahlins muestra que nuestra antropología entiende estos lazos de moralidad a través de varios dispositivos como *el todo y las partes*, la naturaleza y la cultura, la guerra civil, la inclusión y la exclusión. Quizá también, por último, valga la pena recordar, en palabras del mito, por qué Dios expulsó a Adán del Paraíso: “Miren –dijo– que el hombre ha venido a ser como uno de *nosotros*, pues se hizo juez de lo que es bueno y malo” (Génesis 4). Esto me hace pensar nuevamente en Latour y en la *simetría*, porque desde la moral de este mito, es decir, desde el cómo se ejecutan las relaciones entre los sujetos: hacer del *otro* parte de un *nosotros* conlleva hacerlo participe (a ese otro) de la capacidad de enjuiciar y valorar; por tanto de una *simetría*. Aquello que adquirió Adán no fue conocimiento, pues esto fue algo que perdió; sino consciencia del funcionamiento de las relaciones de juicio y poder, de su posición en ellas y lo más importante, de cierta participación en ellas. Y por tal motivo, fue expulsado del Paraíso. Desde ese momento era libre para cuestionar a Dios y juzgarlo... Y ahora que lo pienso, pese a que Sahlins habla de Adán como prototipo del Hombre, fue Eva quien comió de la manzana y convidó a Adán... (a ser parte de la revolución, agregaría Bonfiglioli...).

\*\*\*

En el mito bíblico que brevemente acabo de revisar están presentes algunos códigos: el sociológico que remite a la filiación –por creación– entre Dios y Adán y que permite que, como un padre furioso ante la desobediencia de su hijo, éste lo castigue con el dolor, la

muerte y la necesidad intelectual y corporal. Este vínculo se transforma dentro de nuestra tradición antropológica en al menos dos sentidos. Por una parte bajo la forma de lo social y lo individual, donde se reproduce una guerra desigual y pérdida por parte del individuo, quien carga con valores como imperfección, necesidad, ignorancia, y otros. Por otra parte, en la relación entre los integrantes de ese *todo* social bajo la forma también de una guerra civil y que están condenados a una comunicación defectuosa, velada por la ignorancia y la imperfección intelectual. Si consideramos que dentro de este segundo lazo podríamos identificar la *alteridad* como un hecho antropológico, y si sumamos a esto que la naturaleza humana parece definirse por *la necesidad*, el resultado de la ecuación es la imagen de una moralidad que nos resulta familiar. La relación con el otro está mediada por la urgencia que sentimos de él para comprendernos, para salvar su alma, para hacer funcionar la economía, para darle derechos, para darle educación, para no seguirlo explotando, para darle una otra antropología... Y al mismo tiempo reproduce la imagen bíblica del mito en la que Dios habla de un nosotros excluyente del que Adán se hizo partícipe y por lo cual fue expulsado de Paraíso. Estas reflexiones son laxas, no obstante, aquello que me interesa resaltar son los códigos presentes: parentesco, alteridad y moral; los cuales, *simétricamente*, nos seguirán a lo largo de este capítulo dedicado al mito de origen rarámuri sobre los hombres.

Mito 1. Rejogochi, 1988.

Un día Dios y su hermano mayor, el Diablo, estaban sentados juntos hablando y decidieron ver quién podía crear seres humanos. Dios tomó barro puro mientras que el Diablo mezcló su barro con cenizas blancas y empezaron a formar algunas figurillas. Cuando los muñecos de Dios estuvieron listos, los quemaron para que endurecieran. Las figuras de Dios eran más oscuras que las del Diablo. Eran los rarámuris mientras que los del Diablo eran chabochis. Entonces decidieron ver quién podría dar vida a las figuras. Dios sopló su aliento en sus muñecos e inmediatamente tuvieron vida, pero el Diablo, a pesar de soplar, no tuvo éxito. Se volvió hacia Dios y le preguntó: “¿Cómo hiciste eso?”, de manera que Dios le enseñó al Diablo cómo darles almas a sus creaciones. Una vez que los rarámuris y los chabochis estaban vivos, Dios y el Diablo organizaron una carrera a pie entre ellos. Ambos lados colocaron sus apuestas, que incluían dinero al igual que las mercancías, y las acumularon en la línea de partida, que también marcaba la meta. La distancia de la carrera se estableció –una corta distancia de aproximadamente diez kilómetros– y los dos equipos de corredores partieron. A pesar de que la carrera estuvo peleada, los corredores chabochis llegaron antes al lugar de las apuestas, de manera que tomaron las ganancias y se fueron. Dios estaba bastante enojado con los rarámuris porque perdieron. De ahí en adelante, les dijo, serían pobres mientras que los chabochis serían ricos y, mientras los chabochis podrían pagar a sus trabajadores con dinero, los rarámuris tendrían solamente tesgüino para darles a la gente que los ayudaran.

---

<sup>18</sup> Si bien, el objetivo de este capítulo es analizar únicamente este relato –recopilado por Merrill (1988) y que será por tanto nuestro *mito de referencia*–, para lograrlo es necesario seguir dos requerimientos básicos del método estructural (Lévi-Strauss 1982). Primero, se recurrirá al contexto etnográfico, ya que al ser una realidad móvil, no es posible el estudio de los mitos sin la etnografía. Y segundo, se utilizarán otros mitos de la misma sociedad, en tanto que todo mito es una transformación de otros mitos y por ello éste sólo se explicará a través de sus variantes. Una de las imágenes metodológicas que tomo aquí para efectuar mi examen, de las tantas contenidas en *Las Mitológicas*, es la de *levantamientos en rosetón*; método que consiste en “construir primero, alrededor de un mito, su campo semántico, gracias a la etnografía y mediante otros mitos, y repitiendo la operación para cada uno de ellos; de modo que la zona central arbitrariamente escogida puede verse recortada por numerosos trayectos, pero la frecuencia de los traslapamientos disminuye al aumentar el alejamiento” (*ibid*:14). Así, procediendo en espiral, el centro parece definirse cada vez más, dejando los contornos más alejados difusos, que abren otras preguntas, pero que simultáneamente aclaran los cuestionamientos iniciales. Partiré entonces de *un mito* para llegar a los esquemas que lo ordenan y que supongo definen la teoría de lo humano en la antropología rarámuri.

M1 está compuesto por dos relatos: el de la creación de los rarámuri y de los mestizos, y el de la carrera ejecutada entre ellos. Aquello que los vincula es el encuentro entre dos hermanos: Dios y su hermano mayor, el Diablo. En principio tenemos una relación de parentesco colateral regulada por la competencia<sup>19</sup>. En el sistema de parentesco rarámuri, todos los colaterales de la generación de ego son clasificados bajo el mismo sistema terminológico (ver figura 11) siguiendo dos principios que regulan toda la terminología: el género de ego y la distinción entre mayores-menores. Las terminologías, como bien señaló Wagner (1977), no son simples homologías de las relaciones sociales, cuyo origen tendría que ser el mismo y sus desarrollos equivalentes y ni qué decir de sus funciones. Es decir, los términos no son simples sinónimos de las relaciones sociales. El parentesco, dirá el autor, es un universo análogo a otros, con procesos convergentes, que sólo puede entenderse en la diacronía y en su actualización relacional. En otras palabras, suceden en el tiempo y ahí es donde adquiere sentido, en la puesta en escena de las relaciones, incluyendo a las terminologías mismas. La terminología rarámuri vista desde esta óptica sería, antes que una estructura prescriptiva o una guía de acción individual, una manifestación más de un flujo analógico de vínculos que como veremos más adelante incluye otros.

F. Wydham (2004) y Naranjo (2009) han descrito uno de estos flujos: el desarrollado entre colaterales. En términos generales, se puede decir que a partir de que aprenden a caminar y a hablar, los pequeños rarámuri adquieren cierta independencia de los padres. El cuidado de su cuerpo, así como de sus propiedades –ropa, herramientas, útiles escolares, chivas, etc.– serán su responsabilidad. Todavía recuerdo, cuando vistamos a Bautista y entre las historias que nos contaba, vimos a sus hijos salir muy temprano hacia el monte, apenas rayaba el sol en el horizonte. Era invierno y comenzaba a caer aguanieve. Ellos iban a cuidar de las chivas, de un rebaño de aproximadamente

---

<sup>19</sup> En 2008, junto con Nashielly Naranjo y Jorge Martínez, iniciamos una indagación sobre el sistema de parentesco rarámuri en el ejido de Norogachi que daría como resultado un artículo conjunto (Martínez, Martínez y Naranjo en prensa), dos tesis de licenciatura (Martínez 2009 y Naranjo 2009) y dos artículos derivados de cada una de ellas (Martínez en prensa y Naranjo en prensa), los datos aquí presentados provienen de este material y de la metodología que fue diseñada para trabajar este caso de estudio que llamamos la genealogía de los Espino de Santa Cruz.

treinta animales. Él dijo que algunos de ellos eran propiedad de sus hijos de diez y doce años, que cuando uno de ellos tenía apenas ocho “no sabía bien cómo hacer negocios” y vendió un animal a un mestizo por doscientos pesos. Y agregó que era su responsabilidad, porque era su chiva y que “sólo haciendo las cosas es que iba a aprender”. En otra ocasión, permanecimos un par de semanas en Los Pajaritos, zona de barrancas de Batopilas. Los niños de la familia con quienes vivíamos, Sabino y su hermana mayor, él de diez, ella de doce, salían todas las mañanas con aproximadamente veinte chivas, y regresaban cuando el sol estaba casi cayendo. Con ellos, llevaban sólo un poco de pinole – maíz tostado y molido–, un jarro de metal y una cuchara. En cualquier pozo de agua se detendrían para tomar agua y batir pinole. En otra ocasión, Sabino manejaba un cuchillo de casi veinte centímetros y lo afilaba lo suficiente para seguir tallando un juguete de madera, una camioneta o “troca”, a la que después le colocaría ruedas.

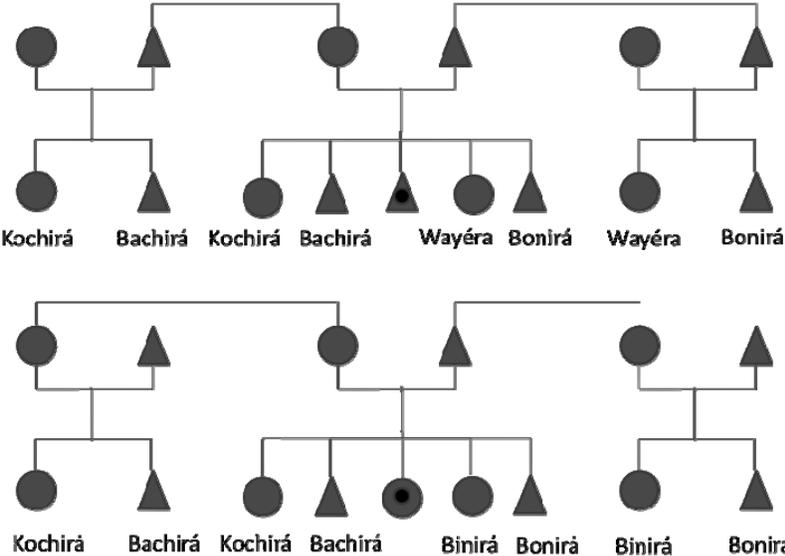


Figura 11. Terminología de parentesco colateral en primera persona del singular. Arriba ego masculino, abajo femenino. Indistintamente, sean hijos (as) de los hermanos (as) padres o madres serán llamados “hermanos”, siguiendo las distinciones de género y el orden de nacimiento, que en el caso de los hijos (as) de los hermanos (as) de los padres, el orden considerado es el de los padres, no el de los colaterales.



Figura 12. Bautista. Arriba: Casa en la Luna. Abajo: Familia de Bautista y chivos saliendo del corral (foto diseñada por él).



Figura 13. Sabino. Sacando las chivas a las 7 de la mañana, Sabino y sus hermanas en Los Pajaritos.



Figura 14. Niños en el Cuervo, Los Pajaritos y Tehuerichi.

En los ranchos cercanos a Norogachi, los niños parecen tener un espacio social reservado para ellos, independiente de los adultos. Naranjo dirá que es a través de la imitación de ese mundo adulto, y mediante su reproducción en el juego y en el trabajo, que los niños aprenden *cómo ser rarámuri*, o en palabras de María Genoveva (en Naranjo en prensa) “los niños aprenden viendo”. Evidentemente, la traducción de las palabras de Genoveva requiere una reflexión sobre qué es el conocimiento y cómo se transmite, a la cual dedicaremos espacio más adelante, por el momento, lo que interesa resaltar son las cualidades de las relaciones establecidas entre los infantes.

Siguiendo a Naranjo una vez más, estas relaciones son de cuidado, solidaridad y armonía. Los miembros de una misma generación, pensando en ellos como un colectivo potencial que modifica su actualización en la diacronía —es decir, no siempre está integrado por las mismas personas—, se cuidan, se bañan, se alimentan, visten, juegan, se protegen y se enseñan a caminar por la sierra, a alimentarse en ella, a no caer en peligros, a cuidar de sí mismos y de otros, a trabajar e incluso a ir a la escuela y a convivir con los mestizos; considerando siempre su género y su posición de mayores y menores. De tal forma que los colaterales son un colectivo de apoyo y de cooperación potencial cotidiana. Pero ¿cómo se actualizan las redes en ese gran colectivo potencial?

### *La conformación de los ranchos y el papel de los colaterales*

Partamos de un concepto operacional que sirva como herramienta. Por colectivos residenciales, forma en que definiré las agrupaciones cotidianas rarámuri, se entenderá a las personas que, siendo parientes o no, cohabitan en un espacio común y que cualquiera que sea su constitución, es también un colectivo de trabajo. ¿Por qué usar este término y no el de familia o el de grupo residencial? Primero porque luego de una indagación en la teoría de la sociabilidad rarámuri fue evidente un desplazamiento que va de los modelos de grupos hacia las redes y finalmente hacia el concepto nativo de caminos; mismo que

retomaré a detalle en la Segunda Parte<sup>20</sup>. Segundo, porque como indicó J. Martínez (2009), el término familia, nuclear o extensa, no resulta explicativo para los datos etnográficos con los que se cuenta hasta ahora. Tercero, porque el patrón de asentamiento es disperso, conformado por ranchos –lugar donde se ubica la casa y la tierra de cultivo de una persona– y por rancherías –conjunto de ranchos, y la movilidad es la forma de ocupar este vasto territorio.

A primera vista la movilidad, la configuración y recomposición en el tiempo de los colectivos residenciales parece arbitraria y aleatoria. El resultado de un primer análisis fue que “la única constante en la composición de los colectivos residenciales es su recomposición” (Martínez en prensa) y que como señalaba Kennedy (1970) estos parecen moverse por la *conveniencia individual* de sus miembros, motivada por intereses económicos, rituales y emotivos. En un segundo examen (Martínez, Martínez y Naranjo, en prensa) se decía que uno de los ejes de la movilidad era el trabajo colectivo y los ciclos por los que eran regulados, tanto agrícolas como rituales. Sumado a ello, en este texto se menciona que es preciso considerar las formas de herencia y de propiedad de la tierra, así como los ritmos de fisión y fusión conyugales y de la progenie, incluyendo en el análisis la alianza y la afinidad. Más adelante ejemplificaré esto. Por ahora, me concentraré en el papel que juega el vínculo entre colaterales dentro de la configuración de colectivos.

Si partimos de la genealogía de los Espino de Santa Cruz, tenemos que, de las catorce casas que conforman esa ranchería, dos colaterales de la primera generación aún tienen tierras ahí y ocasionalmente residen en el lugar, dado que este rancho sólo fue

---

<sup>20</sup> Durante los últimos dos años, en los que Jorge Martínez, Nashielly Naranjo y yo indagábamos el tema del parentesco, emprendí una reflexión –siempre compartida con Alejandro Fujigaki y Carlo Bonfiglioli– sobre la teoría social rarámuri. Entendida ésta no como una descripción de la sociedad rarámuri, sino cómo la indagación sobre lo que es para ciertos rarámuri “lo social”. Inspirados en el trabajo de Viveiros de Castro (2009) y parafraseándolo, nuestro propósito no fue describir antropológicamente la organización social rarámuri, en tanto que forma indígena de socialidad; sino reflexionar en torno a la vida social de estas personas como una descripción rarámuri de la sociedad, la cual es por definición antropológica. Así surgió un escrito, actualmente en prensa, en el que luego de hacer una revisión crítica de los antecedentes que se cuentan en la región sobre el tema de la organización social, se propuso que en estos trabajos era posible observar un *desplazamiento* que iba de la descripción de la sociedad rarámuri del modelo de grupos al modelo de redes. Se decía que si para los rarámuri, lo social podía ser entendido como un conjunto de redes que se sobreponían unas a otras, reconocer los nodos, como el punto de fuga de estos tejidos múltiples sería primordial.

heredado a tres varones de dicha generación y uno de ellos ya murió (ver figura 15). Once descendientes de ellos, es decir de la segunda generación, habitan actualmente ahí, pero no todos ellos tienen tierras, siete de ellos son hombres y cuatro mujeres, algunos viven con sus cónyuges e hijos, otros sólo con sus hijos, algunos solamente con sus nietos o con sus cónyuges y nietos. Y finalmente una casa está abandonada. La composición de los colectivos residenciales es variable porque suelen cambiar de residencia a otros ranchos donde tienen casas y tierras o por agregación de otros miembros a los colectivos. Lo que es interesante en este caso es que “la red de vecinos” que constituye el colectivo cotidiano de colaboración y vecindad está conformado por colaterales, independientemente si los padres –herederos primarios del territorio– han muerto o no, o si tienen cónyuge o no, o si sus hijos o nietos salen o ingresan de los colectivos. Aquellos que permanecen en la red son los colaterales o en términos rarámuri: hermanos.

Puede decirse entonces que la composición de este colectivo local que habita en Santa Cruz es variable –el número de habitantes parece oscilar entre treinta y cinco y cincuenta personas. Al estar presentes hermanos y hermanas no es posible hablar de virilocalidad o uxorilocalidad; sino de un colectivo formado por hermanos y hermanas casados e incrementado por su progenie. Así, pese a que los colectivos que residen en las casas puede variar en su conformación de una semana a otra, de un mes a otro, de un año a otro, experimentando varios tipos de configuración residencial; es posible que el núcleo de tales colectivos, que a su vez conforma el colectivo vecinal de la ranchería y que tiende a mantenerse en el tiempo, sea el grupo de hermanos. Veamos un caso etnográfico bajo este lente, descrito en detalle por J. Martínez (en prensa).

Mariano y Adriana son pareja desde hace aproximadamente treinta años. Tienen seis hijos, cinco hombres y una mujer. Excepto por el menor de ellos, todos tienen pareja e hijos. Mariano y Adriana heredaron tierras por parte de sus padres en rancherías diferentes, además cuentan con una casa en el pueblo de Norogachi. Hasta el momento Mariano y Adriana no han heredado tierra a sus hijos, pues dependen de sus dos ranchos para subsistir. Así que todos sus descendientes participan de un trabajo colectivo con sus padres. Los hijos mayores trabajan las tierras de sus esposas, pues ellas también poseen

un rancho propio. Una de las reglas de propiedad de la tierra es que es individual e intransferible entre cónyuges –lo cual permite que las rancherías mantengan un patrón de vecinos donde los sujetos constantes sean colaterales–, tal como todas las pertenencias poseídas en vida. ¿Por qué los hermanos con mujer e hijos continúan participando del trabajo colectivo con los padres? Hecho que implica costos en las relaciones establecidas en los colectivos residenciales, principalmente entre las nueras y Adriana, la suegra. Siguiendo la lectura de las redes de afecto, solidaridad y cuidado que hasta ahora hemos descrito esto se debería al interés por la permanencia del vínculo. ¿Pero si es entre hermanos, sería necesario participar de la relación con los padres?

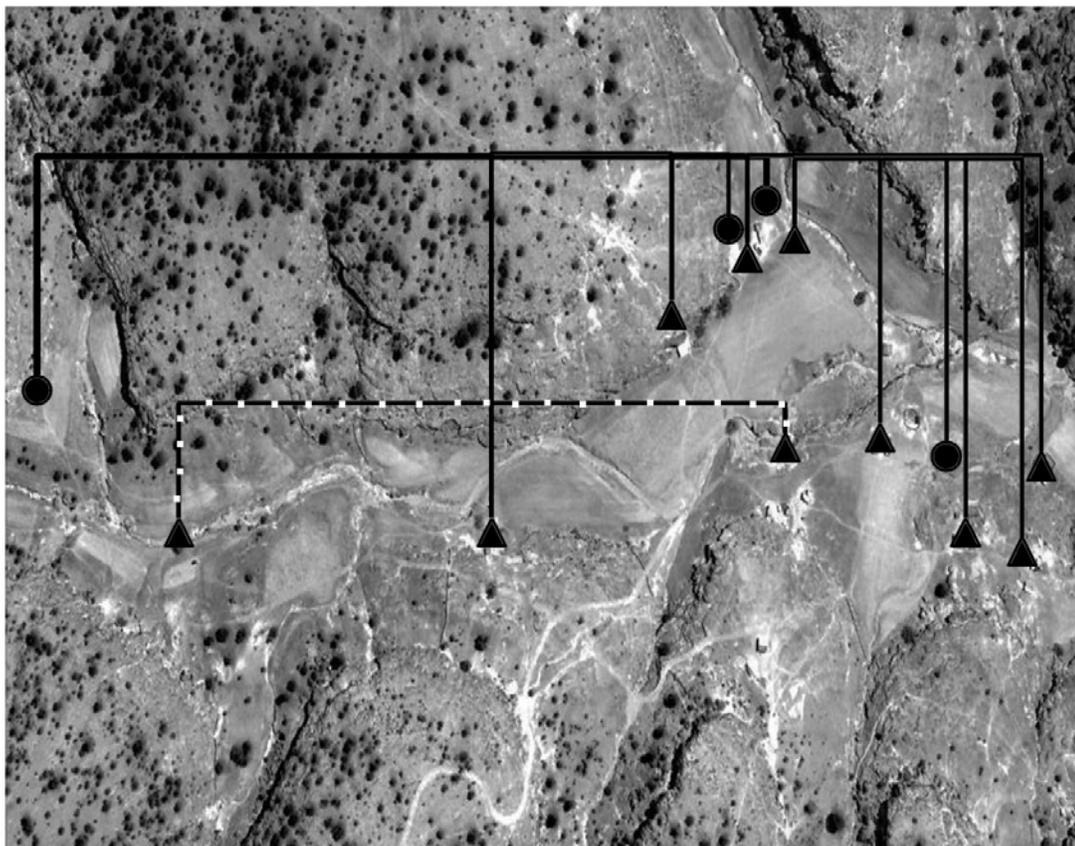


Figura 15. Imagen satelital del rancho de Santa Cruz. Con línea continua aparecen los dos colaterales de la primera generación que heredó esas tierras, y con línea punteada los colaterales de la siguiente generación que conforman este espacio residencial (dos no habitadas al momento del registro). Tomado de Google Earth 2010.

La respuesta, al menos bajo la lógica rarámuri, es no. En principio porque las relaciones, como las propiedades, no son transferibles, éstas se construyen de persona a persona, de uno a uno, donde generalmente se privilegian los vínculos por género y entre colaterales. Si es así, ¿qué sucede en el caso de Mariano y Adriana? Si bien, las relaciones entre colaterales, se caracterizan por ser estables, solidarias, y son los vehículos preferenciales para tejer redes de trabajo colectivo e intercambio, e incluso como hemos visto con base en estas relaciones se configuran las rancherías; el caso de los hijos de Mariano y Adriana lo que nos muestra es que coexistiendo con estas formas de cooperación y solidaridad encontramos la competencia. Así, seguir trabajando la tierra de los padres, conlleva de alguna manera a laborar por una tierra que potencialmente puede ser propia en un futuro. Pero no caigamos en la ilusión de un falso determinismo material, de pensar a los rarámuri como adanes caídos del Paraíso y condenados a sus necesidades corporales (ese mito es el nuestro, no el de ellos). El valor de la tierra no se niega, el valor de la herencia tampoco, pero tampoco podemos negar otros valores que quizá no son visibles ante nuestros ojos<sup>21</sup>. Por ejemplo, el valor del vínculo con el territorio, fundamental para *ser un rarámuri*, pues sin tierra no se podría *ser*. *No hay ser sin el hacer*, parecen decirnos los rarámuri. La competencia entre hermanos implica una lucha sí, pero a través de *otros recursos*, como el trabajo colectivo y la cooperación, una lucha distinta por ciertos valores y una forma distinta de entablar esa relación. Vayamos a otro mito que quizá nos aclare qué sucedió entre Dios y su hermano mayor el Diablo.

---

<sup>21</sup> También es preciso considerar que al heredar la tierra, los padres parten del principio de simetría que rige la colateralidad. De tal manera que un vínculo entendido como asimétrico (descendencia) podría devenir, a partir de una relación de relaciones (un acto de transmisión de bienes), en una forma simétrica (colateralidad). En el último trabajo de campo realizado durante el mes de julio de 2012 llevé a cabo una exploración regional de 10 ejidos, vecinos de Norogachi. Se preguntó en cada uno de ellos cómo se heredaba la tierra y una de las respuestas representativas fue las siguientes: "Durante toda la vida se trabaja igual con familia, desde que son chiquitos hasta que uno se muere porque la tierra se reparte en vida. Puede ser por un acuerdo entre hermanos, o sea, que ellos se pongan de acuerdo para repartir de forma diferente (desigual) los terrenos, porque el papá reparte siempre igual entre hijos e hijas" (Ejido de Basíhuare).

## Mito 2. Huerachic, 1890.

Tata Dios bajó al mundo. Tenía en su casa muchas grandes ollas llenas de fuerte tesgüino. Al otro lado del Río Huerachic, en las barracas, vivía el diablo, que era muy pobre y sólo tenía un jarrito de tesgüino malo. El diablo y su hermano convidaron a Tata Dios a que fuera a beberlo con ellos, y habiendo aceptado le dieron el jarro y la jícara, y se sentó a beber; pero no pudo emborracharse porque no había suficiente licor. Cuando hubo vaciado el jarro, dijo Tata Dios: "Ahora vamos a beber tesgüino a mi casa; porque yo también tengo." Aceptaron la invitación, fuéronse todos juntos y Tata Dios les dio una grande olla llena de tesgüino y la jícara para beberlo, lo que no dejaron de hacer, entreteniéndose al mismo tiempo en cantar como los mexicanos, hasta que ambos rodaron por el suelo completamente ebrios. Ya muy entrada la (294) noche, se levantó el diablo y se acostó con la mujer de Tata Dios. Cuando ella despertó, enojóse muchísimo e hizo levantar a su marido, quien emprendió pleito con el diablo hasta que éste lo mató. Pero Tata Dios resucitó al rato y dijo al diablo: "Ahora sal de aquí y vete lejos. "Voy a mi casa por mis armas," repuso el diablo; pero fuese primero a la habitación de Tata Dios y le robó su dinero y cuanto tenía, ocultándolo todo en su casa, a donde fue a buscarlo Tata Dios. Este, nuevamente irritado, púsose otra vez a pelear hasta que quedó muerto; pero tornó a levantarse y dijo al diablo: "Húndete", y desde entonces se hundió el diablo y ha permanecido debajo de la tierra, mientras que Tata Dios continúa en su casa. Un día al amanecer viéronse todos los campos llenos de ovejas. Tata Dios pintó sobre una losa unas figuras semejantes a pisadas de venados, con lo cual dio origen a estos animales. Cuando Tata Dios volvió al cielo, llevaba en la mano derecha un gallo que colocó en la copa de una palma. El ave cantó tres veces, mientras que Tata Dios ascendía al cielo. Desde entonces, siempre que sale el sol, los gallos que hay en la tierra responden cuando oyen cantar a los que están en el cielo. Desde que Tata Dios se fue al cielo, no ha vuelto nunca, pues está disgustado con los tarahumares y pretende destruir el mundo, pero le dice la Virgen: "No te metas con ellos; me da compasión la familia que dejamos." Por esta razón, subsiste el mundo. Cuando Tata Dios se fue, dijo: "Voy a dejar aquí dos cruces." Y colocó una cruz en el extremo del mundo donde nace el sol, y otra donde el sol se pone. Usa la del oriente cuando sube al cielo y cuando viene a visitar a los tarahumares; y deja la del oeste para los tarahumares que al morir van al cielo. Los tarahumares viven entre estas dos cruces, y aunque quisieran ir a venerarlas se lo impiden (295) grandes masas de agua. Por lo mismo clavan frente a sus casas pequeñas cruces, ante las cuales celebran danzas, y Dios baja a comer junto a las cruces. Sólo se come el alma o sustancia de la comida, cuyos restos deja para los pobres.

Este mito, documentado por C. Lumholtz (1904) y que forma parte del ciclo de transformaciones de los hermanos Dios y su hermano mayor el Diablo, es de una riqueza que no exploraré del todo. Me concentraré tan solo en explicar la relación entre estos

colaterales para retornar, en una espiral en rosetón, a M1. La narración inicia con una invitación a beber *teswino*, es decir, a compartir colectivamente de un *trabajo*. El *teswino* es la bebida embriagante elaborada con maíz por las mujeres rarámuri. Ellas conocen la luna, puesto que por ella suelen contar los ritmos de su menstruación y de sus embarazos. Así que cuando *ponen a nacer el maíz*, miran la luna y cuando esta “cambia”, entonces el *teswino* estará listo. En otras palabras, o como Luisa Bustillos un día nos dijo al tomar un calendario en sus manos para “que entendiéramos”, implica una semana de trabajo o una fase lunar.

En Norogachi se elige el mejor maíz, las mazorcas más grandes y con los granos más uniformes. Una vez desgranado se coloca en agua, se remoja una noche, se envuelve en mantas o en costales de plástico y se deja cerca del fogón para que se caliente. Cada mañana, la mujer encargada debe mirarlo y rociarle un poco de agua tibia para *hacer que nazca bien*, es decir, que germine. Cuatro días después, el maíz ha germinado y es hora de lavarlo, molerlo y ponerlo a hervir una noche completa. Debe cuidarse que el agua mantenga un nivel y que el fondo no se pegue en la olla, de lo contrario se quemaría, pues la temperatura del fuego debe ser alta. Para ello se usan maderas de pino (varias especies de *Pinaceae* como *Pinus chihuahuana*, *P. lumholtzii*, *P.reflexa*), al inicio de la cocción y encino (*Quercus chihuahuensis* ver Pennigton, 1996) en el resto de ella. Al día siguiente, debe colarse con ayuda de *ware* y dejarse enfriar antes de colocarlo en las ollas de barro *hervidoras*, es decir, donde se fermentará. Un olor dulce entonces se mezcla con el humo de leña y los vecinos se asoman curiosos, intrigados por saber si serán invitados a beber y a trabajar, pues sólo puede participarse en las teswinadas si se ha sido invitado por la casera o el casero previamente, es decir, aquellos que organizan el *trabajo* colectivo sea agrícola, de construcción o ritual. El *teswino* es el pago por el trabajo. Cuando la bebida color caramelo está fría, la mujer que lo ha preparado y, no otra, debe colocarlo en las ollas y cubrirlo con una manta ligera, para que *respire* la bebida y para que *hierva* (o fermente) bien. Se muele trigoillo (*basiáwari* o *tauschia allioides*), una yerba que ayuda en la fermentación, y se agrega a la bebida. En uno o dos días más, estará listo para tomarse, fuerte para emborrachar y por lo tanto *bueno*. La calidad de la bebida es evaluada por su

fuerza para emborrachar a todos los asistentes y por su sabor un tanto amargo; así como por la cantidad ofrecida.

En M2 todo comienza con un acto de colaboración y cooperación, es decir con una teswinada, y la acción inicial, bajo la forma de una invitación, proviene de Diablo. Pero su *teswino* es malo y escaso, con lo cual no consigue emborrachar a los asistentes. Por el contrario la bebida ofrecida por Dios y su mujer, como una contra-invitación, es fuerte y abundante, provocando que todos acaben borrachos y cantando como los mexicanos. La aparición de la esposa de Dios es crucial para comprender el posterior estado de competencia entre estos hermanos, ya que así el mito introduce el código sociológico para transmitir su mensaje. Si Diablo tiene un *teswino* malo, la razón es sencilla: él no tiene esposa, pues las únicas que son capaces de elaborar un buen *teswino* son las mujeres. En Norogachi fui testigo y asistente de algunas teswinadas donde la bebida fue realizada por los hombres y efectivamente esta bebida carecía de “fuerza” –expresada en el sabor, olor y color, así como en la capacidad de embriagar. Si bien la realidad no precisa confirmar el mito –en tanto que “la verdad del mito no reside en un contenido privilegiado” (Lévi-Strauss 1982:238), sino en la serie de sus transformaciones, y en este sentido no se pretende buscar referencias absolutas, sino relaciones explicativas y multi-causales–, es evidente que tanto en el mito como en la observación etnográfica, en general el *teswino* funciona como el dispositivo privilegiado para codificar el establecimiento de las relaciones sociales, y la calidad del mismo implica cierta forma de tipificar dichos vínculos.

Bajo el código sociológico, M2 presenta tres relaciones de parentesco donde el *teswino* funge como mediador: colateral (Diablo y Dios), conyugal (Dios y su esposa) y afinidad (Diablo y mujer de Dios). Las tres están entrelazadas una con otra. En la primera, por ejemplo, aparece el *teswino* como mediador, pero éste funciona asimétricamente dependiendo de la dirección de la relación, sea que vaya de Diablo a Dios o de Dios a Diablo. Esto se debe a que esta bebida se transforma en otro mediador bajo el código sociológico: la mujer. Ella, como productora del fermento, aparece como responsable de la asimetría entre los hermanos y como mediadora del conflicto (sea como esposa o como cuñada), no es gratuito entonces que Diablo “se acueste” con ella (por no decir que la

viola), ya que entonces será el medio de disputa. Pues aquello que está en lucha no es la mujer en sí misma, sino lo que ella vehiculiza –o en términos de Lévi-Strauss lo que ella transforma.

### *La esposa de Dios o la creadora del teswino*

Dado que en M2 la mujer es la mediadora de la disputa dentro del código sociológico entre Dios y Diablo, indagaré los dos vínculos donde ella aparece. Comenzaré por la relación conyugal. Para Naranjo (en prensa), esta unión “está íntimamente ligada con la idea de complementariedad”, con ella se abre paso a una nueva faceta en la vida rarámuri. En otro trabajo escrito con Alejandro Fujigaki, hemos dicho que “lo importante de esta unión no es el lazo en sí mismo, sino las posibilidades que representa para la pareja” (Fujigaki y Martínez 2008:445). Sin embargo, antes de pasar a los impactos y consecuencias de dicha unión, quizá es momento de pensar en las relaciones de alianza por sí mismas. En principio, este vínculo cambia el estatus entre ser un niño (*towí*) o niña (*tewé*) y ser un hombre (*rejoí*) o una mujer (*mukí*). Es algo *dado* como normal y natural dentro del campo de la moralidad rarámuri que hombres y mujeres procuren conformar una pareja y procrear hijos rápidamente. Por ello, los solteros son comúnmente vistos como extraños, enfermos, locos, flojos, amestizado... en fin, como todo aquello que queda en los límites de dicho campo de moralidad. Un soltero<sup>22</sup> es un ser incompleto, mientras que un casado<sup>23</sup> es un ser que *tiene* a un-otro (colateral-simétrico/de otro género-asimétrico), es decir, un vínculo que posibilita establecer relaciones sociales (virtuales y capaces de actualizarse en cualquier momento), que quedan vetadas para aquel solitario. Si volvemos a la analogía de las fajas, podría decir que el hombre y la mujer son como el enrollado tubular que forma aquella serie ABABABABA, es decir, el soporte de la

---

<sup>22</sup> *Kee kunéame* (sin esposo-mío), *kee upéame* (sin esposa-mía) negación del término tener hombre y mujer respectivamente.

<sup>23</sup> El acto de unirse en pareja puede traducirse bajo dos verbos: *niwíame* y *cha'píame*, el segundo remite también a acciones como asir, aprender y agarrar. la terminología más frecuente para hablar de casado o casada era *kunéame* o *kunérema*, *upéame* o *upérema*, es decir, tener hombre o mujer.

urdimbre. La unión de una pareja permite objetivar, como una faja, el universo virtual de la sociabilidad rarámuri.

Las parejas rarámuri en la zona de Norogachi tienen un tiempo de “plática” que puede oscilar entre meses o años, donde los interesados se conocen. Una vez que han acordado unirse, lo hacen sin aviso previo. No regresar a dormir a la casa donde están residiendo es la primera señal. Al día siguiente la pareja aparece, sea en casa de los padres maternos o paternos, ahí vivirán durante un tiempo hasta que construyan una casa y comiencen a trabajar sus tierras propias, de acuerdo con la herencia que les sea otorgada. Los padres suelen hacer preguntas, ofrecen consejo a los jóvenes sobre las responsabilidades de estar juntos, el *trabajo* que eso implica, el cariño y el respeto. La pareja se compromete a *trabajar* y así se conforma la nueva unión. Una forma más de unirse en pareja, sobre todo para aquellos que son solteros o viudos –es decir para casos extraordinarios– se ejecuta a través de la figura del *mayora*. Autoridad encargada de cuidar y aconsejar a los niños y a las mujeres. Para Naranjo, aquello que consolida el lazo conyugal es “la co-residencia y la complementariedad del *trabajo*”.

La noción de trabajo merece cierta atención. Primero, es preciso decir que cuando preguntábamos, ¿qué te gusta de una mujer o de un hombre, qué es lo que buscas en ellos para casarte o qué te hizo casarte con tal o cual persona? La gente respondía sin duda alguna: es trabajador o trabajadora. Luego describían una serie de atributos, es bonita, es tranquilo, sabe hablar, me cuida, etc. Al llegar a casa de los suegros o suegras, el hombre o la mujer que se integra a los colectivos residenciales debe mostrar ampliamente y con una gran calidad sus cualidades en el trabajo. Claro, éstas siempre serán criticadas y quizá reprobadas, pues entre los rarámuri los vínculos entre suegros y yernos, así como entre suegras y nueras tienden a ser conflictivos –era frecuente que en las *teswinadas* las mujeres presentaran a sus suegras, sin que éstas escucharán, como sus *wasíra*; término empleado para hablar de suegra pero también de la cola de los animales (por homofonía); así ellas me decían riendo “mira Sabela, ella es mi cola”.

*Nochá* es la acción de trabajar y a pesar de que el campo semántico que abarca es de gran amplitud, parece estar articulado a un principio general: un esfuerzo colectivo.

Así, estar embarazada y parir es un trabajo (*nochári*) porque implica el esfuerzo conjunto de las almas dentro del cuerpo para realizar tal labor (Naranjo 2009). Lo mismo sucede cuando bajo esta categoría se integran las nociones de trabajo (sea agrícola o de construcción) y rituales, las cuales involucrarán evidentemente la colaboración; y en las cuales el *teswino* funge como un dispositivo de articulación (Fujigaki, González y Martínez en prensa). Esta bebida mucho antes de ser elaborada por las mujeres, por sí misma es producto de este esfuerzo conjunto.

Si se considera que la base de este fermento es el maíz, es preciso entonces reparar en cierta parte de la red de relaciones de trabajo necesarias para producir las mazorcas<sup>24</sup>. Éstas son producto del trabajo de uno o de varios colectivos residenciales – cuyos límites no son necesariamente marcados por el parentesco– que trabajan a lo largo de un ciclo temporal y que incluyen al ritual como parte de este esfuerzo de producción y reproducción.

El papel central del *teswino*, como medio para entablar relaciones en distintas direcciones (dentro del parentesco, fuera de él, con Dios), es incuestionable. Éste es el dispositivo necesario para tejer vínculos y la unión conyugal es un requisito previo para hacer uso de él. Sólo una pareja puede organizar, en conjunto, una teswinada. Por ello, sin la unión conyugal no es posible ser *un ser completo*. Esto nos lleva de vuelta a M2. Diablo aparece sin mujer y en consecuencia su *teswino* es suave (por no decir débil). Al carecer de una alianza, y de *buen teswino* –traducido al código sociológico–, Diablo estaría falto de

---

<sup>24</sup> En “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri” (en prensa) hemos descrito ya la relación entre la noción de trabajo rarámuri y el maíz, retomo aquí algunas notas. Tanto W. Bennett y R. Zingg (1978) como J. Kennedy (1970) analizaron la interrelación entre la economía y la organización del trabajo desde dos perspectivas teóricas distintas, para formular en ambos casos la noción de economía dual conformada por el maíz y el ganado. La agricultura, dadas las condiciones ecológicas de la Sierra Tarahumara en general, sólo puede ser factible en tanto que el excremento de pequeños rebaños de cabras es utilizado como fertilizante. En el ejido de Norogachi, se construyen corrales temporales y móviles que se rotan durante cada mes con este fin.

Para Kennedy, esta economía dual funciona a través de la organización del trabajo cooperativo dentro de los colectivos residenciales que tienen como límite el parentesco y en los colectivos reunidos en las teswinadas, donde se trasciende el parentesco y cuya estructura fue definida por este autor como un *plexus*, en tanto que conforman redes abiertas antes que grupos cerrados. La organización del trabajo agrícola y la ganadería están imbricadas con la noción rarámuri de lo social y con su organización. Este hecho se confirma al considerar que esta economía dual (agricultura-ganadería) se replica, como un fractal, en el ritual bajo la forma de maíz-chivo, o si pensamos estos elementos como dispositivos de relación, bajo dos contextos: la teswinada y el sacrificio (Fujigaki 2008).

un campo potencial de relaciones (o carente del acceso a ese universo virtual de la sociabilidad rarámuri) para *ser* y *hacer* como un rarámuri, entre otras cosas para ejecutar trabajos colectivos, producir maíz y poseer rebaños. Esto tiene algunas consecuencias.

Algunas de ellas se expresan en lo que Kennedy (1970) denominó la gradación social, considerando además que en M2 el *teswino* de Diablo no sólo era “malo” sino “poco”. El prestigio, siguiendo a este autor, está valuado entre los rarámuri principalmente por la posesión de ganado vacuno, y a pesar de que esta gradación no es muy grande, anota que una de las funciones de la teswinada es hacer ostensible el rango de una persona en la comunidad a través de la cantidad de *teswino* ofrecida y por el número de personas invitadas. Valdría hacer algunas anotaciones a las observaciones de este autor referentes a la noción de trabajo rarámuri. En la ranhería de Santa Cruz moraba un hombre de aproximadamente cincuenta años. Su casa, a diferencia de las otras, que seguían un modelo de construcción de cuatro paredes de tabiques de adobe con techo de lámina, estaba construida con dos paredes de piedra y una de tablas de madera. El fuego, que ocupaba el centro de la casa, en principio no tenía una estufa como el resto de las casas y tampoco contaba con una salida propia, por lo que el espacio de aproximadamente cinco metros cuadrados se inundaba de humo cada que se cocinaba algo dentro de él. Ni que decir de los paneles solares, presentes en las otras casas, y ausentes en esta. Este hombre era convidado a las teswinadas de esa ranhería y de otras, pero en estos años que he frecuentado el ejido nunca vi ni escuché que él organizara una. Él tenía esposa, con lo cual podía hacerlo. Su limitante era que no poseía tierras.

Francisco, como lo llamaré, era hijo de uno de los hombres que inicialmente heredó la tierra en Santa Cruz; pero él no recibió tierra porque fue hijo de un primer matrimonio. Su padre se volvió a casar cuando su madre murió. Los rarámuri, según las genealogías que recaudamos en campo, al contraer una segunda unión conyugal no llevan consigo a los hijos de las primeras uniones. Estos se quedan con los abuelos, tíos u otros parientes, y socialmente parecen ser reconocidos como *hijos segundones*. No tener tierras implicaba pues que Francisco fuese un hijo de segundo tipo, un pariente por tanto de

segunda clase. Inclusive, en las genealogías no era reconocido por algunas personas que él sí reconocía como sus parientes.

La falta de tierras también se expresaba en que Francisco tuviese muy poco ganado, apenas cinco o seis chivos. A su vez esto traía como consecuencia que el maíz con el que contaba fuera el resultado del trabajo conjunto con otras personas. En ocasiones, los rarámuri comparten, a lo largo del ciclo agrícola, el trabajo entre vecinos o parientes. Se labora en un terreno solamente y se cuida entre dos personas. Al final se reparten las mazorcas producidas siguiendo un acuerdo previo de porcentajes. Francisco conseguía un poco de maíz de esta manera. Sin embargo, con poco maíz no es posible hacer *teswino*<sup>25</sup>. Sin esta bebida es imposible organizar trabajos colectivos, por ejemplo para construir una casa; y mucho menos establecer una red propia de relaciones sociales y prestigio. Pero, desde el punto de vista del colectivo de Santa Cruz y de otras personas que convidaban a Francisco a sus teswinadas, lo que sucedía con él era algo diferente. Él estaba *triste*, porque su padre había tenido una segunda familia y lo había enviado a estudiar a un internado de religiosos en otro ejido de la Sierra cuando era niño. Eso provocó que fuese una persona triste y débil, que sus almas no crecieran adecuadamente, por tanto que no aprendiera a trabajar correctamente. Por ello, Francisco era alcohólico y no era capaz de controlar su deseo por el *teswino*, lo cual lo hacía una persona *floja*, es decir, sin deseos de trabajar. Francisco pues, estaba casado, pero era calificado como *flojo, irresponsable y*

---

<sup>25</sup> Hecho que no significa que el *teswino* sea necesariamente el producto de un excedente. Hoy día, 2012, la Sierra Tarahumara se enfrenta a una sequía de tres años. Las reservas de maíz nativo se han agotado casi por completo. No obstante, esto no ha sido un impedimento (pero sí un nuevo lastre) para la realización de la vida ritual de los rarámuri. En Cuiteco, municipio de Urique, durante el mes de mayo se celebra un encuentro año con año entre corredores de la Alta Tarahumara y de la Baja. En 2012 asistí a este encuentro y pude observar la carencia de comida y de *teswino* (una cubeta de 20 litros para cada grupo de danzantes, apenas un presente emblemático). No obstante, los asistentes (aproximadamente entre 350 y 400 personas) danzaron dos días y una noche. Aquello que busco plantear con este ejemplo es que la idea de excedente para realizar un ritual no embona con aquello que he observado entre los rarámuri, quizá porque eso que llamo vida ritual no es un campo disectado del resto de su vida ordinaria, y también porque al no tener un excedente la fiesta y la danza se continúan ejecutando porque ambos son una-otra forma de *trabajo*. Durante el trabajo de campo de 2012 en 10 ejidos que he mencionado, en Cusaráre y otros ejidos vecinos algunas personas expresaron su preocupación por los jóvenes que “confundían” (decían los viejos) la danza con la diversión, ya que ésta y cito literalmente: “Ahora bailan las muchachas, los papás les dicen que pueden bailar pero que no es un juego, bailar no es un juego, es un bien para agradecer a Dios, no es nada más para estar alegre” (Ejido de Basihuare).

*lowíame* (loco), es decir, a pesar de tener esposa estaba, ante los ojos de los demás, en los márgenes del marco de moralidad rarámuri; y todo eso explicaba sus carencias materiales.

¿Aquello que sucedía con Diablo en M2 podría seguir la misma lógica que lo acontecido con Francisco? Al no tener un buen *teswino*, es decir al carecer de mujer y alianza, de la posibilidad de acceso al campo potencial y virtual de la sociabilidad, Diablo estaba en los márgenes de lo social y de la moralidad, era un ser in-completo, pobre, carente de todos los medios, como Francisco, para poder conseguir: relaciones, mujer, dinero, *teswino*, etc. No obstante esta forma no-acabada en Diablo –a diferencia de Francisco– no es un impedimento para la socialidad, sino una potencia; ya que como veremos más tarde, estar en las fronteras del *socius* no implica carecer de una *socialidad*; sino quizá, como lo fue para Diablo: la posibilidad de extraer de la virtualidad social otra moralidad (tal como se extrae el boceto de una faja de aquel gran campo virtual de diseños). Pero entonces, cómo dar cuenta de la nueva moral de Diablo, esto es, de su nuevo campo de relaciones: de su conducta y la subversión del vínculo con su hermano. Quizá si partimos del hecho de que Dios es el hermano menor de Diablo y que en principio ambos se enfrentan a una inversión del orden en el tiempo generacional, entonces sea posible entender por qué este vínculo entre colaterales se transformó.

Como ya señalé, las distinciones entre mayor y menor atraviesan toda la terminología de parentesco y más allá de ella se presentan en cualquier ordenamiento que pretende hacer distinciones en un campo horizontal o simétrico, como sería el de los colaterales, las almas y las autoridades. Dentro del parentesco, Bennett y Zinng (1978:349) anotaron que esto correspondía a un “esquema de respeto, herencia y privilegios”. Pero más allá, en el flujo analógico que hemos planteado y que conjuga vínculos diferentes, mayor y menor atañe a una forma específica de entablar relaciones por: colateralidad o alianza. La distinción entre mayor y menor funge como un principio de orden que define cómo deben ser ejecutadas las relaciones, a partir de estar más cercano al inicio o al origen y por tanto al conocimiento y a la autoridad. En otras palabras, aquel que ha nacido primero será más viejo y en consecuencia tendrá más conocimiento de los caminos de los

antepasados y de Dios y por tanto madurez del cuerpo y de las almas (principio que también es aplicable a los colectivos de almas y a las autoridades).

En consecuencia, lo que M1 y M2 están expresando es una alteración inicial entre mayor y menor dentro de la relación entre Dios y Diablo, hecho que implica una transgresión inicial en el orden de *la moral*. Por una parte, en M1, luego de crear las figurillas y decidir quién podría darles vida, aparece esta alteración del orden temporal en las generaciones, pues es Dios quien tiene que enseñar a Diablo cómo hacer las cosas, subvirtiendo el orden moral *dado* de la relación; en tanto que el conocimiento se transmite de mayor a menor. Por otra parte, M2 presenta una situación similar, pero transforma el código, aquí no entra en juego la enseñanza (el medio), sino las consecuencias de ella (los fines). Diablo, un hermano mayor es pobre y además no tiene esposa. El problema se plantea por una relación, es decir, cuando sabemos que su hermano menor es rico y casado, invirtiendo así el orden temporal de la moralidad. Las consecuencias de dichas inversiones se hacen evidentes en las acciones de Diablo en M2: violar a la mujer de Dios y robar sus riquezas.

Los mitos, dirá Lévi-Strauss (2002:392) “transmiten el mismo mensaje con auxilio de varios códigos [...] no obstante, estos códigos no son rigurosamente equivalentes, y los mitos no los ponen en pie de igualdad”. Junto al código sociológico que parte de una disyunción entre hermanos (Dios estaba en su casa y Diablo en la suya) que se conjuntan de más (Diablo viola a la mujer de Dios) y que se disyuntan nuevamente (pelean y se alejan), está funcionando el código espacial; el cual tendrá un valor operativo menor que el sociológico pero que ayuda a entender la resolución del conflicto inicial. Dios y Diablo están en sus casas, arriba y abajo respectivamente (disyunción), Dios baja y suben juntos para beber (conjunción), Diablo baja y Dios lo sigue hasta que Dios determina hablar a su hermano mayor: “Húndete”, y desde entonces se hundió el diablo y ha permanecido debajo de la tierra, mientras que Tata Dios continúa en su casa (disyunción). El esquema presentado en el código sociológico y espacial es el mismo. Y es por medio de la transformación del conflicto moral (alteración temporal en el orden de las generaciones) en el código espacial que se consigue una solución satisfactoria. En otras palabras, con la

última disyunción se establece un orden espacial, y con él, un nuevo orden moral, que a su vez da solución al problema temporal inicialmente irresuelto. Sin embargo, para conocer cuál fue el final de esa disyunción bajo el código sociológico tendremos que dar otra vuelta en rosetón.



Figura 16. Elaboración de *teswino*. Se lava el maíz. Se deja a "nacer". Se lava nuevamente.

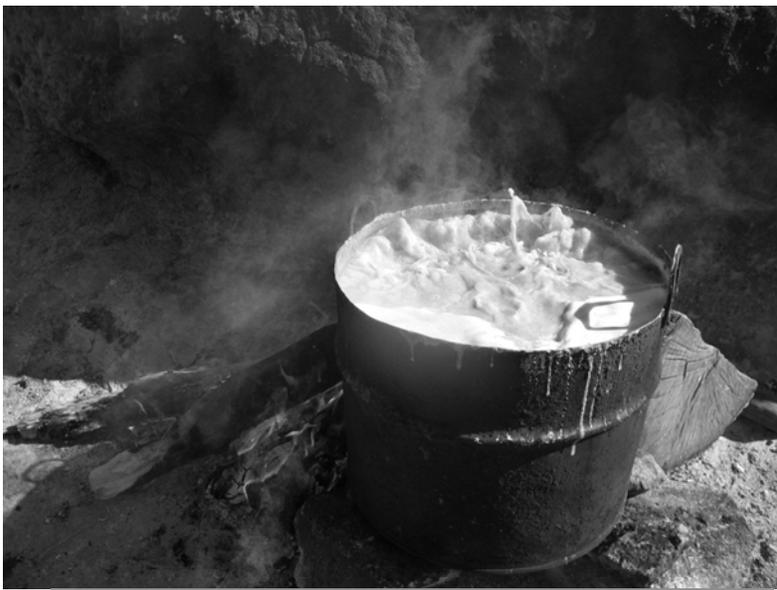


Figura 17. Elaboración de *teswino*. Se muele el maíz “nacido” una vez lavado. Se coloca en una olla con agua y se hierve durante doce horas.



Figura 18. Elaboración de *teswino*. Se enfría, cuela, sirve en la olla “hervidora” (fermentadora). Se muele el “triguillo” y se agrega a la bebida dejando fermentar.



Figura 19. *Teswino* listo para beber.

### *Distancias razonables para casarse y para vivir*

Los trayectos míticos recorridos en un sentido –como el que hemos realizado y que fue del código sociológico al espacial– no serán iguales al recorrerlos en el sentido inverso. En esta geometría mítica, los juegos entre las figuras y los fondos están sometidos a las transformaciones, pero al igual que los ocurridos en las fajas, estos dependerán de los puntos de contraste o de contrapunto donde dichas transformaciones acontecen. Voy a trazar una nueva ruta por M1 y M2 pero siguiendo el camino contrario al ejecutado antes, es decir, partiré del código espacial para ir hacia el sociológico y de esta manera reflexionar sobre el vínculo donde la mujer toma la posición de cuñada de Diablo. Comenzaré entonces por el final de M2. Cuando Dios, como hermano menor, condena a Diablo a estar lejos de él, ¿exactamente qué sucedió con este último? Viviendo bajo la tierra, sin mujer, sin hermano, pero con dinero y “otras cosas” que robó a Dios, Diablo se encontraba en los límites de la moralidad y en los límites del mundo –como en ocasiones se suele hablar de las barrancas. Este hecho liminal posibilitó, como sugerí arriba, que Diablo conformara *un-otro* campo de moralidad alterno al de su hermano Dios. Hablemos pues de límites de la sociabilidad rarámuri para dar cuenta de esto.

Al levantar las genealogías entre los Espino de Santa Cruz (Martínez, Martínez y Naranjo en prensa) se identificaron tres límites en ellas, es decir, condiciones bajo las cuales las personas ya no eran reconocidas más como parientes: la muerte, la migración y la identidad étnica marcada entre lo rarámuri y lo mestizo. Estos tres dominios están interrelacionados en tanto que, de manera general, todos ellos remiten a un pariente con el cual no se comparte más un lazo común de filiación; hecho que transforma a dicho pariente en un-otro-diferente. Desde la perspectiva wagneriana la filiación con Dios para los rarámuri sería un hecho *dado*. Sin embargo, aquí es posible observar cómo se pasa del campo de lo dado a lo construido, o tal vez sería mejor decir, cómo una relación que pertenece inicialmente al campo de lo *dado* puede pasar al campo de lo *de-construido* gradativamente. Las relaciones, en los márgenes del campo de la moralidad, se presentan

como una serie sintagmática gradativa de transformaciones entre *lo mismo* y *lo diferente*<sup>26</sup>, más que como una dialéctica entre el yo y el otro<sup>27</sup>.

Retomando los datos de las genealogías recopiladas en campo así como las entrevistas, es posible señalar una profunda vinculación entre las distancias espaciales, parentales, emocionales y étnicas. Un fenómeno similar había sido ya documentado por J. Lévi (1993) para el caso de El Cuervo en la zona de la barranca. Para los rarámuri gentiles de esta zona el término *muribé* (de *muri*, que significa cerca y *-bé* como argumentativo, descripción morfológica del autor) es usado para hablar de la cercanía tanto en términos de localización como en términos de cercanía parental. Para el caso trabajado en el ejido de Norogachi, los datos indican una distribución concéntrica de la migración donde el núcleo es el rancho de Santa Cruz, el ejido, el municipio de Guachochi, la Sierra, las ciudades serranas y luego Chihuahua (ver Figura 20), más allá de estos límites espaciales pareciera que es difícil pensar en la posibilidad de migrar, porque tal vez más allá podría ser muy difícil seguir manteniendo el parentesco.

Para los rarámuri, “salir” en diversos sentidos implica dejar de ser gradualmente un pariente. Este salir se refiere a espacios como el pueblo de Norogachi, ciudades dentro de

---

<sup>26</sup> En otros términos en el campo de *lo mismo* aparece un ego (un potencial yo). No obstante, en el mundo rarámuri, este ego siempre será un colectivo, ejemplo de ello son el grupo de almas que habita en cada persona. Esta noción de colectividad, como veremos más tarde, no se contrapone a aquella de individualidad rarámuri, sino que la constituye.

<sup>27</sup> Algunos ejemplos de lo anterior. 1) A la muerte de un rarámuri sucede un proceso mortuorio (ritual y no ritual) (Ver Fujigaki 2005) que permite transformarlo en “otro tipo de parentela”. Luego de acabadas una serie de fiestas de muerto (*nutéma*), el difunto hace parte de un grupo indiferenciado de ancestros (*anayawári*) y sale de una memoria genealógica particular. En otras palabras, se borra su identidad (nombre, propiedades, cuerpo, etc.) y con ella sus vínculos individuales para posteriormente ser integrante de un colectivo masificado de antepasados; mismos que no son parte de ninguna genealogía en particular, pero que están ligados a todas. 2) Un rarámuri puede migrar, salir del rancho, del pueblo, del ejido, de la sierra y gradualmente *amestizarse*; y por ello puede salir de la memoria parental y caer en el olvido, devenir en un-otro-diferente. Este caso es común en Norogachi, las personas vuelven luego de 20 o 30 años, y recurrentemente son negados como parientes por las personas que permanecieron en el ejido. Al cuestionar “¿es tu pariente (hermano, primo, sobrino, etc.)?”, ellos decían: “no, es un mestizo”. 3) Una mujer rarámuri puede casarse con un mestizo, eventualmente por presión de su suegros comenzará a vestir con pantalón de mezclilla y blusas pegadas al cuerpo. Seguirá el régimen alimenticio que se sigue en la casa de la familia mestiza donde vive y no hablará más su idioma. Dejará de asistir a las teswinadas y no realizará más rituales. Esta mujer, ante los ojos de algunos de sus tíos, abuelos, primos, hermanos e incluso padres – como lo documenté en campo– dejará de ser su pariente, por *vivir* y *hacer* como mestiza. Finalmente, es posible advertir que en los límites del campo de la moralidad (que también son espaciales y temporales), en este caso objetivados en el parentesco, lo *dado* –como la filiación con Dios que permite el *ser* rarámuri– puede movilizarse y transformarse a través del *hacer* como un *otro*.

la Sierra como Creel, Guachochi, Parral o Cuauhtémoc o ciudades dentro del Estado de Chihuahua tales como Chihuahua, Ciudad Juárez y Delicias<sup>28</sup>. Por ello, en las genealogías recogidas apenas aparecen algunos casos de personas viviendo en Tijuana (una) y en Ciudad de México (otra). La migración conlleva irremediablemente a un estado de “dejar de ser pariente”. ¿A qué se debe esto? La vinculación con el territorio, tal como la movilidad expresada en la recomposición de los colectivos residenciales lo manifiesta, es una condición para la forma de vida rarámuri, esto es, para participar del *trabajo* agrícola y ritual, con los hombres y con Dios. *Kawí* es el término utilizado para hablar del cerro, del territorio y en última instancia del mundo. Pero este mundo hace referencia al mundo rarámuri, es decir, a la Sierra Tarahumara. Por ello, cuando la gente sale del rancho al pueblo, del ejido a las ciudades serranas y de la sierra a las ciudades del Estado, “pierde” vínculos y relaciones con este *mundo rarámuri*. Es preciso señalar que esta es la visión de la gente que se queda en la sierra y en otro momento habría que preguntarse por el punto de vista de la gente que sale, es decir, de los migrantes.

---

<sup>28</sup> A continuación presento algunos datos recogidos en ejidos vecinos a Norogachi en mayo de 2012. Todas las migraciones señaladas eran temporales, principalmente realizadas por jóvenes para llevar a cabo actividades en el campo. En las entrevistas fueron recurrentes las historias sobre el “reclutamiento” de los contratistas en camiones, la falta de información sobre las condiciones precarias de trabajo, la nulidad o inexistencia de los derechos laborales en el trabajo, e inclusive el desconocimiento del monto del salario. Ejido de Nachacáchi. Dada la cercanía (15 kilómetros de Guachochi), hombres y mujeres jóvenes trabajan durante la semana en la cabecera municipal (Guachochi) y regresan el fin de semana al ejido. Ejido de Aboreáchi. Hombres y mujeres salen a Camargo, Cuauhtémoc y Delicias a pizcar manzana, frijol, chile, papa, cebolla y orégano. Basihuare. Jóvenes salen a Delicias, Camargo (septiembre), Cuauhtémoc (mayo), Sinaloa y Hermosillo (febrero, enero y noviembre). En este ejido se tiene un calendario de migración más organizado. La migración es temporal y las actividades son de pizca. Cusaráre. Los jóvenes migran temporalmente a Cuauhtémoc, Camargo, Delicias, Casas Grandes y Sinaloa. Choguita. Hombres y mujeres migran a Chihuahua, Cuauhtémoc y La Junta. Pahuichique. Jóvenes migran a Chihuahua, Parral, Torreón, Juárez y Cuauhtémoc. Rocheáchi. Hombres y mujeres trabajan en campo y en maquilas en Durango, Delicias, Chihuahua, Sonora y Sinaloa. Sehuerachi. Jóvenes salen a Cuauhtémoc y en Chihuahua trabajan en construcción y en limpieza de casas. Tatahuichi. Jóvenes trabajan en Cuauhtémoc, Delicias, Sinaloa, Camargo, Parral, Chihuahua. Rarámuchi. Jóvenes salen a Sinaloa, Durango, Santa Ana, Cuauhtémoc, La Junta.

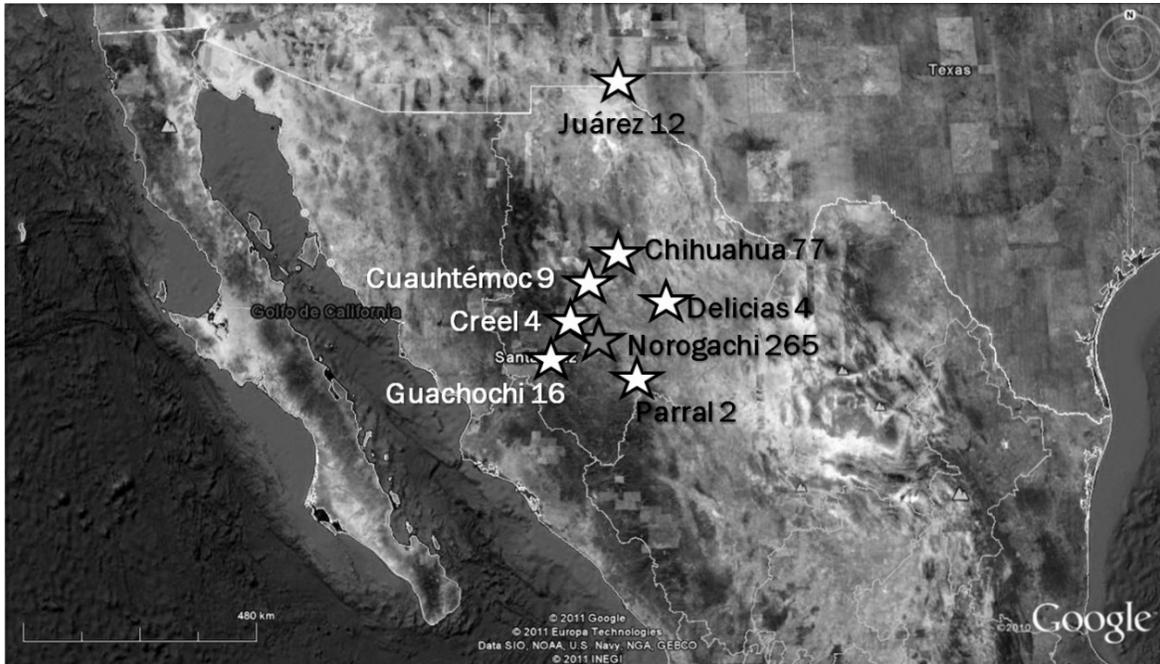


Figura 20. Sobre un mapa tomado del Google Earth se indican las principales ciudades a donde migran los rarámuri, señaladas en la genealogía de los Espino, así como el número de personas que habitaban en el momento del registro en ellas.

Es evidente que “la salida” de los rarámuri fuera del *kawí*, su mundo, conlleva a un contacto más intenso y profundo con los mestizos, es decir, a la mistura de *lo mismo* con otro campo de moralidad y con la práctica de otras formas de *hacer* en el mundo. Un ejemplo de esto es el uso del dinero en lugar del *teswino* para establecer relaciones de trabajo. Seguir la forma de vida mestiza, *hacer como mestizos*, es *ser* y transformarse. Pero esto no es la única consecuencia de “salir”, la otra y quizá la de mayor relevancia para nuestro análisis está vinculada al territorio. Como lo demostró Wydham (2004) al reflexionar sobre el aprendizaje de plantas medicinales entre los niños de Rejogochi, a través del territorio-mundo (*kawí*), los rarámuri establecen un vínculo cognitivo y de transmisión del conocimiento fundamental para *ser* y *hacer* dentro de su campo de moralidad: aquel que se entabla con Dios. Más tarde analizaré a detalle esto. Aquí quiero resaltar parte de una red conceptual donde la cercanía y la lejanía espacial son análogas a los vínculos de parentesco, y en la cual tales distancias son también equivalentes a formas de *ser* y *hacer* en el mundo. Hecho que implica que la distancia espacial puede llegar a

distinguir a dos parientes (o a dos hermanos) por su forma de vida o por los campos de moralidad a los que se adhieren.

¿Será que la distancia hizo esto con Diablo, será que su campo de moralidad se modificó a partir de su alejamiento espacial? Antes de responder, a través de los mitos mismos, es preciso ver, que en M1 y M2 ya estaba la simiente de este cambio sufrido en Diablo, que además será heredado y potencializado en sus creaciones: los mestizos. En realidad, Dios y Diablo como hermanos siempre fueron diferentes (uno era mayor y otro menor), no pudo haber sido de otra forma. La diferencia, o la asimetría (nuevamente pensemos en las fajas) está potencial o virtualmente contenida en la simetría, sólo basta un punto de contraste, un contrapunto (tal vez como lo fue la mujer) para disparar las transformaciones. Me pregunto entonces, ¿es posible que la disyunción espacial que se expresa en M2 y su transformación en una disyunción sociológica, a partir de una conducta transgresiva por parte de Diablo, no sea más que la expresión explícita de un proceso de transformación –siempre latente– dirigido hacia la asimetría? Me detendré entonces en una de esas conductas transgresivas que además me lleva al tema de interés de este apartado: las relaciones de afinidad entre cuñados<sup>29</sup>.

En las terminologías registradas para referirse a aquellos que en nuestro propio sistema llamaríamos cuñados y cuñadas se presenta una gama de variantes. Para el caso de Norogachi si ego es hombre o mujer llamará a su cuñada *chi'néara* o *ripóra* y a su cuñado *chi'era* o *muchímari*. Según Brambila, quien también trabajó en la zona de Norogachi, *chi'neri* o *chi'néara* es el esposo de la hermana o la hermana menor de la esposa, es decir, puede ser hombre o mujer siempre y cuando sea menor, respetando de esta forma el principio de menor o mayor en la terminología. *Che'e* o *chi'era* es el esposo de la hermana mayor, siguiendo el mismo principio de orden. *Muchímari* es un término que remite al esposo de la hermana mayor o el hermano menor de la esposa, es decir,

---

<sup>29</sup> En el mito, esta “relación” se desarrolla a través de un “acostarse” que traducido al lenguaje a *la filosofía de la alianza* propuesto y desarrollado por Lévi-Strauss en *Las Mitológicas* podría llamar de incesto, en tanto que un adulterio entre dos hermanos provoca como el primero una negación de la alianza. Siguiendo a este autor estamos ante una concepción desmesurada de las relaciones familiares donde a través de una conjunción excesiva (incesto) se provoca una disyunción (de moralidades) utilizando un mediador (la mujer).

ubicado en los extremos temporalmente. Lo interesante de esta palabra es que contiene la raíz *muchi* /vagina/ de donde se deriva también el verbo *muchá* /practicar el coito/.

Era semana Santa de 2009, el *teswino* ya había circulado por algunas horas. Se escuchaba el tambor y las risas. El organizador de la teswinada se acercó al grupo de mujeres, tomó del brazo a Silvia y la levantó. Ella comenzó a bailar dando la espalda a Corpus, mirándolo de reojo, sonriendo. De pronto, se colocó rápidamente detrás de él y le intentó quitar la manta que usaba como taparrabos –su *tagora*. La gente reía, reía mucho. Siguieron bailando. Así que él, en venganza, subió su pierna derecha en la espalda de ella, sobre sus nalgas, simulando un coito. Tres veces hizo este movimiento. Todos reían y comentaban el coito mismo. La música acabó. Silvia se sentó a mi lado y me dijo: “no hay problema, mi esposo no se pone celoso, porque él es hermano, primo pues, de mi esposo”.

Las relaciones donde la broma sexual es aceptada para los rarámuri cubren un campo donde los vínculos entre cuñados y abuelos-nietos se vuelven análogos. Esto fue analizado ampliamente, aunque no de manera muy afortunada, por Kennedy (1970). En las terminologías registradas por este autor aparece algo que en nuestro caso las personas sólo utilizaban a manera de broma en el contexto de la borrachera: llamar a las hermanas del cónyuge como esposas y a sus hermanos como esposos. Alejada de las interpretaciones funcionales de Kennedy, considero como A. Vilaça (2006) señaló para el material mítico de los Wari, que llamar esposo(a) al hermano(a) del esposo(a) es *hacer del primero* una equivalencia perfecta del *otro* (traducido al lenguaje de las fajas esto implicaría una simetría perfecta que tal vez tendría, por su perfección, que eliminar el color, dando como resultado la ausencia de cualquier imagen, en otras palabras, la simetría perfecta dentro de la lógica textil rarámuri daría como resultado la nada). Y como indica esta autora, tener así sexo con la esposa del hermano es ocupar el lugar del hermano mismo y de alguna manera querer ser su gemelo; lo cual dentro del lenguaje mítico tiene como consecuencia la explicitación y la exacerbación de la diferencia (y en el lenguaje textil podría implicar la anulación de ambos por su igualdad). Pues un hermano sólo puede equivaler al otro cuando uno de ellos está muerto, tal como las prácticas de

levirato y sororato documentadas por el mismo Kennedy entre los rarámuri lo atestiguan y quizá como M2 expresa cuando Diablo mata sucesivamente, aunque sin conseguirlo, a Dios.

Si aquello que me interesa desentrañar es la armadura transmitida por el mito, entonces lo que he hecho hasta ahora ha sido explorar cómo éste presenta el mismo problema por medio de códigos diferentes. Pero ¿cuál es ese problema? Considero que es la disyunción y su resolución, sea espacial, moral, temporal o parental. Para usar el lenguaje de *Las Mitológicas*, el problema es aquel de las *distancias razonables*, que en este caso son necesarias para “poder ser”. Mandar lejos al hermano (Diablo) por transgredir un orden –llevar al plano de lo serio (violar a la esposa del hermano) algo que debe quedarse en la broma– y simultáneamente por exacerbar las relaciones de parentesco –y querer tomar el lugar del hermano y ser igual a él (a través de la simetría absoluta cuya conclusión es la nulidad o la muerte)– provoca la diferencia y la disyunción bajo la forma de una distancia razonable que no sólo es espacial, sino moral y por tanto parental que finalmente producen dos formas de *hacer-ser* en el mundo. Así, finalmente, luego de estas vueltas en espiral es momento de volver a M1.

#### **HUMANIDAD Y ALTERIDAD: EL ENCUENTRO DE LOS HERMANOS**

Diablo y su hermano menor, Dios, siempre fueron distintos (mayor y menor, pobre y rico, casado y soltero). Pero la separación a la que conduce el proceso narrado en M2, los lleva a una disyunción tan irreconciliable como la que hay entre el cielo y la tierra. Cuando se reúnen para decidir crear a los hombres, la relación de la que se parte no es la colaboración, como en M2, sino la competencia<sup>30</sup>. Presentados como alfareros, los hermanos alejados por una *distancia razonable*, se encuentran y toman barro; y pese a

---

<sup>30</sup> Al dar una secuencia entre M2 y M1, así como anteriormente se dio entre M1 y M2, no implica una continuidad temporal (histórica, ni narrativa), pese a que lo parezca –y quizá lo sea en mi propia argumentación, y lo asumo como una licencia un tanto poética y metodológica. Como bien observó A. López-Austin, requerimos otro tipo de análisis para reconocer la secuencialidad histórica de los mitos –Lévi-Strauss lo hizo en las *Mitológicas* también–, no es mi intención, tampoco el alcance metodológico. Por el contrario, este análisis sólo sigue las transformaciones en vueltas de rosetón.

que ambos moldearán figurillas que después someterán al fuego para temprarlas, las arcillas de Dios son puras mientras que las de Diablo están mezcladas con cenizas blancas, es decir, son diferentes. Los detalles en los mitos no son arbitrarios, así como tampoco deben ser entendidos mediante una hermenéutica (Lévi-Strauss 1982). Cada uno de ellos se explica tan sólo por su relación con los otros. Por ello, los materiales con los que las figurillas son elaboradas, tal como sus resultados, no son aleatorios, y en el mito sólo adquieren sentido a través de su relación mutua.

Al igual que las fajas, donde algunos motivos asimétricos sólo pueden visualizarse como figura y fondo por medio de su relación o de acuerdo con el contrapunto o contraste que se elija para mirarlos, ofreciendo la posibilidad a quienes las observan de mirar dos figuras y dos fondos; es así como este mito utiliza la misma técnica para hacer visibles dos figuras que simultáneamente se alternan como fondos, sólo que en este caso aparecen como corporalidades<sup>31</sup>. Las figurillas de M1 son dos corporalidades que desde el momento de su creación poseen una singularidad ontológica, es decir, existencial, y que como los diseños

---

<sup>31</sup> En un trabajo presentado en el *Coloquio Cuerpo Descifrado* en la ciudad de Puebla en 2009, Isela González, Denisse Salazar y yo, planteamos que esta *corporalidad* mítica –transformada en otros códigos extra-míticos como el vestido, la limpieza y la alimentación– podría ser una vía privilegiada para acceder a las formas de comprensión de la alteridad de los *otros*. Partimos de la premisa en la cual, la experiencia de la alteridad sería un fenómeno que correspondería a formas de sociabilidad específicas, es decir, a campos de moralidad concretos. Resultado, como ha mostrado Viveiros de Castro (2004), que *El Otro de los Otros es siempre otro*.

Una de las conclusiones de esta reflexión, y de acuerdo con la experiencia en campo de cada una de las investigadoras, fue que la lógica mestiza serrana marcaba *contrastes* con posiciones fijas dentro de los campos de relaciones. Por ejemplo, se partía del supuesto en el cual todos los cuerpos eran iguales por ser creaciones divinas, así como por compartir una “naturaleza humana” determinada por la biología. Una mujer mestiza de Norogachi decía que todos éramos iguales por dentro –por tener corazón, hígado, riñones, etc.– e iguales por ser hijos de Dios. Sin embargo, esta posición fija era ocupada sólo por los mestizos, porque a manera de contraste un tanto dialéctico aparecían los rarámuri, quienes decía otra mujer “son diferentes por su cultura”. Es decir, su forma de vida mala, incorrecta, sucia, corrupta, pervertida y un tanto salvaje los hacía diferentes dentro de la igualdad. Por su parte, los odámi o tepehuanes como se les conoce, se enfrentaban a una secuencia gradativa de corporalidades diferenciadas. En este mundo sólo es posible la diferencia. Ellos eran líquidos, los rarámuri semi-líquidos y semi-sólidos y los mestizos sólidos. La combinación de estos estados, es decir, los matrimonios interétnicos y los hijos de tales uniones, determinaban la posición y el tipo de persona que se podía ser, así como las capacidades de acción dentro de cada mundo. Por ejemplo, un hijo de un líquido y un sólido no podía participar del ritual mortuorio de un líquido. Esta secuencia no tenía puntos fijos, entendido éste como “una forma absoluta de la corporalidad” (como podría serlo la naturaleza humana), sólo anclajes y posibles transformaciones de cuerpos distintos que se interrelacionaban.

de una faja es sólo a través de una relación que pueden expresar su especificidad: el color de la piel, blanco para los mestizos, moreno para los rarámuri. ¿Qué significa esta discontinuidad cromática?<sup>32</sup>

Al final de la segunda parte de la narración en M1 aparece una carrera entre rarámuri y mestizos. Pese a ser una competencia planteada como igualitaria –dadas las capacidades físicas y las apuestas que son presentadas como equitativas, hecho que se confirma más adelante en el relato al indicar que “la carrera estuvo peleada”, es decir, que fue justa– ganan los mestizos. El resultado de esta competencia será que los rarámuri se quedarán con el *teswino* y los mestizos con el dinero. Este detalle no es gratuito, ya que por ello, los primeros serán pobres, los segundos ricos, y quizá lo más importante es que tanto la bebida como el capital monetario serán formas de vínculo para crear relaciones de trabajo. Leído desde la transformación paradigmática del mito mismo, atestiguamos así un isomorfismo entre dos tipos de órdenes: el corporal y el laboral.

El cuerpo y el trabajo, al aparecer en M1 como isomorfos expresan algunos principios para delinear, desde la teoría nativa rarámuri, cualquier campo de moralidad. Dos figuras que manifiestan, por medio del color de la piel y de los dispositivos para establecer relaciones, dos formas de *ser en el mundo*, es decir, *dos formas del hacer* que definen al final de M1 un orden social. Estas transformaciones al interior del mito me llevan finalmente al tema que nos ocupa: la humanidad. Para Wagner (*ibid:40*), cada colectividad configura un *campo de moralidad* en torno a una imagen generalizada del hombre y de las relaciones interpersonales, articuladas en torno a dicha imagen. De ahí que la teoría de lo humano y la fundamentación de una antropología rarámuri se

---

<sup>32</sup> De acuerdo con Lévi-Strauss (1982), al interior de un mito, o en mitos diferentes, suelen estar presentes variaciones sobre un mismo tema en relaciones paradigmáticas diferentes. Esto implica aplicar una de las reglas esenciales del método estructural, bajo la cual la cadena sintagmática en estado bruto se encuentra privada de sentido, éste emerge de las relaciones paradigmáticas que se extraigan de dichas cadenas, ya sean de un mismo mito o de mitos diferentes. “La significación está toda en la relación dinámica que funda simultáneamente varios mitos o partes de un mismo mito, y bajo el efecto de la cual estos mitos y estas partes son promovidos a la existencia racional y se consuman juntos como pares oponibles de un mismo grupo de transformaciones” (*ibid:302*). Aquello, indica este autor, que traducen estos grupos de transformaciones o las variaciones míticas –mediante un código natural, meteorológico, zoológico, etc.– es generalmente la armadura de un orden, que para el caso de los mitos que Lévi-Strauss analiza es alimenticio. Si aplicamos esta regla estructuralista a M1 y recortamos la cadena sintagmática, vemos que esta cromaticidad (blanco-moreno) aparece bajo otro código.

encuentren profundamente interrelacionadas. Cabe preguntarse entonces ¿si el mito al presentar dos campos de moralidad, está también exhibiendo dos formas de lo humano?

### *La humanidad para los rarámuri*

La disyunción (espacial y moral), así como la asimetría experimentada como un proceso gradativo entre Dios y Diablo, particulariza su encuentro, y éstas serán las características y las marcas de sus “creaciones”. El motivo es que este acto de imaginación, invención, producción, procreación y técnica que conjuga tierra, agua, fuego y aliento, es también una acción de *filiación*, generando así una nueva forma de asimetría que podríamos llamar de vertical. Antes de reflexionar sobre este vínculo, regresemos a M1 y a los hermanos, ya que en el momento de dotar de vida a las figurillas de barro aparece nuevamente la inversión temporal entre mayor y menor presente en M2.

Dios sopla su aliento y los rarámuri adquieren vida, por su parte Diablo fracasa en su propio intento de dotar de vitalidad a los mestizos. Pregunta entonces a su hermano menor cómo hacerlo y éste comparte su secreto de alfarero (que si bien recordamos las enseñanzas de los mitos analizados por Lévi-Strauss (1986a) estos están rodeados por un gran celo)<sup>33</sup>. En otra narración (M3), se dice que “Los blancos son de abajo, porque son muy abusadores para con los tarahumares; hacen sufrir mucho a los tarahumares. Por eso se dice esto; porque el que vive abajo es excesivo (desenfrenado). Por ello se dice que los blancos son hijos del que vive abajo”. Se plantea pues, explícitamente, un isomorfismo

---

<sup>33</sup> Durante mis estancias en campo fui testigo del celo que las alfareras rarámuri tenían no sólo sobre sus creaciones, sino también sobre su conocimiento. Una tarde, junto con Angelita, esperamos pacientemente a que su madre terminase la cocción a fuego abierto de una olla para fermentar *teswino*. Nadie podía mirar dicho proceso o de lo contrario, la olla corría el riesgo de romperse. Las mujeres alfareras conservan en secreto los lugares de donde recogen el barro y las tierras necesarias, así como las fórmulas y procesos de preparación de las mezclas. La razón es que en los lugares donde nace el barro habitan unos seres encargados de cuidar el nacimiento de tales arcillas y el celo por el conocimiento proviene de ellos. Si las mujeres comparten la información es posible que estos seres, cuyo nombre no fue compartido, se enojen y quiten a las mujeres la capacidad de *hacer* las ollas. Las alfareras pueden intentar hacer cajetes y ollas, pero estas se romperán. Lo mismo sucede si éstas reciben dinero a cambio de las ollas, ya que éstas no pueden venderse. Generalmente se intercambian o regalan, pero una alfarera nunca podrá recibir dinero por el trabajo realizado. Dado que la transmisión del conocimiento se da de los seres del barro a las mujeres, en la actualidad, el conocimiento de la alfarería y su producción ha disminuido en comparación con la cestería.

entre el código espacial (de abajo), moral (abusadores y desenfrenados), corporal (blancos) y filial (hijos del diablo) que da cuenta de los mestizos y de su distinción, y por tanto de la relación que tendrán con los rarámuri. M3 resume las transformaciones que hemos atestiguado entre M1 y M2 y entre paradigmas distintos de M1. Además, en M3 encontramos una transformación más de M1, porque en este caso Diablo no es capaz de aprender las enseñanzas de su hermano menor: “Pero el que vive abajo no fue capaz de darles la respiración, se las dio el Padre (Dios). El que vive debajo de ningún modo fue capaz de darles aliento”. De tal forma, no sólo hay una inversión, sino que esta transformación implica una negación de la transmisión del conocimiento de un hermano hacia otro, que en términos rarámuri bien podría traducirse como una ruptura en la comunicación tanto anímica como parental. Pues las almas rarámuri sólo pueden transmitir conocimiento a las almas rarámuri, en tanto que éste no sólo se comunica a través de la palabra, como lo veremos más adelante. Más allá de esto, si Dios sopla sobre los mestizos entonces parece que entre “esos hijos-mortales-mestizos” y los rarámuri hay algo en común, ya que de alguna manera serían *primos*.

Si bien, como ya he indicado, dentro del sistema de parentesco rarámuri, todos los colaterales de ego son hermanos, ¿dentro de esta filiación mítica, los mestizos serían hermanos de los rarámuri? Para dar respuesta a esta interrogante revisaré la categoría de pariente y el proceso de filiación presentado por el mito entre Dios y los rarámuri y entre Diablo y los mestizos. Durante las conversaciones cotidianas era frecuente el uso del término *mi familia*, en español, para referirse a personas concretas, como un sinónimo o como una traducción de *mi pariente*. Los términos a los cuáles podría traducirse en rarámuri son: *rijimára*, *retémara* y *néra*. *Néra* es una partícula de posesión que se utiliza para indicar “la propiedad” del pariente a partir de una relación. Por tanto, es utilizado en contextos donde se desea expresar una cercanía o un afecto especial. Por ejemplo, *Antonio nejé néra* /término de parentesco/ [Antonio-yo soy-mío- /término de parentesco/], Antonio es mi /término de parentesco/. *Retémara* es un verbo sustantivado, plural de *betéama* (habitar), que en este caso es usado para referirse a la parentela de otra persona o en su defecto de parientes considerados “lejanos” espacial y

emocionalmente, porque tienen un tercer sujeto como intermediario de la relación. Así, Luis y Juan son mis *retémara* porque son parientes de mi primo José. Siguiendo a la lingüista Bianca Islas (comunicación personal, 2010), Brambila (1976:473) traduce *rijimá* como pariente y puede marcarse con la posesión *-ra* o derivarse en: a) *rijima-ma*, 'formar familia' (pariente-fut:sg), b) *rijima-ta-ma* 'emparentar' (pariente-caus-fut:sg), c) *rijim-é-ame*, 'el que tiene hermano o pariente' (pariente-tener-ptcp) (Abreviaturas lingüísticas de las marcas gramaticales: caus=causativo, fut=futuro, nmlz=nominalizador, pos=posesión, sg=singular). En el primer caso, Brambila traduce el acto de conformar una pareja por el concepto de familia, en el segundo hace referencia a cualquier pariente y en el tercero a los colaterales de un ego. Incluso, en la definición libre que ofrece del término hace referencia a: pariente, familiar, hijo, hermano, sobrino, compañero o par, igualar, hacer equivalentes o tener apellido.

Cierto día, conversando con Luis Sandoval, preguntamos por qué cuando se hablaba de algunas plantas, como ciertas variedades de peyote (*lophophora williamsii*, *ariocarpus fissuratus*, *epithelantha micromeris*, *mammillaria heyderli*, *echinocereus triglochidiatus*, *ammillaria senilis* ver Bye 1976), éstas eran calificadas como *rijimára*, estableciendo así una relación de parentesco entre ellas. Al traducir para nosotros, luego de una larga disertación, simplemente dijo: “porque son creadas de la misma manera”. Siguiendo a Bianca Islas, lingüísticamente esto no podría corroborarse dado que la raíz léxica debería derivar en un participio “ser creado” y por tanto la terminación correspondiente tendría que ser *-ame* o *-kame*, términos que hasta ahora no hemos documentado. Sin embargo, fuera del campo lingüístico podemos recurrir a otros códigos como el mitológico y de ahí vincularlo con el código que nos ocupa: el del parentesco. Así, *rijimára* conceptualmente bien podría remitir a “los seres creados de la misma manera”, tal como los rarámuri y los mestizos. Pero aquí cabe preguntarse, ¿realmente fueron creados de la misma manera?

Desde el punto de vista rarámuri la respuesta sería sin duda no, y se agregaría la razón inmediatamente: porque los mestizos son hijos de Diablo y los rarámuri de Dios. Desde el mito se puede decir que, la dualidad asimétrica de los padres –colaterales y

hermanos—, Dios y Diablo, se reproduce en una dualidad asimétrica entre sus hijos: los rarámuri y los mestizos<sup>34</sup>. Pero como veremos más tarde esta asimetría no es de la misma naturaleza, porque la segunda pasa por una relación de filiación, esto es por una asimetría vertical. En otras palabras, la asimetría entre rarámuri y mestizos es una relación de relaciones. No cabe duda que en términos lógicos los rarámuri y los mestizos tendrían que ser colaterales, pero de qué cualidad. Si los padres no sólo eran diferentes por ser mayor y menor, sino por haber pasado por un proceso de disyunción espacial (arriba-abajo) y al parecer temporal (alejamiento del Diablo), ocasionado por una conducta impropia de Diablo, que parecía ser no de un hermano sino de un “mexicano” y que a su vez produjo una disyunción moral que derivó en una transformación de las relaciones entre hermanos de tal naturaleza que se sustituyó la cooperación por la competencia; *entonces* en términos rarámuri Dios y Diablo ya no eran *tan* hermanos. La asimetría presentada entre Dios y Diablo entonces no se presenta como una oposición ni como una dialéctica entre el yo y el otro, sino como ya he señalado bajo la forma de una serie sintagmática gradativa de transformación, donde se puede estar más cercano o más alejado de ser *lo mismo* (punto cero de la relación) o *lo otro*.

La discontinuidad y la asimetría entre Dios y Diablo, en el momento de la creación de los rarámuri y los mestizos, se aleja del punto cero de *la mismidad*, que de hecho nunca existió como tal más que virtualmente. Esta disyunción inicial de los padres neutralizará la consanguinidad entre los hijos, hecho que se manifiesta en la corporalidad y en los dispositivos para establecer relaciones de trabajo. Por tanto, sí rarámuri y mestizos son

---

<sup>34</sup> Ana Paula Pintado (2008) exploró una de las posibilidades o transformaciones de este sistema en Potrero, municipio de Batopilas –región de barrancas. En esta versión del mundo rarámuri: “*Onolúame* dio las fuerzas vitales y *Anayáwali* el pensamiento. *Anayáwali* comprende un conjunto de elementos cuyo significado nos remite a otro concepto llamado *Riablo* o *witalú*, excremento. Por otro lado, según un mito [...], el *Riablo* procreó, junto con *Riosi*, a los rarámuri de Potrero y ambos son padre y madre” (203). Las consecuencias de las interpretaciones de la autora son amplias, pero considerarlas me alejaría de los objetivos que persigo por el momento. Al compartir con algunos rarámuri de la región oriental montañosa esta versión sobre dios y el diablo, el sentimiento que surgió fue el de incompreensión y de ofensa. Puesto que desde su punto de vista, no es lo mismo que el Diablo sea tío, a que sea madre. Sin embargo, el desplazamiento de posiciones lógicamente no puede negarse, tal como Pintado lo muestra para el caso de Potrero. Quizá lo que puede preguntarse son los efectos en el mundo de esos rarámuri de Batopilas y aquello que posibilita, más allá de la vida ritual (que la autora describe ampliamente) que esta modificación en el sistema acontezca. Es sabido que en las barrancas de la Sierra Tarahumara, particularmente en Batopilas, predomina la economía de enervantes desde hace por lo menos cuarenta años (Meyer 1996).

colaterales, pero no hermanos en términos rarámuri, sino primos en términos mestizos. En la vida cotidiana en el pueblo de Norogachi, es común escuchar a los rarámuri y a los mestizos llamarse *primos* o *cuñados* mutuamente, nunca *primos-hermanos*, ya que éste es un término de parentesco específico utilizado entre los mestizos de la región para referirse a sus hermanos y a los hijos de los hermanos de sus padres. Cuñado y primo por tanto conforman un campo de relaciones donde se entremezclan los campos de moralidad rarámuri y mestizo; el cual los hace similares de alguna manera pues los vincula a un origen común. Finalmente cabe preguntarse ¿por qué cuñado? Una vez neutralizada la consanguinidad, rarámuri y mestizos bien podrían llegar a ser afines, como de hecho lo son, quizá poco deseados, pero afines potenciales al fin y al cabo. Esto lo veremos más adelante.

Vuelvo a la cuestión inicial, ¿los mestizos son hermanos de los rarámuri? La respuesta es no. Sin embargo, hay un parentesco entre ellos y esto es lo que considero la humanidad *para* los rarámuri, delineada por campos de moralidad que se expresan a través del cuerpo y de los vínculos para entablar relaciones específicas como el trabajo, y definida por la filiación, en este caso con Dios y con Diablo; que dentro de M1 generan al menos dos formas de humanidad diferenciadas y colocadas en dos perspectivas del mundo, por no decir, en dos mundos distintos. Es preciso advertir que aquí estoy haciendo una nueva invención en términos wagnerianos, o bien una traducción a mis propios términos de lo que entiendo por humanidad. En este ejercicio de traducción es evidente que aquello que resalto de la teoría rarámuri es el campo de “lo común” (filiación, cuerpo, trabajo). Sin embargo, dado que es nuevamente una invención mía aquello que hace evidente es en gran medida lo que desde mi perspectiva es humano, esto es, “aquello que hace común a los seres” y no, como parecen insistir los rarámuri, “aquello que los hace diferentes”.

\*\*\*

Antes de viajar por el desplazamiento que me llevaría de la persona al concepto de lo humano y del cual ya he hablado, indagué entre los rarámuri de Norogachi una noción *total*, como aquel mapa de los geógrafos del cuento de Borges. No obstante, al revisar las entrevistas y las charlas que mantuvimos con la gente, vistos desde otro lugar –desde un marco relacional y no substancial– los datos parecían decir otra cosa. ¿Cómo se dice persona o ser humano? Pregunté. “Rarámuri” respondían unos, “*rejoí*” (hombre) decían otros. Un día, sentados en el atrio de la Iglesia, dije a Luis, “Él es...”, “rarámuri” completó, mientras señalaba a uno de los hombres que conversaba con otro, ambos vestidos de *zapeta* y *tagóra* rarámuri. “Ellos son...”, “rarámuri”... Luego llegó un mestizo. “Ellos tres son...” “dos rarámuri y un mestizo”. “¿Tres personas?”, pregunté en español. “Para usted. Pero en tarahumar son dos *rejoí*, rarámuri, y un mestizo”. En ese momento comprendí por qué, hasta ese momento, no había sido posible registrar un término o una categoría equivalente a persona<sup>35</sup>.

Como se expresa en el mito, lo humano es *per se* múltiple y diverso. Un principio de su definición es serlo, pues de otra forma, tal como los motivos de las fajas, las figuras que aparecen bajo ese dominio no podrían ser visibles. Una faja sin contrastes y contrapuntos carecería incluso de colores. Lo humano pues, en el pensamiento rarámuri, corresponde al campo de lo relacional, sólo es posible *ver* un campo de moralidad a través de otro, así como solamente un observador puede *ver* una figura mediante un fondo. Imaginemos, a manera de analogía, que lo humano es como una de esas fajas, donde el tejido es aquello que M. Strathern (1988) llamó socialidad, es decir, esa potencialidad inmanente de establecer vínculos con *otros*. En esa trama llena de posibilidades aparecen dos motivos que como figura y fondo son capaces de alternarse; a las cuales esta autora llamaría campos de moralidad, esto es *modos de ser y hacer* particulares en el mundo. Esto no excluye la posibilidad de la existencia de otros campos de moralidad, o en el lenguaje textil de otros motivos, pero para el caso que nos ocupa en M1 sólo se han señalado dos.

---

<sup>35</sup> Tómese este caso como ejemplo. Este ejercicio y casos sucesivos como este acontecieron durante todas y repetidas estancias en campo con personas diversas.

Ahora, lo relevante más allá de ser dos, o tres o quizá cuatro, es el hecho de la multiplicidad y la diversidad que define el campo de lo humano a partir de formas distintas de la asimetría. Esta diversidad, como M1 expresa, no es un simple juego de opuestos y tal vez ni siquiera complementarios, sino una serie sintagmática gradativa que se experimenta como un proceso espaciotemporal. Las relaciones implicadas entre estas dos sociabilidades están fundamentadas en la asimetría *dada* entre ellas, así como en aquella que es *dada* a su vez por la filiación. Pero en los límites de los campos de moralidad de ambos casos o en los campos donde se encuentran los dos (primos-cuñados), lo *dado* pasa al campo de lo *construido* a través del *hacer como el otro*.

*Lo humano entonces es múltiple, diverso y sus distintas formas son específicas y asimétricas entre ellas.* Como ya he señalado líneas arriba, en esta definición de lo humano, *lo otro* es una condición necesaria para definir *el yo* y viceversa, o quizá sería mejor decir que *lo mismo* sólo se define por *lo diferente*. Por tanto, la alteridad (entendida como formas o relaciones distintas de asimetría) es inmanente a lo humano mismo, y no un evento histórico como sucedía en el mito de la Caída del Paraíso analizado por Sahlins. Ahora, ¿cómo se evalúa la asimetría entre las distintas formas humanas? Dado que estamos frente a un pensamiento relacional, tal evaluación deviene de las relaciones mismas. Por ello, no es gratuito que el mito utilice el campo del parentesco para delinear las humanidades, pues este es un dominio por sí mismo relacional. Así, un padre, un hijo o un hermano no lo son por poseer una esencia en sí mismos –de padre, hijo o hermano–, sino sólo por tener una relación, en cada caso, con *un otro* hijo, padre o hermano. En otras palabras, para poder ser un padre, por ejemplo, alguien tendrá que llamarte y tratarte en consecuencia, lo mismo sucederá para los otros casos. Sólo el reconocimiento del *otro* con el que se mantiene esa relación específica definirá ese *yo* particular. Y sólo a través de esta relación es que podrán generarse *evaluaciones* mutuas o de terceros. Sumado a ello, estos campos de relaciones se transforman en la diacronía –tema que trataré en la siguiente parte–, y sólo se actualizan en la sincronía. Hasta el momento hemos visto dos formas de esta asimetría, aquella que se actualiza entre colaterales mediante el género y la edad, y aquella que he llamado vertical y que se expresa en la filiación.

El modelo analógico que utilizaré para la traducción de lo humano en la teoría rarámuri es el parentesco. Así los humanos somos como parientes y la distinción entre las formas humanas deviene de la separación entre líneas paralelas de filiación que alguna vez tuvieron un origen común; resultando que el cuerpo y el trabajo son dos consecuencias o manifestaciones de cómo se puede ser humano en el mundo, y no causas de lo humano. En la antropología rarámuri existe pues una primacía de la relación sobre la substancia, lo cual no excluye el papel de lo substancial en ésta, pero sí lo reposiciona.

Finalmente, si bien existe una noción de la humanidad, como un campo potencial, éste tendría que traducirse como “las humanidades”; no por que no haya algo en común – que ya hemos dicho que es una relación de filiación–, sino porque aquello que se resalta en esta antropología es el principio de la distinción y por tanto de la particularidad. Ahora bien, tal particularidad remite a colectivos más que a individuos o a cualidades (como el cuerpo o el alma) y campos de moralidad, es decir, a formas de *hacer* en el mundo. Como ya he dicho, la antropología rarámuri se fundamenta en una filosofía del *hacer* –cercana a la de Nietzsche– más que del *ser*. Y si bien no existe una palabra específica para hablar de lo humano, existe el concepto *rijimára*, el cual es el más cercano a la traducción de humanidad rarámuri hasta ahora tejida. Pues éste describe una relación que al menos involucra a dos personas, que siendo similares o no, rarámuri o no, entablan una relación cercana o lejana, de consanguinidad o de afinidad, de tipo parental (cuyo principio o paño de fondo es la filiación). Estos serían los principios generales de un marco potencial y virtual de lo humano. No obstante, siguiendo mi propia propuesta para acceder a la antropología rarámuri debería partir desde una de esas humanidades específicas, desde uno de esos campos de moralidad, que siempre incluirán por lo menos a un *otro*.

Quizá Dios, aquel que expulsó a Adán del Paraíso, si hubiese sido rarámuri (tal vez) en lugar de decir “mira, ellos que quieren *ser* como nosotros”, hubiese dicho, mira, “a este que ya no quiere *hacer* más como nosotros”, como fue lo que hizo el Diablo, y lo hubiese no expulsado de su propia casa, pero sí mantenido a cierta distancia, a una distancia razonable.

### CAPÍTULO III

#### LA HUMANIDAD DE LOS RARÁMURI

---

Desde que Tata Dios se fue al cielo, no ha vuelto nunca, pues está disgustado con los tarahumares y pretende destruir el mundo, pero le dice la Virgen: “No te metas con ellos; me da compasión la familia que dejamos.” Por esta razón, subsiste el mundo. Cuando Tata Dios se fue, dijo: “Voy a dejar aquí dos cruces.” Y colocó una cruz en el extremo del mundo donde nace el sol, y otra donde el sol se pone. Usa la del oriente cuando sube al cielo y cuando viene a visitar a los tarahumares; y deja la del oeste para los tarahumares que al morir van al cielo. Los tarahumares viven entre estas dos cruces, y aunque quisieran ir a venerarlas se lo impiden (295) grandes masas de agua. Por lo mismo clavan frente a sus casas pequeñas cruces, ante las cuales celebran danzas, y Dios baja a comer junto a las cruces. Sólo se come el alma o sustancia de la comida, cuyos restos deja para los pobres. (296)

Este extracto de M2 me llevará al siguiente mito. Pero antes de presentarlo haré algunos señalamientos que servirán de guía en nuestro recorrido. Luego de pelear con su hermano y de establecer un orden espacial (arriba-abajo), en este relato Dios se va al cielo y aparece tan disgustado con los rarámuri que desea destruir el mundo. Al interior de este mito no se revela la razón de este enojo. Sólo en M1 puede encontrarse tal motivación si recordamos que el fracaso de sus hijos, los rarámuri, frente a los mestizos provoca una gran ira en él. Y ahí, como contenedora de esta emoción, aparece “la Virgen”, esposa de Dios quien en otro momento de M2 jugaría un papel inverso al sentir ella misma y provocar este enojo en su cónyuge luego de que Diablo se acostara con ella. Esta mujer que declara ser la madre de los rarámuri, nuevamente se presenta en el mito para que éste utilice un código sociológico y parental, pero en este caso se hablará de una distinción interna al *socius rarámuri*: del género. Por ello, si el mundo subsiste para los rarámuri será por la complementariedad *dada* entre Dios y la Virgen.

En M2, la relación entre los hermanos Dios y Diablo fue mediada por la mujer (esposa-cuñada) y a través de este vínculo se estableció el orden del mundo (espacial y asimétrico entre colaterales, así como filial o asimétrico-vertical, mismo que daría cuenta de las distinciones entre colaterales). Bajo una lógica similar pero inversa, las asimetrías

internas a la sociabilidad rarámuri, como el género, sólo podrán explicarse a partir de otras relaciones, tales como las de alteridad. En otras palabras, *lo mismo* –entendido como múltiple y complementario (hombre-mujer)– precisa del *lo otro* para definir su propia diferencia. Como en las fajas, en algunos tejidos se suman motivos simétricos (mismos que serían asimétricos *per se* si se considera el color, como se señaló arriba) a motivos asimétricos y la relación de unos y otros (la relación de relaciones) es la que da cuenta del diseño como totalidad; esto es similar a lo que sucede con la sociabilidad rarámuri. Más tarde describiré cómo la asimetría de género rarámuri es también constitutiva de la vinculación con la alteridad (*lo otro*). Por el momento regresaré a M2.

La relación entre hermanos, como ya he mostrado, configuró el espacio vertical. El vínculo entre Dios y su esposa, por su parte, producirá también un orden espacial, pero en este caso en un eje horizontal. La modificación del espacio y de las relaciones aparecen nuevamente interconectados porque en el mundo rarámuri estos son flujos analógicos, cuya expresión *per se* son los caminos<sup>36</sup>. Dios entonces coloca dos cruces, una en el este (vida) y otra en el oeste (muerte), siguiendo el recorrido del astro solar en el firmamento. Entre dos masas de agua está en mundo de los rarámuri, el *kawí*, y ahí frente a sus casas otras cruces son colocadas para danzar y convidar a Dios de su comida, de la cual toma el alma y deja el resto para los rarámuri pobres, pues como se dice en M1, ellos tendrán que ser así por haber perdido la carrera.

#### Mito 4. Tehuerichi, 1998.

El mundo se formó en tres épocas diferentes: primero fue el diluvio, que lo mandó el Onorúame por habernos olvidado que Él fue quien nos dio el aliento para que respiráramos. En ese entonces todos vivían embriagándose, por eso cuando hirvió el agua –el diluvio–, todos murieron, quedaron sólo los niños quienes se lanzaron a escalar un

---

<sup>36</sup> En este punto puedo decir que para examinar el grupo de mitos hasta ahora analizados –o cualquier otro conjunto de objetos que pueda servir como pretexto para construir una *otra* antropología– pude elegir *al azar* cualquier punto de partida; pues como lo demostró Lévi-Strauss (2002) y como él mismo lo diría “la tierra de los mitos es redonda” y quizá valdría la pena pensar que los mundos que inventamos para vivir también *tienden* a serlo. Pero, como he dicho, sólo poseen esa *tendencia* porque en ellos existen fugas; rupturas que permiten escapar a esta imagen de totalización y que los dotan de vitalidad.

cerro alto a donde no llegó el agua. Los niños llevaron semillas en el interior de sus oídos, tales como maíz, frijol, chícharo, etc. Estos niños crecieron y fueron los padres de los que murieron en el segundo castigo. Cuando bajó el nivel del agua, la tierra estaba blandita, era puro lodo pues los cerros se habían desmoronado por tanta agua. Entonces bajaron los niños y los animales del cerro, también algunos animales se salvaron. Los animales dejaron sus huellas sobre el lodo que después se endureció y se hizo roca. En esas rocas, quedaron las huellas de algunos animales, aún hoy las podemos ver.

Cuando los niños bajaron de los cerros en los que se habían refugiado, sembraron las semillas que llevaban consigo. Ese año fue muy bueno, hubo abundante cosecha. En cada hoja de las matas de maíz, había una mazorca, con todas las semillas pasó igual.

Este fue en el tiempo en que nació el *Kanóko* –gigante–, que creció e hizo muchas maldades. Les robaba sus niños a las mujeres rarámuri, y los ensartaba por los oídos, para luego comérselos.

Pero los rarámuri pensaron en cómo quitarse ese problema de encima y entonces lo invitaron a trabajar con ellos, después del trabajo le dieron de comer frijoles con *waposí* –colorines–, que es venenoso, con esto se murió. Esta fue la manera como terminaron con ese mal. Aquí hay una parte que se llama Kanóchi.

Se dice que aquí en Tewerichi, nació un Kanóko, hijo del que mataron y de una rarámuri. Él tenía un defecto, no podía estar sentado ni parado en parte plana, pues se caía, entonces, buscaba siempre las partes altas y pedregosas pues era donde podía estar a gusto.

Con esto llegó la segunda época del mundo. En ese tiempo, los rarámuri se comían unos a otros. Por esto el Onorúame se volvió a enojar y mandó bajar el sol, éste bajó tanto que quemó a la gente que quería escaparse del calor yéndose a las cuevas, pero de cualquier modo se calcinaron, se secaron con el calor. Por eso ahora vemos difuntos disecados en las cuevas, y pedazos de carbón hechos piedra. Todo esto que vemos en las cuevas es de esa época.

En ese tiempo fue que Onorúame les dio a la gente animales, chivas, reses, etc., para que bailaran Yúmari y ya no se comieran a sus hermanos. Así les dijo a los pocos que quedaron y así fue como nació la danza *Yúmari o Tutuburi*, por mandato del Onorúame. Es así como nos lo han dicho los de antes y así lo creo yo, cuando veo los cerros que aguantaron el calor, que están calcinados, así se les alcanza a ver todavía.

La tercera época hubo un eclipse. No hubiera nacido el sol si los rarámuri de ese tiempo no actúan de inmediato, pues ese día murió el sol. La gente corría porque todo estaba oscuro, los animales estaban espantados, entonces los ancianos aconsejaron lo que se debiera de hacer para que naciera de vuelta el sol. Se fueron a la cima de un cerro alto con agua caliente y lo ofrecieron a los cuatro puntos cardinales, acordándose por cuál lado salía el sol, mientras que los que estaban en la comunidad corrieron con antorchas a buscar a las vacas para el sacrificio del sol.

Había un toro muy grande que había venido al mundo a comer gente por mandato de Onorúame, fue a éste al primero que sacrificaron. Luego cantaron y bailaron el Yúmari y ofrecieron la carne de las reses y con el día salió el sol.

La tierra se había salvado, había luz de vuelta. Este fue el último castigo que mandó Onorúame a los rarámuri por no hacer caso de bailar el yúmari. Desde entonces siempre bailamos, porque si no lo hacemos se vuelve a apagar el sol y se acaba el mundo. Ahora sí ha aguantado por que sí hemos seguido bailando.

En la tesis de maestría (Martínez 2008) analicé este mito, narrado por José Felipe Ramiro en 1998 (en Gardea y Chávez 1998), para resaltar algunos elementos pertinentes sobre la relación entre persona y cosmos a través de las secuencias y los esquemas del relato. En este caso, aquello que me interesa revelar a partir de M4, en relación con M2, es la forma en la que en ambos se expresa la *sociabilidad rarámuri*, es decir, una forma de humanidad particular. Ya en aquel trabajo escribía a partir del análisis del relato que: “Entre todas las formas de vida existentes sólo los rarámuri experimentan ciertas transformaciones de orden cultural” (Martínez 2008:45); hecho que los dotaba de cierta “particularidad ontológica”. Es evidente que el punto de vista desde el cual estoy leyendo el mito es diferente. Efectivamente considero que los rarámuri son una forma de *ser* humano particular, en tanto que al menos en la mitología ha aparecido otra: los mestizos; y que ese *ser* es condicionado por un *hacer*, es decir, por un campo de moralidad. De tal forma que la particularidad no es la consecuencia de un proceso, sino la causa o el principio generador que permite tal proceso. Dicho principio radica en un entendimiento relacional que fundamenta una antropología propia, formulado en M1, donde la particularidad (del *hacer*) es una condición del *ser* más que un efecto del mismo.

En el *transcurso* de M4 se configura un campo de moralidad propio; el cual se presenta como un proceso, donde las destrucciones y los reinicios generan una cadena sintagmática de secuencias que podrían repetirse infinitamente. Estos re-inicios no son “creaciones” nuevas, pues esto que he llamado creación, como la de los rarámuri y los mestizos, en esta mitología es única e irrepetible; lo cual caracteriza a las creaciones mismas. En dicha cadena sintagmática aparecen destrucciones ocasionadas por una serie de transgresiones o tal vez valga decir *equivocos* cometidos por los rarámuri. Ellos olvidan que fue *Onorúame* quien les dio aliento y vida, viven embriagándose sin motivo aparente, se comen unos a otros, no danzan el *yúmari*... Todo esto provoca la furia de El-que-es-Padre, como ahora se llama a Dios en este relato, y por tanto su destrucción parcial. Así,

se reinicia la vida colectiva, pero no como un regreso a la anterior, sino siempre con un agregado, mismo que será otorgado por *Onorúame* mismo. Tal vez, estos re-inicios son actualizaciones de la creación, como si este momento inicial del crear fuese un hecho virtual que pudiese re-actualizarse bajo ciertas condiciones ilimitadamente, permitiendo la continuidad de la vida mediante la reproducción de la misma.

Cabe aquí hacer un par de señalamientos. Primero, el término traducido por mundo es *kawí*, es decir, el mundo rarámuri. Pues aquél que da cuenta de la totalidad del espacio donde habitan todos los humanos, incluyendo a los mestizos y las ciudades construidas más allá del *kawí* o de la Sierra, se denomina *wichomoba*, vocablo que alude metafóricamente a la piel como superficie. Esto es relevante, porque al decir: “el mundo se formó en tres épocas (*kawí ko, a bikiná kayáame niráa kayénali*)”, el narrador sugiere que “este mundo” es aquél donde Dios dejó a sus hijos, la Sierra Tarahumara, quizá el mismo que quedó entre dos masas de agua y dos cruces.

Segundo porque una y otra vez aparecen rarámuri que van muriendo y que gradualmente devienen en un colectivo anónimo y grabado en el espacio y en la memoria con un nombre genérico: *anayáwari* o los antiguos. Aquello que es interesante es que estos *otros* rarámuri son una forma de alteridad interna que por negación define un campo potencial y general de lo que *hace* humano a un humano. Esto es, una asimetría interna que delimita por medio de una serie sintagmática gradativa lo que *es* un humano y que se experimenta como un proceso (pero en este caso hacia el pasado). Por ejemplo, sólo un humano podría emborracharse sin motivo e indiscriminadamente, sólo un humano podría comerse a otros humanos, sólo un humano podría olvidarse de su creador y de las normas rituales. Esta distinción interna permite además generar otras formas de relación y distinción externas, así es como surgen las diferencias con otros seres vivos, por ejemplo con los animales y las plantas, quienes como narra M5, mito recopilado por Brambila (en Irigoyen 1979), también son hijos de Dios y del Diablo pero quienes no se emborrachan, no comen otros de su mismo tipo, y no podrían olvidarse de los rituales porque simplemente no los realizan. Como dije arriba, *lo mismo* (múltiple) precisa del *lo otro* para definirse; pero esta relación es recíproca pues las distinciones internas, como las

dadas entre rarámuri pasados y rarámuri presentes –de tipo diacrónico–, delinear diferencias con los *otros* (contemporáneos o no), en este caso marcando un campo donde se definen las fronteras con lo animal o lo vegetal.

M5: Norogachi, 1964:

De este modo dicen los tarahumares; tal como les dijeron los ancianos que habitaban antes: A los blancos se dice que los hizo el que vive abajo; a los tarahumares en cambio, dicen que los hizo el que vive arriba; a las serpientes dicen que las hizo el que vive abajo, a los marranos el de abajo también; los venados en cambio dicen que proceden de arriba; y los conejos, de arriba son también. Los caballos también son de abajo; los asnos de abajo también; las reses son de arriba. Los blancos se dice que son de abajo, porque son muy abusadores para con los tarahumares; hacen sufrir mucho a los tarahumares. Por eso dice esto; porque el que vive abajo es excesivo (desenfrenado). Por ello se dice que los blancos son hijos del que vive abajo. Pero el que vive abajo no fue capaz de darles la respiración, se las dio el Padre. El que vive debajo de ningún modo fue capaz de darles aliento. Los tarahumares dicen esto porque siempre bailan el *rutuburi*, los blancos en cambio, no. También dicen que nunca se baila el *rutuburi* matando a un marrano; las liebres, jamás se danza *rutuburi*, cuando se las mata; las serpientes: jamás se baila el *rutuburi* cuando se les mata; los asnos tampoco. Los conejos sí se baila el *rutuburi* cuando se les mata, para ofrecérselos al Padre; por ejemplo los perros, jamás se danza *rutuburi* cuando se les mata; los otros animales como las cabras, las reses, éstas sí se ofrecen a Dios y las gallinas también. De tal modo, cuanto animal es bueno se dice que lo hizo el Padre; por ejemplo por el monte anda una culebrita preciosa llamada no'pí, se le llama animalito (=posesión) del sol. Porque dicen que pertenece a Dios. Los tarahumares malos, se dice que irán abajo, los buenos tarahumares en cambio, irán arriba.

Sigamos en M4. Posteriormente, con los recursos otorgados por *Onorúame* comienza a definirse el campo de moralidad rarámuri. En el primer momento entrega las semillas que dan paso a la agricultura, luego de la segunda destrucción animales que permiten la fertilización de los campos, así como la alimentación y finalmente el sacrificio ritual y la danza, en el tercer momento enseña tácitamente una fórmula ritual llamada *wiroma*, la cual es el prototipo de cualquier ofrecimiento a Dios. Si analizamos paradigmáticamente los códigos presentes en M4 tenemos que en la primera destrucción los sobrevivientes se desplazan hacia arriba, porque el agua hierve (*ronoli*), y una vez

restaurado el orden bajan nuevamente; en la segunda, el sol es el que se desplaza hacia abajo y vuelve a subir; finalmente en la tercera el desplazamiento entre Sol y Luna sucede en la cúpula celeste en un eje horizontal y no vertical, como en los dos pasados. En este último caso un acercamiento demasiado próximo pone en riesgo la existencia de los rarámuri y se soluciona con la instauración de los desplazamientos arriba-abajo y con las fórmulas rituales, así como con el establecimiento de los ritmos cíclicos para realizar tales desplazamientos. Por tanto, aquí también estamos ante la institución del orden, pero en este caso temporal. Pasamos pues de un código espacial a otro temporal, inverso al paso de M2 que iba del código temporal al espacial.

También, como en M2, el otro código presente es el moral y el mensaje bajo el cual se expresa nuevamente es el trabajo, incluyendo la agricultura (1ª destrucción), el *teswino* (para compartir entre rarámuri y con Dios a través del *wiroma*) (2ª destrucción), el pastoreo (3ª destrucción), la danza y el ritual (3ª destrucción). Así aquello que configura, en principio, el campo de moralidad rarámuri –tal como el propio concepto de lo humano, pero en este caso dando forma a una humanidad particular–, es la relación de filiación con Dios, pues éste es el-que-es-Padre (*Onorúame*), vínculo que debe ser re-actualizado (re-creado) una y otra vez en el tiempo mediante el ritual (danza y sacrificio – que como he indicado son trabajo–); así como las relaciones desarrolladas entre los rarámuri a partir del trabajo colectivo y cuyo foco es la agricultura y el pastoreo. En ambos casos, el dispositivo de esa relación es el *teswino* o *batari*, como se le llama en esta narración.

Aquí vuelvo en un último retorno en rosetón a M1. Cuando Dios se enoja porque los rarámuri pierden la carrera frente a los mestizos, su ira parece inmotivada. Para algunos rarámuri, según Prudencio Vintura Chávez Wasárachi de Carichí (en Gardea y Chávez 1998:184), en las carreras se tiene que aprender “a perder con dignidad”. “Cuando se pierde una competencia que te ha costado mucho esfuerzo, tiempo y desgaste económico –como parece narrar el mito–, debes estar orgulloso, porque defendiste con honor lo tuyo y a los tuyos, aunque la suerte no estuvo de tu lado y cuando seas el vencedor, deberás respetar al perdedor”. Entonces ¿Dios no sigue el

campo de moralidad que debería seguir? Esta inversión, tal como el método estructuralista indica, tendría que modificar el mensaje, en tanto que el código se mantiene. Una lectura posible es que aquello que ejecuta Dios sobre los rarámuri, en ese caso, no es un castigo, ni una condena, sino un beneficio y una liberación. Luego de ver lo sucedido en M4, puedo decir que perder aquella carrera frente a los mestizos y quedarse con el *teswino* y no con el dinero, ser pobres y no ricos, implicó para los rarámuri permanecer con un campo de moralidad que les permite de alguna manera *hacer* (desde su punto de vista) un mundo *mejor* que el de los mestizos, pese a que los costos puedan ser tan altos como el constante enojo de Dios y la amenaza persistente del fin de *su* mundo y quizá la pobreza misma.

#### LOS OTROS Y EL ORIGEN DE LA VIDA BREVE

En M4 aparece un *otro* diferente a los mestizos, el *Kanóko*. Este gigante comedor de niños es un personaje común en las narrativas rarámuri. En diversas versiones, ellos “enseñaron a los tarahumares a sembrar el maíz, derribando árboles y quemándolos, pero se comían a los niños” (Lumholtz 1904:293); podían casarse con mujeres rarámuri y procrear hijos-gigantes; gustaban del *teswino* y del trabajo de la tierra, pero “violaban mujeres cuando estaban bajo la influencia de la Luna” (*ibid*:294). En general, aparecen como seres fuertes que podían arrancar árboles y por tanto participar del trabajo colectivo para desmontar la tierra, pero su problema es que comían niños. Otra de sus particularidades es que siempre son seres solitarios, no colectivos y que los rarámuri terminan asesinandolos.

Estos otros-*otros* tienen cierto parecido con los mestizos, particularmente por las relaciones de las que ambos disfrutaban con las mujeres y con los niños. A las primeras – estos últimos– las violan, como muchas de aquellas creadoras de *ware* y fajas me llegaron a confesar en las teswinadas, o se casan con ellas; y a los pequeños no precisan comerlos para que dejen de *ser*, a través del *hacer*, rarámuri. ¿Por qué, tanto en M2 con Diablo, como en M4 con *Kanóko*, la mujer aparece como un medio de vinculación con un *otro*? Los rarámuri practican tendencialmente la endogamia. Los matrimonios interétnicos son

sancionados cosmológica y socialmente tanto desde la perspectiva mestiza como de la rarámuri. Casarse con un mestizo implica, para las mujeres que deciden hacerlo ya que sólo ellas *pueden*, una exclusión de las redes sociales rarámuri, no sólo por parte de su gente sino por la presión de sus afines para sustituir la forma de vida rarámuri por la mestiza. “El cielo y el infierno me parecen desproporcionados. Los actos de los hombres no merecen tanto”, dijo Borges, a menos de que se trate de algo demasiado valioso, como la trascendencia colectiva que implica el *hacer* un mundo, tal vez responderían los rarámuri. Pues sumado a esta expulsión social, las almas de estas mujeres al morir no viajarán al cielo donde vive Dios, sino con el Diablo, ya que su lugar será tomado por sus esposos. El destino post-mortem se invierte como lo narra M3, volcándose a un campo de moralidad im-propio, inverso al *dado*.

La relevancia de esto para mi discurso es que a través de esta relación de alteridad nuevamente se define la figura de la humanidad rarámuri, como un campo particular de lo humano. Otra vez vemos cómo la relación con el *otro* define una relación con *el mismo*. Como señaló Naranjo (2009), para los rarámuri el parentesco es sinónimo de compartir “la sangre”, que traducido a nuestros términos sería sinónimo de consanguinidad. Bajo otra traducción, que traicionará en menor medida sus propios conceptos, “la sangre” es análoga al soplo divino, es decir al vínculo de filiación con *Onorúame. U’púpchama*, siguiendo a Brambila (1976:572), es el verbo utilizado para hablar de la acción divina del soplar y dar la vida. Ser pariente (compartir un lazo filial) entonces es análogo a compartir ese soplo que no es más que el alma rarámuri (*alewá*), que como he dicho es plural por definición. La constitución interna del sistema de intercambio matrimonial, como lo llamaría Lévi-Strauss (2009), sigue la lógica de tipo generalizado, es decir, similar a la nuestra. Pero los principios que lo rigen son aquellos que he señalado respecto a la *distancia razonable* que Dios tomó con el Diablo en M2.

Todos en principio son parientes, pero gradativamente unos lo son más que otros. Al igual que las relaciones entre *lo mismo* y *lo otro*, al interior del *socius* rarámuri las relaciones (como aquellas de género y de edad ya analizadas) funcionan bajo una serie sintagmática gradativa de distinciones y asimetrías, más que bajo la forma de polaridades

complementarias (yo-otro) o incluso como una dialéctica. La prohibición del incesto, por ejemplo, recae directamente sobre padre, madre, hermanos (as) (todos los colaterales), hermanos (as) de la madre, hermanos (as) del padre, hijos (as) de hermanos (as) (todos los colaterales), padres de padres y madres de madres así como hijos (as) de hijos (as). Ahora si consideramos, como un día discutí con Fujigaki, que las personas tienden a moverse desde la infancia en redes sociales que a pesar de estar integradas por un número variable y diferente de gente a lo largo del tiempo, no son abiertas en su totalidad, entonces tendríamos que en términos generales parecen ser las mismas personas moviéndose tendencialmente en un territorio hasta cierto punto delimitado. No me interesa saber si los rarámuri son o no incestuosos, tal como nosotros lo seríamos o lo somos, sino cómo funciona su sistema de intercambio matrimonial.

Los rarámuri sancionan las uniones “cercanas” entre consanguíneos, no sólo colectivamente, sino por el campo de moralidad mismo, pues las personas que se atreven a consumarlas están condenadas a ser *infelices*, a *pelear* y a *sufrir* (como un destino *fatuo*) el resto del tiempo que pasen juntos, que suele ser toda la vida, al igual que su descendencia. Un día Angelita, un poco desesperada ante nuestra ignorante insistencia respondió lo siguiente para explicar cómo podían unirse conyugalmente: “Tienen que contar tres hacia arriba y luego ver hacia abajo, así ya no son parientes”. Traduciendo, tendríamos que considerar a partir de ego hasta la tercera generación ascendente cuya terminología extensiva es *umúri*. Posteriormente deberíamos mirar si ego y el cónyuge potencial tienen algún lazo en esta generación, de ser así no podrían unirse, de lo contrario, estarían liberados del “incesto”. Hemos dicho que uno de los límites de las genealogías recaudadas en campo es la muerte, así que sólo en una de ellas se tenía memoria de los *umúri*. Con lo anterior podría indicar que los procesos de memoria parental y colectiva, aunada a los procesos funerarios y ancestrales (Fujigaki 2005 y 2008) son variantes que condicionan este sistema de intercambio generalizado junto con la movilidad, dado que en los registros con los que contamos, las uniones conyugales se realizan siempre con personas que vienen de rancherías lejanas e incluso de otros ejidos, posibilitando así la tendencia a la endogamia.

Recordemos que junto con la muerte, los otros límites de las genealogías recopiladas en campo eran: la migración y la identidad étnica. Y de acuerdo con lo demostrado hasta ahora, es posible indicar que si el modelo de *las humanidades* toma como análogo el campo del parentesco, entonces es pertinente considerar que los límites del parentesco rarámuri serán los límites del campo de *sus humanidades*. Entonces, hace sentido que aquel *pariente* que en el espacio se hace distante (como Diablo), de manera eventual devenga en *un-otro* – es decir en un pariente de otro tipo, con el cual ya no se comparte un origen o una filiación común. En este sentido, *un-otro* y por tanto un no-rarámuri sería una figura de la alteridad. En el mito aparecen estas formas de alteridad multiplicadas.

Por ejemplo, el gigante de M4 que se casa con una rarámuri. *Kanóko* trabajaba, es decir, tiene un campo de moralidad; pero éste es diferente porque “trabajaba más fuerte”, tal vez demasiado. Y su cuerpo también es distinto, ya que es demasiado grande. Gracias a estos dos atributos que lo hacen humano (trabajo y cuerpo), los rarámuri pueden convalidarlo de su moralidad, es decir, de sus relaciones y de su forma de vida (de su trabajo y sus mujeres). Sin embargo, luego de matarlo, los rarámuri mismos se comportarán como él, devorándose unos a otros. Este hecho sugiere, como ya habíamos advertido, cómo funcionan las fronteras entre dos campos de moralidad. En principio son compatibles puesto que hay algo en común (trabajo y cuerpo) que permite los intercambios y la co-participación mutua. No obstante, en estos límites o fronteras entre campos de moralidad, *lo dado* (cuerpos, almas, filiación) pasa al campo de lo construido a través del *hacer*, posibilitando la transformación, no del campo de moralidad, sino de los rarámuri mismos.

Siguiendo esta lógica y de manera análoga, cuando una mujer rarámuri contrae matrimonio con un mestizo lo que tendencial y frecuentemente sucede es que ella deviene en una *amestizada* pues su forma de vida (su *hacer*) se modifica gradativamente. Pero en realidad el choque profundo entre los campos de moralidad en estos matrimonios interétnicos no se da en las mujeres, pese a que ellas funcionan como el vínculo, sino en los hijos producto de tales uniones. En los cuerpos y en las almas de los niños –como bien

me dijo un día Denisse Salazar– es donde se libran esas batallas. Las mujeres pueden regresar en cualquier momento a su vida, pero lo que suceda con sus hijos dependerá de cómo maduren sus cuerpos y sus almas. Al contener sangre rarámuri y mestiza, estos niños son potencialmente las dos cosas, todo dependerá no del *ser*, sino del *hacer*. Estos cuerpos y almas están en el límite, en las fronteras mismas de dos campos de moralidad. Esta reflexión se retomará más tarde, por ahora volveré al mito.

M4 continúa de la siguiente manera:

Han vuelto a haber amenazas, pero todavía hay gente que sí creemos, hay alguna gente a la que les llegan los mensajes, en este invierno se nos ordenó bailar Yúmari y sacrificar animales blancos, si no lo hacíamos nos iba a enterrar una nevada muy grande.

Antes todos los animales hablaban, hasta se dice que antiguamente cuando llegaron los blancos, el camaleón habló por ellos, por nosotros abogó un pajarito que llamamos *Tochape*. Cuando interrogaron al *Tochape* acerca de nosotros, no dijo nada y en cambio el camaleón, que habló por los blancos, dijo que nosotros los rarámuri no debíamos procrear más hijos porque ya éramos muchos y ya andábamos donde quiera. Que él corría peligro de ser aplastado por nuestro pie, puesto que es un animal que casi pasa desapercibido, se pierde en el suelo por su color. Desde entonces nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos. Desde entonces el blanco aumenta y así es como ha ido acabando con nuestras tierras.

Pareciera que esta narración es un agregado, pues sale de la “lógica del relato”: destrucción-reinicio-destrucción-reinicio... Este tipo de mitos, cuyas estructuras son *seriales*, son el objeto de análisis del tercer tomo de *Las Mitológicas*, y no es casual que al igual que en M4, sea en esta forma de mitos donde se atestigüe un pasaje que va del espacio al tiempo. De tal manera que si bien, como en M4, la armadura del mito aparece como una serie tipo A-B-A1-B1-A2-B2, que podría calificarse como un sistema cerrado capaz de reproducirse al infinito; al final surge una fuga en la secuencia, abriendo el sistema. Para Lévi-Strauss un sistema cerrado implica la muerte del mito, pues “la materia mítica deja escapar progresivamente sus principios internos de organización. Su contenido estructural se disipa (...) y la estructura se degrada en serialidad. Tal degradación comienza cuando estructuras de oposición ceden el lugar a estructuras de reduplicación: episodios sucesivos, pero todos vaciados en el mismo molde. Y concluye en el momento

en que reduplicación misma asume el lugar de la estructura” (1997a:103). En otras palabras, el fin del mito deviene cuando la repetición sea de los códigos, de los pasajes, de los mensajes o de los motivos, se convierte en la estructura del mito mismo. Inclusive, en este tipo de mitos analizados por Lévi-Strauss, estos que tienden a la serialidad, los protagonistas mismos traducen las modalidades de la forma teniendo casi siempre un destino disminuido y un tanto fatal (*ibid*:104-105).

No obstante, toda armadura posee virtual y potencialmente estructuras abiertas, es decir estructuras en desequilibrio. Y a pesar de que el sistema tienda a superar tal desequilibrio, llegando incluso a conformar series repetitivas, las fugas surgen una y otra vez en un nuevo plano, resultando que la asimetría es inevitable. La fuga pues es un fundamento del mito, es aquello que lo mantienen vivo y me atrevería a afirmar que el fragmento final de M4 sirve de estructura de fuga a la armadura serial que constituye el relato.

Si partimos de que en M4 existe un desplazamiento que va del código espacial al temporal, entonces tenemos que de una secuencia de relaciones de términos –como las expresadas en M1 y en M2, por ejemplo entre el arriba y el abajo–, pasamos a una serie de relaciones entre relaciones, dado que aquello que entra en juego es la alternancia que en este caso se transmite bajo el mensaje de la vida y la muerte. El tiempo entonces entra en escena con una serie de destrucciones y por tanto de sustracciones del colectivo rarámuri que conducirán gradualmente a un ordenamiento de *la costumbre*. La muerte colectiva por tanto implica un reordenamiento o una re-actualización de las relaciones. Esta serie secuencial puede compararse análogamente con el último fragmento del mito, donde aparece *la vida breve*, es decir la muerte humana.

Leeré pues estos dos paradigmas como si el primero tratase de la muerte colectiva y el segundo de la muerte individual. La relación que se plantea en el primer caso es aquella entre Dios y los rarámuri, entre padre e hijos. La segunda vincula tres términos bajo un campo exo-gámicos o de la alteridad: rarámuri, animales y mestizos. Bajo una serie de transformaciones una relación se explica a través de la otra. El resultado de la primera, bajo una serie de muertes sucesivas, es el ordenamiento espacial y moral del

mundo (*kawí*) tal y como se conoce hoy día. Inclusive, en esta serie de *muertes* podríamos agregar como otra transformación los asesinatos que serialmente Diablo comente contra Dios en M2 y que como un proceso en sí mismo tiene como resultado otro ordenamiento espacial. Así tendríamos dos secuencias en dos ejes, uno horizontal y otro vertical, padre-hijo:este-oeste :: hermano mayor-hermano menor :: arriba-abajo. Si anotara como fórmulas lo anterior (padre-hijo:este-oeste :: hermano mayor-hermano menor :: arriba-abajo = A-A1:B-B1::C-C1:D-D1) tendríamos dos secuencias analógicas con diferentes relaciones de relaciones: un vínculo de parentesco filial donde A-A1::C-C1 (son análogos) por la asimetría entre mayor y menor; y donde B-B1=D-D1 (son equivalentes) porque para los rarámuri arriba es equivalente al este (*ré'pári*), tanto como el abajo lo es al oeste (*tuná*). En el caso de la vida breve el resultado del proceso parece totalmente diferente, pero la lógica es sólo una transformación de estos vínculos.

En otras variantes del mito de la *vida breve*, los mestizos están ausentes, planteando solamente un conflicto entre los animales y los rarámuri, pero presentando el problema de la misma manera: los primeros son pocos y los segundos demasiados y por eso aquellos deben ser mortales y morir. Pero en M4 aparecen los mestizos, quienes no sólo piden a través del animal terrestre que abogue a su favor, sino que una vez logrado su cometido invierten la situación numérica, “aumentando” y “acabando” con las tierras que originalmente eran de los rarámuri. De tal manera que el origen de la *muerte individual* –que inicialmente conduciría a un orden de las relaciones entre rarámuri y animales–, al integrar al mestizo en ese juego de distinciones y desigualdades conduce a una *muerte colectiva* potencial. Y es así, como estas dos estructuras que hablan sobre la vida breve se reflejan al transformarse.

En tanto que las relaciones internas a la sociabilidad rarámuri (padre-hijo y hermanos) ordenan el espacio; aquellas con la alteridad –primero con los animales y luego, como una puerta abierta a otras otredades, con los mestizos– ordenan también el espacio pero de otra forma, por tal razón los mestizos se apropian de las tierras que eran de los rarámuri. El vínculo entre esas dos formas de relación (sociabilidad interna –padre-hijo y hermanos– y otras socialidades -rarámuri-mestizo) es la sustracción o la eliminación

del colectivo rarámuri mediante la muerte. Por ello, no es arbitrario que los mestizos aumenten mientras los rarámuri disminuyen. Inclusive, en la transformación de la muerte individual a la colectiva, la lógica que se sigue es aquella que indica que la vida por definición es colectiva y en consecuencia la muerte también tendría que serlo. Quizá por ello, el relato indica que: “Desde entonces nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos”. Como si la estructura serial del mito se apoderara poco a poco de sus protagonistas, tal como lo observó Lévi-Strauss, anunciando la muerte de ambos, en este caso del mito y de los rarámuri. No obstante, como el mito, los protagonistas tienen la posibilidad de la transformación y de las fugas estructurales que son parte del sistema mismo, necesarias para él dado que éstas son las que lo mantienen vivo, pues dentro de la muerte misma se vuelve a buscar la fuga.

Y así, llegamos al final de M4a:

*Séballi jena raíchali tá á wé ruye kita kúchawa, kíte ke tasi wekawama ralámuli alewala echiregá bela a alabé ralámuli nima sinibísi, kíte bela a alabé nóchame nima, mapuregá ralámuli a betelima, taikó reweká kita kawí, jíte ko jena goná eperé kita mu apalochi alewala, mapu goná ta kayeni kita kowa’ámi, kíte bela ke tasi kilisante akawika ichisaré jena kawí, kíte ke mukumea kita apalochi alewala échi bela eperé jena we’érili, mapu ré ta chonokisa’ á kó, Onorúame ke tasi narema alé mapu jena ta kawichí kayenika ku chiliwé.*

Esta última parte también parece ser un agregado más del narrador y cabe de nueva cuenta preguntarse por qué está ahí. En primera instancia me cuestiono ¿cuál sería la traducción de todo este párrafo? En M4 están contenidos ciertos principios que generan, como diría Wagner, el centro de atracción del campo de moralidad rarámuri, pero se precisa ir más allá del mito para dar cuenta de dicho campo, pues como bien me señaló un día Roberto Martínez, éste podría ser una suerte de lenguaje que, según las circunstancias, permite la generación de una gran multiplicidad de discursos, pero siempre a partir de un conjunto más o menos acotado de signos reconocidos. En el siguiente apartado bosquejaré esta gramática, o siguiendo la analogía de las fajas rarámuri, el entramado que me permita una vez montada la urdimbre, diseñar diferentes motivos,

donde de acuerdo con el punto de vista del observador se resaltarán algunas figuras y se dejarán otras como fondos, y de acuerdo con el contexto y acotados por la trama misma podrán ser simétricas o asimétricas.

#### UNA MORALIDAD DEL HACER

Tal vez el lector se preguntará por qué he colocado la última parte del mito en rarámuri, y no lo he hecho con el resto del relato. Pese a que trabajé paralelamente de esta forma, sólo quise hacerlo explícito en esta última parte por el siguiente motivo. El libro de mitos coordinado por Juan Gardea y Martín Chávez (1998), de donde tomé M4, presenta dos versiones del mismo mito, una en rarámuri y otra en español. Y digo dos versiones porque efectivamente al confrontarlas no son idénticas, ni sinónimas, sino traducciones unas de las otras; resultando que la versión en español es un mito distinto de aquel que fue narrado en rarámuri. Así, en este juego de traducciones de M4 tenemos dos versiones, la rarámuri (M4a) y la versión en español (M4), a la que sumaré una tercera que será mi propia traducción (M4b). Antes de pasar a tales *versiones*, sólo señalaré que Lévi-Strauss definiría al mito como esto: como el conjunto de sus versiones. Diría que “todo dominio mítico particular no es captado jamás sino en devenir” (Lévi-Strauss 1976:573), en tanto que el mito es en sí mismo una máquina de traducción y por tanto de transformación. En consecuencia, presentar un conjunto (aunque reducido) de variantes sobre un mito me permite constatar la naturaleza de la *materia mítica*: como oyente de un mito, soy creador al escuchar y recrearlo.

#### M4.

Todo esto se lo decimos a nuestros hijos para que no olviden cuál es el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri. Por todo esto, ellos deben ser buenos trabajadores para vivir como rarámuri. No se deben ir a de nuestra tierra, porque aquí están las almas de nuestros abuelos, en donde nosotros levantamos nuestras cosechas, por eso algunos no echan fertilizante en la tierra, pues se puede matar el espíritu de nuestros abuelos que

habitan en la tierra. Si esto pasa, el creador no recibirá el *batari* que se le ofrece por no ser de maíz natural.

M4b.

Hablado completamente esto, nuestra ayuda que no es mucha es decirles que no hay que perder nuestra-alma (*alewala*) rarámuri y así de ese modo es que esos (a quienes se está hablando) siempre serán rarámuri, por eso es que esos serán trabajadores (*nóchame*) y habitantes (*betelima* sing.) como rarámuri, no deben dejar nuestro mundo (*kawí*) porque abajo habitan (*eperé* plur.) las almas de nuestros abuelos maternos (*apalochi*) y es por esto que abajo por el faldeo está nuestra comida, por eso es que no tiene que haber fertilizante en todo el mundo (*akawika*) para que retoñe el maíz en este mundo (*kawí*), para que no muera el alma de nuestros abuelos maternos, es que ellos habitan en nuestra tierra (*we'érili*) y no debe negrecerse (*chonokisa*), sino *Onorúame* tal vez no tendrá nada que recibir de nosotros, no tendremos nada para darle (*chiliwé*) de este mundo (*kawichí*) o del faldeo.

A partir de la mistura de estas dos traducciones me propongo hacer una más, donde pueda expresar de alguna manera la moralidad rarámuri. Tomaré como punto de partida M4, en tanto que en ella hay varias frases de interés: “El alma que deben tener”, “seguir siendo buenos rarámuri”, “ser buenos trabajadores”, “vivir como rarámuri”, “dejar nuestra tierra”, “el alma de nuestros abuelos”. ¿Qué implicaciones tienen tales consejos?

#### EL ALMA QUE DEBEN TENER

Debemos a Merrill (1988) una de las más bellas y detalladas etnografías sobre el concepto del alma entre los rarámuri de Rejogochi. *Ariwá* e *iwigá* son los dos términos utilizados para referirse a aquello que traducen al español como almas. Este autor señala que con estas palabras también se habla del aliento (*breath*), ya que se “considera que ambos son uno y lo mismo” (*ibid*:87). Considero correcta la observación de Merrill, pero haré un ejercicio de traducción diferente al suyo.

En la zona de Norogachi se utiliza un término similar para hablar de las almas: *alewá* o *arewá* (considerando la alternancia fonética entre *l* y *r*, misma que no modifica el significado). Al igual que lo documentado por Merrill, en el ejido de Norogachi se considera que las almas son análogas al aliento, es decir, son como aire, y a veces – aunque no siempre– etéreas y ligeras. Como ya he mencionado una y otra vez, análogo no quiere decir idéntico, por tanto las almas y el aliento “no son uno y lo mismo”. En todo caso, si éstas son como el aliento lo serían de un tipo muy específico: el aliento de *Onorúame*, El-que-es-Padre. Esto da cuenta del por qué, como trata de explicar Merrill, a pesar de que el acto de respirar indica la posesión de almas, no se considera que todos aquellos que tienen almas respiren ni que respirar sea necesario para mantener la vida. En otras palabras, *alewá* –término que usaré para referirme a las almas rarámuri– remite a un aliento particular: al dado por Dios en el momento de la creación. De ahí que exista una derivación de este término que es usado en las narraciones: *arewátima* /dar o poner alma o vida/ *echi bera uku mapu arewátika nesero* /es Él el que nos da el alma (la vida); *echi viré kame mapu tamí arewátika nesero* /Él, y nadie más, nos da el alma (la vida) (Brambila 1976:28). Esto resulta en que si bien alma y aliento pertenecen a un campo analógico es por una relación que también es particular y que acontece en el momento de la creación: la filiación entre *Onorúame*, El-que-es-Padre, y los rarámuri.

Así, “el alma que deben tener” es aquel soplo divino otorgado por *Onorúame* en el momento de creación, y que se re-actualiza o re-crea en cada gestación. En Rejogochi, la vida de un nuevo rarámuri comienza cuando un cuerpo se une con un grupo de almas. “Los padres proporcionan los elementos básicos del nuevo cuerpo. En la relación sexual, un hombre introduce semen (*chí’wá*, un término que significa tanto “semen” como “leche”) en la sangre menstrual (*lá* “sangre”) que se ha acumulado dentro del cuerpo de su compañera entre sus reglas. El semen provoca que la sangre se coagule, previniendo así que fluya de su cuerpo. Entonces Dios (o en el caso de los chabochis, el Diablo) coloca un poco de sustancia de alma dentro de esta masa de sangre y semen, a la que da forma humana con sus propias manos” (Merrill 1988:94).

En Norogachi, Luisa en 2004 describió este proceso de la siguiente manera: “Cuando una mujer tiene relaciones con un hombre, el hombre penetra su pene en la parte íntima de la mujer, y lo más importante, le regala la mitad de la vida humana, como un espermatozoide, que será el que llegue a unirse con la otra mitad que va buscando el óvulo. Estos dos al encontrarse juntos adentro de la mujer, baja el Dios de la vida, *Onorúame*, para juntarlos aún más, para que pueda formarse un ser humano. Una vez que *Onorúame* baja a juntar un espermatozoide y un óvulo de la mujer, envuelto en una cobija que será la placenta”.

Independientemente de los elementos que entren en juego (sangre, semen, leche, óvulo, espermatozoide...), el proceso de la creación mítica se re-crea una y otra vez dentro del vientre de la mujer para producir la vida y re-actualizar el vínculo con Dios. La transformación de la materia ejecutada una vez por Dios –barro (tierra y agua) y sometida al calor para solidificarlo– queda a cargo de los hombres y de las mujeres mortales, en tanto que Él soplará (moldeará con sus propias manos el corazón –como Maribel me contaría), como una fuente inagotable, la vida en cada nuevo cuerpo. Este último es pues un soporte y un contenedor del aliento divino o como lo expresarían los rarámuri de Rejogochi: “como una casa y las almas son sus habitantes (...) porque las almas de una persona son como un grupo de parientes (*kinspeople*)” (*ibid*:89 y 94). Cada nuevo ser que es inicialmente líquido, incluso podría decirse que lodoso, como lo fueron las primeras figurillas de barro a las que Dios otorgó vida, habitará durante nueve lunas el vientre materno –espacio húmedo, líquido y oscuro– hasta el momento de su nacimiento (*řanámea*).

Sin embargo, antes de este suceso, todo rarámuri posee ya una particularidad –sumada a su filiación con *Onorúame* y a su filiación consanguínea con sus padres. En el momento en el que Dios sopla su aliento dota de “un número” determinado de almas a cada uno de ellos, que a su vez definirán su género. El valor de los hombres será tres y el de las mujeres cuatro. ¿Por qué hablar de valores y no de número de almas? Principalmente porque el alma se entiende, como ya lo he señalado, como una multiplicidad. Existen distintas versiones sobre este hecho. Merrill (*ibid*) ha documentado

al menos dos, las cuales coexisten en Rejogochi. En la primera cada persona posee sólo un alma que habita en todo su cuerpo y que permite el movimiento; cuando sale de su soporte corpóreo, por ejemplo durante el sueño o la embriaguez, sólo una parte de esta entidad deja el cuerpo. Esta versión del alma única que se fragmenta es la más común en la zona de Norogachi. En la segunda versión que describe este autor, cada persona posee un número variable de almas que se distribuyen en todo el cuerpo y que disfrutan de cierta autonomía; pueden ser clasificadas como grandes y pequeñas, las primeras habitarán en el corazón y en la cabeza, las segundas en las articulaciones dado que son las encargadas de dotar de movimiento al cuerpo. Bajo esta versión sólo las almas grandes salen del cuerpo dejando a cargo a las pequeñas. Así, al parecer lo fundamental no es “el número por sí mismo”, sino el valor que involucra.

Ahora, cabe cuestionarse ¿qué es este “valor”? En otro trabajo mostré cómo los valores tres y cuatro, al referir a clasificadores concretos como abstractos, expresaban una relación conformando un esquema clasificatorio que permitía captar el universo social bajo la forma de una totalidad organizada (Martínez 2008). Estos valores, como operadores binarios, homologan distintos dominios bajo un mismo campo de relaciones, entre ellos señalé: las formas tripartitas y cuatripartitas del cosmos en forma de pisos cósmicos (tres) y rumbos de orientación (cuatro) –anotada por Bonfiglioli (2005) inicialmente a partir de su estudio del espacio ritual y las danzas–, los tiempos míticos (cuatro existencias, tres destrucciones), los ritmos diurnos y nocturnos (cuatro puntos solares *ré'pá* /cuando sale el sol/, *nasípa ra'wé* /medio día/, *tuná* /cuando se mete el sol/, *nasípa rokó* /media noche), los ritmos del tiempo anual (*bamíbare*) (tres, calor, lluvias y frío), los espacios territoriales y arquitectónicos de las casas (que siguen un patrón numérico de tres por cuatro), así como las cadenas sintagmáticas espaciales entre arriba-este-norte y abajo-sur-oeste. De tal forma que tres y cuatro funcionan como dos polos de atracción que ordenan y clasifican el mundo rarámuri bajo un esquema complementario.

El día complementa a la noche, tanto como la lluvia al frío y éste a la sequía, tanto como el tres al cuatro, tanto como el hombre a la mujer. Pero la relación no es tan simple como -A/+A; es decir de opuestos complementarios. ¿Qué hace análogos todos estos

campos? ¿Por qué se unifican bajo el tres y el cuatro? Al igual que para dar cuenta del vínculo entre mayor y menor fue necesario particularizarlo e indicar que se refería al parentesco por sangre, sea filial o colateral definiendo de esta forma una asimetría-colateral y una asimetría-vertical; en este caso los valores tres y cuatro pertenecen también al campo relacional del parentesco, pero al dominio de la afinidad. Si partimos de la analogía de las fajas y de los motivos contenidos en ellas, es posible conceptualizar los vínculos de género –al interior del *socius rarámuri*– bajo una forma simétrica, esto es, como dos motivos que se complementan por su estructura y valor. Ahora bien, recordemos que en términos gráficos, como relacionales, la simetría es imposible (o en otros términos es constitutivamente asimétrica), pues su resultado es la nulidad, o en el caso de la faja la falta de diseño. Cuando hablamos de simetría, como en el caso de la vinculación de hombres y mujeres rarámuri es en relación con otras relaciones asimétricas. Dentro del campo del parentesco, aquel que fue elegido por los rarámuri para hablar del campo análogo a nuestra noción de humanidad, una relación sólo puede ser entendida a través de otra. Por ello, esta relación simétrica puede ser llamada de asimétrica también, y ella daría cuenta no sólo de lazos de afinidad, de género, sino también de orden espacial y temporal, donde lo importante es la complementariedad y la repetición (simetría asimétrica).

De tal forma que “el alma que deben tener” puede ser traducido como: el aliento que *Onorúame* da a cada rarámuri y que lo hace parte de un colectivo por un vínculo filial con esta deidad, así como de un colectivo parental a partir de la filiación consanguínea con sus padres –dado que a través de la sangre se transmiten también las almas. Poseer este aliento implica también la distinción de género que es constitutiva de la sociabilidad rarámuri –tanto interna como externa.

#### **SEGUIR SIENDO BUENOS RARÁMURI, SER BUENOS TRABAJADORES Y VIVIR COMO RARÁMURI**

La traducción de las frases que titulan este apartado se transforman de M4b a M4 de la siguiente manera: “no hay que perder nuestra alma rarámuri” por “el alma que deben

tener”, “así de ese modo siempre serán rarámuri” por “seguir siendo buenos rarámuri”, “serán trabajadores y habitantes como rarámuri” por “ser buenos trabajadores y vivir como rarámuri”. En este punto es preciso advertir que tal como lo diría Lévi-Strauss, para los mitos no existen versiones más originales o correctas, y dado que de toda traducción resulta una nueva versión del relato, todas aportarán información distinta. Resulta pues interesante que en M4 se traduzca como *deber tener* por aquello que podría traducirse como *poder perder*, ya que ambas expresiones se refieren a las “almas rarámuri”; y con ello, como ya he dicho, se habla de una o varias relaciones que delimitan un campo de moralidad propio.

“Seguir siendo buenos rarámuri/así de ese modo siempre serán rarámuri”. Este par locuciones están sintagmáticamente enlazadas a dos acciones: trabajar y vivir en M4 y trabajar y habitar en M4b. Aquello que es relevante es que el *ser* parece estar posibilitado –o condicionado– por el *hacer*, de tal manera que esta sería una moral fundamentada en una filosofía, como ya lo he señalado, del *hacer* mismo. Más tarde retomaré este punto. Por lo pronto, ¿qué es ser un rarámuri, seguir siendo un buen rarámuri y serlo siempre? Ser un rarámuri es ser hijo de *Onorúame* y ser descendiente de padre o madre rarámuri (Fujigaki y Martínez 2008) con todas las implicaciones que he señalado, seguir siéndolo y serlo siempre implica –siguiendo las traducciones-versiones del mito– el vivir, el habitar y el trabajar como un rarámuri<sup>37</sup>.

El *vivir como* un rarámuri es caminar y actuar de acuerdo con la costumbre. *Eyénama* es el término utilizado para hablar de la acción del caminar y de manera figurativa de la existencia, de la vida y del comportamiento (Brambila 1976). Aguilera

---

<sup>37</sup> En este punto detengo mi reflexión y retomo las consideraciones de Roberto Martínez. En este capítulo sólo quisiera hacer referencia a “esa suerte de lenguaje que permite la generación de una multiplicidad de discursos”, pues más tarde trataré cómo algunos de *estos* se ponen en *acción*. Bajo la imagen de la faja rarámuri, sólo montaré la trama y la urdimbre de ese campo de moralidad o lo que Wagner (1975) llamó los contextos convencionales. Para este autor, estos están centrados en torno a una imagen generalizada del hombre y de las relaciones interpersonales que a su vez articulan dicha imagen –esto es lo que he construido en este capítulo hasta este momento y que he denominado el campo de moralidad rarámuri. Sumado a esto, “estos contextos definen y crean un significado para la existencia humana y la socialidad (*sociality*) humana al proveer una base relacional colectiva” (*ibid*:40). Mi objetivo es mostrar la urdimbre de dicha base relacional. Finalmente, tal base “puede ser actualizada explícita o implícitamente a través de una infinita variedad de expresiones posibles”, esto es lo que dejaré para los siguientes capítulos.

(2005:31) comenta que conversando con los rarámuri de Coyoachique sobre las montañas y los cerros fue que comprendió que para ellos: “Todo tiene su camino, no sólo los ralámuli, sino también las aguas, el sol, las nubes, las flores y demás... Vivir en armonía significa seguir este camino marcado por Dios –pues éste fue recorrido y marcado primero por Tata Riosi, para que después los ralámuri supieran por dónde caminar”.

Vivir como rarámuri para los rarámuri de Norogachi es seguir la costumbre, es decir, el *anayáwari boé* que traducido literalmente es “el camino de los antepasados”. Este camino son las enseñanzas, consejos, formas rituales, herramientas, animales, semillas y todo aquello que *Onorúame* dio a los primeros rarámuri –de los tiempos míticos– para conformar su forma de vida actual. El camino, como demostré en un trabajo anterior (Martínez 2008), es una categoría clave del pensamiento rarámuri y en consecuencia lo tendría que ser de su antropología. El término *wachía* es utilizado para referirse a lo recto. Expresiones como corazón recto (*wachía surú*), enderezar nuestro camino (*ku wachiná boé*) y caminar recto (*wachía ená*) significan vivir correcta y colectivamente. Luisa Bustillos y Antonio Sandoval, pareja de rarámuri con los que conversábamos una tarde invernal, nos comentaron que este camino, como metáfora de la vida, es por definición conjunta: “es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri”. Por ello, no es casual que uno de los insultos más graves que pueda recibir un rarámuri sea, según la misma Luisa, *witaáreaíme* que literalmente significa “el que tiene los pies de mierda”.

Debemos a C. Montemayor (1999) las primeras intuiciones sobre la importancia del concepto de camino. Este autor resalta que desde los primeros encuentros, los misioneros y soldados españoles reconocieron la gran capacidad de caminantes y corredores de los rarámuri. En la etnografía, las carreras y las largas caminatas son imágenes recurrentes. Incluso, este pueblo es conocido en el mundo por su resistencia física. Para Sariego, el “asombro” que provoca, incluso en la actualidad, la resistencia física de este pueblo es producto de “un primitivismo racial” bajo el cual se observa a los rarámuri. “El indio primitivo y salvaje pasa a ser visto entonces como un ejemplar de una raza única [como] un hombre biológicamente ‘natural’ y, por ello, culturalmente

primitivo” (Sariago 2002:43-47). Pero más allá de la percepción del viajero o del etnógrafo, el camino y el caminar son conceptos y acciones fundamentales para los rarámuri.

Al reunir y comparar algunas de las traducciones e interpretaciones del etnónimo rarámuri, Montemayor expone que todas ellas tienen en común la idea de pie, cuyo campo semántico remite a la rapidez, a la calidad de los corredores y al andar. Sin embargo, este autor se inclina por una interpretación alternativa de este etnónimo, en la cual los rarámuri son definidos como hijos del Sol: “En el sentido más profundo de su cultura, no en el sentido etimológico de la voz, y aun en el marco de las nuevas doctrinas cristianas, el rarámuri bien puede aceptar que es, como lo propone Burgess, hijo del sol” (Montemayor 1999:26). Ahora, si consideramos que en ciertas regiones de la Sierra Tarahumara, Dios-*Onorúame* es identificado con el astro solar, veremos que estos dos referentes (camino y Sol) para dar cuenta del etnónimo rarámuri son coherentes entre sí, porque los rarámuri caminan como su padre el Sol. Finalmente, Montemayor señala que rarámuri es aquel que, como hombre por el mundo y como estrella por el cielo, camina bien, siguiendo el camino del Sol y la Luna, que son “modelos espirituales para caminar bien”.

Así, con estos elementos puedo decir que *vivir como rarámuri* es seguir el camino de los antepasados –inscrito en el mito y por tanto en el orden del tiempo, del espacio y de lo social mismo– a través de un andar conjunto que por definición tendrá que ser recto, es decir, colectivo, en tanto que se sigue el camino de los padres divinos: el sol (*Onorúame*) y la luna (*Eyerúame*). Para lograrlo es preciso, tal como el relato lo indica M4 habitar y trabajar como rarámuri.

Cuando pienso en el *habitar como* un rarámuri vienen a mí múltiples recuerdos. Principalmente largas caminatas de horas, que en ocasiones se prolongaban durante días por la sierra. Visitando casas dispersas por metros o kilómetros, donde a veces la gente nos recibía con pinole y agua para batirlo, para preguntarnos de dónde veníamos, a dónde íbamos, cómo estaba el camino. Al examinar M4b vemos que los términos utilizados para referirse al habitar, que en M4 se traducen como *vivir*, son *betelima* y *eperé* y que cuando

se habla del “mundo”, se usa el vocablo *kawí*. En la tesis de maestría presenté una correlación con el trabajo etnoarqueológico de M. Graham (1996) y un campo semántico del habitar que formulé en Norogachi. El objetivo era mostrar cómo la movilidad, al ser parte del sistema de asentamiento rarámuri, se expresaba bajo una noción de lo múltiple en distintos subcódigos. Por una parte Graham señala que existen distintos tipos de residencia entre los rarámuri de Rejogochi. Indica que los rarámuri tienen una Residencia Principal, donde los grupos domésticos pasan la mayor parte del año (por lo menos seis meses), la Residencia de Invierno ubicada en los abrigos rocosos y ocupada en los meses fríos de diciembre a marzo y las Residencias de Agricultura utilizadas simultáneamente a la casa principal, se ocupa varios días o semanas durante todo el año, generalmente durante las épocas de trabajo agrícola. En Norogachi, las personas tienen de dos a cuatro casas. En la región no hay abrigos rocosos por lo cual las residencias de invierno corresponden generalmente a las casas principales. En este caso existe también la distinción entre residencias principales y residencias de agricultura tal como Graham lo describe para el caso de Rejogochi. Por mi parte, propuse que existía un diálogo entre esta propuesta y el campo semántico del habitar de Norogachi. Así cada tipo de residencia correspondería a un tipo de acción del habitar o verbo, mismo que indicaría la temporalidad de ocupación de dicha residencia. *Betebama* concerniría a las residencias principales, donde se pasa la mayor parte del tiempo durante el año. *Ayasama* es el término utilizado para referirse a la ocupación de las residencias de agricultura y residencias de invierno. Finalmente *A'cherébama* y *Che'rebama* remiten a la movilidad por la sierra, a las largas caminatas que los rarámuri practican día con día. Aquello que trato de mostrar es que si el relato utiliza los términos *betelima* y *eperé* (singular y plural) es porque ambos remiten al tipo de residencia más permanente dentro del concepto de habitar que en sí mismo involucra la movilidad para los rarámuri. Ahora que el término utilizado para hablar del “mundo” sea *kawí* y no *wichimoba* tiene otras implicaciones de suma importancia, ya que como lo he indicado, *kawí* se refiere al “mundo rarámuri” como tal, es decir a la Sierra Tarahumara. Si a esto agregamos que este mito está dedicado a configurar un campo de moralidad propia, es decir, de una humanidad particular, no es casual que se refiera a un mundo

particular cuya traducción más cercana a nuestros conceptos sería territorio. Más adelante el relato ofrece más consejos en este sentido, sobre la permanencia en ese “mundo”. Por ahora regresemos a la siguiente noción que nos ocupa: el trabajo.

El *trabajar* como un rarámuri es un tema que ya he tratado. Aquello que es preciso resaltar en este momento es lo que genera el campo analógico entre vivir, habitar y trabajar. En los tres casos estamos frente a tres formas de *hacer* en el mundo que devienen en un *ser* rarámuri y que se entretajan a partir un principio tal como *lo colectivo*. De igual forma, esta última noción conforma un campo de moralidad que se hilva por medio de redes donde la soledad y la autonomía son fundamentales, pues ellas son una condición necesaria para generar uno de los vínculos que permiten *ser* un rarámuri. La categoría que sirve como enganche de todo este campo de moralidad es el camino (*boé*), y este será un referente de suma importancia para dar cuenta de cómo se puede “seguir siendo” o “siempre ser” un rarámuri.

Para recorrer este camino, que debe ser colectivo para poder ser “un buen rarámuri”, la costumbre o el camino de los antepasados se transmite por medio del consejo (*nawésari*). De acuerdo con Merrill, *nawésari* y *nátiri* son dos términos que hacen referencia a cualquier tipo de consejo, ambos comparten la raíz *na-* que puede traducirse como pensamiento, y agrega el autor, que ambos vocablos no son utilizados para hablar de ideas espontáneas, sino de opiniones que han requerido meditación y cuidado. La transcendencia de estos consejos radica en que durante el crecimiento de los pequeños, sus cuerpos y sus almas maduran simultáneamente. Así, mientras que se deja una gran libertad y autonomía al cuidado de su cuerpo que es visible en la limpieza o la elección de la ropa usada, e incluso sobre algunas de sus decisiones; se cuida de manera colectiva el crecimiento de sus almas. En los primeros años de edad es cuando realmente las “almas rarámuri” aprenden cómo *ser* a través del *hacer*. Esto requiere de atenciones especiales donde los encargados generalmente son los padres, los colaterales mayores y los abuelos paternos y maternos.

Además, el espacio forma parte de esta maduración. Desde que aprenden a caminar, los pequeños adquieren cierta independencia de sus padres. Inclusive desde los

cinco años son capaces de cuidar rebaños de chivas junto con sus hermanos mayores. Los niños chiveros son pues una “figura” conocida en la sierra y un recuerdo constante en muchas personas que hoy día habitan Norogachi. En las rancherías de este ejido, como en el Cuervo o como en Tehuerichi, vi niños y niñas de cinco a doce años que al amanecer sacaban de los corrales rebaños de treinta a cincuenta animales, transitaban por la sierra y mientras los chivos comían hierba de aquí y de allá, los pequeños se alimentaban de pinole, agua, frutos y otros comestibles que iban conociendo por el camino. Al caer la tarde volvían. Así, día con día, caminando y trabajando es que esos pequeños conocían su mundo y se hacían rarámuri. El espacio, su mundo (*kawi*) no es para los rarámuri un contendor de su experiencia, sino un elemento de ella. Caminando es como se aprende a *ser un buen rarámuri*, y en la sierra es dónde se aprende.

Volviendo al consejo, sólo quiero anotar que en Norogachi éste tiene como forma institucional dos expresiones. Por una parte los sermones ofrecidos los domingos por las autoridades rarámuri –integradas por tres gobernadores (uno mayor y dos menores), dos generales, doce capitanes y doce mayoras–, luego de cada misa católica en la iglesia del pueblo; y donde al igual que en Rejogochi, no se agrega información nueva, sino que se repite constantemente “el consejo original de *Onorúame*”. Antonio Sandoval, gobernador rarámuri de Norogachi en 2008, comentó que al hablar frente a la gente recuerda el consejo que su abuelo, su padre y sus hermanos le transmitieron cuando era joven, guarda silencio y espera que el pensamiento de *Onorúame* llegue a él. Finalmente, ofrece su discurso a la comunidad reunida, éste pensamiento también puede venir de los sueños que Dios da a las personas. Por otra parte, existe una figura encargada de aconsejar a los niños y a las mujeres: el mayora.

Para seguir siendo rarámuri entonces es preciso *hacer*, seguir el camino de los antepasados, con pensamiento-acción, madurando el alma y el cuerpo a través del *trabajo* y siguiendo siempre el orden establecido desde el principio del tiempo mítico entre mayor-menor para conocer cómo caminar ese andar colectivo que conforma el centro de atracción del campo de moralidad rarámuri.

## NO SE DEBEN IR DE NUESTRA TIERRA

En M4b nuestra tierra es llamada *kawí*. Merrill señaló que en la zona de Rejogochi *kawichí* tenía connotaciones de no humano, salvaje y potencialmente maligno, concuerdo parcialmente. Es preciso resaltar que los caminos se crean andando sobre ellos, es decir, en la acción misma del *hacer*, y que simultáneamente –y como una metáfora para los rarámuri– cuando ellos transitan por esos caminos sus almas y sus cuerpos se construyen para ser lo que deben ser y seguir siéndolo: buenos rarámuri –quizá podría decir que en ese mundo *se hacen caminos haciéndose caminos*. Por ello, el territorio, cerro, sierra o *kawí* juegan un papel importante en la constitución del campo de moralidad rarámuri, más allá de ser un espacio “salvaje” es el mundo mismo. Wydham (2004) resaltó la importancia de los factores socio-ambientales para que dicho proceso suceda. Ahora, es interesante que esto que llamamos “factores socio-ambientales” en el mundo rarámuri se traduzcan en relaciones específicas, como mostraré ampliamente en la Segunda Parte.

De tal manera que cuando Felice preguntaba a las personas o a los niños, de dónde aprendiste eso –tal como yo mismo lo hacía en Norogochi–, la gente solía responder, “de nadie, aprendí solo”. Para Wydham, esto es una imagen o una percepción del conocimiento. Desde mi propia lectura, señala las relaciones que para los rarámuri son una condición para aprender. Tan es así, que aprender o chupar, tal como se chupa el jugo de una fruta o la leche de la madre (*biniméa*) es el verbo base para decir enseñar (*biníriame, binériame*), cuya traducción literal sería “hacer aprender a alguien”. Todo ello, claro está, es coherente con la idea de un conocimiento original que ha sido otorgado por *Onorúame* y que debe ser transmitido por medio del pensamiento-acción de un alma rarámuri a otra. ¿Por qué todos aprenden solos? En realidad, cuando un rarámuri responde eso se refiere a otros rarámuri, porque como bien documenta Wydham, ellos aprenden de la única fuente posible del conocimiento, de Dios. Para ello, deben procurar la soledad, la autonomía y como una consecuencia las correctas relaciones con otros rarámuri. Finalmente esta autora señala la importancia de este vínculo con *Onorúame* para la reproducción del conocimiento etnobotánico y destaca la importancia de la relación de los niños con la sierra misma.

Permanecer en el *kawí* es pues re-actualizar y mantener ese vínculo con *Onorúame* que es la base para conservar las relaciones con el resto de los rarámuri y de los seres con los que se coexisten. M4 continúa explicando por qué la gente no debe partir y ofrece dos razones. Primero, porque “las almas de nuestros abuelos maternos habitan en la tierra y es por ello que es posible tener maíz” y segundo porque “si se pusiera fertilizante, la tierra ennegrecería y el alma de esos abuelos maternos moriría y los rarámuri no tendrían nada que *darle a Onorúame*”.

Es evidente que el mito llama a la continuidad de la costumbre, del camino de los antepasados, pero es interesante que no mencione a los *anayáwari*, sino a los *apalochi* porque estos son los abuelos maternos. Si consideramos que el creador fue *Onorúame*, vemos que este mito apela a su contraparte filial, y, como he dicho, simétrica en valor: la femenina. La mujer es, como en un tejido simétrico, el motivo que resalta ante el ojo del observador porque, las figuras de autoridad en la Sierra suelen ser hombres. Ellos son quienes también ocupan los cargos rituales y aún hoy día los gobernadores, pese a que en algunos ejidos las mujeres han comenzado a posicionarse políticamente –este es el caso de Norogachi, Cusaráre y otros. Sin una mujer, como hemos visto, un hombre no podría poseer estos cargos ni mucho menos acceder a la vida pública, pero ella tampoco podría hacerlo. Ella, junto con los niños de la familia, es parte integral de cualquier decisión, inclusive de la toma de un cargo de poder o ritual del hombre. Por ello, me inclino a pensar que en el campo de moralidad rarámuri, la sociabilidad de género tiende a la complementariedad como relación, a un tipo de simetría que como en los tejidos hace visible *al otro*, siendo simultáneamente y en conjunto *lo mismo*.

La costumbre entonces no sólo acontece bajo la forma del camino de los rarámuri, sino también y como le dirían a Aguilera en las barrancas, como el camino de todo lo que vive, en este caso del “maíz” –traducido así en M4 y que sirve como símbolo del alimento (*kowa’ á mi*)– y de la tierra donde crece. Como una urdimbre de caminos, la vida parece hilarse en un trabajo conjunto. Tal vez por ello, el fertilizante como un elemento exógeno, entendido como “no natural” en tanto no propio o no auténtico, podría ennegrecer (*chonókisa*) la tierra. *Choná* refiere a la noche (*chonáchi*), a lo oscuro, a lo negro

(*chonáma*) y de forma metafórica a lo sucio física y moralmente. Ennegrecer la tierra, a partir de introducir en ella un elemento exógeno, por tanto es hacerla participe de un campo de moralidad im-propio: ensuciarla.

Una de las consecuencias, como el relato lo indica, es la muerte de los abuelos maternos. Por todo ello, “irse” del mundo rarámuri de alguna forma es “llegar” a *un otro mundo*, uno “no rarámuri” y por tanto a otro campo de moralidad; lo cual como bien se dice en el relato-consejo, conllevaría a la muerte que no es más que el fin de la costumbre, en otras palabras el fin del *hacer rarámuri*. La consecuencia final de todo este fatídico proceso sería, como se intuye en todo este grupo de mitos, romper el vínculo con *Onorúame*, porque los rarámuri no tendrían nada para ofrecerle, nada para darle, es decir, el circuito del don se rompería y quizá junto con él, el centro de atracción de su campo de moralidad, es decir, el vínculo de filiación con Dios que los *hace ser rarámuri* y del cual se desprenden idealmente el resto de las relaciones.

## FIN DE LA PRIMERA PARTE

### ¿PARA QUÉ OTRA ANTROPOLOGÍA?

---

“Apreciamos –dirá Lévi-Strauss– ahora que la mitología esconde también una moral, pero más alejada –ay– de la nuestra que su lógica de nuestra lógica. El origen de las maneras de mesa y, por hablar de modo más general, del bueno uso [...] nos enseña, en todo caso, que una fórmula que ha corrido con tanta suerte entre nosotros –“el infierno son los demás” – no constituye una proposición filosófica sino un testimonio etnográfico sobre una civilización. Pues nos han acostumbrado desde la infancia a temer la impureza de afuera. Cuando proclaman, por el contrario, que “el infierno es uno mismo”, los pueblos salvajes dan una lección de modestia que desearíamos creer que aún somos capaces de oír. En este siglo en que el hombre se encarna en la destrucción de innumerables formas vivientes, después de tantas sociedades cuya riqueza y diversidad constituían desde tiempo inmemorial lo más claro de su patrimonio, jamás sin duda ha sido tan necesario decir, como lo hacen los mitos, que un *humanismo* bien ordenado no comienza por uno mismo sino que coloca el mundo antes que la vida, la vida antes que el hombre, el respeto a los demás antes que el amor propio...”

*Lévi-Strauss, El origen de los modos de mesa (1997a: 443-444)*

La pregunta que guió mis indagaciones versó sobre el lugar del ser humano en el universo, y luego de algunos años de hacer etnografía, de vivir entre rarámuri, alcancé a comprender que había indagado la respuesta a tal cuestionamiento *dentro* de ellos, en sus almas, sus cuerpos, sus venas, la sangre... Y una de las enseñanzas *reversibles*, quizá no sólo para mi tesis, fue que también podía indagar fuera. Al hacerlo fue posible posibilitar la existencia de *una antropología otra*, donde el lugar de eso que llamamos humano se encontraba en una serie de campos relacionales. El elegido por los rarámuri es el parentesco, pero nuevamente la imagen de *lo humano* que viene de vuelta es otra. En principio, ésta propone una filosofía del *hacer* que define el *ser* y, luego, postula la multiplicidad como principio de este *hacer*.

Y aquí puedo preguntar al lector, ¿el sentido que he preservado vale más que aquel al que renuncié? Pues como bien señaló Lévi-Strauss, no se trata de saber si se gana o pierde el sentido, sino si el que se preserva vale un poco más que el otro. Considero que cambiar el foco del lente, cuestionarme por el *otro* antes que por el *yo*, o incluso mudar los términos y pensar en una serie sintagmática de transformación entre *lo mismo* y *lo otro*, me permitió ver y experimentar múltiples dimensiones que antes desconocía. Pero

quizá lo más relevante es que este otro punto de partida me permitió disolver mis propuestas anteriores sin destruirlas, todo lo contrario, disolverlas para construir y posibilitar la existencia de un campo donde la antropología rarámuri existiese. Pasé entonces de nociones de totalidad a totalización(es) de lo humano, donde aquella que había utilizado como un recurso teórico durante las dos tesis que había escrito sobre el tema era sólo una más entre otras.

Un universo de posibilidades se abrió entonces. En principio para practicar y experimentar un tipo de antropología simétrica. Pero recordemos que uno de los fines últimos de este tipo de antropología es revelar la asimetría y los medios prácticos que permiten que los colectivos se dominen unos a otros. Por este motivo, postular la existencia de *una antropología rarámuri* no puede ser el fin último de este texto, sino sólo la puerta de entrada a la reflexión. La búsqueda por *otras antropologías* –por campos alternos de pensamiento-acción sobre *lo mismo* y *lo otro* – es una búsqueda, también, por *otros humanismos para...* donde a partir de la imaginación de los *otros* podamos, quizá, nutrir la nuestra; o como el epígrafe final de Lévi-Strauss, donde también ahí, se abren las posibilidades de encontrar un *otro* humanismo dentro de la mitología, así como otra filosofía, y una otra antropología.

# SEGUNDA PARTE

## *HACER MUNDOS HACIENDO CAMINOS*

---

En 2009, Albino tenía 70 años. En realidad él no recordaba su edad con precisión. Los rarámuri de esta edad que conocí no solían tener fechas exactas en su memoria. Recuerdo bien un día. Salimos preparados para asistir a una competencia de carrera de bola entre dos corredores que gozaban de prestigio en la región. Uno de ellos de Norogachi, otro de Choguita. Durante un par de semanas ese había sido el tema de conversación. Pero al llegar al lugar, Sekoráchachi, a ocho horas de caminata de pueblo –un sitio de vegetación escasa y un patrón de erosión sobre rocas calizas blancas que recordaba, y no mal, un paisaje lunar– había apenas unas treinta personas reunidas. Aquel día llegarían a Norogachi las personas de PROCAMPO (Programa de Apoyos Directos al Campo) para entregar “el dinero”<sup>1</sup>. La carrera fue cancelada el mismo día en que ésta sucedería. Hechos como éste, si no frecuentes, no eran ajenos a la vida cotidiana de Norogachi. La

---

<sup>1</sup> El Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO) se instrumenta a finales de 1993 y surge como un mecanismo de transferencia de recursos para compensar a los productores nacionales por los subsidios que reciben sus competidores extranjeros, en sustitución del esquema de precios de garantía de granos y oleaginosas. El PROCAMPO otorga un apoyo por hectárea o fracción de ésta a la superficie elegible, inscrita en el Directorio del PROCAMPO, y que esté sembrada con cualquier cultivo lícito o que se encuentre bajo proyecto ecológico autorizado por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). El apoyo se entrega a los productores que acrediten ser propietarios o poseedores de buena fe o en posesión derivada (en arrendamiento, usufructo, aparcería) de predios con superficies elegibles en explotación inscritos en el PROCAMPO. En el PROCAMPO se encuentran los productores del país que voluntariamente se inscribieron en el Directorio, independientemente del tamaño del predio, tipo de tenencia de la tierra, régimen hídrico, modo de producción o filiación política. Las cuotas de apoyo vigentes son:

- **Cuota Alianza:** \$1,300.00 por hectárea para predios del ciclo agrícola primavera-verano de temporal, con superficie elegible de hasta cinco hectáreas.
- **Cuota Normal:** \$963.00 por hectárea, para el resto de los predios del ciclo agrícola primavera-verano y para todos los predios del ciclo agrícola otoño-invierno.

Información tomada de: [http://www.aserca.gob.mx/artman/publish/article\\_183.asp](http://www.aserca.gob.mx/artman/publish/article_183.asp)

temporalidad no parecía regirse, como para nosotros, por ese *cuándo*, que sería en sí mismo una marca de discontinuidad, por el contrario era *el devenir* que quedaba *entre* estas marcas y que continuaba más allá de ellas el que funcionaba como la materia del tiempo. La vida, como el acto de caminar, resultaba ser un continuo donde lo importante parecía no ser solamente llegar a un punto determinado, sino el trayecto mismo.

En aquel tiempo, Albino todavía habitaba su casa en Santa Cruz, ranchería ubicada a tres kilómetros del pueblo de Norogachi. Él había nacido ahí. Hijo menor de Petra y Mateo, primeros habitantes de esta ranchería, vivió y creció en la sierra. Se casó con Marcelina y tuvo seis hijos, sólo dos de ellos viven ahora en el rancho, sólo ellos heredaron las tierras; esas que ahora producen muy poco maíz porque están desgastadas. Santa Cruz es una tierra sin agua y la lluvia de temporal define el futuro de cada año.

En aquel tiempo, Albino construía una casa en el pueblo de Norogachi, un año después eso llegaría a ser conocido como “el barrio de los chinos”, por el cabello crespo que caracteriza a su *familia*. El número de casas y habitantes se había incrementado. Como vecinos de Albino, su hijo Félix y el hijo de uno de sus hermanos, Ignacio, también habían construido una casa. Un día visitamos a Albino y nos recibieron sus nietas, Isabel y Cristina, cuya madre hace ya muchos años vive en la ciudad de Chihuahua. Marcelina, el abuelo y las nietas ya residían temporalmente en el pueblo, pues Albino tenía que trabajar en múltiples labores para sostener al grupo residencial, y claro, los estudios que las niñas realizaban en el internado la escuela primaria. Montar cercas, juntar leña, trabajar en las tierras de los mestizos, construir casas, cualquier cosa era buena, siempre y cuando se consiguiera un poco de dinero. Cincuenta pesos a la semana o cien era mucho más de lo que aquellos viejos esperaban. Albino sigue trabajando sus tierras de cultivo, no tiene animales y su casa en Santa Cruz es habitada ahora por su hijo Sebastián y la familia de éste. A veces, los hijos de su otra hija quien también vive en Chihuahua, “pasan las vacaciones” con los abuelos y ellos, los abuelos, se encargan de alimentar y de vestir a los niños, como “debe ser”.

Con su collera roja sobre la frente, y una sonrisa siempre disponible, Albino nos recibe en su casa. Nos cuenta los últimos sucesos de su vida. Su casa en el pueblo se

quemó y toda la ropa con ella. Pero la volvieron a construir haciendo mucho *teswino*. Marcelina dice, en rarámuri porque nunca quiso aprender español, que estaban muy tristes y por ello enfermos. Su nieta la mayor se casó, se la llevó un muchacho de otro ejido y casi no va a visitarlos. Con su rostro quemado por el sol, lleno de arrugas, Albino camina con la espalda bien derecha, mira el horizonte, mira las estrellas, le gusta hablar de ellas también, le gusta hablar para arriba como ellos dicen, *repá raichára*, hablar “en serio”. Él sigue caminando, como buen rarámuri que *es*, sigue andando y haciendo camino, haciendo *teswino* y *yúmari* para Dios, porque el camino (ese que se anda en la Sierra) no es para uno solo, sino para todos.

Albino, como todos los rarámuri, *hace caminos-siendo caminos...*

\*\*\*

Como señalé en la Primera Parte, los caminos rarámuri cruzan el cuerpo humano. En ellos, la sangre viaja como un fragmento –quizá una metonimia o un modelo reducido *hecho* por la deidad misma– del soplo que Dios otorga a cada uno de sus hijos, es decir, como una objetivación de la filiación divina que particulariza a los rarámuri. La sangre también es una objetivación de las almas, ya que su caminar por esos senderos corporales permite el movimiento y la vida, misma que ya he dicho es colectiva *per se*. Pero la sangre, al ser un punto de distinción con los *otros* también resulta no sólo ser vida, sino también “una forma *para hacer* el mundo” y por tanto de “*ser en* el mundo” específica. El conocimiento de estos caminos de sangre, me llevaron gradualmente a otros caminos de los que también ya he hablado: los caminos que esos mismos rarámuri *hacen* andando día con día.

El concepto de camino es la *forma*<sup>2</sup> por excelencia de la sociabilidad rarámuri, funge como centro de atracción de su campo de moralidad y define la región de *las*

---

<sup>2</sup> Por *formas* me refiero a las diversas *objetivaciones* (como los llamaría Wagner) rarámuri o no, materiales o no, que expresan estilos de creatividad; considerando siempre que tales *formas* son expresiones de mundos particulares y de modos de conocimiento y experiencia también específicos.

*humanidades para* ellos, es decir, la propia y la de los otros, desde dos campos isomorfos y análogos: el cuerpo y el trabajo. Sin embargo, queda por saber cómo los caminos de la sangre (*hechos* por Dios dentro del cuerpo y andados por las almas) pueden ser análogos a los caminos de la Sierra (*hechos* por los rarámuri y andados por ellos mismos), o incluso a los caminos de las almas en los sueños; ya que esta serie de relaciones permitirá explorar el concepto de transformación rarámuri y evidentemente el de camino. Siendo consecuente con la existencia de una antropología otra, el camino no será entendido como una noción cosmológica en el sentido estricto de la discursividad antropológica, sino como una herramienta analítica (con evidente contenido cosmológico). Por tanto, mi objetivo no es describir o explicar los caminos, es decir, ofrecer una interpretación de los caminos rarámuri—modelo epistemológico que ya he usado al poner a prueba otra tesis (Martínez 2008)—, sino saber cómo estos pueden llegar a ser, llevando a serio tales conceptos, herramientas analíticas con capacidad y potencial reversible.

Comencemos con los caminos que van por el cuerpo. Estos son transitados por la sangre, a su vez, en ella viaja la fuerza vital de las almas, que no es más que el soplo divino. Decir que la sangre, las almas, el soplo y esta fuerza son una y la misma cosa sería un equívoco de traducción y sería obviar las transformaciones que están de por medio. De hecho, es sólo a través de la transformación que pueden llegar a ser *formas* análogas con otros caminos. Tomando como referente la *forma* rarámuri (un *ser* rarámuri), es posible indicar que el cuerpo (otra forma, forma-cuerpo) no es un límite para estos caminos internos. Pero esto sucede en dos sentidos —o sería mejor decir en dos momentos, pues la variable que define el movimiento sobre los caminos y por tanto su transformación, al menos en este caso, es el tiempo.

Durante la vigila (momento uno), los rarámuri andan por diversos caminos, incluyendo o sin poder dejar de lado los caminos como centro de atracción de su campo de moralidad. Por ello, caminar es un acción física tanto cuanto un acto moral. Todo tiene su camino, el de los rarámuri es colectivo y recto, tal como dicta la costumbre. Ese camino es aquel que fue dado por *Onorúame* a los *anayáwari* y que ha conllevado a toda una forma de *ser* y *hacer* el mundo (vivir, habitar, trabajar, pensar, conocer, hablar, madurar el

cuerpo, las almas, etc.). Pero estos caminos externos a la *forma* rarámuri, hechos de tierra y de camino, así como de moralidad y de andar solar; pese a ser análogos a los caminos de la sangre, son diferentes. La razón de sus disimilitudes podría obviarse si se considera la materialidad de los caminos de sangre y los caminos de tierra. No obstante, nuestra lógica pierde este sentido de lo evidente cuando consideramos los caminos oníricos, ya que en este caso nuestras nociones de materialidad comienzan a tambalearse. Por ello, propongo partir de un punto diferente para dar cuenta de las diferencias entre los caminos: de su transformación; la cual es provocada al menos en dos sentidos: por la variable dentro/fuera –antes descrita– y por las temporalidades vigilia/sueño. Las almas (algunas de ellas o parte de ellas) dejan el cuerpo y caminan por los senderos oníricos, que no son más que aquellos que se andan durante la vigila (ver Martínez 2010 y 2011). Aquello que modifica las cualidades del mundo percibido es la parte del rarámuri que está experimentando el mundo. Aquí vemos que los caminos no cambian de forma, sino aquello que camina sobre ellos.

La pregunta siguiente es saber de qué está compuesto el movimiento dentro de los caminos rarámuri, pues éste funciona como una constante en esa discontinuidad transformativa de los caminos entre el dentro y el fuera (ver Figura 21). Si exploramos la lengua, tenemos que *noká* puede traducirse como moverse (ver Brambila 1976). Pero esto nos dice poco. Si vemos de cerca los usos y aplicaciones de este verbo, en esta red aparecen nuevamente interconectadas las formas de *ser*, *hacer* y *estar* (existir), una como transformación de la otra. *Má nokásimi*, por ejemplo puede traducirse como “ya se está moviendo”; en tanto que *echi nokáame ajaré ko rarámuri* como “algunos rarámuri hacen eso”; o inclusive *sikúi ré're noká* como “allá abajo hay hormigas” (ejemplos tomados de Brambila *ibid*:388). Moverse por tanto es vivir-estar (como un ser vivo) tanto como hacer-estar-actuar (como una forma moral), otra indicación de que la substancia del movimiento físico (estar) adquiere la *forma* de un movimiento moral (hacer). De tal manera que lo discontinuo, en el concepto de camino, se define también por un punto de fuga continuo que genera el movimiento.

Partiendo del principio de simetría y teniendo como fin la reversibilidad, ¿cómo generar con todo esto un concepto? ¿Cómo dotarlo de valor dentro de su contexto, sin vaciarlo de su contexto y por tanto de sus relaciones? ¿Cómo validarlo sin recurrir a mis propios principios de valor? Es una premisa *llevar a serio*, puesto que todo está contenido en la etnografía.

En la descripción anterior es posible advertir las transformaciones de las *formas-caminos* como objetivaciones, es decir, como formas estéticas de la experiencia, que no por ello son menos conceptuales. Y tales transformaciones –del camino dentro del cuerpo hacia el camino sobre el que andan los rarámuri y aquellos andares oníricos– son las que en realidad dan cuenta de la continuidad del concepto de camino. Este camino –como una expresión de un movimiento (físico y moral) es la expresión *per se* del campo de moralidad rarámuri. Como las fajas que también poseen diseños de caminos (motivos que son transformaciones o modelos reducidos de *los caminos rarámuri*), los caminos de los que he venido hablando son actualizaciones de un universo virtual, donde la sociabilidad toda estaría contenida potencialmente, y a la cual sólo es posible llegar andando.



Figura 21. Dibujos de “los dentro” y fuera. Realizados en 2003 por Diana, Elisa (arriba) y Lupe (abajo).

El camino como referente conceptual y herramienta analítica presenta como condición inicial trabajar con *formas* específicas de caminos (términos como carreteras, vías del tren, fronteras, etc.). Éstas serán entendidas no sólo como transformaciones potenciales entre ellas, sino también como objetivaciones de campos de moralidad específicos, es decir, de un *ser* y de un *hacer* el mundo análogo al rarámuri (definido desde la antropología rarámuri), pero distinto y en consecuencia particular. Este concepto-camino, hipotéticamente, deberá expresarse bajo *formas* estéticas que no son más que objetivaciones de la experiencia y por ello conceptuales, que posiblemente tendrán nociones de tiempo, espacio y movimiento. La finalidad de este concepto-camino es revertirlo hacia mis propias nociones y conceptos para observar los efectos de tal movimiento. Es evidente que este concepto-camino no puede ser de los rarámuri, porque como bien señala Wagner, al ser una objetivación-invencción mía tiene algo de mi mundo. Por tanto, este concepto-camino que parece construirse desde dos antropologías, en realidad se ha construido *entre dos antropologías* –como aquellos libros que se niegan a la clasificación entre la física y la metafísica y quedan *en-medio*–, no *desde* dos, ni *en conjunto*, sino *entre* dos universos (con la esperanza de crear uno nuevo).

El objetivo de esta Segunda Parte, el objetivo será mostrar la multiplicación de mundos coexistentes en la Sierra Tarahumara a partir del concepto-camino. Y siendo coherente con la herramienta misma, es el tránsito y no el punto final al que llegaré el que servirá de materia viva y contenido para la reflexión, es el caminar el que ha hecho el camino, configurando una misma forma y substancia. Inclusive, al igual que los *ware* que dieron forma a la Primera Parte, los caminos en esta Segunda Parte, han creado una red que el lector podría caminar de diferentes formas y en ese andar transformarlas. Porque este camino que propongo para andar, es otro camino más, un modelo reducido, una transformación entre otras, como aquellos de las fajas; sólo que éste a diferencia de aquellas no está hecho de hilos, sino de palabras.

\*\*\*

Voy a regresar en el tiempo. Una vez terminada la tesis de maestría, donde trataba el tema sobre la relación entre la persona rarámuri y el cosmos, volví al campo. Es preciso recordar que estaba –yo y quizá el escrito recién acabado– llena de dudas y sospechas sobre la redondez euclidiana del texto, sobre el modelo tan acabado que había dado como resultado mis reflexiones sobre el mundo rarámuri; ya que como bien demostró Lévi-Strauss (1997a), una estructura sin fugas (o un modelo aparentemente tan redondo, por no decir sistemático para la explicación) está condenada a morir. Salí a la Sierra Tarahumara una vez más de abril a julio de 2008. Retomé las conclusiones de la tesis de maestría donde se decía que uno de los itinerarios a seguir era la relación de los rarámuri con el entorno a partir de la comprensión de los vínculos con los seres que habitaban el cosmos. Siguiendo los trabajos de K. Århem (1990 y 2001) y Descola (1996) en la Amazonía, partiría de una etnozología y una etnobotánica, sumada a un estudio de los procesos de producción, para realizar un estudio sobre una eco-cosmología rarámuri. Mi plan original en campo era indagar la relación de la persona rarámuri con el cosmos y el entorno considerando la cosmología y la ecología, el simbolismo y el poder. Para lograrlo, comenzaría a profundizar y a crear una tipología del sistema de intercambio o del modelo que había propuesto en la tesis de maestría (basado en la reciprocidad y la rapacidad como extremos de un complejo halo de relaciones). Realizaría pues un estudio de clasificación de los seres y de las relaciones entre ellos; misma que en su momento llamé modos de identificación y modos de relación inspirada en la terminología de Descola (2001). La finalidad era buscar un modelo base de relación, de tal forma que si en la Amazonía tal modelo era la alimentación, en consecuencia tendría que encontrar uno entre los rarámuri. ¿Por qué? Supongo que en el fondo (o no tan en el fondo) consideraba que las “culturas” eran sinónimas, pues acreditaba en una “naturaleza humana” *dada*, es decir, común y universal entre ellas. Pero esa es mi antropología, es decir, las premisas que sostienen mi propio mundo y no el de los rarámuri.

Sin embargo, en esta estancia sucedió algo con mi trabajo, con mi metodología en campo, con-migo. El silencio, la observación y la espera predominaron como métodos, desplazando la entrevista formal y estructurada, e inclusive otras formas de entrevista.

Este método de aprendizaje tendencialmente rarámuri (que no es de enseñanza, sino como describí en la Primera Parte: de aprendizaje y maduración del alma-pensamiento-palabra) había sido incorporado en mi propio método casi sin percibirlo. *Hacia antropología trabajando* y simultáneamente intentaba dar forma a un proyecto de doctorado. Entonces, según mi memoria, ya estaba traicionando-traduciendo.

En términos prácticos sucedió que realizar un estudio de sistemas de clasificaciones llevaría una gran cantidad de tiempo. Así, planteé como punto de partida el estudio de los procesos productivos, de ahí reflexionaría sobre la vinculación con otros seres en el cosmos y con el entorno. Las premisas, de acuerdo con los planteamientos de la tesis de maestría y con los presupuestos de la misma (animismo y sociedad cósmica), me indicaban que: de esta manera, si como bien lo demostró Descola (1996), la ecología y la cosmología conformaban una unidad para algunos pueblos amerindios, y para el caso de estudio que tenía, esto se expresaría en las prácticas de intervención y el uso del medio ambiente de los rarámuri. Y era de suponer, dados los antecedentes de investigación ya presentados que esta relación con el entorno debería seguir las normas éticas de cualquier vínculo social, mismas que tenían como modelo a las deidades y la alianza. En consecuencia, mi principal hipótesis era que los rarámuri mantenían vínculos de reciprocidad, respeto y equilibrio con la naturaleza; y no de rapacidad, raptó y desequilibrio.

¿Por qué creía eso? La respuesta puede ser bastante evidente o no. A veces creo que por alguna razón seguía creyendo que ellos, los rarámuri, eran los “buenos salvajes” conectados con la naturaleza y el cosmos de una manera especial, con múltiples respuestas a mis preguntas (a veces lo sigo creyendo). A veces creo que existe una confusión entre entender su alteridad con la extrema diferencia que raya en el exotismo, (creer que son más diferentes de lo que en verdad son, como dice Lévi-Strauss (1997b), para que no cuestionen nuestro campo de la moralidad). A veces creo que no es una idea solamente mía, sino de la tradición antropológica donde fui formada. A veces creo que era un deseo por encontrar en ellos una esperanza para *mi* mundo. A veces creo que son todas esas respuestas en conjunto. No lo sé, pero es un hecho que cuando comencé a

formular este proyecto sobre la relación rarámuri-entorno, buscaba comprender cómo funcionaba tal vínculo bajo estas premisas, considerando que tenía sólo algunos ejemplos de ello (de fuentes de segunda mano) y que además implicaban cierta distancia en el tiempo:

En los manantiales o aguajes habitan una suerte de seres que son los encargados de cuidar el nacimiento del agua. Suelen manifestarse en forma de víboras durante la vigilia y en forma de personas durante el sueño. Son descritos como seres feos y los llaman seres de mierda. Se ha comentado que los aguajes son medios de comunicación entre los niveles inferiores del cosmos y la superficie terrestre. Por ello, no sólo traen beneficios sino riesgos y peligros para la vida humana. Esta es la razón por la cual, los habitantes de cada rancharía deberán dar ofrendas a estos seres. Cada año, las familias que toman agua de cada uno de estos manantiales danzan y ofrecen un poco de comida a dichos seres. Pueden ofrendar gallina, tortillas, pinole y quizá un poco de *teswino*; de no hacerlo, los niños de estas familias podrían enfermar, pues estos seres hambrientos robarían las almas de los pequeños para devorarlas. Incluso, si un rarámuri realiza una larga caminata y toma agua de alguno de estos lugares o duerme cerca de ellos, deberá dar al manantial un poco de su alimento, de lo contrario podría ser dañado por los seres que habitan ahí (Martínez 2008:135).

Luego decía: Pennington (1996) señaló que la pesca es una importante fuente de alimento entre los meses de marzo y junio, cuando las reservas de alimento comienzan a ser escasas. Además, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, Lumholtz registró algunas prácticas asociadas a la pesca que remiten a las ofrendas hechos en los aguajes de Norogachi:

Constrúyanse corrales semicirculares, sin perjuicio de tales o cuales trampas particulares para detener los pescados. Los que caen en las últimas pertenecen a quienes las hayan puesto, y los que cogen los hombres entre las rocas, al estar construyendo los corrales, los entregan a las mujeres para que los asen. Una vez asados, los amasan los hombres con pinole y forman una bola de dos o tres pulgadas de diámetro que uno de los directores va a depositar en algún charquito que se halle debajo de los corrales. Es esto un gran sacrificio á una disforme culebra, señora del río (Hualula), que hace fuerte ruido. Cada río, fuente y ojo de agua tiene su culebra á quien se debe que el líquido mane de la tierra; y como dichas serpientes se ofenden fácilmente, los tarahumares levantan siempre sus chozas á cierta distancia de las corrientes y evitan acostarse junto á la orilla cuando van de

viaje. Siempre que hacen pinole fuera de su casa, sacrifican sus primicias á las culebras del agua, dejándolo caer con el mismo palillo con que lo mueven y lo arrojan primero al frente, luego á la izquierda, después á la derecha y en seguida hacia arriba, tres veces en cada dirección. Si no hicieran esto, las culebras saldrían á perseguirlos y los arrojarían de allí. Además de la bola de pescado, ofrendan hachas, sombreros, frazadas, ceñidores, bolsas, etc., y especialmente cuchillos é hilos de cuentas al Señor de los pescados, ó pescado más viejo. Hácenlo en pago de los que van a recoger y cuelgan los donativos de una barra horizontal ó cruzada, que se erige especialmente en medio del río, dejándolos colgados hasta la madrugada, hora en que sus respectivos dueños se retiran (Lumholtz 1904: 392-393).

Todo esto me hacía concluir que: “los rarámuri mantienen una relación con el entorno que implica una socialización del mismo. Lo que expresa esta narración, así como las ofrendas en los agujajes, es una relación social de intercambio, donde el principio si bien es el beneficio de contar con agua dulce todo el año, no radica en un don inicial” (Martínez 2008:136). De tal manera y como un acto de magia (o malabarismo), había comprobado lo mismo que Descola, Århem y otros hicieron en la Amazonía para el caso rarámuri. Pero en realidad yo misma no estaba diciendo nada, creo. Decir que los rarámuri mantienen una relación social con el entorno, ¿qué significa exactamente? Y que además esto conlleva a una socialización del mismo... Frase obscura, si no es que obvia... o absurda. En este momento me pregunto, ¿ante tal semejanza e identidad (de los rarámuri con los Achuar, por ejemplo), cuál es la particularidad de los rarámuri en esta historia narrada por mí en esta tesis de maestría? Si seguía por esta senda, era probable que en algún momento llegara a afirmar que los rarámuri eran depredadores, cazadores de almas o algo por estilo, caníbales y no agricultores... explicaciones pendulares que cada vez los asemejaría más a los “amazónicos”, o a cierta de *ellos*, pero que los alejaría más de los rarámuri...

¿Por qué insisto en destejer mis argumentos, mi memoria, mis pensamientos? Hace un mes –año de 2011– volví a la lectura de *El totemismo en la actualidad* y me parece que este proyecto de investigación doctorado fue necesario (por ser un *ware* más), pero que era parte de una *ilusión casi totémica*. Al igual que para el totemismo, como lo analizó Lévi-Strauss (1997b), yo estaba haciendo un recorte arbitrario y equívoco de la

realidad rarámuri. Y comencé a percibirlo el día que pregunté: “¿qué piensan de que no hay pinos ni osos?” Y ellos, a los que preguntaba, me miraban estupefactos, como si no hubiese entendido nada, y quizá así era, hasta ese momento, y no sé si ahora (siempre persiste esa duda), había entendido muy poco.

Cuando dejé de hacer entrevistas formales, pasé a otro registro del discurso, es decir, mudé de contextos y por tanto de significados, por ello quizá las cosas cambiaron tanto y aparecieron nuevas realidades. Nuestras metodologías generan datos distintos, pero eso ya lo sabemos. Lo que trato de decir es que de alguna manera, como M. Bloch (1998) resaltó, los discursos o las narrativas son mucho más que eso, son experiencias colectivas y al serlo son creadas, como los modelos reducidos en contextos determinados, donde el contexto mismo forma parte del *objeto* y lo transforma. En otras palabras, aquello que me decían los rarámuri no sólo me hizo *ver* su mundo u otros mundos suyos, sino que impactó mi propio mundo conceptual, comenzando por mi noción de pino y de oso. Pero eso fue sólo el inicio. Por ello, dejé de lado por un momento el modelo de intercambio y decidí entrar en sus caminos a través de lo que llamé “los procesos productivos”.

Pero ahí me topé con otro problema. En un momento me pregunté, ¿cómo voy hacer una investigación sobre algo que no existe más? Es decir, la gente con la que había vivido por lo menos hacia siete años no cazaba, quizá ardillas pero no venados, no pescaba como Lumholtz había descrito porque los ríos no tenían más pescado (y tampoco agua). Bueno, una vez vi a una familia pescar en un charco de dos metros cuadrados de superficie, con una profundidad de aproximadamente 30 centímetros, formado en una sinuosidad del río con piedras. Eso fue todo en siete años. Ellos eran agricultores de temporal y la lluvia era escasa y la tierra cada vez estaba más fragmentada y erosionada, eran ejidatarios forestales y la madera era cada vez más escasa también. Así que tenía al menos dos opciones, o hacía una tesis en otro lugar, con rarámuri que todavía cazaban, pescaban, etc., es decir, buscaba una población que tuviese lo que yo quería demostrar, o me quedaba circulando por los caminos de Norogachi. En ese tiempo, efectivamente fui al Cuervo en el ejido de Aboreáchi, ranchería de población *gentil*, no bautizada, y ellos,

según Lévi (1993), cazaban venados, pescaban, etc., pero también se dedicaban al narcocultivo. Por tanto, logísticamente hablando no era posible realizar una investigación en ese lugar –sumado a que ser mujer-soltera agrega un toque de dificultad al trabajo de campo–, y tampoco era viable evitar en un estudio de “procesos productivos” el mundo nuestro (en este caso objetivado por el narcotráfico y no la tala de pinos). Finalmente, decidí quedarme en Norogachi y caminar los senderos rarámuri en ese ejido<sup>3</sup>.

En aquel tiempo no indagué más los procesos productivos. No obstante, usar el concepto-camino me llevó de nueva cuenta a la noción de trabajo desde otra perspectiva, ya que en este caso ésta resultó análoga al cuerpo a través del campo de moralidad. Y quizá lo más importante es que desde la antropología rarámuri, el trabajo propio sólo tiene sentido desde el trabajo del otro, tal como el cuerpo. Por ello, a continuación hablaré de los caminos y del trabajo de esos otros, de los mestizos, y de aquello que mal-llamé desde el punto de vista rarámuri: “desgaste ambiental”.

Así fue que llegué hasta la disolución del objeto de estudio y a la multiplicación de las realidades, pasando por la rapacidad, la reciprocidad y “los procesos productivos”, que en este momento han quedado lejos de mis preguntas. La elección del tema para esta Segunda Parte no fue arbitraria, ni tampoco obedeció sólo a mis intereses. Pero había un último problema a enfrentar, o muchos, desde mi punto de vista (*“from the enemy’s point of view”*, como bien diría Viveiros de Castro), pues todo aquello que sucedía con los osos,

---

<sup>3</sup> Estoy consciente que estos argumentos pueden “parecer” un tanto deterministas. Entiéndase que no hablo de causas “materiales” o “simbólicas” porque la noción de transformación desvanece tal dicotomía: la forma se transforma en fondo y viceversa. Mis intereses se dirigen hacia una reflexión por las preocupaciones rarámuri. Sobre el tema de aquello que implica la cacería como un “hecho total” basta leer una etnografía de la Amazonía, donde uno de los sentidos privilegiados es la audición y por lo tanto, ésta hace parte del sistema los de cantos chamánicos (Viveiros de Castro, 1992). De igual forma, M. Foucault (2011), retomando a Marx, mostró cómo más allá de las formas de producción, el control del cuerpo permitió la creación de nuestro mundo. Considero por ello que no es suficiente, para reflexionar en México, pensar un esquema simbólico, o material, para referirse a hechos tan generales como la depredación, ni tampoco como la reciprocidad. Como lo demostró Lévi-Strauss (1997a) en “Las instrucciones del Puercoespín”, los problemas históricos no pueden eludirse por el análisis estructural. Y si un animal como el puercoespín, o en este caso una actividad como la cacería, la pesca, etc., es tan importante para la técnica, la economía, el arte y la filosofía, y a lo largo del paso del tiempo se transforma en “ausencia”; es preciso que se proyecte en otro mundo y que el sistema se modifique en su totalidad (lo bajo en alto, lo horizontal en vertical, lo interno en externo, etc.). “Sólo con estas condiciones podrá seguir siendo coherente una imagen que lo era” (*ibid*:232). Esto se debe a que las relaciones se implican y los contenidos no existen como radicales libres.

los pinos, la tierra, etc. era un “deterioro ambiental”, es decir, “un problema”, “una realidad”. No obstante, desde la antropología reversible y simétrica propuesta por Wagner y Latour, respectivamente, eso ya no es posible –es decir, la existencia de *un* problema y *una* realidad–, en tanto que aquello que nosotros tenemos como *dado* (nuestra naturaleza, por ejemplo, el deterioro ambiental), debería tratarse exactamente igual que aquello que tenemos como inventado o construido (nuestra cultura, es decir, nuestras “representaciones” sobre el deterioro ambiental). Bajo este nuevo marco, todo sería una invención, ¡hasta para nosotros! En otras palabras, yo debería pasar de un dominio al otro (naturaleza-cultura, nuestras) como si fuese un tejido sin costuras y compararlos, no sólo culturas, tal como yo lo había hecho con los Achuar descritos por Descola y los rarámuri en mi tesis de maestría, sino también naturalezas.

Considerando ya la existencia de por lo menos *dos* antropologías ¿cómo podría entonces hablar de “deterioro ambiental” como si fuese un hecho *dado*? No podían existir más representaciones de *un mundo, un problema o una realidad*. Precisaba ir más lejos. Era necesario comparar naturalezas, y no sólo eso, sino que requería de unos mismos criterios de comparación y de verdad. De tal forma, que no tenía frente a mí *un problema*, sino por lo menos *dos, dos mundos, dos realidades*. Finalmente, me daría cuenta que no eran *dos*, sino *múltiples...* En este sentido me vi obligada a construir un análisis *multinatural* y no *multicultural*, preguntándome inicialmente si realmente existe eso que llamaba “deterioro ambiental”. Y finalmente lo que hice fue entrar en la diacronía a través de diversos *camino*s para saber cómo fue que yo misma llegué a creer que existe el deterioro ambiental, y por qué los rarámuri me miraban asombrados cuándo yo les decía que no había osos ni pinos.

## CAPÍTULO IV

### CONCEPTO-CAMINO: DE LOS CAMINOS RARÁMURI A LAS VÍAS DEL TREN, POR LA CARRETERA...

---

El viento viene, el viento se va por la frontera.  
El viento viene, el viento se va.  
El hambre viene, el hombre se va,  
sin más razón.  
El hambre viene, el hombre se va.  
Ruta Babilón.  
Por la carretera...  
Por la carretera...  
La suerte viene, la suerte se va.  
El hambre viene, el hombre se va,  
sin más razón,  
¿cuándo volverá?  
Por la carretera...  
Por la carretera...

*El viento*, Manu Chau

#### TRANSFORMACIÓN 1:

#### DE LO QUE TRAJÓ LA CARRETERA NONOAVA-NOROGACHI-ROCHEACHI-GUACHOCHI

En 2002, luego de viajar de la ciudad de Chihuahua a Guachochi (vía Creel o Parral) era preciso tomar la Carretera Gran Visión (Carretera Federal 16, Lic. Adolfo López Mateos) hasta el poblado de Rocheachi y entrar por un camino de terracería que dependiendo las condiciones del clima, el tiempo del traslado oscilaba entre tres y cuatro horas (ver Figura 22). En el año 2007, el gobierno del Estado de Chihuahua comenzó la construcción de la carretera que conectaría Nonoava-Norogachi-Rocheachi y finalmente Guachochi. El proyecto se finalizó en 2011 (datos tomados de la página de la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas de Chihuahua<sup>4</sup>) (Figura 23).

---

<sup>4</sup> [http://www.chihuahua.Gob.mx/scop/Contenido/plantilla5.Asp?cve\\_canal=2271&Portal=scop](http://www.chihuahua.Gob.mx/scop/Contenido/plantilla5.Asp?cve_canal=2271&Portal=scop). Advierto al lector que al ser datos gubernamentales, por alguna razón, mudan a cada momento. Así, si bien de acuerdo



Figura 22. Fragmento de mapa de Red de Carreteras 2011, tomado de <http://portaladm.chihuahua.gob.mx/atach2/scop/uploads/mapados%281%29.pdf>. Aparecen las vías carreteras Chihuahua-Guachochi en las que viajé durante mis trabajos de campo. Derecha: Vía Parral, duración del viaje aproximado ocho horas. Izquierda: Vía Creel, la cual también puede ser realizada por ferrocarril, duración del viaje aproximadamente diez y ocho horas. Centro y en línea punteada la carretera actual que cruza la Sierra Tarahumara, duración del viaje aproximado desde Guachochi hasta Chihuahua seis horas.

con mis observaciones los trabajos comenzaron en 2007, la página indica que el trabajo inició en mayo de 2011.

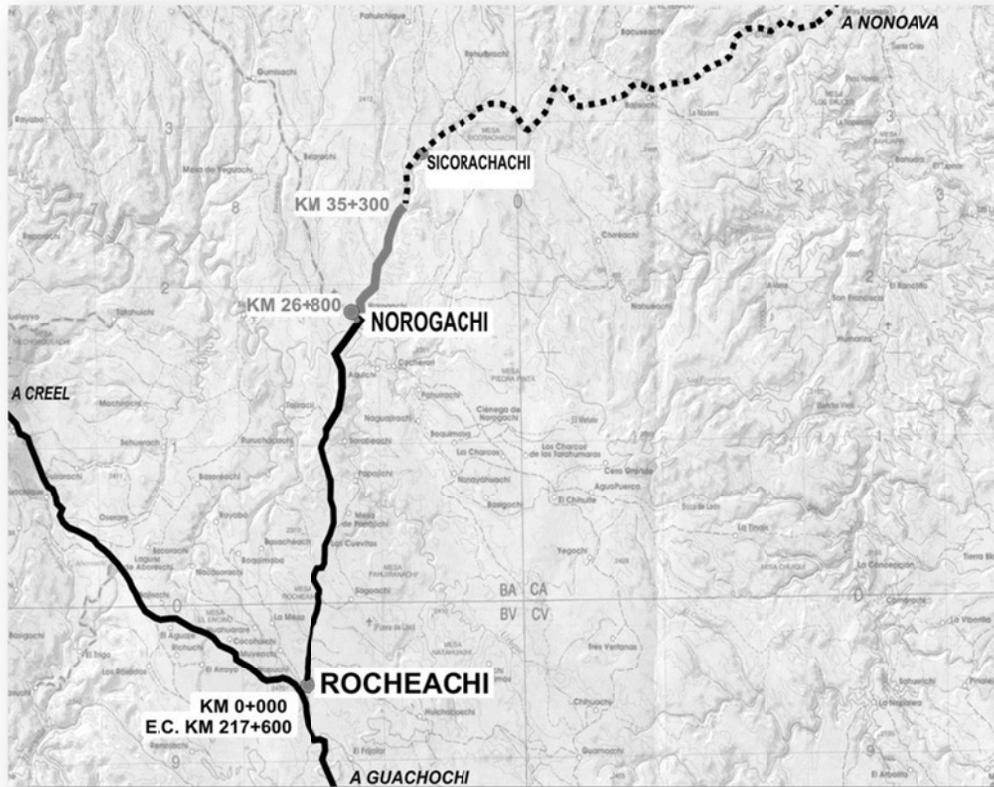


Figura 23. Detalle de la Carretera Nonoava- Norogachi-Rocheachi. Tomado de [http://www.chihuahua.gob.mx/scop/Contenido/plantilla5.asp?cve\\_canal=2271&Portal=scop](http://www.chihuahua.gob.mx/scop/Contenido/plantilla5.asp?cve_canal=2271&Portal=scop)

Este trayecto, de aproximadamente 35 km, que tenía un lapso de 30 años siendo utilizado por la población local bajo la forma de un camino de terracería, pasaría por el centro del rancho de Santa Cruz, en Norogachi. Según la MIA (Manifestación del Impacto Ambiental Modalidad) Regional del proyecto de la carretera Novoava-Norogachi-Rocheachi, tramo del km. 0+000 al km. 10+000: “La obra permitirá un nuevo desarrollo de las poblaciones indígenas que pertenecen a la zona de influencia de dichas actividades y asegura una rentabilidad socio-económica ya que se logrará canalizar adecuadamente los recursos mediante el mejoramiento de la vía, y la implementación de servicios a comunidades que de alguna manera se mantienen en un grado de marginación considerable y se les está brindando la oportunidad de incorporarse a la fuerza productiva

de trabajo de la Entidad”<sup>5</sup>. Los 30 millones de pesos, aproximados, invertidos en esta obra fueron aportados por la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas del Estado de Chihuahua y por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, por estar dentro de una zona con un número considerable de población indígena. El propósito era impulsar proyectos de trabajos “que vinculen a los indígenas con el modelo de desarrollo que se diseñe para la región serrana”. Llevar infraestructura: “servicios públicos que faciliten la vida colectiva, la electrificación, la disponibilidad de agua potable, drenaje y agua entubada, comercializar productos, desarrollar turismo”.

La MIA maneja un discurso sobre “los indígenas”, donde **el desarrollo, la rentabilidad, la canalización adecuada de los recursos, la marginación, los servicios, la oportunidad para los indígenas de ser, y la incorporación a las fuerzas productivas** configuran una noción del indio donde éste debe ser *integrado*, ya no más al Estado Nacional, sino a la Economía Nacional e Internacional (global) como una *fuerza productiva* (misma que no debe quedar marginada) para generar desarrollo, rentabilidad y progreso. Y como por arte de magia, una de las mejores opciones para ese modelo de desarrollo ideal es el turismo.

En Norogachi, lo que trajo esa carretera (dado el contexto nacional y según aquello que alcancé a observar en 2009, la última vez que fui a campo<sup>6</sup>) fueron grandes camionetas último modelo y armas. Reclutamiento de burreros (jóvenes que transportan a lo largo y ancho de la sierra droga y armas), guardaespaldas y sicarios en formación.

---

5

Tomado

de:

<http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf>

<sup>6</sup> En mayo-junio de 2012 realicé una salida a la Sierra Tarahumara. Visité 10 ejidos diferentes a lo largo de la Carretera Gran Visión. La actualización de la violencia dada no sólo por el narcotráfico, sino principalmente por la circulación de armamento, se agudizó en la región. En otro momento escribiré sobre este tema. Es preciso documentar que los medios de comunicación no cubren quizá ni un 30% de lo sucedido en estos lugares. Por ejemplo, algunas regiones de la barranca están incomunicadas inclusive para los gobiernos locales y para los comandos militares enviados desde el centro del país. Otras regiones, como la del corredor que visité, al ser vías de tránsito de drogas y armas, han sido controladas y gestionadas logísticamente por eso que el gobierno llama de “crimen organizado”. Los efectos en la vida rarámuri que pude observar son: movilización constante de las personas por miedo (para cuidar a las mujeres principalmente), desgaste del campo de moralidad entre los jóvenes y los adultos, participación de los jóvenes en trabajos básicos de esta cadena productiva de guerra y muerte, muerte constante de la población joven, migración para evitar conflictos o la participación en esta economía, miedo y tristeza. En esta última salida no visité Norogachi.

Dinero, equipos de sonido, bailes, supongo que droga (no lo sé de cierto, como diría el poeta) y una intensificación de la violencia. No quiero decir que antes todo esto fuese inexistente, sino que su ejecución (dado el número de armas, enervantes, dinero y gente nueva que circuló a través de la carretera) comenzó a ser más evidente y cuantitativamente más numérico.

¿Cómo dar cuenta de este contexto, de los vínculos que van más allá de Norogachi, de todo esto que explica lo que circula por esta carretera, de la carretera misma, de esto que he llamado el “contexto nacional” o “internacional”? A. L. Tsing (2005), en *Friction. An Ethnography of Global Connection*, al describir los procesos de deforestación de los bosques en Indonesia de 1966 a 1998, realiza una etnografía de la conexión global bajo un método que denomina *patchwork*. Éste se conforma por cuadros de información o *patches*, cuya importancia no radican en sí mismos, sino en sus conexiones. Método-rompecabezas que me recuerda (y no arbitrariamente) el *bricoleur* de Lévi-Strauss (2006). ¿Para qué sirve el *patchwork*? Para hacer etnografías de “la conexión con lo global a través de *enganches* particulares”. En otras palabras, dirá Tsing, se trata de entender la fricción, de mirar cómo algunas aspiraciones universales –antes que verdades abstractas– son contingentes, histórica y socialmente; aspiraciones que al conjurarse hacen aparecer los sueños de los otros como trascendentes, y como propios. Y en esos sueños, en ocasiones, existen lugares lejanos, fronteras del mundo, intocados, donde se pueden crear milagros, como el desarrollo... Pero tal vez eso es un sueño, un sueño que alguien más está soñando, y quizá ese sueño pueda convertirse en una pesadilla...

\*\*\*

Abro la página electrónica del Semanario de información Proceso de México (<http://www.proceso.com.mx>), hoy es 24 de febrero de 2011. Este es un *patch*. Colocó en el buscador la palabra Chihuahua... Veo los titulares: Narcoviolencia suma 8 mil 500 huérfanos en Chihuahua (23/02/11)... Exige HRW a Calderón proteger a activistas en Chihuahua (23/02/11)... **página siguiente**> masacres... guerra contra el narco de la

presidencia... del Ejecutivo Federal representada por Felipe Calderón... **página siguiente**>  
Niña de ocho años fallece en fuego cruzado de militares y sicarios (01/02/11) (bajas  
colaterales se califican en el escenario nacional)... **página  
siguiente**>.....

*5 de abril de 2011.* El 27 de marzo encontraron asesinado y torturado, ejecutado es el término, a Juan Francisco Sicilia junto con otras seis personas, hacía la vía que conduce a Acapulco desde Cuernavaca. Esa ciudad, conocida como “de la eterna primavera” fue aquella donde yo crecí y donde aún viven mis padres. Ahora, entre las flores de colores, las buganvillas, hay militares (jóvenes) observando, apuntando con armas hacia la población (para su propia seguridad, ¿de quién?). Ese martes, el 5 de abril, mi padre me pregunta “¿por qué culpan al hijo de Sicilia de su propio asesinato?”, “por ser mariguano”, y “¿por qué estaba en un lugar equivocado según las autoridades?”, “por salir luego de las 8 de la noche de su casa a un bar de mala muerte”, y “¿por qué lo mataron?”, “por hablar de más”. En lo que va del gobierno de Felipe Calderón y luego de declarada su guerra contra el narcotráfico, han muerto aproximadamente (porque no existen cifras exactas) ~~35,000~~ ~~50,000~~ 65,000 personas (en su mayoría son jóvenes) (Nota: cada que actualizo este texto el número de muertos se modifica). “Un estado de nación fallido” lo llama José Gil Olmos. Mi padre me pregunta, “¿para ti qué es descomposición social?”. Respondo: “...no lo sé, pero vi algo en la Sierra, algo cambió en los últimos años que fui. Cada fin de semana alguien moría, y había un funeral. En los bailes, la gente se mataba, había muchas armas. Un día, estaba con unos chavos (jóvenes, como de 12 a 20) y tenían sobre la mesa un arma y estaban felices, decían “mira lo que ganamos anoche” y jugaban con ella. Armas como juguetes. Funerales como cotidiano. La gente no salía de noche, no podía caminar sola por la sierra como antes, no podía disfrutar más de ese placer, y ellos tampoco. De hecho, ellos fueron quienes me advirtieron de no caminar más por la sierra sola. No digo –seguí explicando– que antes no hubiese nada de eso. Antes igual se sembraba mariguana, amapola, había armas, yo qué sé... pero ahora, había tanto de todo y todo era tan fácil, había dinero y autos que venían por la nueva carretera, y jóvenes que regresaban muertos también por la nueva carretera. Sabes, ellos ya no aprendían a bailar

o a sembrar maíz y por ahí un poco de mariguana. Ellos aprendían a ser sicarios o algo así, a manejar una camioneta lujosa, y a morir bien pronto. No sé si eso es descomposición social, pero algo había cambiado, y las mujeres, y los viejos estaban tristes. Pues en lugar de sus hijos poder estudiar, sembrar, tener un trabajo para tener una camioneta lujosa y todo eso, porque tal vez eso es lo que quieren, tenían que matar y morir como la única profesión que se los permitía... (Y además, las víctimas son las culpables de lo que sucede)".

La violencia genera problemas de metodología, entre otros, todos sabemos de eso, es decir, algunos más que otros. ¿Qué hacer cuando se observa un mundo resquebrajándose sobre sí mismo, cayendo sobre aquellos que lo han construido? F. Pessoa, otro poeta, dice: unos gobiernan el mundo, otros son el mundo. ¿Y si aquellos que lo gobiernan están decididos a devastar la humanidad de los otros, qué restará del mundo? ¿Qué hacer como observador? ¿Qué hacer cuando ya no se es más un observador? Cuando esa violencia que no es nuestra se ha colado por debajo de la puerta... No quiero hablar de lo que he visto en la Sierra puesto que no es pertinente. Hace un mes, julio de 2011, escuché a Davi Kopenawa, filósofo e intelectual yanomami, hablando acerca de los antropólogos. Él decía algo así: "yo fui honesto, conté mis secretos, y él (el antropólogo) no lo fue conmigo, él siempre parecía tener un secreto guardado". En este punto me detengo a pensar en el secreto del otro y en la noción del *dato antropológico* y su relevancia discursiva, o quizá su relevancia o su capacidad para dotar de prestigio dentro del campo de la antropología. ¿Problema de método? Considero que hay hechos que pueden ser entendidos y traducidos de otras formas. El *patchwork* será de utilidad en este caso, pese a que más tarde cuestionaré mi propia noción de "lo global" y "lo local", porque el método, como un día me compartió Alejandro Fujigaki, no debería olvidar que es preciso otorgar tanta humanidad al otro, como él las nos otorga a nosotros; y agregaría: pese a que esa humanidad no sea la misma. Así, contaré cosas que he visto a través de un colectivo más amplio: México y el tiempo bélico de Calderón.

Pensé que como antropóloga, para saber qué sucedía en Chihuahua, en la Sierra, en el pueblo de Norogachi, tenía que observar y entrevistar a gente con cierto poder

político y administrativo, en distintos niveles, escalas, dominios, etc. Pero simplemente no me era posible. Conocer la versión de los narcos, de los políticos, incluso locales, podría ser “no conveniente”. Para subsanar ese vacío en mi investigación consideré que el trabajo de algunos periodistas sería el ideal, pues ellos habían hecho esas entrevistas... el problema al que me enfrentaba era pues metodológico. ¿Cómo hacerlo? Roberto Martínez me indicó que para usar otras fuentes, en este caso secundarias o de tipo histórico, era preciso ser crítico o tener varias versiones, ya que aquellos que dejan un registro tienen por lo menos alguna intención. Pero creo que el tema del desgarre en el tejido social de este país, aquel sobre la violencia que inunda todo, requiere una crítica sí, pero para el caso que me ocupa requiere primero una descripción y una exposición de las versiones, de lo que ha sucedido... pues todo esto que sucede en el país se suma al contexto de violencia y de explotación que se vivía ya en la Sierra, y no sólo hablo de los rarámuri, sino también de los mestizos serranos.

Lo que sigue a continuación es sólo un recorte de piezas que quizá el lector deberá embonar bajo su propio criterio. Las he tomado del libro *Historias de muerte y corrupción* (2011) de Julio Scherer García, sólo para abrir la puerta de entrada y de bienvenida al mundo rarámuri.

¿Qué es el narcotráfico? Responde El Mayo Zambada, narcotraficante poderoso: “El narco está en la sociedad, arraigado como la corrupción. Un día decido entregarme al gobierno para que me fusile. Mi caso debe ser ejemplar, un escarmiento para todos. Me fusilan y estalla la histeria. Pero al cabo de los días se va sabiendo que todo sigue igual” (*ibid*:13). Por ejemplo, ser *narcotraficante* es todo un ideal de vida, tanto como el *Chapo*, quien: “En su vida goza de su propia eternidad, hombre de corridos” (*ibid*:21). ¿Quién no gustaría de poseer esta eternidad, sea vivo o muerto? O como Roberto Manuel Pérez y Víctor Mijael Zamudio, dos niños sicarios, que son descritos por Scherer de la siguiente forma: “Si tuvieran lenguaje, explicarían que el prestigio les importaba por encima de la vida y el dinero. No sabían de la palabra, pero sí de su ritmo interno: matón a sueldo, matón de veras, matón de huevos” (*ibid*:66). Prestigio a costa de todo. ¿Por qué? Miremos algo de la

vida de Vicente Acosta López. “Acosta López forma parte de los menores que respiran violencia desde el día de su nacimiento. La sufren en el habla desquiciada de un padre ebrio, en las golpizas a una mujer aterrada con una criatura en brazos, en el pleito sin respiro en la vía pública, en la tienda, en la escuela, en los grupos de soldados y la humillante superioridad de su uniforme, en los ominosos retenes, en el tronido de los disparos. En el mundo de *El Güero* y tantos otros, el desquite, ni siquiera la venganza, da para una crónica cotidiana. Se mata por lo que sea, una palabra de más o de menos, una mirada oblicua, la maldición directa a la madre partida en dos, violada por su propio hijo en la ofensa definitiva. [*Chinga tu madre*]. Bajo la claridad de esta penumbra, surgen para los chavos las figuras de sus modelos: *El Chapo, Zambada, La Barbie*” (*ibid*:50). “Soy sicario”, contestó cuando se le interrogó acerca de su oficio (*ibid*:58). ¿Y las autoridades, los gobernantes del país?

Scherer aclara tristemente: “Sin medir la magnitud del problema que enfrentaba, Calderón se metió entero en el agua helada de un océano sin orillas. Ignoró o no fue consciente de que el narco se había infiltrado en las capas altas, medias y bajas de la sociedad a lo largo de cincuenta años de priísmo complaciente y durante el periodo del foxismo cómplice. Si Calderón había tramado una alianza emergente con las Fuerzas Armadas, los narcos habían tejido sus redes, lenta, pacientemente, que el tiempo estaba de su parte. Los narcos habían adquirido cartas de ciudadanía, visibles en la geografía de la República, pueblos enteros cuya respiración debían a la droga. Además, cerrado a una creciente inconformidad, Calderón decidió que la guerra al narco sería su guerra y él sabría de qué manera conducirla, apoyado en las Fuerzas Armadas” (*ibid*:26-27). Este es pues, el tiempo bélico de Calderón. Finalmente dice el periodista: “Me dijo que la parábola de Jesús bajo la tormenta con los apóstoles aterrizados en una barca que zozobraba, la llevaba en el alma como una oración. Pensaba en los apóstoles, hombres comunes y corrientes, tanto o más que en el hijo de Dios, y a los doce los relacionaba con amigos muy queridos, complicados en problemas serios. Palabras más, palabras menos, culminó su relato entre un fino humor y el esbozo de un drama que hiere. Recuerdo el final de su relato, visión de una imagen del pasado que en mí perturba: “Yo también –me

dijo Calderón–, resuelto a salvar a los míos, a ‘mis apóstoles’, me dispuse a dejar el lanchón y caminar sobre el agua. Sin embargo, al primer paso sobre el mar, me hundí y desperté” (*ibid*:30).

## TRANSFORMACIÓN 2:

### RUMBO A LA FRONTERA, O DE LOS EFECTOS DE UNA LÍNEA FANTASMA

“¿Qué va a pasar cuando llegue aquí la carretera?”, preguntábamos un día a un amigo en Santa Cruz mientras fumábamos un cigarro. Y en tanto él miraba sus tierras, por donde pasarían las máquinas, dijo: “pus, va a ser más difícil pasar los burros de un lado a otro, ¿no?”. *Llevemos esta respuesta a serio*, sin pensar que es “aparentemente” simple o graciosa. Aquello que hacía Sebastián era señalar una de las cualidades de ciertos caminos que se imponen sobre otros. Sin embargo, tal vez no basta con describir cómo unos caminos (carreteras y fronteras) se han *impuesto* o se *imponen* sobre otros –pese a que sea necesario y de hecho lo haré a continuación. Para llevar a serio la respuesta de Sebastián es preciso considerar las *formas* de los caminos no-rarámuri, así como las transformaciones que los constituyen; y para demostrar la operatividad de la reversibilidad del concepto-camino (utilizando el método de contraste y contrapunto desarrollado a partir de las fajas) tendría que describir y analizar esta carretera de la misma manera en la que he analizado los caminos rarámuri<sup>7</sup>. Así, la pregunta sería, ¿de qué está hecha esa carretera que partirá en dos las tierras de Sebastián?

La carretera, definida desde el concepto-camino rarámuri, está hecha de relaciones entre trabajadores asalariados y patrones (*forma 1*)<sup>8</sup>, es decir, entre personas que

---

<sup>7</sup> “Nuestro mundo es un gran camaleón”, dijo Rafael Bastos. Sin embargo, más que una posibilidad intelectual o conceptual, considero que la *traducción* de esta carretera, desde el concepto-camino rarámuri, es una exigencia (y no sólo de demostración ante la apertura a otras antropologías alternas).

<sup>8</sup> El trabajo asalariado está conformado a su vez por una serie relaciones que tal vez K. Marx entendió mejor que nadie –y tal vez por ello abandonó la escritura en algún momento de su vida. Creo que el concepto de subsunción es explicativo de esa relación –o bien podría serlo todo el texto de *La ideología alemana* (1978)–; entendido claro está, como una propuesta de re-definición de lo humano y de las relaciones humanas dentro de una sociedad específica: la capitalista. A grandes rasgos, las relaciones de producción y

posiblemente nunca transitarán esa carretera, gente que es originaria de otros lugares y que vive en otros sitios diferentes a la Sierra Tarahumara. Está hecha de dinero del Estado de Chihuahua y de la CDI (*forma 2*), porque está hecha de desarrollo y progreso (*forma 3*); es decir, de una forma estética, moral y de movimiento particular.

Para Lévi-Strauss (2006a), el progreso es el resultado de una forma de percibir y experimentar la temporalidad, aquella que tiende a ser acumulativa y a interiorizar el devenir para hacer de él, el motor de su desarrollo. Estas formas de experimentar y crear la temporalidad, pueden devenir en formas de *hacer* tiempo, y aquí el progreso llega a ser: “Control del poder e instrumento de este control” (2006b:24). De tal manera que el progreso aparece como *formas* (experienciales y conceptuales) sólo cuando el hombre somete al hombre y trata una parte de la humanidad como un objeto, y de hecho esto sólo es correlativo al tratar a la “naturaleza” como otro objeto; es decir cuando existe la posibilidad de que *lo otro* sea un objeto. De hecho, no son los seres lo que se transforman en objeto, sino las relaciones que permiten hacer de cualquier *otro* un objeto. Por tal motivo, “el reconocimiento del hecho de que el progreso técnico ha tenido, por correlato histórico, el desenvolvimiento de la explotación del hombre por el hombre, puede dictarnos cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que tanto propende a causarnos el primero de los dos fenómenos nombrados” (Lévi-Strauss 2006a:337) (discreción que tal vez podrían tener las personas que escribieron el MIA-Reginal de la carretera que cruza hoy día Norogachi). En otras palabras, el progreso resulta ser una *forma de ser y de hacer en y el mundo* que transforma a los seres o personas en *formas-objetos*, como si fueran partes de una totalidad; adquiriendo de esta forma control (del tiempo y del cuerpo, añadiría Foucault). El progreso podría ser entonces correlativo a las

---

reproducción conllevarían una transformación de la “naturaleza” de los hombres por los hombres, a través de sus relaciones (transformación de los términos por las relaciones). De tal manera que la potencia social de los trabajadores, desde su punto de vista, aparece como algo ajeno a ellos, como una fuerza que les domina y que les es ajena, porque ellos mismos han sido transformados en piezas de un engranaje, y al ser eso participan de la reproducción de esas relaciones, es decir, participan de su propia dominación, esto es la enajenación. Foucault dirá luego que esta transformación del ser humano en trabajador es producto de dos formas de control y de transformación: por una parte del tiempo y por otra del cuerpo, porque la transformación del hombre sucede en él y por él mismo (ver Foucault 2011). Ellos, los trabajadores, ahora son partes de una totalidad, individuos de una sociedad, mercancía de un sistema (estoy simplificando).

relaciones de esta *forma de ser y hacer particular*. Ahora, si pensamos en la ecuación: progreso-tiempo, vemos que el progreso mismo es análogo al desarrollo, o al modelo socioeconómico de integración-incorporación (viejo modelo de relación entre los indios y el Estado mexicano ahora traducido en un modelo de integración no al Estado, sino a la economía mediante la rentabilidad y la producción).

La carretera también está hecha de materiales como asbesto y arena, que han requerido máquinas que cortan los cerros (*forma 4*) y abren la tierra. Materiales y maquinaria que hacen perdurar esa carretera en el tiempo, ya que siguiendo una noción de temporalidad-perdurable, se pretende objetivar el control y prolongarlo en el tiempo, en tanto que el ideal a alcanzar es la ocupación permanente y progresiva. Las *formas*-materiales también tienen una relación con el campo de moralidad. Por ello, los seres se transforman de manera permanente, tanto cuanto los materiales; ya que el objetivo es cambiar su substancia (subsunción: hacer del otro parte del todo) para controlarla.

Así, puedo decir que estos caminos (no-rarámuri y rarámuri) no son simples metáforas o representaciones simbólicas o ideológicas, sino una metonimia (o modelos reducidos) de formas de *ser y hacer* el mundo, y por tanto una *objetivación* de esos mundos, que en sí mismos resultan ser mundos en construcción, experiencial y conceptualmente hablando. De tal manera que esa carretera que cruzaría, y que hoy debe ya cruzar las tierras de Sebastián era un *mundo-otro* (desde su punto de vista) construyéndose en medio de su propio mundo.

Estas carreteras-caminos o vías-caminos (porque no todas han sido carreteras) coexisten con los caminos rarámuri dentro de la Sierra, desde hace por lo menos cien años. Y en este sentido es que quizá, el desarrollo y el progreso (como *formas*) expresan sus contradicciones. Consideremos por ejemplo que no existe “un futuro (ni ninguno) a alcanzar”; es decir, que aquello que se llama “marginalidad” dentro del proyecto de la MIA-Regional lo ha *sido* (desde la perspectiva del desarrollo) desde siempre (es decir, desde que el desarrollo existe). Ahora, en “el futuro prometido por el desarrollo” esta marginalidad debería dejar de existir, pero no es así, porque ese futuro prometido tampoco existe. Aquello que existe ahora, por ejemplo, no es el turismo como vínculo

primordial de integración de los rarámuri al modelo regional de desarrollo económico; aquello que llegó con la carretera era en realidad parte del *presente propio y vivido* incluso antes de la carretera y no la proyección de un *futuro-ajeno*: la violencia, la vida económica de la guerra y el narcotráfico que ya estaban como una potencia en la región y que dormía silencioso en todo el país.

Cuando Sebastián hablaba de la carretera, él pensaba en los efectos de ella sobre su vida y su mundo, porque como he dicho, esa carretera era *otro-mundo* que claro, él ya conocía, pero que en este caso entraría por la puerta de su casa. Era un camino-otro en la puerta de su casa. Pero no todos esos caminos-otros adquieren la misma *forma*. Algunos de ellos son fantasmas; no son de arena, ni de piedra, ni hechos por máquinas... pero como decía Sebastián, también tienen efectos sobre *el movimiento*. Unos de esos caminos, son los caminos-fronteras; los cuales a veces dejan de ser fantasmas, y se convierten en muros de piedra o de lámina...

Otros *patch*:

Palabra: frontera norte. Resultados: *Ciudad Juárez: las mentiras de Obama y Calderón* (29/01/11):

Con un dejo de impotencia Charles Bowden afirma: "Sí, la muerte se ha convertido en el modo de vida en Ciudad Juárez". Para el gobierno de México los de Juárez "son muertos sucios", destaca Bowden. Luego matiza: Ellos "no son más que resultado del olvido de un gobierno por la gente pobre, campesinos y obreros de todos los puntos del país que llegaron al norte por la expulsión de sus lugares de origen a consecuencia del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. "Una vez en Juárez estos mexicanos fueron explotados en las maquiladoras y, víctimas de la desesperación, intentaron irse (a Estados Unidos); pero un muro de concreto o virtual y un cerco de acero los rebotó y cayeron en vicios y en las manos de criminales", afirma Bowden. (Extracto del reportaje que se publica en la edición 1787 de la revista Proceso, ya en circulación).

*Muro virtual, fracaso real* (24/01/11), *Un país doblegado, un gobierno débil, un presidente estresado...* (01/01/11), *Cae 78% inversión extranjera directa en la frontera*

norte (27/12/10), **página siguiente**>.... La frontera norte de México huele a violencia, a desierto, a un río, a muerte, a esperanza, “al sueño americano” (...*inspirado por los cuentos que la luna relata...* desde este lado de la frontera o al menos eso dice una canción de Calle 13), a indocumentados (...*que aprendieron a caminar sin mapa...*), a un muro, a tratos económicos, al mundo de la economía ilegal, al reconocimiento del ser humano ilegal en esa economía de lo legal...

La frontera entre México y los Estados Unidos es un camino-fantasma que define movimientos y vidas; y que las definió hace algunos años atrás...

### **TRANSFORMACIÓN 3:**

#### **DE ÁRBOL A MADERA...**

Pensar en este camino-fantasma, camino-frontera, me lleva al inicio de una de las historias que quiero contar. En este caso será desde la perspectiva de algunos libros y documentos que narran cómo fue realizada la explotación de los bosques en la Sierra Tarahumara. Vuelvo a insistir en que aquí no nos enfrentamos a un problema de *representaciones sobre una realidad*, sino a un *encuentro de realidades que en consecuencia plantea múltiples problemas desde diferentes marcos*. Pero de eso hablaré más adelante.

Considerando que *bosque* y *pino* no son un hecho o un objeto en sí y que sólo pueden definirse dentro de un campo de relaciones, comenzaré entonces por preguntarme ¿Qué es el bosque? ¿Qué es un pino? ¿Son un recurso forestal, económico, social, simbólico, etc.? ¿Para quién? ¿Por qué? Y quizá lo más importante, ¿cómo fue que llegaron a tener ese estatuto (ontológico)? La historia inicia en aquel camino-fantasma, camino-frontera, y con los *apaches*, o *esos* que fueron llamados así... Esos que siglos antes fueron parte de las economías de la región (que luego se llamaría “fronteriza”) en tanto que formaban redes complejas y extensas de comercio de la Nueva Vizcaya, esos *apaches* que fueron entendidos como un problema en el siglo XIX.

*El problema apache*, heredado al Estado mexicano naciente y a su nuevo vecino, servirá como un *enganche* de construcción –en la relación con los Estados Unidos de Norteamérica y con el centro de México– de los territorios del Norte. Se llevarán a cabo campañas de exterminio, donde durante décadas participarán tropas estadounidenses y mexicanas. Su objetivo: expulsar a toda la población no mestiza (incluyendo a los rarámuri que aún quedaban entre ellos) de la nueva frontera, y de “este lado”, de los valles fértiles. “En este proceso, las tierras cambian de dueños y es cuando se constituyen los inmensos latifundios de los Terrazas, Zuloaga, Creel, etc.” (Lartigue 1983:15), es decir, se conforma y consolida la oligarquía chihuahuense –que existe hasta hoy día– a través de la apropiación de la zona central del Estado (proceso que claro, se prolonga hacia atrás, en una oleada de tiempo, hasta el siglo XVII y XVIII). Del “otro lado” del camino-fantasma, en los Estados Unidos, del otro lado del camino-frontera, porque en ese tiempo no había muros, ya hay capitales privados interesados en invertir en una zona con *recursos poco aprovechados* (porque entonces ya existían “los recursos” y “los capitales”, y antes como ahora, eran “desaprovechados”). El control de la zona húmeda o de los valles “liberada” (por supuesto de los indios) permite esta consolidación de la oligarquía chihuahuense, que el gobierno nacional-central mexicano respetará y legalizará a cambio de la garantía de mantener un estado de paz en las tierras del norte. La oligarquía chihuahuense, como en toda la nación naciente, surge de una clase o sector que se originó en la época colonial y que se consumó durante la independencia y a partir del triunfo liberal y de las leyes de Reforma. “El grupo de poder en Chihuahua durante el régimen de Porfirio Díaz, será aquel que enfrentó los apaches y conquistó sus territorios. Desde estas luchas contra los indios se comenzó a construir un proyecto nuevo sobre la tierra y la producción agrícola siendo los mestizos y blancos sus promotores” (Olivos 1997:51).

Así, las tierras y todo lo que hay en ellas queda en las manos de un grupo local dominante; el cual organiza la penetración del capital foráneo, particularmente estadounidense, para “modernizar” al país. Esta oligarquía se asocia con inversionistas de múltiples empresas y de todos los sectores de la actividad económica: mineros, industriales, banqueros, etc. (Lartigue 1983). Uno de estos vínculos se expresaría en otros

caminos que cruzaron el territorio serrano y que llegaron nuevamente a los rarámuri: las vías del ferrocarril.

En este tren-camino que cruza y cruzó la Sierra, dos “recursos” eran objeto de transporte: madera y minerales. Me enfocaré en la madera. Y en este sentido me pregunto. ¿Cómo es que el pino llegó a ser madera, como es que se definió como recurso? Esto me lleva nuevamente a la frontera y, extrañamente, a Indonesia. Como sucedió en los bosques de la Sierra Tarahumara, Tsing señala que: “La floresta de Indonesia no fue destruida por necesidades locales; sus productos fueron tomados por el mundo” (2005:2). En ambos casos, coincidentemente y en momentos históricos diferentes, los proyectos de corporaciones transnacionales y la política local generan *cocktails molotov*, claro, con ingredientes distintos, con sabores y texturas disímiles, pero como todos los *cocktails*, con resultados muy parecidos. En algún momento y en ciertos campos, como describiré más adelante y como Tsing explica en su propia etnografía, se disuelven las fronteras entre lo legal y lo ilegal. La autora denomina a esta continuidad *la economía de las apariencias*, en la cual lo público se confunde con lo privado, la política con el mercado, lo doméstico con lo extranjero... un mundo de continuidades o de conexiones nacientes e inesperadas, rizomático en sí mismo, esquizofrénico, capitalista (sólo por decirlo deleuzsianamente). Quizá, más que continuo y condenado a la confusión, este es un mundo de nuevas discontinuidades que aparecen como extrañas y ajenas, difíciles de controlar y medir; pero en las que no hay confusión, sino creación y reconfiguración tanto de los existentes como de las relaciones.

Un ejemplo de esto es cómo el movimiento *conservacionista* en los Estados Unidos fue lo que impulsó a los capitales norteamericanos a buscar nuevos recursos madereros, y con ello a definir otros bosques como recursos, tal como los de la Sierra Tarahumara, generando así una o diversas posibilidades de mundos nuevos a partir de la existencia de *un nuevo ser*: la madera-recurso; lo cual no sólo “modificó” relaciones, sino creó muchas de ellas, innovando y generando realidades alternas. Y para cruzar la frontera se construyó un camino nuevo para transportar esos “recursos”: el tren.

Dentro de los vagones viajarían aquellos mismos “árboles” que se protegían con leyes de conservación y reserva del otro lado de la frontera (o quizá no eran los “mismos recursos” porque las fronteras modifican la naturaleza de las cosas y las personas). En 1891, en los Estados Unidos se crea el Sistema Nacional de Bosques (*National Forest System*) por la Ley de Revisión de Tierras del mismo año (*Land Revision Act*). Esto otorgaba al Presidente de los Estados Unidos facultades para establecer reservas de bosques en tierras de dominio público. En 1897 se aprobó una ley orgánica (que no se modificaría sino hasta 1976): la Ley de Manejo Forestal (*Forest Management Act*), que proveyó las disposiciones de gestión y financiamiento para la administración de las reservas bajo el Departamento del Interior y la Oficina General de Tierras (*General Land Office*). La ley redefine el objeto de la declaración de las reservas con el fin de proteger los bosques, proteger las cuencas hidrográficas y ser una fuente de abastecimiento de madera para la nación.

Durante la primera mitad del siglo XX, se entabló una discusión muy aguerida entre conservacionistas y preservacionistas. Los primeros, como Gifford Pinchot (primer Jefe del Servicio Forestal de Estados Unidos 1905-1910), consideraban que era posible *conservar recursos* para las generaciones futuras y *aprovechar* sus beneficios simultáneamente. “Sustentabilidad” era la idea de fondo, pues "*forestry is tree farming*". Los segundos, como John Muir, naturalista, consideraban que el bosque era un espacio salvaje, de cualidades espirituales y transcendentales: "*places for rest, inspiration, and prayers*". Ellos eran amigos hasta que sus posiciones filosóficas y políticas sobre la naturaleza los separaron. Conservación VS Preservación :: Utilización VS Contemplación. Me parece que las dos posturas, como los dos ex-amigos, podrían ser simplemente la transformación uno del otro y que ocasionalmente podrían convertirse uno en el otro. En el fondo los dos querían conservar y preservar la misma naturaleza: *la suya*, la del otro lado del camino-frontera.

La naturaleza como un recurso, el bosque como un recurso (como aire, agua, etc.), el pino como un recurso, como madera, como celulosa... Primero se debe conservar y/o preservar *lo propio*, pero quizá deba preguntarse para quién y para qué.

Independientemente si se optara por explotarlo como recurso o por dejarlo para la contemplación, la respuesta en este caso fue evidente. Las políticas de los Estados Unidos fueron claras: crearon leyes de reserva para *sus* bosques, para *sí mismos* y *sus descendientes* y posibilitaron leyes de explotación para los *bosques* de *otros*, para consumirlos *ellos mismos* y beneficiarse económicamente *ellos mismos*. En consecuencia los inversionistas estadounidenses que precisaban de madera y celulosa, particularmente durante la Segunda Guerra Mundial, acudieron a las reservas de recursos “desaprovechados” del vecino del sur que necesitaba “desarrollo” y “progreso” y por tanto capitales extranjeros. (Nota: tanto como los indígenas de hoy *necesitan* de la carretera que costó treinta y pocos millones de pesos, y que en parte pagó la CDI, para vincularse con el modelo de desarrollo económico y dejar de ser marginales, ¡Obvio!). Lógica: nosotros preservamos o conservamos *nuestros recursos*, no los de *otros*. Política de la naturaleza: no cruza la frontera (aparentemente). Política económica: cruza la frontera y crea una línea de transporte. Política moral: ocupación y explotación del *otro*-vecino (Nota: esto me recuerda también la actual política de explotación minera y los campos de moralidad puestos en juego por los Canadienses en México).

El vehículo que permite la entrada de esta *forma de ser y hacer* llamada progreso, que ya he mencionado, a la Sierra Tarahumara fue el tren. Pero no sólo la entrada, sino la salida, el movimiento-transporte. Esta forma de movimiento, análoga también a las *formas*-contenidos de la carretera Nonoava-Guachochi, fue analizada ampliamente por Ingold en su libro *Lines* (2005). En cierto período de la historia de la Europa medieval, dice este autor, hubo una transformación-pasaje de la experiencia del caminar (*the walk*) a la del ensamblaje (*the assembly*). Este cambio ocurre en el contexto de diversos procesos de la expansión global y tendrá por escenario los dominios territoriales y comerciales sobre los mares. Esta experiencia va de la tierra al mar y del mar a la tierra, pero en ese traslado se transforma. La clave de esta transformación radica en que sobre los mares no se vive (como en la tierra), sino que ellos se *crusan*. El navío, a diferencia del cuerpo, ya no es un órgano en movimiento, sino un vehículo de transporte y la experiencia del caminante pasa a la del navegante bajo la forma de transportación como un destino-orientado. El mar se

cruza para ir de ubicación en ubicación, pero la forma de vida y la naturaleza de la gente y de los bienes queda inalterada, no es afectada por el trayecto (...) (como lo era en la experiencia del caminar) (*ibid:77*). Esta experiencia del transporte, que Ingold califica de fragmentaria y de *point-to-point connections*, es llevada a tierra, y ahí se transforma nuevamente. Así, el transporte y la misma experiencia del movimiento sobre tierra sucederá como un movimiento de traslado encima de un mundo deshabitado (como el mar), como si fuese una hoja en blanco, o como si sobre ella se trazase un mapa que en realidad resultan ser, como diría Ingold, líneas de ocupación y de dominio colonial-comercial (formas isomorfas). La ocupación se opone contrastivamente, en tanto experiencia, a la habitación del espacio. En otras palabras, sobre estas líneas de ocupación no se habita, no es posible, el mundo vacío se ocupa a través de ellas.

Basta con ver las líneas trazadas sobre el mapa de las carreteras que cruzan la Sierra Tarahumara (figura 22 y 23), para mirar que como bien señala Ingold “los mapas no dicen dónde están las cosas” (*ibid:84*), porque éstas no significan *habitación* sino *ocupación*. Estas líneas no son trazos, sino conectores de lugares, de puntos contenedores de actividad. Los mapas conectan como una red (*network*) puntos de conexión (*point-to-point connections*). Por ello, como “artefactos cognitivos o de ensamblaje, el plan pre-existe a su promulgación ‘sobre el terreno’” (*ibid:85*). Inclusive si pensamos en el nombre mismo de la carretera: Nonoava-Norogachi-Rocheachi-Guachochi vemos que en él está *objetivada* la idea de conexión de puntos.

Las vías del ferrocarril buscan conectar zonas de extracción de materias primas dentro de la Sierra Tarahumara con los mercados, los centros comerciales e industriales del centro y del sur de los Estados Unidos. Por ello, la explotación de la Sierra debe ser entendida como producto de las políticas liberales (tempranas) en México, así como el efecto de demandas externas que obedecen al mercado internacional. Es decir, como una serie de relaciones y vías-caminos que son más que un contexto para la explotación de la madera (pero eso ya lo sabemos). Estas relaciones, objetivadas en estos caminos, son la materia de la que estará construido este nuevo mundo, incluyendo los objetos y seres que habitarán en él. Me refiero a los trabajadores, a la madera, y a los colonos que

llegaron siguiendo las líneas del tren. En este sentido es que se puede hablar de mundos y no de representaciones de mundos. Esto me hace pensar una vez más, en esa carretera nueva que cruza la sierra, que pasa por Norogachi, y que no es una vía de símbolos e ideas; sino una estrada hecha con concreto y cemento, con un halo de relaciones específico y con dinero de la CDI. Me hace pensar también que la violencia que hoy se vive en la Sierra y todo lo que sucede ahí no puede ser entendido en sí mismo, sino sólo en relación con todas las vías-camino que cruzan el país y que están más allá de él, por ejemplo, aquellas del mercado y de la economía armamentista promovida y auspiciada por los Estados Unidos, la economía de guerra y el tráfico de enervantes también de nuestro vecino del norte (pero eso también ya lo sabemos), me hace preguntar ¿de qué estarán contruidos nuestro mundos que ahora mismo estamos haciendo? Incluyendo los objetos y los seres que viven en ellos...

Volviendo al pasado. No es extraño entonces que la construcción de ferrocarriles, la instalación de empresas de extracción de madera y de comercialización por capitales privados-estadounidenses sean subvencionadas, directamente y con exenciones de impuestos, tanto por parte del Estado como por el poder nacional mexicano. (Nota: ¿tampoco sería extraño que la carretera Guachochi-Chihuahua se haya construido con fondos de la CDI?). La definición de los bosques chihuahuenses como recurso económico, es decir, como forma de capital industrial data de fines de siglo XIX y es producto de las primeras manifestaciones de la política y la filosofía de la conservación-preservación ambiental de los Estados Unidos, hecho que ahora tampoco resulta tan inexplicable.

Lartigue señala que la historia del bosque en Chihuahua sólo puede ser entendida “en términos de la historia de las relaciones capitalistas, de las formas que toman en la región forestal bajo el efecto de la modificación de las tasas de ganancia, de las crisis de los mercados y de los reajustes políticos que implican estos factores” (1983:13-14). En primer lugar porque la explotación de grandes volúmenes de madera (pese a que algunos argumenten que la explotación hormiga es más intensa y degradadora que la explotación industrial) sólo puede ser posible si existe una infraestructura que permita su transportación. El ferrocarril jugó este papel de infraestructura en los inicios de la

explotación forestal; ya que mientras se abrían las vías, se explotaban zonas de bosque cercano instalando y desinstalando aserraderos. La extracción forestal era una fuente de fondos para la construcción de las vías, en tanto que las vías era una condición estructural para la extracción. La diversidad económica y la competencia entre empresarios eran fundamentales para la época. Las concesiones para el aprovechamiento forestal por tanto eran parte integral del progreso y del desarrollo de la región que implicaba el ferrocarril. Inclusive: “La apropiación de los terrenos forestales, concesiones de explotación o propiedades, es claramente anterior al inicio de las extracciones; antes de que esté construida la vía se especula sobre la llegada de los trenes que hará subir el precio de los terrenos en todas las zonas que hará accesibles” (*ibid*:17).

Consideremos nuevamente esos vínculos “globales”. Durante la primera mitad del siglo XX, la sierra, sus productos y sus productores quedan sometidos a las fluctuaciones de este mercado, en gran parte por la incapacidad de formular una alternativa viable para introducir sus mercancías en una red de comunicaciones orientada al exterior. Por ello, en el inicio del aprovechamiento a gran escala, las empresas de inversión extranjera se caracterizan por buscar una obtención de ganancias máximas a corto plazo. Se construyen aserraderos gigantes temporales y móviles, aplicando la tala rasa. Esto conlleva evidentemente a una deforestación acelerada. Los problemas para consolidar capitalistas sólidos soportan simultáneamente a la conformación de monopolios, definiendo de esta manera la gestión económica de la zona para la extracción. En resumen, como indica Lartigue: “La competencia y la concentración destruyen los recursos de la región” (*ibid*:19)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Las concesiones más importantes de la época fueron:

- a) *Sierra Madre Land and Lumber Co.* en 1904. Enrique Creel, como gobernador del estado, otorga la concesión forestal, la exención de impuestos estatales y municipales por diez años y la autorización para establecer tiendas de raya.
- b) En 1909 la Compañía del Ferrocarril Noroeste de México se asocia con la *Mexican Transportation Co.* que acaba de firmar con Creel un contrato para la explotación forestal de la zona: esta vez la exención de impuestos es para veinte años. Se compran 1 047 760 hectáreas de bosques y se principia su explotación a través de la *Madera Company Limited*.

De esta forma es posible ver, en este movimiento, cómo ciertas relaciones llegaron a ser *formas* y a transformar otras relaciones para construir nuevos mundos posibles en la Sierra Tarahumara. Esos mundos posibles, que coexistieron y coexisten con los caminos rarámuri en ciertas regiones de la Sierra, crearon a su vez mundos nuevos (advierto al lector que aquí el uso de mundo nuevo como posibilidad de existencia no implica una carga de izquierda o resistencia política al capitalismo –como bien dirían los zapatistas: “Otro mundo es posible” –, o sí, pero también su contraparte, porque esos otros mundos, creados por el capitalismo son también “otros mundos posibles”<sup>10</sup>). De tal forma, si seguimos el tren-camino y sus ramajes en su paso por la Sierra Tarahumara, es como si de alguna manera siguiéramos una línea del tiempo.

Nuevamente pienso en Indonesia, allá como aquí, las fronteras del capitalismo (cualquier cosa que esto pueda significar) parecían estar en los límites de lo *dado* o de aquello que puede ser definido como “los recursos potenciales”; mismos que estarían ubicados en un espacio inerte, vacío y deshabitado, listo para ser desmembrado y empacado para su exportación. Las fronteras, definidas por estos parámetros, justificarían y justificaron la ocupación y con ello la colonización. Por ejemplo, cierto discurso de principios de siglo XX habla de los “recursos mal aprovechados” de la Sierra Tarahumara, como si estos tuviesen una naturaleza *dada* que los definiera por sí mismos como materia del capital y no como cualquier otra cosa, como seres que hablan por ejemplo. Aquello que no es *dado* (para el capital o sería mejor decir para los empresarios) y debe *construirse* es el espíritu del trabajo y explotación en esa población marginal, india o no, campesina o no, mexicana o no, que habitaba la región donde se encontraban dichos “recursos”, y que requería por tanto de una *forma* aún desconocida para ellos: el *progreso*, mismo que se objetivará en el tren.

Las fronteras del capital avanzan entonces a través del tiempo y esto queda como una marca en el espacio, porque el progreso –como idea de tiempo– se objetiva en

---

<sup>10</sup> “En realidad, hay dos especies de utopías: las utopías proletarias socialistas que tienen la particularidad de no realizarse nunca, y las utopías capitalistas que, desgraciadamente, tienden a realizarse con mucha frecuencia” (Foucault 2011:131). No comparto el desánimo de Foucault, pero la idea sobre los mundos posibles y nuevos mundos es análoga a la suya.

*formas* permanentes (como la carretera que hoy atraviesa Norogachi), en este caso como las vías del tren. Por tanto, no es casual que las cuatro zonas –de norte a sur– definidas en el inventario Nacional Forestal de 1965 del Estado de Chihuahua correspondan con bastante exactitud con la antigüedad de explotación de los bosques. Esta zonificación expresa, según Lartige: “la dimensión histórica del manejo, la penetración progresiva del macizo a partir de las zonas más accesibles e inmediatamente rentables hasta los últimos rincones; por otro lado expresa el carácter diferencial de las condiciones de producción en la actualidad, la pluralidad de formas de explotación y la posibilidad de que el manejo del bosque esté condicionado por el manejo en conjunto de la reserva chihuahuense, nacional o mundial” (*ibid*:31-32). Ejemplo de ello son las dos formas complementarias de procesar la madera señalados por D. Salazar (2007) que constituyen, incluso, dos áreas geográficas diferenciadas. Por una parte, el área de transformación primaria, constituida por los ejidos que convierten “la materia prima” –los árboles– en madera de rollo dentro de los aserraderos (ejidos serranos) y, por otra parte, el área de transformación secundaria, donde se localizan los aserraderos de propiedad privada que compran la madera en rollo de los ejidos forestales y la transforman en otros productos (centros semiurbanos de los municipios de Bocoyna, Madera, Guachochi y Guadalupe y Calvo, así como en ciudades como Chihuahua, Parral y Juárez).

Así, los bosques, y todo el territorio de Chihuahua, quedan atravesados por el ramal sur del ferrocarril Chihuahua-Pacífico que lo divide casi en dos mitades según un eje noroeste-suroeste; considerando que la explotación de este bosque empezó a partir de las cercanías de la vía de comunicación y se expandió progresivamente desde ella. Salazar (*ibidem*) señala finalmente que siguiendo los trazos del ferrocarril que comunica Nuevo Casas Grandes, Madera, La Junta y Estación Creel, es posible identificar el avance de las compañías madereras en dirección noroeste-suroeste, desde donde se organizó la penetración de los aserraderos privados hacia los territorios de los que actualmente son los municipios de Bocoyna, Guachochi, Batopilas, Balleza y, aunque de manera tardía Guadalupe y Calvo.

#### TRANSFORMACIÓN 4:

##### SAN JUANITO O DE LAS CONTRADICCIONES DEL “OTRO”

Voy a hacer un zoom en esta narración, pero no en Norogachi, sino en el caso documentado por Salazar (2007): en San Juanito, Bocoyna. Me motivan dos causas, la primera es reflexionar sobre qué significa la creación de nuevos mundos (sólo por hacer un juego de palabras que *es más que un juego*, con aquella frase tan conocida por todos nosotros: “Descubrimiento del nuevo mundo”, es decir, de lo que ahora se llama América), a partir de esas vías-caminos que he descrito hasta ahora y que parecían tener como una de sus motivaciones los pinos como recursos. La segunda es que el material de campo de Salazar, principalmente las entrevistas que coloca en un anexo, me servirán de puente para ir al siguiente capítulo; en el cual quiero mostrar cómo estos dos tipos de caminos (con relaciones, transformaciones y por tanto con *formas* disímiles) se objetivan en mundos diferentes también.

San Juanito: “Este poblado es uno de los principales centros de transformación industrial de la madera extraída en la región. Su historia es la de explotación forestal: nace y se desarrolla a través de la industria maderera” (*ibid*:17). Actualmente este pueblo se dedica casi de manera exclusiva al procesamiento de la madera. Desde la llegada del ferrocarril Chihuahua-Pacífico, en 1903, se instauran los primeros aserraderos y con ellos los primeros grupos empresariales de la región, como la familia González Ugarte. Siguiendo la etnografía de la autora, en 2004 San Juanito contaba con 27 aserraderos, cada uno de los cuales tenía 17 trabajadores; los cuales pertenecían “a una segunda y tercera generación de migrantes quienes, originarios del sector dedicado a las actividades agrícolas de la Sierra Tarahumara, llegaron a ese poblado para integrarse a un proceso regional de proletarización” (*ibid*:19-21).

Salazar describe cómo para estos trabajadores y sus familias, San Juanito como un lugar de trabajo y vida, fue una alternativa para transitar entre un mundo rural y otro urbano. No obstante, éste no es un lugar de tránsito, porque a diferencia de la madera que es procesada en los aserraderos, las personas habitan en el pueblo no viajan a través

de él, es decir, el pueblo no es un punto de conexión hacia otros puntos, éste es su mundo de vida. La autora toma como eje de análisis el trabajo en el aserradero; lo cual resulta análogo, de cierta manera, a lo propuesto por mí como una de las *formas* de los campos de moralidad que estoy analizando. Para Salazar, el trabajo es una realidad y su experiencia es variable pues depende de “las tradiciones sociales y laborales de los que proceden, quienes lo llevan a cabo” (*ibid*:95). El trabajo en el aserradero es aquello que “unifica” (esta es una palabra mía y no de la autora), a este grupo de *serranos* (gente que habita en la Sierra) “que se debaten entre una identidad rural y una semiurbana. Estas personas pertenecen todos a una segunda y tercera generación de migrantes quienes, originarios del sector dedicado a las actividades agrícolas en la Sierra Tarahumara, llegaron a San Juanito como parte de un proceso regional de proletarización. Para sus familias, San Juanito fue y es una alternativa viable para el tránsito entre un mundo rural y otro urbano...” (*ibid*:96).

Entonces, desde esta visión o modelo tenemos tres mundos, como mónadas: un mundo rural (ranchos rarámuri), un mundo urbano (Chihuahua) y San Juanito (medio rural-medio urbano); y el parámetro de distinción entre ellos son las formas de trabajo, que desde el punto de vista de los San Juanitos, definen una “forma de ser”. Aquí me detengo para hacer una observación que no sólo involucra al trabajo de Salazar, sino también al análisis que he presentado hasta ahora. Tomar como referencia “el trabajo” como una de las formas de vinculación base entre las personas que observamos y describimos puede ser calificado como un marxismo o etno-marxismo. Todo bien. Estoy pensando en esto porque al leer el “Posfacio” de Viveiros de Castro del libro *Arqueologia da violência* de P. Clastres (2011), Viveiros dice que “la visión” de Clastres fue entender que el concepto de trabajo no es una esencia de la condición humana (es decir una *economía política*), y por tanto para él fue preciso buscar otra alternativa (pero evidentemente no cayendo en el anti-marxismo que postuló la *economía política del control*, según Viveiros). Inclusive, Foucault señala que: “el trabajo no es en absoluto la esencia concreta del hombre o la existencia del hombre en su forma concreta (...) la ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada por el

poder" (*ibid*:146-147), pero por un poder muy específico. Y recuerdo también que los esfuerzos de Strathern (1988) radican en mostrar que en Melanesia hay dominación, pero que ésta tiene y adquiere otras *formas* (estéticamente hablando), tanto que no se realiza a través de la explotación del trabajo, porque para hablar del trabajo como un medio de explotación se deben compartir premisas como individuo, sociedad, propiedad, etc. que los melanesios no tienen, o sería mejor decir, que en su mundo la propiedad, el trabajo y la dominación son otros. Conclusiones, claro, de Strathern. Con todo esto quiero decir, que tal vez aquí hay una contradicción que he advertido hasta este momento: tomar el *trabajo* como una categoría *dada* y como punto de anclaje puede generar equívocos. Frente a mí se abre un panorama de elecciones. Wagner ha dicho que la antropología teoriza y es enseñada, como señalé en la Primera Parte, como un esfuerzo por *racionalizar* la contradicción y la paradoja que nosotros encontramos en los otros. Pero en lugar de hacer esto, dice el autor, deberíamos perfilar o realizar las implicaciones de estas contradicciones y paradojas, hasta sus últimas consecuencias. Así que en este momento podría tomar cualquiera de estas dos alternativas.

La contradicción que he advertido en mi trabajo radica en lo siguiente. El trabajo, en la construcción de la antropología rarámuri fue un concepto que surgió del mito mismo, y siguiendo la antropología rarámuri eso me llevó a *otra forma* de trabajo: aquel de la explotación forestal. Sin embargo, al mirar el trabajo de Salazar pensé que ella también estaba hablando de trabajo, y pese a que el término sea el mismo, luego de la reversión desde la antropología rarámuri no son sinónimos. Es decir, el trabajo como realidad identitaria no es análogo al trabajo como centro de atracción de un campo de moralidad. La pregunta es, ¿será que no son análogos?

Me detengo aquí porque: 1) podría *racionalizar* la contradicción y redondear mis reflexiones o, 2) realizar las implicaciones de esta contradicción, que además continuarán apareciendo otras, como verá el lector más tarde. Creo que el segundo camino será el recorrido de aquí en adelante, pues más que tener un interés por generar un modelo perfecto y desentrañar la totalidad del mundo rarámuri, quisiera saber hacia dónde me lleva esta mezcla de mi pensamiento con el de ellos. Mixtura llena de contradicciones sí,

pero que me mostrará los límites de mis conceptos, y tal vez otros límites mucho más interesantes. No sé si es pertinente preguntar si los rarámuri son marxistas o neo-marxistas o pseudo-marxistas... sería tanto como preguntar si son perspectivistas... Es evidente que la noción rarámuri de trabajo, como la de los San Juanito, son otras. También podría criticar el trabajo de Salazar para distinguir el mío, bajo el método de contraste, pero a ciencia cierta me parecen más cercanos que contrastantes y a continuación señalaré por qué. Finalmente, antes de regresar a las palabras de los San Juanitos, leyendo a Viveiros de Castro, pensé que Clastres (desde sus ojos, de Viveiros), tenía también sus contradicciones... cuando este autor habla de la sociedad-contra-el-Estado, aquella que aleja a los muertos, aquella que se niega a hacer culto a los antepasados, aquella sociedad anti-memoria, sociedad-contra-la-Historia (dirá Viveiros), aquella donde la máquina de guerra está al servicio de todo esto... pensé entonces que en la Sierra Tarahumara, como en todo el país, se vive una guerra, que no sé si es contra el Estado, pero sí sé que es en gran medida dirigida por Él. Y esa guerra, que no es contra el Estado, sino dirigida por Él, es una guerra anti-memoria, contra-la-Historia... porque los muertos también aquí son alejados, despersonalizados, y se busca que sean olvidados. Me pregunto entonces ¿qué diría Clastres frente a esto?

\*\*\*

Voy a regresar a San Juanito, en otro zoom, a las entrevistas de Salazar (2007). La gente, sino ha nacido ahí, ha crecido ahí y por tanto *son* de ese lugar. En el análisis de la autora, al tomar el trabajo como eje y guía de su indagación, de alguna manera la familia (el parentesco) y el territorio pasan a un segundo plano, pese a que ella resalta su importancia. Desde las pocas entrevistas que están en el anexo, me atrevo a decir que se podría invertir la prioridad de estos vínculos. Por ejemplo, si se preguntará, ¿por qué la gente vive en San Juanito? Quizá la respuesta no sería precisamente por el aserradero, es decir, por una identidad-laboral. Tal vez esto ya está *dado*. Es posible que en 1903, las personas dijeran, “claro, estoy aquí por el trabajo y el aserradero”. Pero ahora, las

personas son hijos de hijos de hijos de migrantes y sus respuestas son distintas. Ahora, como muestran las entrevistas, se dice que permanecen en San Juanito por *su familia*.

Memo (17 años): Yo trabajo la madera desde que tengo ocho años porque uno de los primos de mi mamá me jaló para que lo acompañara a cortar la madera de Mahuarichi, los árboles de ahí. Ahí los cortábamos y los subíamos al camión de mi tío y los traíamos al aserradero... Con ese tío yo aprendí todo lo de la madera, él me enseñó a medir la trocería, a cortarla con la sierra y el trabajo de subirla pa'l camión (*ibid:133*).

Raquel (23 años): No pues yo soy de aquí, aquí nació. Casi nomás aquí he vivido; es que mi mamá era de aquí y mi papá también. Ahora nomás con él vivo porque mi mamá ya está finada y no lo quiero dejar solo". Raquel narra sus aventuras de trabajo en Chihuahua, en una maquiladora de ropa, en una fábrica empacadora de pollos, en otra ciudad, Zaragoza, donde fue obrera de alambrados y circuitos. Finalmente volvió a San Juanito. "Me regresé a San Juanito pues porque no me gustó andar en Chihuahua, separada de mi chamaco (su hijo). Aquí trabajo porque se me hace un poco menos pesado que andar en Chihuahua. Además, aquí me hallo mejor porque aquí está mi papá y mi tía. Yo creo que ya no me voy de aquí porque me gusta mucho andar paseando con mi hijo. (...) Además yo siento que me tengo que quedar aquí con mi papá para que no se quede solo (*ibid:136-137*).

Doña Beatriz (35 años): Yo nació en el mero San Juanito pero mi papá es de Yeposo y mi mamá de Ciénega del Guacaybo. (...) No'mbre, yo nunca he ido a ningún lado, se me figura que yo ni loca me voy para Chihuahua, si está re'feo. Hace mucho calor, no hay ni pinos, todo está pelón. Además, ¿yo qué haría allá? Yo nomás sé andar aquí, clavando tablas, allá me muero de hambre porque no conozco a nadie (*ibid:145*).

En ese nuevo mundo construido por y para la industria maderera, San Juanito ha sido conformado por migrantes de "dentro" de la Sierra, esto es, de población rarámuri en su gran mayoría (el 43% de las personas que trabajaban en el aserradero donde investigó Salazar reconocen como rarámuri a algunos de sus abuelos o padres). Desde su punto de

vista, los San Juanitos tienen una vida mejor, ya que tienen escuela, trabajo y dinero. “Vida mejor” en contraste con la ciudad, por su “pobreza de vínculos sociales”, y con el rancho, por su “pobreza material”. ¿Por qué quedarse en San Juanito? Por los beneficios materiales, sí, en contraste con el rancho rarámuri. Pero también por los lazos familiares, tema recurrente en las entrevistas de la propia autora. Sin embargo, los hijos de estas personas, que gustan de vivir en San Juanito, sí se van para Chihuahua.

Lolita (50 años): Cuenta mi mamá que mejor se quedaron aquí porque en el rancho no tenían trabajo y tampoco había estudios para nosotros. Mira, mi abuelito, el del rancho, era un “tarahumarito” y tú sabes que los indígenas como él tienen la vida más dura porque no tienen ni qué comer, así que mi papá pensó que con su trabajo [en el aserradero] sí nos iba a alcanzar a todos, a mi mamá y a mis hermanos. Ahora todos trabajamos y nos pagan, no vivimos del rancho y pus’ eso sí está mejor porque ahora nuestros hijos van a la escuela y todo eso. No, yo no me regresé [al rancho] porque yo tenía aquí mi marido y yo aquí, estamos bien a gusto. Pus ¿cómo no? Si de aquí somos, bueno así decimos, porque ya tenemos mucho (tiempo) aquí. Luego, de vez en cuando, yo me retacho (regreso) unos días con mi mamá al rancho pero no aguanto mucho, allá la vida es bien canija (difícil), nomás voy a darle unas vueltas (visitas) para ver que esté bien. Mis hijos ya viven todos en Chihuahua y uno en Cuauhtémoc, pero nosotros no nos vamos, nos dicen que vayamos para allá, que qué hacemos “partiéndonos el lomo” (trabajando con mucho esfuerzo) acá. Es que se “afigura” (me imagino) que no entiende que acá nosotros sentimos que vivimos mejor porque el aserradero nos ha hecho progresar a todos (*ibid*:141-143).

Don Iván (57 años): Mi familia y yo luego, luego, encargamos familia. Tenemos cinco “chavalos” pero ya cuatro están casados, nomás nos queda uno... el menor. Ese sí vive con nosotros, los demás ya se fueron con sus familias, uno para Cuauhtémoc y los demás viven en el Cerro de la Cruz, en Chihuahua (*ibid*:146-47).

Camilo (32 años): Yo tengo tres hermanas mujeres y dos hermanos hombres. Todos nacimos en un rancho, allá para Panalachi, para más lejos, pero más bien decimos que somos de acá porque tenemos mucho rato acá en San Juanito, como que aquí nos hicimos. (...) Mi mamá sí es de un ranchito, ella casi no se viste como nosotros y habla como tarahumar. Yo no le copié eso, a mí se

me olvidó el tarahumar desde que era chiquito porque no me gustaba hablar así. Tampoco voy a las fiestas de por allá porque la gente es borracha, ¿sí me entiendes? Lo que quiero que sepas es que mi pensar es que yo no soy indígena. (...) Sí hablo con mi mamá y con mi hermana cuando vamos mi mujer y yo a visitarlas. Nomás vamos un ratito porque nos enfadamos (aburrimos) luego, luego. El rancho se nos hace muy enfadoso ¿sabe por qué? Mi hermano Manuel, el más grande, es el que me 'jaló' (trajo) para acá, para San Juanito. Él ya se había venido para acá porque su mujer es de acá y se vino a trabajar con su suegro. (...) ¿Usted ha ido a los aserraderos que están en los ranchos? Pues esos son más chiquitos. A mí se me "afigura" (me parece) que es porque allá no les gusta trabajar. Mire, desde chiquitos mis carnales (hermanos) saben cortar y yo aprendí también desde chiquito y como ninguno de nosotros sabe del campo, pues sí nos hicimos trabajando. (...) Sí, yo creo que a diferencia de la gente de los ranchos, a nosotros aunque haya borracheras, nos gusta venir a trabajar. Lo bueno de que uno tenga trabajo es que los aserraderos no se acaban, si te cansas en uno te vas a otro. Mira, mi mamá vive en un ranchito y si no tiene Procampo no la arma. Yo acá siempre voy a tener trabajo, no gano mucho pero sí me alcanza, ¡hasta me compré mi "troca" (camioneta)! Sí, yo sí me he ido a Chihuahua. Cuando yo fui a Chihuahua noté que allá la gente no se ayuda. (...) Yo fui hace mucho y no conseguí trabajo y nomás andaba muerto de hambre. Si yo me corto un dedo o algo así, yo aquí no me quedo sin comer porque la gente sí me ayuda, la familia de mi esposa o mis "compas". Digo la familia de mi esposa porque siempre ellos sí nos ayudan más porque mis hermanos tienen mucha familia y se les hace poquito difícil; pero luego sí nos ayudamos más (*ibid*:138-140).

Estos últimos tres fragmentos de entrevista me hacen dudar del papel central del trabajo e incluso de la conformación de una "identidad laboral" en los términos presentados por Salazar. Aquí si bien la distinción, por contraste, entre San Juanito, los ranchos rarámuri y Chihuahua aparece, también hay cierta continuidad. Ésta radica en el parentesco, pero como cualquier continuidad precisa una transformación que en los tres casos conlleva a la generación de *nuevas formas*. Aquí cuando hablo de *formas* estoy pensando en Strathern, es decir, en formas-corporificadas que se transforman en el tiempo. La imagen de *forma* más simple es la que ofrece cualquier forma de parentesco: Madre + Padre = Hijo (M/P), es decir el producto no es igual a la suma, ni a la

multiplicación de los factores. La *forma* del producto siempre será diferente a las que le dieron origen.

En este sentido, lo que vemos en estos tres fragmentos es una reproducción de *formas* de este tipo. Abuelos Rarámuri => Padres San Juanitos => Hijos Chihuahuenses. En estas transformaciones hay tantas distinciones como continuidades y el trabajo puede ser un elemento de ellas, pero no son mónadas cerradas, sino tan sólo puntos de contraste que la serie sintagmática de transformaciones entre *lo mismo* y *lo otro*, resultado de la antropología rarámuri, podría ayudar a comprender. Aquí lo que surgen son preguntas sobre cómo suceden estas transformaciones, graficadas con las flechas (=>). Y esta pregunta conduce, en un giro de rosetón, a la Primera Parte de este escrito, porque está en juego el *ser* y el *hacer* un mundo. Lo que hemos visto hasta ahora con San Juanito, es que éste es un *nuevo mundo* que fue posible por la explotación forestal y por esos nuevos caminos que se abrieron a lo largo y ancho de la Sierra Tarahumara desde fines del siglo XIX y que no son más que una multiplicidad de relaciones.

Si San Juanito es un mundo nuevo, propongo que no es la suma de la sierra rarámuri y el modo de producción capitalista de Chihuahua; no es una suma de partes, ni mucho menos un sincretismo. Es un mundo nuevo por sí mismo, una forma distinta, tal como lo es un hijo en las tramas de parentesco analizadas por Strathern. El producto no es igual a la suma de las partes, ni a su multiplicación, es una totalidad en sí misma, algo diferente, con su propia potencialización y es por ello que los hijos de estos migrantes viajan y viven en Chihuahua, y no se quedan, como podría suponerlo “el modelo de identidad-laboral” en San Juanito. Y aquí me pregunto, ¿no será entonces que muchas de las realidades, como mundos posibles que conocemos en la Sierra Tarahumara hoy día son esto? ¿Un tercer mundo, un cuarto mundo, un quinto mundo, todos ellos mundos diferentes? Todos parientes sí (relacionados, comunes), como los rarámuri, pero cada uno particular y único, como lo veremos más tarde<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Siendo coherentes con lo propuesto con la antropología rarámuri, aquello que los haría comunes sería un vínculo de filiación. Sin embargo, éste no sería único, es decir, no habría una sola línea de descendencia de estos mundos, sino múltiples líneas de origen (como Dios y Diablo), cuya particularidad sería la relación de contraste y diferenciación entablada entre ellas.

Es así que seguir la contradicción me ha conducido a visibilizar la multiplicación de mundos posibles, potenciales y actuales en la Sierra Tarahumara. Y al igual que los mundos multiplicándose, el trabajo de los San Juanitos posee una definición propia como concepto-experiencia dentro de su nuevo mundo; la cual fue generada a partir de *formas* que le antecedieron pero que ahora es una *forma* distinta, y que a su vez es creadora de nuevas *formas*. Por lo que concierne al papel central en la noción de trabajo dentro de la antropología rarámuri puedo decir que también es una forma particular, donde las relaciones señaladas tanto por Clastres, Foucault o la misma Salazar están ausentes. La lógica relacional es otra, como lo mostré en la Primera Parte, y esto posibilita a su vez como el caso antes visto, la creación de nuevas *formas*. Pero esto lo veremos adelante.

\*\*\*

Cuenta Lévi-Strauss que: “En ausencia de esta desigualdad en la relación de fuerzas, las sociedades no se entregan con tal facilidad; su *Weltanschauung* se acerca más bien a la de esas pobres tribus del Brasil oriental donde el etnógrafo Curt Nimuendaju supo hacerse adoptar, y cuyos indígenas cada vez que volvía a ellos después de una temporada en los centros civilizados, sollozaban de lástima al pensar en los sufrimientos que habría pasado lejos del único sitio –el pueblo de ellos– donde juzgaban que la vida valiese la pena de ser vivida” (2006a:325).

Por último, es considerable la observación de Salazar sobre la importancia que los San Juanitos otorgan a la Sierra, como mundo “donde la vida vale la pena ser vivida”, pese a todo y a costa de todo. Podría decirse que la observación de Lévi-Strauss contenida en el epígrafe anterior aplica casi a todos, pero ni a todos, sino no habría tantos y tantos mexicanos poblando los Estados Unidos y abandonando tantos rincones del México campesino e indio. Vuelve entonces la pregunta por la identidad, un tema que me rebasa por el momento, pero que a través de indagar la *socialidad* rarámuri retomaré más tarde.

Finalmente, los rarámuri pese a ser gente de movimiento, parecen no moverse más allá de la Sierra Tarahumara. En nuestros términos son semi-nómadas pero no migrantes. Hasta ahora, el concepto-camino me ha permitido transitar entre al menos dos formas de caminar, de *ser* y *hacer* camino, el rarámuri y el otro –claro, desde el punto de vista de ellos–, o el nuestro –desde mi punto de vista. Pero estos caminos se transitan *sobre* algo o *con* algo o *en* algo, es decir, la Sierra Tarahumara. En el siguiente capítulo mostraré cómo la Sierra tampoco es *una realidad*, sino al menos dos de ellas, bajo las formas de *kawí*-territorio y de territorio-ejido.



Para los rarámuri, el mundo es redondo como una tortilla o como un tambor (González Rodríguez 1982). Según algunos rarámuri de Norogachi, este mundo tiene siete pisos, tres arriba y tres debajo de un nivel intermedio: “donde nosotros vivimos”. En 2004, Angelita Loya, por petición nuestra, hizo un diseño que mostraba estos siete niveles, y agregó: “todo eso, toda la bola se llama *wichimoba*” (*wichi*, suelo y *moba*, encima; Brambila 1976) (figura 24). Sin embargo, dentro de este mundo existen múltiples *formas* de mundos. Y no sólo me refiero a lo que es evidente para mí y que aparece en dicho diseño, como la casa de *Onorúame* o donde habitan los diablos o los seres del agua, sino a lo que no es visible y evidente. Esos otros mundos *se hacen* dentro de este Mundo o *Wichomoba*.

En otro trabajo, al analizar la noción del espacio en el mito 4 (ver Primera Parte), indiqué que la dimensión espacial, comparada con la temporal, tenía un desarrollo menor dentro de la narrativa. “El espacio –decía– existe antes del tiempo, parece estar ahí, esperando a que todo suceda en él, no hay una creación del espacio, ni tampoco una destrucción del mismo, sólo una transformación” (Martínez 2008:43). Como una gran piel, donde los rarámuri y los mestizos serán dejados por los demiurgos (Dios y Diablo) para vivir, el nivel intermedio queda marcado en cada uno de los procesos de destrucción narrados en el mito, y a manera de testimonios de esas transformaciones que conformarían el campo de moralidad rarámuri, permanecen en el presente.

Esas marcas o *formas* que objetifican la transformación en el tiempo, siguen construyéndose en el presente. No obstante, las técnicas (estéticas, morales, filosóficas, etc.) del *hacer* tales *formas* son disímiles entre al menos los dos colectivos humanos que aparecen en el mito de referencia analizado en la Parte anterior. Pero antes de describirlas, es preciso señalar que así como la humanidad para los rarámuri puede ser incluyente y excluyente, de la misma manera existe otro término para hablar del mundo, que a diferencia de “toda la bola” (*wichimoba*), incluyente, es un mundo excluyente.

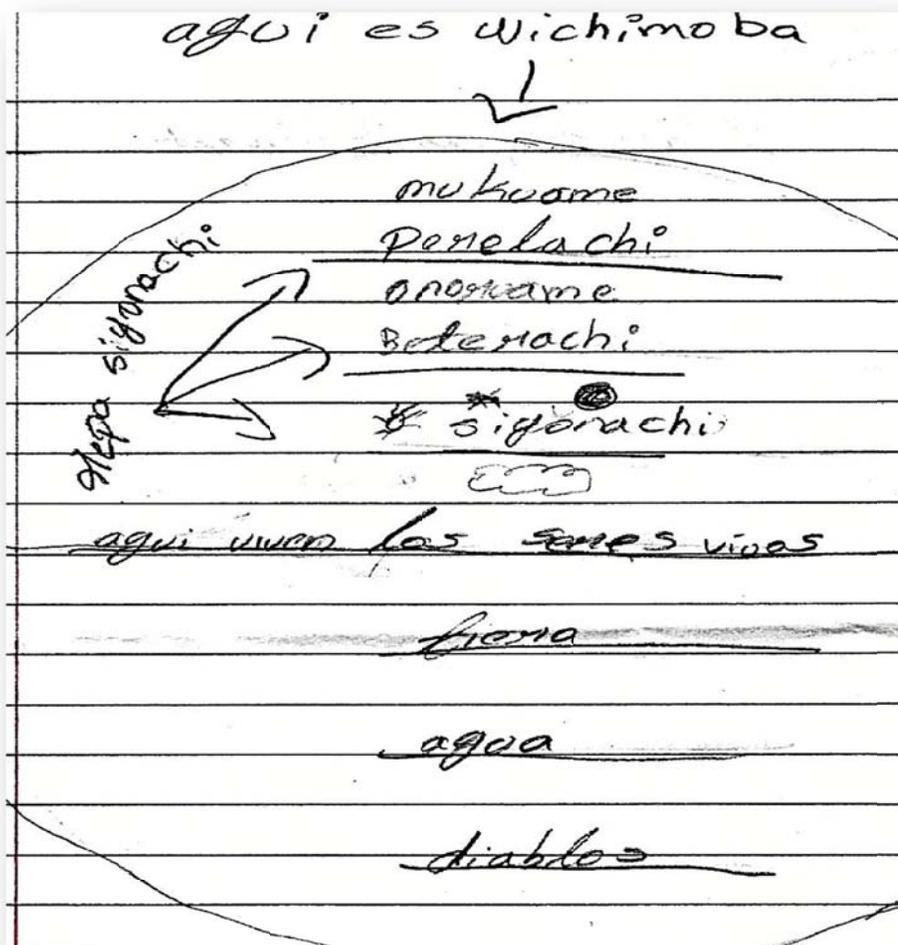


Figura 24. Diseño de *Wichimoba* elaborado por Angelita Loya. Dentro de “toda la bola”, como ella misma lo llamó, aparece la superficie terrestre, tres niveles superiores o cielos (*repá siyonachi*) donde viven los muertos (*mukuame penelachi*), Dios (*Onorúame beterachi*) y donde está el cielo (*siyonachi*). Debajo de la superficie aparece la tierra, el agua y los diablos.

*Kawí* se llama a las tierras de labor, a las rancherías, a las montañas y a la sierra en general; a la patria en tanto que la gente pertenece a la tierra y finalmente al mundo. ¿Pero qué mundo es éste y qué diferencias tiene con *Wichimoba*? Al analizar el campo semántico del habitar, surgió la siguiente imagen (Figura 25). El *kawí* eran los cerros, la sierra y en ese sentido el mundo, es decir, el mundo rarámuri: la Sierra Tarahumara. También, *kawí* era utilizado para hablar del monte y del suelo no limpio en contraste con

el área de cultivo y el espacio habitable. Y aquí el *hacer* el mundo adquiere nuevamente sentido, tal como lo expuse en páginas anteriores, porque el espacio habitable (*bitichí*) está inserto en este gran cerro que es la Sierra, o el *Kawí* y al ser *hecho* por los rarámuri, resulta ser “el mundo rarámuri”. Este espacio (*bitichí*) es *raramurizado*. ¿Por qué utilizo este término y no simplemente digo “espacio humanizado”? Considero que para ser coherente con los principios de la antropología rarámuri, el espacio dentro del mundo rarámuri no es humanizado porque la humanidad como un hecho total y universal no existe, por el contrario, ésta o *las humanidades* son múltiples. De la misma manera, como el concepto-camino mostró, hay diversas formas de *hacer* en el mundo y en consecuencia ha sido posible postular la existencia de múltiples mundos dentro del mundo, dependiendo de las *formas de hacer dichos mundos*. Una de estas *formas* es la rarámuri. Por ello, el mundo propio o *Kawí* se raramuriza y la *forma de hacerlo* es “aplanándolo” para hacer de él un espacio habitable. Así, los rarámuri distinguen las formas dadas naturalmente como aplanadas (*rapichí, pesáchi* y *pasátuma*: como las piedras lisas, lajas y las piedras lisas en declive), de aquellas que *son* aplanadas por medio del trabajo rarámuri (*ra’perá*: aplanar el espacio del fuego, para construir una casa y el patio de la danza; y *akubá*: limpiar, desmontar, aplanar el cerro para sembrar). Finalmente, la otra *forma de hacer en el mundo* y de *hacer el mundo*, como describí antes, es caminando y haciendo caminos, pues en este mundo *se hacen caminos siendo caminos o auto-haciéndose caminos*. Ana Paula Pintado (2008) realizó observaciones similares en la zona de las barrancas que citaré en extenso:

El acto de tortear aplana y compacta la masa; de igual manera, la intención de las pisadas fuertes de la danza del pascol es evitar la llegada de los chubascos que ablandarían la tierra hasta convertirla en lo que hace muchos años fue: una pequeña porción de tierra rodeada de agua. Una mujer no puede tocar el cascabel de una víbora porque no podría volver a elaborar tortillas bien hechas, *semáti remé*. En los mitos rarámuri la serpiente simboliza, entre otras cosas, la amenaza por destruir el mundo; en cambio, las tortillas representan su formación (*ibid:11*).

Todos los sones se terminan con un golpe de planta de pie derecho. Su cabeza se mueve como un timón que conduce el cuerpo; sus ojos observan sus pisadas, que van dibujando

serpientes en sentidos antihorario y horario. Sus movimientos son libertad suficiente para crear figuras que tal vez representen la fertilidad o animales en épocas de celo y/o serpientes. Pisando fuerte ayudan a que la tierra no se convierta en agua otra vez, que lleguen las lluvias y no los diluvios. Bailan acompañados de músicos que tocan el violín y la guitarra, quienes se sientan sobre una banca del lado suroeste del patio, viendo hacia el oriente. Los músicos invitan a los *baskoleros* a no parar y a seguir con toda energía (*ibid*:137).

No me detendré porque eso desviaría mis reflexiones, pero quisiera anotar que en la zona de la barranca, la presencia de la danza llamada *pascol* –que en la región de Norogachi está ausente y aparece apenas bajo la forma de dos danzantes que cierran la semana santa, encargados de matar al Judas, hijo de Diablo y guía de los pintos-judíos y enemigos de Cristo y sobre los cuales gira un ritual de pintura corporal que en otro momento y escrito desarrollaré– es de suma importancia y ésta se intensifica hacia los grupos yaqui y mayo. Aquello para resaltar en este momento es el campo analógico que vincula la danza, el caminar y el pisar sobre la tierra aplanando con la noción más amplia de *hacer* el mundo<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> A pesar de que la danza de pascola y su papel ritual ha sido ampliamente documentado entre los rarámuri de la región de las barrancas chihuahuenses (Pintado 2008, Garrido 2006) y brevemente explorado en su fase mítica (Olmos 2011 y 1998) estamos a la espera de un trabajo profundo y serio sobre esta danza y su transformación en personaje ritual dentro del mundo rarámuri y fuera de él.

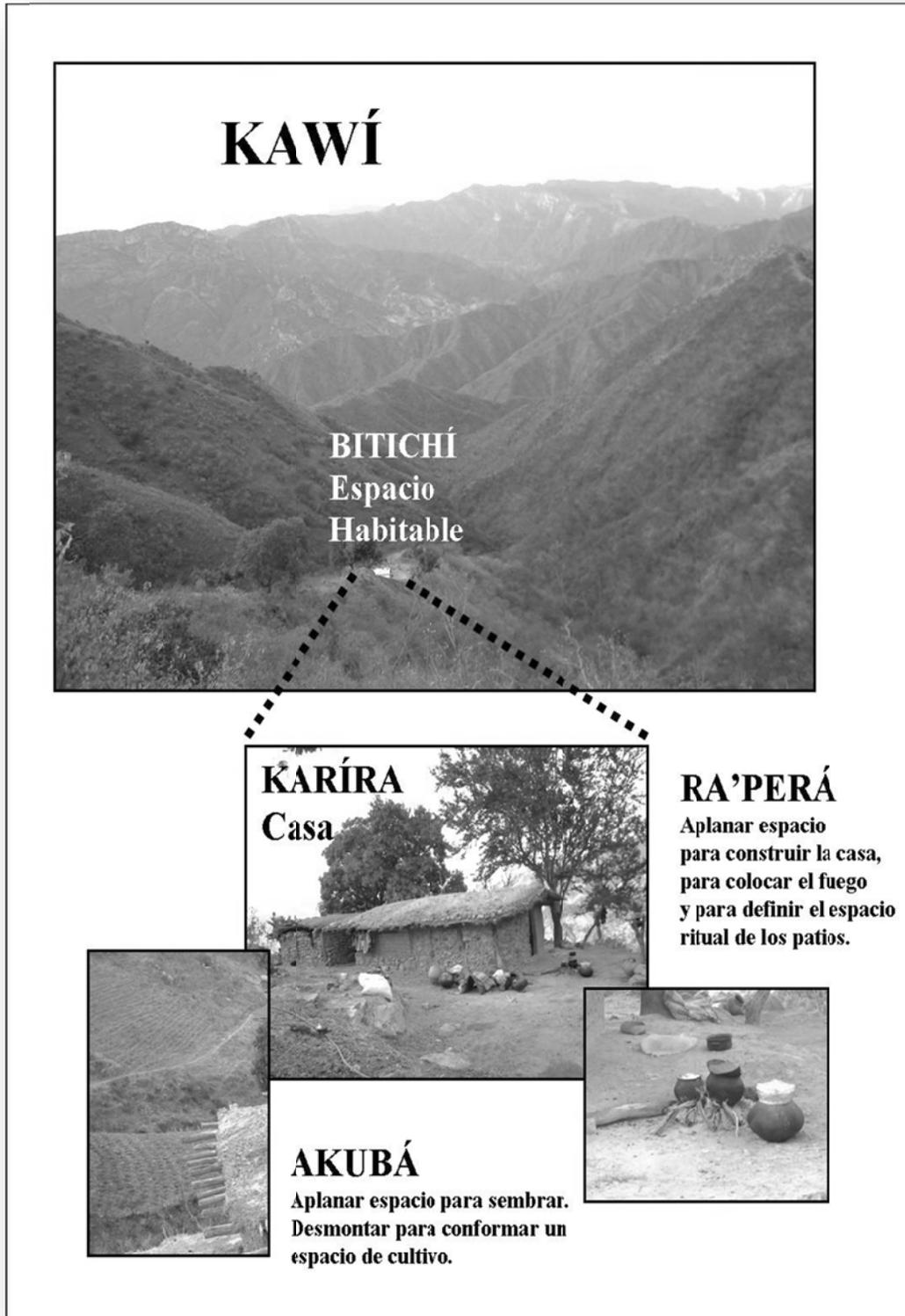


Figura 25. Campo semántico del *Kawí* y el raramurizar el espacio para volverlo habitable.

Volviendo al tema que me ocupa, si pensamos que para los rarámuri la superficie terrestre es como una piel donde se registran las transformaciones sucedidas en el tiempo –y que éstas adquieren *formas* diversas y funcionan como testimonios de memoria o como vínculos temporales que a su vez recuerdan otras relaciones, por ejemplo, con Dios– entonces es posible pensar esa piel como un mapa corporificado donde se inscriben vínculos que también serán corporificados. En ese sentido, los caminos que ellos andan, así como las fronteras, las vías del tren o las carreteras, todos ellos serían marcas en esa piel del mundo que expresarían transformaciones de relaciones y que funcionarían como una objetivación de la memoria (que como la vida también es colectiva) y por tanto como vínculos corporificados. Pero este mundo, el *Kawí*, como advertí en el capítulo anterior, no es el único que existe hoy día en la Sierra Tarahumara. No sólo por la multiplicación de las *formas* producidas al estar en contacto con otras *formas-mundo*, como es el caso de San Juanito; sino por la diversidad y la multiplicación propia e interna de los mundos rarámuri. Por ello, antes de pasar a esa otra *forma-mundo* que coexiste con el *Kawí* y que llamaré *Ejido*, abundaré en una reflexión que abrí en el capítulo anterior sobre el concepto de transformación rarámuri y de multiplicidad –que me llevará también a retomar el tema de la identidad y a fundamentar con mayor amplitud el concepto-camino– y que en este caso agregará algo sobre la noción de *forma*.

\*\*\*

Durante las lecturas de este texto, en sus diversos manuscritos, Carlo Bonfiglioli me preguntó cómo se podría hablar de *una antropología otra* y cuál sería su límite, en un sentido geográfico y sociodemográfico tal vez, es decir de qué rarámuri estaría hablando. Esto me llevó a pensar en el problema de la territorialización –por usar un término deleuziano– de las antropologías-otras, y de la recurrencia de este mismo problema en el método antropológico. Comenzaré por este último punto. Nosotros, todos lo sabemos, trabajamos con personas. Nuestra escala es de persona-persona. Por tanto, las reflexiones

que hacemos, entendidas como generalizaciones de colectivos conllevan ciertos métodos y precisan de algunas premisas epistemológicas que permiten mudar de la escala de la persona al grupo, la sociedad, la humanidad, etc.; sumando a esto no sólo la sincronía, sino la diacronía. La territorialización podría consistir entonces en generar un marco o un límite de contención de las escalas y de las generalizaciones, sea este geográfico, étnico, temporal, etc.<sup>13</sup>.

Un día, sentada con un grupo de mujeres, por mi cualidad de mujer, miraba varios grupos de danzantes de Semana Santa. Ellos pintan sus cuerpos semidesnudos, apenas cubiertos con una *tagóra* (taparrabos) en la cintura y con la *zapeta* (cubierta de manta para el torso) amarrada también en la cintura, con manchas blancas. Cada una de ellas

---

<sup>13</sup> En un texto que Lévi-Strauss (2010) escribió a los 95 años, dedicado al ver, escuchar y leer; al tratar el problema de las *formas estéticas* en la pintura de Nicolás Poussin, la dificultad de las escalas es tratada como un asunto de *composición*. Mezclar formas con escalas diferentes en una composición tiene como consecuencia la transformación de las formas mismas, por ejemplo: “en *Apollon amoureux de Daphné* [Apolo enamorado de Dafne], (...) la dríade confortablemente instalada (causa espanto) en las ramas de un roble minúsculo *como si* éste fuera un canapé. Y también en *Orión aveugle* [Orión ciego], la postura burguesa de Diana recostada en su nube, *como si* estuviera en una sala, apoyada en un manto de humo” (*ibid*:12). Es evidente que las transformaciones de formas no conducen a rupturas (de figura, fondo o contenido, significado o significante, o sea cual fuere el lenguaje que usáramos en estos casos), y que su fuerza radica en la transformación de la forma misma, sea por sugerencia como en este caso, sea provocada por el cambio de escala o sea por la mudanza de la forma. Esta transformación que además conlleva a un intercambio de perspectivas entre substancia y forma, o forma<sub>1</sub> y forma<sub>2</sub> (dado que ambas funcionan también como substancias), sucede en la obra de *Eliezer et Rebecca* donde, siguiendo a Lévi-Strauss, las mujeres (como raza) se transforman en piedra (como tierra), a su vez, la tierra (como columnas o jarros) se transforman en mujeres, todas ellas metonimizadas en Rebeca. Por tanto, la transformación de la forma modifica su naturaleza (substancia), porque forma y substancia son intercambiables en el proceso de transformación. Finalmente, aquello que permite producir tales transformaciones es el saber y la imaginación, ambas técnicas, dirá este autor, para realizar la unión entre lo sensible y lo inteligible.

Pero, volviendo al problema de las escalas como un asunto de composición, Lévi-Strauss dirá: “En un cuadro de Poussin, ninguna parte es desigual en relación al todo. Cada una de ellas es una obra-prima del mismo nivel, tanto que, tomadas a parte, presentan el mismo interés. El cuadro aparece así como una organización de segundo grado de organizaciones ya presentes en cada detalle. (...) La organización del todo lleva a una escala mayor la de las partes, cada figura es tan cuidadosamente pensada cuanto el todo. (...) Cada una coloca un problema del mismo nivel que la totalidad del cuadro” (*ibid*:28). No hablamos más de relaciones, sino de relaciones de relaciones. Leer a Lévi-Strauss, regresar a él una y otra vez, es reencontrarse con una fuente de imaginación e inspiración siempre viva. Análogamente es posible pensar los caminos como *formas estéticas*, y lo mismo sucede con el *Kawí*, ¿y por qué no?, en un movimiento reversible, pensar también de esa manera las vías-caminos (carreteras, fronteras, vías del tren) y los ejidos, pues este fue el fin de generar el concepto-camino. Las reflexiones de Lévi-Strauss sobre la transformación de las formas es una herramienta para pensar y retomar un tema tratado en la Primera Parte de este texto y en parte en el capítulo anterior: la multiplicidad y la *totalidad* (unidad) en el mundo rarámuri.

discutía cuál de los diseños de las *tagóra* era “el más bonito”, dado que ellas los habían bordado y hacían una evaluación colectiva y pública de su trabajo. A simple vista, desde los ojos de un observador externo, todos los diseños parecían demasiado similares, con formas más homogéneas que heterogéneas. De hecho, esa era la finalidad. La manta debe ser blanca, se conoce una medida común (ni demasiado larga, ni demasiado corta, porque de ser el caso, ambas parecen faldas); y los diseños siempre son triángulos y ocasionalmente flores, estrellas o raramente soles. Estos son bordados con hilo o tela en las orillas de la manta. Sin embargo, a ojos de las mujeres y de los hombres, cada *tagóra* es única y diferente de las otras. Primero porque ha sido diseñada y elaborada por una mujer distinta, la esposa o la madre del hombre que está danzando, es decir, la vestimenta es la objetivación de una relación particular. La maestría del diseño y de la capacidad mostrada por la mujer en esa objetivación expresa su dedicación durante los meses de elaboración de la pieza. Esto se visibiliza en el detalle, difícil de percibir a distancia, pero no para ellas, quienes “poseen un ojo crítico”. Las puntadas hechas por la aguja son visibles, así como los colores, los diseños, el tamaño de los triángulos, cada detalle es percibido, pues cada uno de ellos hace parte de las *formas* en sus diferentes niveles, escalas y composiciones.

Lo mismo sucede con los vestidos que ellas usan. Un día, durante otra Semana Santa. Una chica de aproximadamente 18 años tuvo la indelicadeza de hacerse un vestido –porque ellas los diseñan y elaboran con sus manos– de un color inapropiado, según la audiencia femenina. El color era fosforescente, verde. Ellas decían riendo, que aquella “no se perdería por el camino”, “que de noche brillaría”, y les parecía divertido. Ese vestido provocó diversos comentarios. Así como otro, blanco con detalles negros. Los vestidos suelen ser lisos o con telas estampadas principalmente de flores. Nuevamente la combinación de colores, así como la puntada de la costura (tanto el estilo, el tamaño, la calidad, etc.), el corte de la tela, el tamaño de los bordes y los triángulos (adorno de los bordes de los vestidos), son factores de evaluación de su belleza y que los hacen únicos. Este vestido negro era “muy bonito” decían ellas, porque los triángulos negros de los bordes, que además variaban ligeramente de tamaño entre ellos (variación casi

imperceptible), era una innovación que no alteraba el vestido (como aquel del color fosforescente), y que por esa razón aumentaba su belleza.

Esta idea de alteración o de transformación casi imperceptible, pero necesaria para hacer de una *forma* única y diferente, fue uno de los factores que dificultó mi aprendizaje del rarámuri, y que entendí tardíamente. Un día pregunté: “¿Cómo se dice ‘yo soy una mujer’?” Angelita decía: *Ne’je mukira*, Andrea: *Ne’ mukí*, Luisa: *Ne’je bá mukí*, Seledonio: *Mu’je Sabela rewé, mukirá jú*. Con el tiempo comprendí que todas las formulaciones eran correctas, porque en su mundo no hay un rarámuri *mal hablado* análogo a nuestro “español incorrecto” –definido, claro, desde la gramática de la Lengua de la Real Academia (que esa yo se la dejo a España). No sólo porque no hay una Real Academia, sino porque Luisa Bustillos un día me explicó que aquello que va al inicio de la frase, sea el sustantivo, el sujeto, el verbo, implica la importancia o el deseo de resaltar lo que se quiere comunicar al interlocutor. Además, las contracciones y aglutinaciones son usadas en esta lengua de forma variable por los hablantes. Pero no sólo esto, sino que cada persona es poseedora de un estilo para hablar que lo hace único, porque hablar para otro es otorgar pensamientos y vínculos que cada individuo mantiene con Dios y con los otros. Como señalé en la Primera Parte, hablar es una expresión del alma o como Cynthia Sandoval nos diría un día, ellos a diferencia de nosotros, no hablan pensando, piensan y luego hablan. Hablar es un acto que objetiva su ser único. Por ello, sus autoridades, los *siríames*, transmiten la palabra de los antepasados o el camino de ellos, hablando. Pero esta expresión del ser único, como las *tagóras*, como los vestidos, implica una transformación de las *formas convencionales* que sucede en una escala micro, o quizá convendría usar el término microscópica.

Para dar un ejemplo más. Escuchando música en las fiestas de diciembre, de matachín, Luis Sandoval me dijo: “Mira, ves ese músico, él es de los mejores. ¿Sabes por qué? Porque cada que toca una pieza de matachín, es diferente. Nunca toca la misma”. Y yo respondí que no podía ser totalmente diferente. A lo que apeló un tanto desconcertado: “Claro que es igual, siempre. Pero también es diferente, por eso es el mejor”. O como señalaría Pintado para el caso de la barranca: “De hecho los ralámuli más

reconocidos son aquellos que no repiten los motivos musicales durante toda la fiesta (24 horas o más) (Daniel Novec 2001, comunicación personal)” (Pintado 2008:103).

Entonces, cuando hablo de multiplicidad para los rarámuri, de una multiplicidad interna de las *formas*, pienso en esto: en una transformación de las formas a partir de las escalas microscópicas, considerando como punto de partida las formas convencionalizadas o *dadas* (usando el vocabulario de Wagner). No es arbitrario que siendo una población de aproximadamente 85,000 personas (INEGI 2010) se conozcan por lo menos cinco variantes de su idioma ([http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_completo.pdf](http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf)), que en algunos casos son incomprensibles entre ellas. En esta misma línea es que también se puede hablar de una homogeneidad o de cierta unidad (o incluso, traduciendo a nuestro mundo de identidad), como un tipo de isomorfismo transformativo desde el cual, por ejemplo, se podría hablar de una *forma-tipo* de tagóra, de una *forma-tipo* de vestido, de una *forma-tipo* de pieza musical, de variante regional o de una *otra antropología rarámuri*.

Strathern (1988) señaló que en Melanesia, partiendo de la noción de persona fractal y dividual, el cambio de escalas en el análisis no producía una mudanza en las explicaciones o modelos o reflexiones realizadas sobre los datos en campo, en tanto que el modelo es fractal o recursivo. Aquello que señaló Lévi-Strauss (2010) sobre los cuadros de Poussin es similar, pero un tanto diferente. Primero porque el cuadro tiene un marco que lo encierra, es un universo en sí. En otras palabras, él está territorializado. El problema al que nos enfrenta un mundo como el rarámuri es que no tiene un marco. Claro, como analista podría crear un cuadro, pero desde la lógica propia de la transformación, ese marco devendría eventualmente en parte de la forma y por tanto en contenido. Es decir, en el análisis estructural, particularmente en el tardío (en los últimos dos libros de las *Mitológicas* y más allá de ellos, en el post-estructuralismo –como lo ha llamado Viveiros (2010), el marco o contexto no existe más como un escenario, él es parte del significado. Ahora, si bien Lévi-Strauss indica que ninguna parte es desigual en relación con el todo, dado que cada una presenta un nivel de composición, de maestría y de interés similar; esto no es lo mismo que propone Strathern cuando ella habla de la

sociabilidad en Melanesia y de la dividualidad de la persona. Porque esta última autora se refiere a la reproducción de formas que se replican, masculino y femenino; en tanto que Lévi-Strauss aboga por una multiplicación de las formas mismas, donde la replicación es sólo una técnica más.

Si se vuelve a los caminos rarámuri desde la idea levistraussiana de escalas y composiciones de formas, entonces podríamos decir que cada uno de ellos nos coloca un problema del mismo nivel que su conjunto (o totalidad). Pero quizá no podríamos decir que el cambio de escala no modificaría nuestras preguntas, pues en cada cambio de nivel lo que veríamos sería una transformación de composiciones (suma, multiplicación, replicación, sustracción, potenciación, etc.), no una simple replicación, como en el caso analizado por Strathern. Considero que esto es un problema que deviene desde la etnografía. Así que desde el mundo rarámuri, al menos he visto dos técnicas de transformación: 1) la mudanza en la escala microscópica desde formas *dadas* o *convencionales* y 2) aquella que modifica los caminos y que fue tratada en el capítulo anterior, donde la mudanza sucedía en las formas a partir de los puntos de vista de quien transitaba el camino.

Toda esta reflexión no sólo es un paréntesis para afinar lo dicho anteriormente, y redefinir conceptos como el de “identidad” que como tal tendría que mudar de etiqueta (o de *forma* y por tanto de substancia, o viceversa), sino también para hablar del *Kawí* y del *Ejido*, ambas *formas* territoriales (en el sentido levistraussiano y rarámuri, es decir, estéticas, morales, políticas, etc.); y para añadir que ninguna de las dos es un “marco” por donde se dibujan caminos. Por el contrario, ambas *formas* son contextos que se transforman en significados, sólo por hablar de esa manera un tanto semiótica. Son mundos que se transforman en otros mundos posibles, en nuevos mundos (potenciales o actuales) que se multiplican como *formas* nuevas también, por decirlo en otros términos. Sumado a ello, estas dos *formas* me enfrentan a problemas de escala, como el lector lo verá más tarde; las cuales, sólo pueden ser tratadas a partir de las lógicas de transformación de cada una de ellas. Advierto pues que las técnicas de transformación de la *forma-Ejido* no necesariamente son las mismas que las rarámuri y conocer, por el

método de contraste, cuáles son éstas es parte de la tarea de este capítulo. Por último, el problema del método antropológico, aquel de las escalas de persona a persona y su paso a los colectivos, regresará una y otra vez, particularmente a través de la cuestión de las totalidades que implica la díada individuo-sociedad y que aparece en el trasfondo de la *forma-Ejido* objetivada como comunidad. La técnica del contraste-contrapunto de las fajas será el método utilizado nuevamente. Por este medio, haré visible la forma de *sociabilidad* rarámuri para exponer cómo –tal como en las fajas los caminos se transforman en cerros, y del sueño a la vigilia los caminos se transforman entre ellos sin dejar de ser caminos–, las transformaciones microscópicas y las pequeñas causas generan grandes efectos, tales como nuevos mundos posibles. Así, comenzaré entonces por la escala de persona a persona y por los caminos del parentesco.

#### **FORMA 1:**

##### ***EJIDO, UN MUNDO PARA HACER COMO EL OTRO***

“¿De qué se ríen los indios?” se pregunta P. Clastres (1978:116)... Cuando Fujigaki me comentó el contenido de este artículo, aún sin leerlo, pensé, “¿de qué se ríen los rarámuri que conocí en Norogachi?”. La gente de Santa Cruz: Albino, su hijo Feliz, el hijo de su hermano, Nacho –y quizá ahora otros más– viven, como ya lo dije, en el pueblo, todos cerca, muy cerca, unos de otros, en lo que es conocido como el barrio de “los chinos”; claro, por el cabello rizado que los caracteriza. En este caso, el cabello enrolado, “los chinos”, es objeto de risas suaves y discretas o de carcajadas abiertas. Es un motivo para *jugar*, como ellos dicen, y entregarse a ese juego que consiste en repetir, durante largos minutos que pueden llegar a ser horas, sin modificar el sentido original de la frase, aquello dicho por el primer interlocutor que hizo reír al auditorio. Está permitido cambiar palabras, modificar el orden, agregar algunas nuevas (no muchas), y el objetivo es seguir diciendo lo mismo y continuar generando la misma diversión, pero de una manera

diferente. Mudando la *forma* pero microscópicamente. “Los chinos”... y la gente reía, “porque somos chinos”... Mas ¿por qué eso provocaría no sólo sonrisas, sino hilaridad? Es evidente que aquí no estoy tratando de comprender el sentido del humor de los rarámuri que conocí (una tarea que implicaría no una, sino muchas indagaciones), sino tan sólo de considerar por un momento que tal como lo señaló Clastres, quizá en este caso como entre los indios *chalupíes* de los que él habla, también para los rarámuri “su agudo sentido del ridículo a menudo les hace burlarse de sus propios temores” (*ibid*:117).

Los primeros en llegar... porque hubo *unos primeros* que llegaron al actual rancho de Santa Cruz, se llamaban Petra y Mateo, ellos venían “de otro lugar” que nadie sabe cuál es, y que nadie recuerda... Mateo desmontó gran parte de las tierras de este rancho, mismas que años después heredaría a sus hijos. Él cortó árboles, quemó, quitó, barbechó una y otra vez, construyó una casa y sembró maíz, frijol y otras cosas en esas nuevas tierras. En otras palabras, él raramurizó ese cerro a partir de su trabajo, hizo del *Kawí* un lugar para vivir, habitar y caminar.

Cuando escuché esta historia una y otra vez, lo primero que experimenté fue sorpresa. Me pregunté: “¿qué no acaso los rarámuri estuvieron siempre en este territorio “milenario”?” La respuesta quizá era: “sí, pero no”. Para ello tendríamos que conocer el proceso de poblamiento de la Sierra Tarahumara a partir de estudios arqueológicos e históricos, que por el momento siguen siendo escasos<sup>14</sup>. Puedo indicar que en algunos

---

<sup>14</sup> La bibliografía es escasa como lo señala Eduardo Gamboa (2001) y la existente no es consultable en su totalidad dada su ausencia en las bibliotecas. No obstante, es posible mencionar los siguientes trabajos. El primer registro arqueológico de la zona se lo debemos a Robert M. Zingg en 1935. En sus estudios refleja la orientación de la arqueología norteamericana de la época, es decir, el interés por la reconstrucción de las historias culturales de los grupos indios y la preocupación por el cambio cultural (Bennett y Zingg 1978). En el reporte arqueológico de Zingg (1940) se expresa su preocupación por la cronología y las interconexiones de la Tarahumara con el *Southwest*. Elabora una tipología cronológica de dos fases definida por la presencia o ausencia de cultura material. Las conexiones entre culturas las explica por la difusión de un rasgo particular como el maíz o la cerámica cocida. Entre otros autores, citados por Cabrero (1993,1989), que han trabajado la zona puedo mencionar a Robert Asher y Francis Clune, Cammpbell Pennington, Allen Pastron, W. Merrill y Robert Hard y Robert Bye. En 1989, Martha Graham inicia un proyecto de etnoarqueología, que podemos ubicar dentro de la línea procesual, en la zona. “Este trabajo sentó las bases para el desarrollo de un proyecto también etnoarqueológico, organizado en 1991 por Suzanne Lewenstein” (Gamboa 2001:37). Como resultado se generó una cronología y el conocimiento del patrón de asentamiento de los pueblos prehispánicos de la región. El trabajo de Graham (1996), busca explicar a partir de la etnoarqueología los patrones de asentamiento tomando en cuenta la variabilidad del tipo de abandono de un sitio habitado.

lugares, como en Pino Gordo, la población rarámuri tiene un largo periodo de ocupación del *Kawí* y esto es y ha sido un argumento en un litigio legal que mantienen hace años por sus tierras y bosques (Isela González, comunicación personal 2009). Pero, en Norogachi la historia es diferente –porque dentro de la Sierra Tarahumara cada lugar tiene una historia diferente. Así, no es extraño que como cuentan los Espino, aquellas primeras personas que llegaron vinieran de otro lugar. Tampoco es extraño que fueran poblaciones que presionadas por la llegada de mestizos, vías-caminos como el tren y el corte del bosque, se adentraran en la Sierra en busca de nuevas tierras para vivir como rarámuri. Y tal vez a causa de esta misma historia, no es un argumento, como para la gente de Pino Gordo, decir que “ellos siempre han estado ahí” y por tanto reclamar “sus tierras” y denunciar despojos, etc. Pero vuelvo a la historia de Mateo y Petra...

Uno de los entrevistados dijo que Mateo, su *umúri*, era chabochi, es decir mestizo, que en realidad no es lo mismo si pensamos que no existen los sinónimos. Mestizo y chabochi, pese a referirse a aquellos que no son indígenas, ni rarámuri, poseen cargas valorativas *diferenciales*: la primera es menos despectiva que la segunda. Por ello, decir que Mateo era chabochi podría explicar por qué él “llegó de otro lugar” que nadie conoce, o que quizá es mejor olvidar. Además esto fue un “detalle” que casi nadie quiso mencionar, por ser incómodo. Inclusive hubo quien lo negó y considero que su negación no es una mentira, sino un hecho: Mateo no era un chabochi, dado que vivió como rarámuri, con una mujer rarámuri, con la cual se casó por la Iglesia y tuvo siete hijos. Participó en la revolución mexicana, cuentan sus descendientes, e incluso en la guerra

---

Suzanne Lewenstein y Fabiola Sánchez dan continuidad al proyecto de Graham, cuyo objetivo “es estudiar la arqueología de la Sierra, desde la llegada de los primeros grupos pioneros hasta la ocupación actual por la etnia tarahumara” (1993:167). El registro arqueológico ha sido en sitios pequeños y se ha hecho recorrido de superficie en veinte de ellos, así se ha llegado a un primer paso en la arqueología de la Sierra Tarahumara: la ubicación y clasificación de los sitios. No obstante, este ejercicio ya había sido realizado en el Noroeste del estado de Chihuahua por Donald D. Brand (1937, 1943), quien realiza un informe descriptivo de 400 sitios. A. G. Pastron y C. W. Clewlow Jr. (1974) presentan el reporte de un enterramiento cerca de la zona de Samachique de 1973. Mediante un trabajo de etnoarqueología describen una práctica de enterramiento tradicional, esto un depósito de un cuerpo con las piernas flexionadas, con la cabeza mirando al oeste, así como con artefactos y ofrendas. Finalmente, William Breen (sin año) escribe un reporte de unas pinturas rupestres en la zona de Norogachi.

cristera junto con los religiosos de la zona, a quienes ayudó, ocultándolos entre las cuevas y refugios boscosos que bien conocía. Era una buena persona, un buen rarámuri. Sin embargo, como he dicho, el *hacer* en este caso parece no haber sido suficiente para *ser*.

Aquí me encuentro con otra contradicción. He dicho repetidas veces que *ser* y *hacer* son homólogos en el mundo rarámuri; hecho que se objetiva bajo diferentes *formas*: el cuerpo, el trabajo, los caminos, el campo de moralidad, etc. Pero el caso de Mateo-chabochi plantea un problema con dos posibilidades: 1) o bien mi reflexión es un equívoco, o 2) me adentro de la contradicción rarámuri y veo hacia dónde conduce. Dado que no quisiera, a esta altura, desentrañar lo que he escrito y siguiendo el consejo de Wagner, tomaré la segunda opción. Si partimos de la posibilidad en la cual un mestizo puede llegar a *ser* un rarámuri a través del *hacer*, basta con recordar que los campos de moralidad pueden ser aprendidos *por y del otro*, tal como los rarámuri aprendieron de los gigantes a comer niños. O mirando un ejemplo más cercano, las entrevistas de Salazar nos muestran cómo en dos generaciones es posible pasar de *ser* rarámuri al *ser* mestizo a través del *hacer*. La cuestión es que aquí estamos ante un caso inverso, no es un rarámuri que *hace* como un *otro*, sino un *otro* que *hace* como un rarámuri. Y recordando a Lévi-Strauss, el camino inverso no es necesariamente el mismo que se recorre en el otro sentido.

Durante mis estadías en campo conocí al menos cinco casos de hombres mestizos casados con mujeres rarámuri. Sólo escuché una historia inversa de esto, es decir, un hombre rarámuri casado con una mujer mestiza. Historia casi mítica, donde ella era bella y rica, rubia y de piel blanca. Él por su parte era pobre y “muy rarámuri”, “de un rancho ¡pues!”. El padre de ella, dueño de una tienda y por tanto prestigiado en el pueblo, estaba en desacuerdo con ese amorío, pues era una vergüenza para la familia. Pero el amor era tan intenso y fuerte que ellos huyeron para casarse y ser felices<sup>15</sup>. En fin... Los casos que sí conocí eran parejas conformadas por ex-religiosos católicos (jesuitas o diocesanos) quienes vivían en el pueblo “como rarámuri”, seguían la costumbre (unos más que otros),

---

<sup>15</sup> En 2012, en el ejido de Rarámuchi me fueron narradas otras historias de hombres rarámuri casados con mujeres mestizas. Sin embargo, no conocí a ninguno de ellos.

esto es: danzaban, sembraban, participaban de las teswinadas, y sus hijos eran criados como rarámuri. Sin embargo, era constante escuchar que pese a todo, ellos no *eran* rarámuri porque en “su sangre no había nada de rarámuri”. A diferencia de la gran mayoría de los mestizos del pueblo –que como he dicho pueden ser parientes o no, desde nuestro punto de vista, del de los rarámuri, o incluso desde su propio punto de vista– esos ex-religiosos eran parte de las redes de *sociabilidad* rarámuri y por tanto, como lo documentó Fujigaki (2005) al morir tenían o tendrían rituales mortuorios para mandar el alma con Dios. El factor tiempo aquí juega un papel a considerar. Estos mestizos están vivos o son muertos recientes, por lo cual se podría presuponer que su cualidad de mestizo implica inmediatamente su imposibilidad de *ser* rarámuri. Por otra parte, Mateo – el fundador y *úmuri* de los Espino– llegó a Santa Cruz a principios de siglo XX, y su *hacer* gradualmente ha borrado en la memoria su *ser* mestizo para sustituirlo por un *ser* rarámuri. No obstante, su marca mestiza aún se tiene presente y el paso de las generaciones no ha borrado esta “mezcla de sangres” que recuerda, y no azarosamente, el mito de origen que usé de referencia en la Primera Parte de este texto.

¿Qué son estos “chinos” de los que se ríe la gente de Santa Cruz? Aquello que sucede con los Espino y que es delatado por sus cabellos rizados es esta mezcla de sangres, que no es más que una objetivación de una mixtura de almas y de campos de moralidad. Revela en ellos una virtualidad que todavía algunos reconocen en su memoria parental: *el ser otro*, el llegar a *ser* mestizo como una posibilidad corporificada. Esta virtualidad al estar contenida como una potencia puede actualizarse en cualquier descendiente de ellos porque es heredada. Y más allá del cabello rizado, rubio, o de los ojos claros, esta potencia-del-*ser-otro* puede adquirir *forma* a través del *hacer* y por tanto transformar al rarámuri en el *otro*. Por ello, para los Espino es una posibilidad, en su mundo que sus descendientes se transformen en mestizos y sus “chinos” son un recordatorio constante de eso.

¿De qué se ríen “Los Chinos”, de quién se burlan los Espino al hacer bromas sobre su cabello? Clastres usa un término que me parece adecuado para describir esta situación: *peligro*. En este caso no de un chamán o del jaguar, como en los mitos que presenta este

autor; sino de una situación de mistura que los mismos mitos relatan, pero que no generan risa fuera del contexto del mito. Si Diablo viola a la Virgen no es divertido, si él se transforma en mestizo no es divertido, si existen matrimonios interétnicos eso no es un motivo de broma o burla, si hay descendencia de esas uniones esto no es ocasión para carcajear. Todo esto es peligroso, como dicen los indios *chalupíes* de los que habla Clastres... pero que uno deba reír de lo que se teme parece indicar una pasión secreta. Los rarámuri se ríen de *ser virtualmente el otro*, y quizá llevando más lejos la broma, de que sus hijos *sean virtualmente el otro*... Pues como señala Clastres, la risa bien puede ser un equivalente de la muerte, y yo agregaría, tal vez una anticipación de ésta, como su anuncio secreto, porque si esa virtualidad se actualiza, y se adquiere la *forma* del otro, entonces, desde el punto de vista rarámuri, parece que se deja de *ser* uno mismo. En otras palabras, esta transformación (este cambio de *forma*) de cierta manera equivale a morir.

Antes de pasar a los caminos del parentesco, voy a señalar una última contradicción que retomaré en la última Parte de este texto y que surgió en este momento. Si los rarámuri se transforman en *otros*, como los mestizos, y si eso es cercano a la muerte, tan secretamente cercano a esta otra-otredad, entonces es posible que ¿la transformación de las *formas* tenga límites? Y si es así, ¿cómo son los límites de las posibilidades rarámuri? ¿Será que entonces la transformación no es infinita, ni sobrepasa el tiempo, ni es como lo imaginaba Lévi-Strauss? ¿Es posible entonces que desde el punto de vista rarámuri, la muerte colectiva, por la transformación en el *otro*, exista como una posibilidad, y ese sea el límite de sus mundos posibles?

\*\*\*

Hablar de parentesco es referirse a la memoria y al tiempo. Pero hablar del parentesco rarámuri me obliga a pensar en las *formas*-memoria y en las *formas*-tiempo objetivadas por ellos, y en las traducciones (o transformaciones) que tendré que realizar de éstas. Por ejemplo, regresaré a la historia de Petra y Mateo, si grafico a los descendientes de su primera generación presentaría el siguiente diagrama:

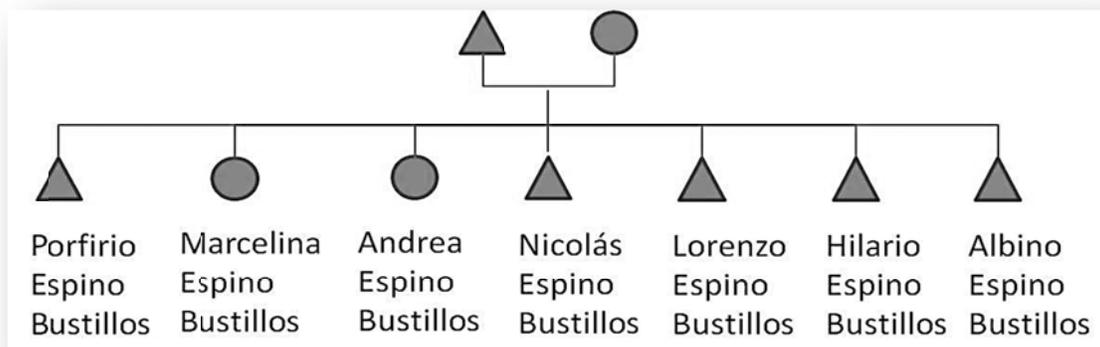


Figura 26. Gráfico de parentesco de la primera generación descendente de Mateo y Petra.

Los inconvenientes de este diagrama no son sólo los señalados por Ingold (2007) para cualquier diagrama genealógico. De acuerdo con este autor, todos ellos estarían regidos por el “imaginario del árbol” (al cual deberíamos resistir) que tiene como consecuencia comprimir las vidas dentro de puntos, en formas de triángulos y círculos, para conectarlas con líneas rectas, haciendo aparecer la vida colectiva como una totalidad presente. Además de esto, el esquema anterior ignora de alguna manera las distinciones propias de los rarámuri que hablaron de sus *familias*. Presento una conversación recurrente:

A: ¿Cuántos hijos tiene?

P: Vivos tres. Nacho, el grande, Juan, y Néstor el pequeño.

A: ¿Hijas no tiene?

P: Sí, dos. Andrea y Alicia.

El “hijo” como genérico no es traducible como experiencia-concepto (*forma*) para las personas con las que hablamos. Por tanto en una entrevista superficial, cualquier indagador ajeno a la vida rarámuri podría presumir que ellos sólo tienen hijos varones o que ignoran a sus hijas, bajo un sentido de supra-dominación-masculina. El hecho es que

la primera discontinuidad para hablar de los descendientes es el género. La segunda es la vida y la muerte. Pues los hijos que no hablaron, caminaron, comieron, participaron de un ritual o tuvieron un nombre (todas estas acciones interrelacionadas evidentemente), no son sumados a la descendencia. Algunas personas llegaban a mencionar a sus hijos muertos, tendencialmente las mujeres, pero sólo en casos extraordinarios o cuando nosotros preguntábamos explícitamente por ellos. La tercera distinción, ya señalada en la Primera Parte, de la cual ni siquiera se habla es seguir la forma de vida del *otro*: el *hacer* mestizo. Pero aquí estoy en una dimensión de ambigüedad de puntos de vista, porque yo reconocería como parientes a personas que los entrevistados no hacían, o incluso, algunos mestizos reconocían como parientes a los rarámuri que entrevistábamos, pero el reconocimiento de la relación no era recíproco. Finalmente, el siguiente punto diacrítico era la migración, pues como lo describiré más tarde y como señalé en la Primera Parte, salir del rancho, del pueblo, del ejido y de la Sierra, conlleva a un gradual *dejar* de *ser* rarámuri y en consecuencia pariente. Lo que trato de hacer visible es que estas diferentes discontinuidades clasificatorias para definir quién es o no un pariente pueden provocar equívocos en nuestras traducciones de los rarámuri sobre sus vínculos; y de hecho en otros ámbitos las produjo, por ejemplo en las políticas territoriales aplicadas en su mundo, como el lector lo verá a continuación.

Si vuelvo a graficar, entonces surgiría un nuevo diagrama. Primero aparecerían los hijos de Mateo y Petra y luego sus hijas, o primero sus hijas y luego los hijos; esto dependerá del tipo de conversación y de los participantes del diálogo. Si ellos tuvieron descendientes que murieron durante la infancia, no aparecerán. Inclusive, como fue el caso, si llegaron a tener descendientes mujeres que se casaron con mestizos y siguieron la *forma* de vida de sus esposos, tampoco aparecerán en este “retrato de familia”; o si hubo algún migrante que no regresó más, tampoco aparecería; pese a que eventualmente, todos ellos llegasen a ser mencionados en bromas, borracheras, comentarios, etc. Así, tendríamos un gráfico con personas que fueron rarámuri y vivieron como tales y que continúan en la memoria de sus descendientes, secuenciados por el género y primordialmente por el lugar donde pasaron la mayor parte de su vida, es decir, su rancho

(heredado por sus padres: Petra y Mateo). Más que líneas de descendencia, tendríamos caminos de herencia de la tierra que en consecuencia debería diseñar sobre los ranchos, es decir, en el *Kawí*, tal vez de la siguiente manera.

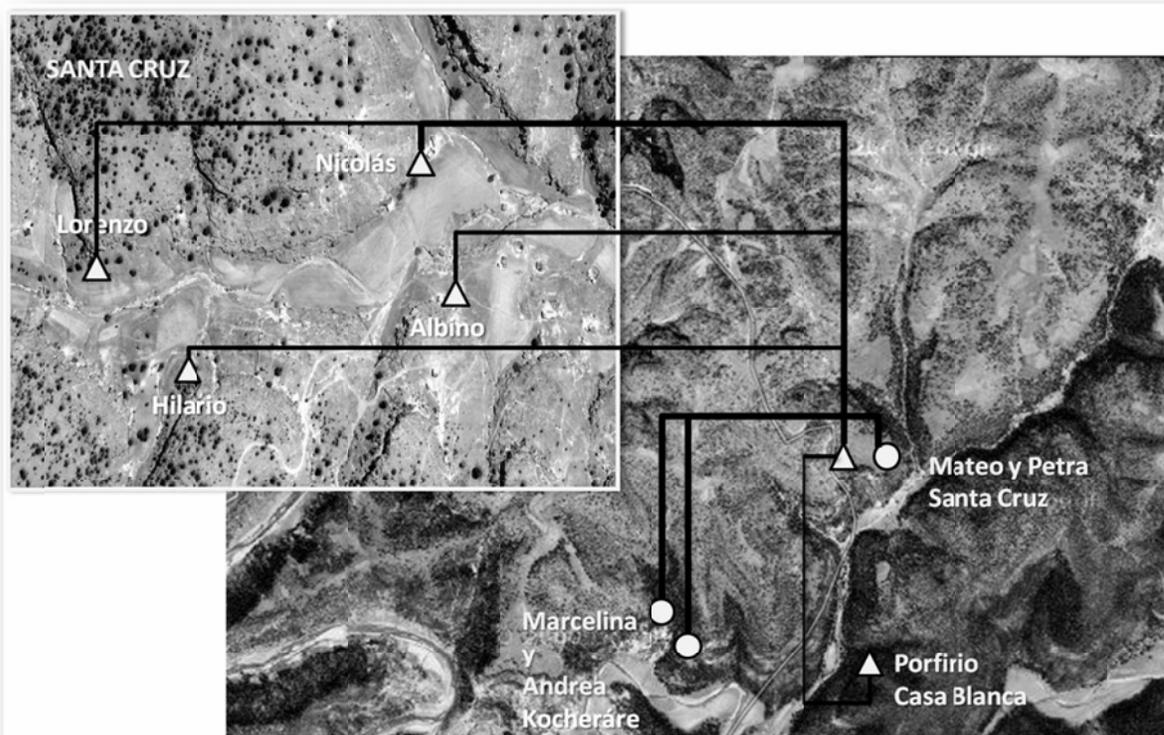


Figura 27. Gráfico de parentesco de la primera generación descendiente considerando la herencia de tierras a partir de Mateo y Petra, y tomando en cuenta sólo las relaciones de descendencia. Si en lugar de líneas se graficaran los caminos que medianamente se perciben en las fotos aéreas, mi traducción traicionaría tal vez un poco menos a los rarámuri.

Esta forma de graficar no es arbitraria. Hace un par de décadas e incluso en la actualidad, aunque con menor frecuencia, los rarámuri usaban como segundo nombre o apellido la denominación del rancho donde habitaban la mayor parte del tiempo. Así, Juan Kocheráre al heredar la tierra a sus hijos les proporcionaba un nombre más. Por ejemplo, Félix Kocheráre y Calixto Kocheráre. El segundo nombre indicaba por tanto una relación con la tierra y un vínculo de herencia. Este sistema de nominación desapareció casi en su

totalidad con la aceptación del Registro Civil y de la Credencial de Elector del Instituto Federal Electoral (IFE), ambos controles estatales del individuo a través del nombre, la identidad, etc. La aceptación por parte de los rarámuri ha sido producto de las relaciones mantenidas con las escuelas, el ejido y algunos programas del gobierno como el Procampo.

Hoy en día, como al parecer lo fue en los tiempos de Mateo y Petra, la forma de propiedad de la tierra es individual e intransferible entre esposos, es decir, el cónyuge no puede ser propietario de la tierra de la esposa y viceversa. El patrimonio no sale de la red inicial. La herencia es bilateral y bipotestal, y las normas básicas son las siguientes, por supuesto variarán en cada caso pero pueden aplicarse en general: los sujetos de herencia en primer lugar son los hijos e hijas, se reparte la tierra por igual mientras se unen en pareja (un soltero no recibe herencia), hacer uso de la tierra es una condición para heredarla, además los hijos de los hijos también son sujetos de herencia. Si una persona fallece y aún posee tierra, pasará a los hijos, a los hermanos, pero nunca a los cónyuges. El hijo o la hija menor tiene igual posibilidad de herencia que los hijos e hijas mayores, pues si bien la tierra se hereda y se fragmenta cuando los hijos e hijas conforman sus uniones conyugales, los padres al ser viejos y morir dejan su última propiedad a aquel hijo o hija que los cuidó y vivió con ellos hasta el final. Por todo ello, puedo indicar que una de las *formas*-memoria de los Espino de Santa Cruz está inscrita, tal como en el mito pero disminuyendo la escala, en su mundo-vital, su cerro, su *kawí*.

Bajo otra *forma*-tiempo, muy nuestra, como una flecha temporal; puede decirse que todos los descendientes varones de Mateo y Petra recibieron tierras en Santa Cruz. En tanto que las mujeres, Marcelina y Andrea, si bien recibieron herencia fue en otro rancho, en Kochérare. Traduciendo a nuestra *forma*-tiempo, es posible que Mateo haya arribado a Norogachi entre 1910 y 1920, quizá refugiado de los conflictos de la Revolución mexicana; los cuales provocaron gran movilidad de población en todo México, o tal vez era uno más de los hombres que vino siguiendo la línea del ferrocarril y con ella la explotación forestal.

\*\*\*

Al final de la Revolución, dice F. Brouzès: “Los indios siguieron siendo el objeto de despojos de tierras mediante cualquier método...” (1998:464), incluyendo y quizá privilegiando los métodos legales. La Revolución trajo las leyes constitucionales de 1917 y con ellas la Reforma Agraria, así como un nuevo modelo de posesión de la tierra. Éste último provocó fuertes modificaciones en los sistemas de relación sociopolíticos a nivel regional pero particularmente a nivel local. La Revolución que trajo el ejido fue para los rarámuri tan cruenta como aquella que se vivió con armas. En la Nueva Constitución de 1917, se decretaba el nuevo papel del poder político en el manejo de la tierra, del subsuelo y de las aguas. La Nación era la propietaria originaria y debía dar cauce a las demandas de restitución y dotación de tierras, así como del fraccionamiento de la gran propiedad (Aboites 1998). Mientras tanto, el régimen obregonista fue el primero en proceder al reparto generalizado de tierras mediante dotaciones ejidales y restitución de propiedad a los pueblos. La Ley Agraria de jurisdicción local se expidió en Chihuahua a fines de mayo de 1922. En ésta se detallaba tanto el fraccionamiento de latifundios como la creación de la pequeña propiedad. A la par del reparto ejidal y la restitución de tierras, hubo una compra-venta de lotes mediante el fraccionamiento de haciendas que permitió consolidar el patrimonio y la riqueza de algunas familias chihuahuenses.

De acuerdo con Brouzès (1998), desde finales de la década de los 20's, se produce una serie de legislaciones y reglamentaciones en torno a la posesión de las tierras. La repartición agraria privilegia la forma del ejido sobre la comunidad agraria. Es decir, de acuerdo con la Ley Agraria vigente, se dio preferencia a la constitución de nuevos “núcleos de población” (grupos de veinte o más individuos) que aportaban individualmente parte de la tierra para conformar un territorio colectivo; que a la restitución de tierras para las comunidades que habían sido despojadas de sus propiedades, siempre y cuando dichas comunidades conservaran un “estado comunal”<sup>16</sup>. De forma simultánea al reparto agrario,

---

<sup>16</sup> Tomado de: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/13.pdf>

se constituyen una serie de consejos, juntas y comisiones para su manejo. En 1928, por decreto presidencial, se conformó en Chihuahua la Junta Administradora de los Bienes de la Raza Tarahumara. Entre este año y 1938, se registraron una serie de movimientos agrarios que consistieron en solicitudes, entregas provisionales y dotaciones ejecutadas por la Comisión Local Agraria, de las cuales ya participaban ejidos de población indígena. En 1933, el gobierno de Rodrigo M. Quevedo constituyó el Decreto 74, cuya Ley Reglamentaria establecía la “Sección de Protección Indígena”, donde también se hablaba de la protección de sus tierras. Finalmente, en 1936 fue creado el Departamento de Asuntos Indígenas del que existió una procuraduría en Creel y otra, más tarde, en Guachochi.

En estos mismos años también se conformó el grupo de líderes tarahumaras que daría origen al Consejo Supremo Tarahumara, directamente ligado al proceso educativo que desarrolló el gobierno a partir de la década de los veinte hasta los años cincuenta. En 1931 se celebró en Guachochi el Primer Congreso Tarahumara, entre los objetivos pronunciados por el Consejo Supremo destacaba la resolución de la tenencia de la tierra por la vía ejidal. En materia de legislación, en los años treinta se establece que todo “núcleo de población” es sujeto de dotación ejidal. “Ello permitió generalizar al ejido como la solución a la demanda agraria, en detrimento de la vía propuesta por el fraccionamiento privado” (Aboites 1998:37), y yo agregaría que para el caso de la Sierra Tarahumara, esto también fue en detrimento de la propuesta de la comunidad agraria, pero esto se debe a que los rarámuri no conforman comunidades, tema que retomaré más adelante.

En este contexto, el ejido de Norogachi fue creado por resolución presidencial, de Emilio Portes Gil, el 12 de julio de 1929 por concepto de dotación, y los derechos fueron ejecutados parcialmente en mayo de 1981, beneficiando a 1165 ejidatarios (Reglamento Interno del Edjido de Norogachi). Según A. Warman (2004:64): “En su concepción inicial y durante los primeros 20 años de su ejecución, la reforma agraria no se planteó propósitos ni objetivos económicos para el desarrollo. Sus intenciones y alcances fueron de justicia”, siendo ésta en sí misma, un proceso de incorporación política de **los campesinos** al Estado

como ejidatarios o comuneros (nótese que aquí se habla de campesinos, y no de indígenas, figura que surgiría tiempo después como sujeto social en el contexto nacional).

Así que cuando pienso en el proyecto de nación póstumo a la Revolución mexicana (la primera del siglo XX, ¡gloriosa!), pienso en la lucha, primero militar y luego legislativa, de y por diversos proyectos que paulatinamente adquirieron la forma de *una nación* que pretendía ser *una*, con *una* identidad, con *un* idioma, *un* territorio, *unas* leyes, *una* constitución, *una* forma de gobierno, *una* educación, etc... es decir, una nación unificada. La reforma agraria buscaba justicia ciertamente, pues a la Revolución le antecedía un periodo de latifundios y absolutismo, de dictadura abierta: el Porfiriato (pues que se oculte el militarismo y el absolutismo no implica que no se viva en dictadura, como quizá este “tiempo bélico de Calderón” quiera hacerlo). “En sus inicios la reforma agraria era restitutoria. Su principal objetivo era reponer la superficie mínima a los poblados despojados. La dotación se concibió como un procedimiento complementario (...) Sin embargo, con el paso del tiempo la dotación adquirió preeminencia. En total, más del 90% de los núcleos de la propiedad social, los ejidos, derivan de un acto de dotación. Sin perder su enfoque comunitario, el reparto pasó de restitutorio a redistributivo” (*ibid*:55).

La Sierra Tarahumara no fue la excepción. Hoy en día, en el Estado de Chihuahua se reconocen 360 ejidos (propiedad colectiva con 5 994 308 hectáreas, 79,01%), 36 comunidades indígenas (propiedad colectivas con 36 533 261 hectáreas, 7,03%), 1 pública (con 3 72 2 hectáreas, 0,05%), 1 187 privada (con 793 384 hectáreas, 10,46%) (CONAFOR, mayo 2008, [www.conafor.gob.mx](http://www.conafor.gob.mx))<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Propiedad pública: Terrenos de propiedad de la nación, al borde de carreteras y ríos y cuerpos de agua. Tierras ejidales: Territorios de uso común, otorgados a sus pobladores por resolución presidencial o sentencia del Tribunal Superior Agrario. Los ejidos disponen de tierras de uso común, como las comunidades agrarias, pero también tienen tierras parceladas para el trabajo individual de los ejidatarios. Propiedad comunal: Tierra que es poseída colectivamente por los pueblos indígenas. En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos la propiedad comunal se define así: “Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. El derecho de los pueblos indígenas a la libre

Olivos (1997) menciona que si bien desde los primeros años de la reforma agraria, ésta se comienza a poner en marcha en la Sierra Tarahumara, y se legaliza la tenencia de la tierra con dotaciones y restituciones; llama la atención que los ritmos y las tendencias de las mismas parecen conducidas –dice el autor– por los requerimientos del mercado y por los capitales de la región. De tal forma que la creación de los ejidos, y por tanto las dotaciones antes que las restituciones, parecen estar profundamente ligadas con la actividad forestal, misma que debemos considerar, no fue homogénea durante los últimos cien años. Así, los repartos ejidales, sugiere este autor tienen varios momentos claves: “podemos encontrar un primer reparto en los años 20’s, cuando el Estado revolucionario nace; posteriormente encontramos un grueso reparto en los años 50, 60, 70’s. Periodo de crecimiento, auge y decadencia de la explotación forestal en la zona y finalmente, un reparto en los años 80’s cuando se vive la caída de la producción forestal...” (*ibid*:60).

El sujeto de la acción agraria es grupo (un “núcleo de población”), siempre lo fue y lo ha sido, hasta “aquellas” modificaciones de 1994, *un* sujeto: *un* pueblo, *una* comunidad, *un* asentamiento o cualquier congregación que de acuerdo con la Ley Agraria tendrá personalidad jurídica, patrimonio y será propietario de la tierra. Problema 1 para los rarámuri: ellos no viven (existen pues) en grupo, ni en comunidad, no hasta que aparece la figura del *Ejido*. Como veremos más tarde, esto es un efecto de la naturaleza de su

---

determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.” Propiedad privada: También conocida como pequeña propiedad, es la extensión máxima de la que puede ser propietaria una persona en lo individual. La extensión que debe tener una pequeña propiedad se calcula dependiendo del tipo de uso y la calidad de los terrenos. En el estado de Chihuahua, la propiedad privada forestal no puede superar las 800 ha (art.11, LA). Colonia: Es otra forma de tenencia colectiva, con sus características particulares y su historia. El Registro Agrario Nacional la define así: “La colonia es un régimen de tenencia de la tierra por medio del cual a un grupo de personas se les puede adjudicar tierra en determinadas zonas del país en proceso de colonización, como la península de Baja California y Quintana Roo. También se refiere a ‘un régimen que surgió antes del reparto masivo en los años 20, llamado propiedad en colonia agrícola, que de hecho, es un reparto agrario privado y que tuvo importancia regional’. Se destinó a la ubicación de soldados revolucionarios licenciados o colonos extranjeros: Chihuahua, Coahuila y Durango, o bien hacendados que prefirieron repartir por sí mismos sus tierras: Veracruz y Tabasco. Actualmente se rigen por el Reglamento de Colonias Agrícolas y Ganaderas de 1980. Este régimen representa 2 por ciento de la superficie de las unidades de producción rurales de nuestro país con 2 166 650 ha.”

*sociabilidad*, porque *ni todos los indios son iguales*. Desde el marco jurídico de la reforma agraria, los individuos miembros del ejido nunca fueron considerados como sujetos de derecho, más que como miembros de tal núcleo. “Constitucionalmente, el ejidatario no era propietario, era usufructuario de tierras de la nación, era concesionario” (Warman 1994:60). Supongamos que esto fue solucionado desde la óptica rarámuri. Éste, como concesionario, debía apegarse a las leyes. Y una de ellas (fundamental para cuidar ese patrimonio bien de la nación que es la tierra) era la *forma* de sucesión o herencia. “La ley establece que la herencia o sucesión de la parcela y los derechos ejidales se deben transmitir a uno solo de los sucesores sin repartirse. La lógica del imperativo jurídico es impecable: hay que prevenir la fragmentación adicional de la propiedad agraria, la multiplicación del minifundio improductivo y empobrecedor. Muchos campesinos pobres resisten a este ordenamiento. Acaso ellos mismos recibieron sólo una porción de la parcela de su padre y respetan una tradición bien establecida. La compleja y desigual posesión de las parcelas ejidales, la prevalencia del minifundio es en cierta medida el resultado de esa norma hereditaria” (*ibid*:27). Con los años el Procede (Programa de Certificación de Derechos Ejidales) modificó un poco su perspectiva, y en 1992 concede a las Asambleas la facultad de aceptar nuevos ejidatarios, pero también permitió la fragmentación de la tierra común. Problema 2 para los rarámuri: no eran propietarios de la tierra. Problema 3: la forma de herencia de la tierra que impide la fragmentación y que incluso hoy día tiene el siguiente orden de preferencia para transmitir los derechos agrarios: I. Al cónyuge, II. A la concubina o concubino, III. A uno de los hijos del ejidatario, IV. A uno de sus ascendientes, o V. A cualquier persona que dependa económicamente de él. Los rarámuri no pueden, bajo ninguna circunstancia, heredar la tierra a los cónyuges, a un ascendiente, ni a cualquier persona que dependa económicamente de ellos, que podrían ser cualquier pariente o no pariente, esto carece de lógica desde su punto de vista.

Aquello que evidencian estos tres problemas son dos mundos encontrándose: el *Kawí* y el *Ejido*, así como las múltiples *formas* de relación puestas en juego a la hora de construir cada uno de esos mundos. En principio el *Kawí* se rarámuriza a partir del trabajo

(que como la vida es *per se* colectivo). Para “limpiar” (aplanar :: desmontar, desyerbar, quitar piedras, quitar el rastrojo de un año pasado, etc.) un campo de cultivo, se prepara una teswinada y se convida a una serie de parientes (*rijimára*) y amigos (*noráwa*) a participar de la bebida y a trabajar; para construir una casa sucederá lo mismo. Evidentemente para realizar un ritual de cualquier tipo se sigue la misma lógica, dado que siempre que se produzca *teswino* su consumo será colectivo también. Para heredar estos campos de cultivo, hemos visto, que quien los recibe puede ser hombre o mujer y quien los otorga también, con lo cual no hay un número de personas restringido a la dotación de tierras; porque la tierra no es un objeto en sí, sino una objetivación de una serie de relaciones, en principio de vínculos de descendencia y de colateralidad (hermandad) que configuran los ranchos; y posteriormente de un lazo de afinidad que es aquel que permite la actualización de la herencia misma; sin añadir, como algo *dado*, el vínculo con la tierra (señalada en el mito 4) de descendencia con los *apalochi* (abuelos maternos) y con *Onorúame*, con el mundo rarámuri: el *Kawí*. La relación con la tierra entonces no es una, sino múltiples *formas* de ellas expresadas bajo diferentes escalas, y los vínculos no pueden tener límites.

Por otra parte tenemos el *Ejido*. Por contraste, una de sus diferencias inmediatas son los límites definidos con “precisión” –ya sea como una virtualidad (deseo) o como una actualización– y que se replican como fractales al interior del ejido en cada pequeña parcela bajo la *forma* de cercas o muros. La lógica es la territorialización, es decir, que al interior de esos límites se focalice y se ubique un grupo delimitado como una totalidad llamado “núcleo de población”; el cual tendrá una organización definida por el Estado. Pese a que la Ley Agraria indique que los *Ejidotes* operan de acuerdo con su reglamento interno, también advierte que cada uno de ellos debe operar con las limitaciones que ley impone y que dicho reglamento se inscribirá en el Registro Agrario Nacional, y que deberán contener las bases generales para la organización económica y social del *Ejido*. Los órganos del *Ejido*, es decir, aquellos que mantendrán el vínculo entre éste y el Estado, serán: I. La asamblea, II. El comisariado ejidal y III. El consejo de vigilancia, teniendo como órgano supremo la primera; misma que se basa –presumiblemente– en la horizontalidad y

la comunalidad. Por último, la lógica de transmisión de herencia implica sólo a dos personas, una que dota y otra que recibe, para evitar la hiperfragmentación, porque el mundo acaba donde las cercas tienen su límite.

## **FORMA 2:**

### **LAS ORILLAS DEL MUNDO-EJIDO**

Los Espino dicen que un día despertaron (cuenta Albino) y la tierra estaba cercada... un día: “los mestizos nos compraron las tierras con pisto (alcohol) por un peso”... “y nosotros empezamos a trabajar para ellos y la tierra ya no era nuestra”... y otro día, dijo Lupe... “la tierra ya no alcanza para darle a nuestros hijos, ya se acabó”... Pero, ¿qué pasó con la tierra?

Tomando como base la genealogía de los Espino, realicé un balance estadístico donde se contrastan los índices de lugar de origen con aquellos de lugar de residencia actual, es decir, el rancho considerado por ellos como residencia principal<sup>18</sup>. La finalidad de esta presentación estadística es ofrecer un panorama, al menos de la genealogía que he tomado como caso de estudio en Norogachi, de algunas dinámicas de movilidad sucedidas dentro y fuera del *Ejido* que den cuenta de ¿qué pasó con la tierra en todos estos años de reforma agraria?

Los 12 individuos entrevistados reconocieron el lugar de origen de 212 (42.82%) personas que aparecen en la genealogía, de las cuales el 33% nació en Santa Cruz, rancho de origen de los Espino. Tan sólo 9 personas (1.8%) nacieron en ciudades dentro de estado de Chihuahua y las 271 restantes que caen en el rubro de No Identificado (NI) conforman un 66.41%. Cabe señalar que la memoria parental sobre el lugar de origen se pierde desde la segunda generación ascendente y esta “distancia parental” en la memoria se reproduce

---

<sup>18</sup> Es preciso advertir, que si bien la genealogía que sirvió como base de datos está conformada por 540 individuos, de este balance he dejado fuera a 45 muertos que aparecieron en ella, dado que al no residir en ningún rancho, podrían alterar los porcentajes.

desde la primera generación descendente. Dicha distancia puede adjudicarse en primer lugar a la migración hacia las ciudades dentro o fuera de la Sierra, pero si se miran a detalle los datos de lugar de residencia, esta correspondencia no es total. A pesar de vivir dentro del *Ejido*, las personas pierden memoria parental, lo cual expresa que, como ya había indicado en la Primera Parte, la “cercanía parental” no necesariamente se corresponde con la cercanía física; pese a que es cierto que para el caso de Norogachi la migración a las ciudades implica la equivalencia entre la distancia parental y la distancia física. Pasemos ahora a los datos de lugar de residencia. De las 495 personas que conforman la muestra, 249 (50.30%) residen aún en el ejido de Norogachi –de las cuales sólo el 18% en Santa Cruz–, 129 (26.06%) viven en ciudades dentro del estado de Chihuahua y 13 (2.6%) en otros *Ejid*os dentro de la sierra, finalmente 104 (21.01%) aparecen en el rubro NI. Estos datos son reveladores cuando se contrastan con los de lugar de origen.

Entre las personas que nacieron y que aún residen en el ejido de Norogachi no existe una gran diferencia, apenas hay un 7% entre ambos porcentajes. El dato que resalta es el de las personas que nacieron en Santa Cruz 33% y las que vivían, en el momento del levantamiento de los datos de la genealogía, en esta ranchería: 18%. ¿A qué se debe esta diferencia? Para responder este cuestionamiento es preciso considerar dos dimensiones: la herencia de la tierra y la migración fuera del rancho, del pueblo, del ejido y de la Sierra. Pero antes de pasar a esto, apuntemos un último contraste que resalta por sí mismo, aquel entre las personas que nacieron en ciudades (1.8%) y las que actualmente residen en ciudades (26.6%). Sumado a esta cifra tenemos un 2.6% que habitan en otros *Ejid*os dentro de la misma sierra y un 21.01% en rubro NI, de los cuales 95.19% son migrantes.

#### *Herencia de la tierra: por uno que se va, tal vez uno se queda*

Para analizar la herencia de la tierra en esta genealogía es preciso tomar en cuenta diversas variables. El hecho de que las tierras sean heredadas a los hijos o hijas luego de su unión conyugal, se expresa en “la genealogía de los Espino”, ya que tendencialmente

los hijos mayores son los que acceden a una mayor cantidad de tierra en el rancho de origen, en este caso de Santa Cruz. Otra tendencia es que los hijos menores hereden también porciones considerables de la tierra del lugar de origen. La razón es que “ellos – decían los rarámuri– cuidan de los padres cuando son viejitos y tienen derecho a la tierra”. Bajo esta misma lógica pueden ser también los nietos quienes hereden las tierras de los abuelos. En la siguiente tabla, se presenta resumida herencia de la tierra de la ranchería de Santa Cruz.

1a. Generación	2a Generación	3a. Generación	4a. Generación
Mateo Espino			
Petra			
	Porfirio Espino Bustillos (†)		
	Nicolás Espino Bustillos (†)		
		Calistro Espino Bustillos	
		Anita Espino Bustillos	
		Mateo Espino Bustillos	
		Seledonio Espino Valenzuela	
	Lorenzo Espino Bustillos		
		José Ignacio Espino Hernández	
		María Elena Espino Hernández	
		Pilar Espino Hernández	
			Jesús Manuel Espino Ramírez
	Hilario Espino Bustillos		
		María de los Ángeles Espino Palma	
	Albino Espino Bustillos		
		Feliz Espino Hernández	
		Sebastián Espino Hernández	

Tabla 1. Herencia de Santa Cruz en cuatro generaciones.

En la primera generación se encuentran los fundadores de la ranchería de Santa Cruz. Para la segunda, sólo los varones aparecen como herederos de las tierras en dicha ranchería. Las mujeres –Marcelina y Andrea– serán propietarias de tierras en otras rancherías cercanas como Kochérare. El hecho de que sea al primer hijo varón, Porfirio, a quien hereden las tierras es lógico en tanto que cronológicamente sería el primero en formalizar la unión conyugal. ¿Pero por qué a las mujeres de la segunda generación les dieron tierras fuera del rancho de origen?

Al levantar la información sobre la herencia y la propiedad de la tierra surgieron problemas logísticos que radican en uno de los nudos gordianos y motores de la vida social rarámuri: el conflicto. Conversar sobre la sucesión, adquisición o propiedad de las tierras entre los rarámuri es un tema muy delicado, pues en torno a él se tejen intrigas, enfrentamientos, enfermedades, muertes y tristeza entre parientes. Marcelina heredó tierra en Kochérare. ¿Cómo fue esto posible? Si nos remontamos a fines del siglo XIX y principios del XX, como bien narran los viejos, las tierras podían desmontarse libremente, ya que “el mundo no tenía límites ni cercados”, como luego los tendría con el *Ejido*. Así, las personas podían desmontar y trabajar el campo, hasta convertirlo en tierras fértiles de cultivo; podían raramurizarlo. Podían incluso, según las historias de vida, mudar de tierras cada temporada “para dejar descansar la tierra”, cambiarlas por otras con acceso al agua o a otros recursos. Marcelina a su vez heredó esta tierra a sus hijos. Sin embargo, sucede lo mismo que en la genealogía general de los Espino. De las 19 personas, de la primera a la cuarta generación, que son descendientes directos de Marcelina sólo 5 de ellos reside y trabaja actualmente las tierras de cultivo. Los 14 restantes, junto con sus sucesores de la quinta generación residen en las ciudades más importantes de Chihuahua, es decir 73.68% de los parientes de Marcelina son migrantes. Andrea, por su parte, también heredó tierra en Kochérare, pero ella sólo benefició a sus hijos varones –a excepción de Nacho quien accedió a la educación superior. La herencia de la tierra no ha llegado a la cuarta generación de sus sucesores porque aún no se casan, actualmente estudian la primaria y la secundaria. El resto de las personas de esta generación (92.10%) ni siquiera son candidatos para heredar la tierra ya que viven fuera del ejido.

Además de la herencia han existido diversas formas para adquirir la tierra. Este es el caso de Porfirio, el primer hijo varón de Mateo y Petra. Sus descendientes decían que heredó la ranchería de Casa Blanca por parte de su padre, suponemos que puede ser bajo el procedimiento del desmonte y trabajo de la tierra. A su vez, él heredó a sus hijos varones y a una mujer. De los descendientes que no viven en Casa Blanca, cinco son mujeres y sólo uno de ellos es hombre. Pese a que la herencia es bipotestal, existe un indicio que no podemos negar: las mujeres son potencialmente herederas de la tierra, pero tendencialmente toman como residencia principal el rancho de origen del hombre, motivo por el cual generalmente abandonan sus propias tierras y por tanto pierden gradualmente el derecho a su propiedad.

En la genealogía de Porfirio es posible observar que son las mujeres quienes viven en los ranchos de los hombres y no al revés, esto no excluye el caso contrario, como el de Rosa y Lupe, donde han predominado algunas estrategias del siguiente tipo. Lupe poseía tierras en Santa Cruz, pero las cambió por otras, más cercanas a las de su esposa, ya que en esa región se cuenta con un mejor acceso al agua durante todo el año. Esto le permite por una parte intensificar la producción y por otra concentrar el trabajo familiar, ya que tiene hijos que son herederos potenciales y casados, pero no puede darles tierras porque “no hay más tierras para darles”. La incapacidad actual de Lupe para poder heredar tierras a sus hijos está vinculada a los procesos de propiedad de la tierra que trajo consigo la política ejidal y que más adelante señalaremos. Pese a estas nuevas estrategias, donde se unifican las residencias múltiples por residencias únicas para intensificar el trabajo, es evidente que existe una tendencia anterior donde las mujeres son las que heredan las tierras de origen en menor medida, en tanto que son las que se mueven mucho más en una dimensión territorial. A esta unificación de tierras se debe considerar por una parte que como ejidatarios, de acuerdo con el reglamento interno de Norogachi (Artículo 23, Fracción II), las personas no pueden poseer parcelas que excedan el 5% del total de las tierras del ejido. Por otra parte, que si bien todos viven juntos y “potencializan capacidades colectivas” esto trae una nueva dinámica pues restringe la movilidad en la sierra. El paso de múltiples residencias a una sola es la última opción para los rarámuri

puesto que los efectos de tal decisión pueden ser poco favorables social y emocionalmente pese a que económicamente puedan ser la única solución; ya que al tener una sola residencia las redes de vecinos y por tanto de teswino, de trabajo y de apoyo podrían reducirse.

La herencia en Santa Cruz sólo ha llegado desde la primera hasta la cuarta generación a través de una línea de varones que va de Lorenzo a Pilar y llega hasta Jesús Manuel (ver Tabla 1). Para comprender por qué la herencia funciona como un embudo cuya punta cada vez es más angosta es preciso tomar en cuenta la temporalidad al menos en dos sentidos. El primero sigue una línea horizontal en la genealogía de los Espino. Así tenemos que si miramos cada generación de cada genealogía veremos que todas poseen una lógica temporal propia vinculada a procesos más amplios locales, regionales, estatales o nacionales –como los descritos en el apartado anterior. El segundo sigue una secuencia de cambio generacional y por tanto vertical. Tomemos como referencia el caso de la genealogía de Albino, el hijo más chico de Mateo y Petra, fundadores de Santa Cruz.

La genealogía de Albino es una reproducción de “la genealogía de los Espino” en una escala menor y suponemos que también podría serlo de las genealogías en el resto del ejido de Norogachi, ya que existen procesos compartidos en el tiempo. Albino heredó tierras en la ranchería de Santa Cruz por ser el hijo más pequeño, es decir, aquel que se encargó de cuidar de sus padres hasta la muerte. A su vez, él heredó tierra a su hijo mayor, Feliz, en la misma ranchería. Sin embargo, el mismo Albino cuenta cómo algunos de los hijos de sus hermanos comenzaron a salir de los ranchos hacia el naciente pueblo de Norogachi, cuando los aserraderos llegaron a la zona. Posiblemente esto sucedió en la década de los 50’s dado que la explotación forestal, iniciada a finales del siglo XIX, ingresa al corazón de la Sierra Tarahumara a través de las administraciones colectivas de producción coordinadas por el INI (Instituto Nacional Indigenista), hoy llamada la CDI.

Paralelamente, la “educación” llegó a la Sierra con el proyecto de nación posrevolucionario bajo distintas formas. Una de ellas fue la educación religiosa que hasta el día de hoy se ofrece en dos internados ubicados en el pueblo. Otra más fue la formación de maestros bilingües proyectados por el cardenismo. La formación escolar es visible en la

genealogía de los Espino. Por ejemplo, podemos ver cómo los primeros integrantes de la tercera generación, hijos de Porfirio, accedieron a estas formas de educación y viven fuera de Norogachi desde hace por lo menos cincuenta años, incluso los entrevistados aclaraban que ellos “ya no hablan tarahumar”, como un indicio de cierta “pérdida” que implica la migración y de la que hablaremos más adelante. Algunos de ellos son religiosos, funcionarios de gobierno o profesores.

Mientras los descendientes de mayor edad salían a estudiar, aquellos que se quedaban a cargo del cuidado de los rebaños de chivas al crecer se unían en pareja con alguna mujer rarámuri. Por uno que salía, había uno que se quedaba y tenía hijos, quizá como una *forma* para seguir siendo rarámuri (Denisse Salazar, comunicación personal). Ellos entonces, los que se quedaban siendo rarámuri, heredaban las tierras. Esto sucede sólo con los sucesores de los hijos más grandes, pues a mediados de siglo XX surgen nuevos cambios. El poblamiento de la zona provocado por la explotación forestal se incrementa considerablemente.

Por ello, es visible un proceso inverso en las genealogías de los descendientes que nacieron luego de la primera mitad del siglo XX. Para estos casos, los hijos mayores son los poseedores de las tierras, mientras que los menores accedieron a los estudios de primaria y han migrado a las ciudades del estado de Chihuahua y trabajan generalmente en labores de construcción y de limpieza doméstica. Aquí encontramos dos profesores y tres funcionarios públicos vinculados a organismos dedicados al tema indígena en el Estado. Este es el caso de la genealogía de Albino. Si bien, como se dijo, sus hijos mayores heredaron tierras en Santa Cruz, los menores accedieron a la educación primaria y migraron a temprana edad a las ciudades, “porque a ellos no les gustó trabajar la tierra”. Así, sólo dos de los siete hijos que tiene Albino habitan actualmente en Santa Cruz y sólo temporalmente. La situación de Santa Cruz es crítica dado que el acceso al agua es sólo durante las lluvias y el grado de erosión de la tierra implica una baja producción y una baja calidad en los cultivos de maíz y frijol.

Albino, como narré al inicio de esta Segunda Parte, vive actualmente en el pueblo de Norogachi, en el barrio de “Los Chinos”. La cercanía vecinal no es frecuente ni bien

vista para la forma de vida rarámuri, pero las exigencias económicas de manutención han obligado a estas personas a residir casi permanentemente en el pueblo, donde consiguen empleos eventuales. Por su parte, Feliz no ha heredado la tierra a sus hijos porque los mayores no gustan de trabajar el campo y han migrado a las ciudades del Estado de Chihuahua, sus hijos menores estudian y viven en el pueblo de Norogachi. En Santa Cruz sólo residen su esposa, sus hijos pequeños y nietos. El resto de los hijos de Albino han migrado a ciudades como Juárez y Chihuahua.

El caso de Ignacio es similar, él heredó tierras de su padre, pero no fue capaz de heredar más tierras a sus hijos dado que las políticas ejidales ya habían entrado en vigor y éstas se contraponían, inicialmente, en gran medida a las formas de herencia rarámuri, como ya he evidenciado líneas arriba. Finalmente, si consideramos en términos absolutos la herencia de la tierra de los fundadores de este territorio hasta la cuarta generación de la ranchería de Santa Cruz, tenemos que sólo el 2.6% de los descendientes que aparecen en la genealogía, es decir, 13 de ellos son herederos directos del territorio de origen. En términos relativos, considerando los ranchos de Kochérare y Tatawichi, tendremos que de 495 parientes, 22 son herederos directos de las tierras originarias, es decir un 4.4%. ¿Qué pasa con el resto de las personas?

### *Siempre se va más de uno*

Si se revisa este caso de estudio por generaciones se tendría que: en la primera las personas han nacido, vivido y muerto en Santa Cruz. En la segunda, el 15.25% de los 59 consanguíneos que la conforman viven fuera del ejido, ya sea en ciudades dentro del estado como Creel, Chihuahua y Juárez, son profesores, funcionarios de gobierno, fueron personas que accedieron a los estudios y que incluso fueron calificadas como “aquellos que no hablan tarahumara, que no les gustaba el rancho y que ya casi no vienen”. Para los rarámuri de Norogachi, “salir” en diversos sentidos implica dejar de ser rarámuri, tal como lo señalé en la Primera Parte. Este salir se refiere a espacios como el pueblo de Norogachi, ciudades dentro de la Sierra como Creel, Guachochi, Parral o Cuauhtémoc o ciudades

dentro del Estado de Chihuahua tales como Chihuahua, Ciudad Juárez y Casas Grandes. Por ello, en las genealogías recogidas apenas aparecen algunos casos de personas viviendo en Tijuana y en Ciudad de México. La migración conlleva irremediablemente a un *dejar de ser* a través del *hacer*, tal como el caso de San Juanito, documentado por Salazar lo muestra. ¿Por qué? En principio por estar en los límites del campo de moralidad rarámuri, esto es, del parentesco. Pero miremos más a detalle.

Al analizar el mito 2 y ver cómo el Diablo, hermano de Dios, en un proceso de distancia física va adquiriendo una distancia parental que termina siendo una distancia de campos de moralidad expresada en el cuerpo y las formas de vinculación (trabajo) de sus respectivas creaciones: mestizos y rarámuri; señalé que el código espacial era transformado en los mitos mediante el código parental para transmitir un mismo mensaje: la conformación de dos campos de moralidad y el orden del nuevo mundo. Posteriormente, en este análisis mítico que me permitió construir el campo de posibilidades donde existiría una otra antropología: la rarámuri, hablé del papel de la Sierra dentro del aprendizaje para *ser* y *hacer* rarámuri, para que sus almas maduraran junto con sus cuerpos a través del consejo, haciendo referencia particularmente al trabajo de Wydham, quien resalta la relación que los niños mantienen con *Onorúame* y con el entorno para aprender botánica.

Incluso, el último mito analizado, indicaba en algún momento: “No se deben ir de nuestra tierra...” y sobre este tema destacué que la permanencia sobre el mundo rarámuri (*Kawí*, como también se le llama en el mito), es el fundamento para las relaciones con el resto de los rarámuri, y otros seres; porque, decía, “irse” del mundo rarámuri es de alguna manera “llegar” a *un otro mundo*, uno “no rarámuri” y por tanto a otro campo de moralidad. Sumado a todo esto, he dicho también que el vínculo con el *Kawí* se expresa en *formas* múltiples objetivadas en diferentes escalas, y si finalmente consideramos que en cada una de estas escalas el contexto no es un marco del significado sino parte del mismo, entonces es posible dar cuenta, dentro de esta intrincada red de relaciones, del por qué, salir del rancho, del pueblo, del *Ejido* o de la Sierra, puede implicar un *dejar de ser*, gradualmente, rarámuri. Claro, desde el punto de vista del que se queda dentro; ya que

las categorías que están en juego en estas *formas* de relación nuevamente son el dentro y el fuera. Esto explicaría por qué la migración hacia los Estados Unidos no es una experiencia, como posibilidad conceptual, para los rarámuri, pese a la cercanía geográfica y geopolítica de la frontera con los Estados Unidos. O por qué los migrantes dejan de *ser* parientes, tanto como los que siguen una forma de vida mestiza en algún momento. O por qué el Diablo fue el creador de los mestizos, pese a ser hermano de Dios. El *ser*, para los rarámuri, se *hace* dentro de *su mundo* mediante esas transformaciones microscópicas e imperceptibles que transforman las *formas* convencionales, pero que a su vez hace que se mantengan y se reproduzcan, porque esas transformaciones son como el caminar que se *hace* individualmente, paso a paso, pero siguiendo un camino colectivo y diseñado por Dios. Aquellos que salen de este camino colectivo son llamados locos (*lowíame*), brujos (*sukurúame*), extranjeros (ver Martínez y Fujigaki en 2012 a y b)<sup>19</sup>.

Pero volviendo al tema de la migración. Para la tercera generación, de 192 consanguíneos el 23.43% vive fuera de la Sierra Tarahumara, en ciudades como Guachochi, Creel, Parral, Cuauhtémoc, Chihuahua, Casas Grandes y Ciudad Juárez. ¿Qué hacen fuera? En general, comentaron los entrevistados, salen a estudiar o trabajar, pero salen “para no volver”. Mas, ¿por qué no vuelven? La razón es que vistos desde los ojos de los que se quedan, esos que han salido “han dejado de ser”, de alguna manera, rarámuri. No sólo porque han perdido su vínculo con el *Kawí* (Dios (cognitiva), padre y madre (herencia), hermanos (cooperación), etc.), sino con las redes sociales cotidianas a las que pertenecen; aquellas que se construyen poco a poco: microscópicamente. Cuando los

---

<sup>19</sup> Cabe resaltar que esta es una posibilidad de mundo, la de Norogachi. Como Carlo Bonfiglioli me ha señalado en diversas ocasiones (comunicación personal 2012), en el caso de Tehuerichi, los rarámuri consiguen salir de la Sierra para las ciudades, principalmente para Chihuahua, no sólo para realizar estadias cortas, sino incluso durante años o décadas y su posibilidad de vuelta está dada por el intercambio ritual y económico. Desde la propuesta aquí desarrollada, tanto en Norogachi, como en Tehuerichi se ponen en escena dos mundos posibles donde los rarámuri *hacen* para *ser*. Quisiera resaltar que ninguno de los dos casos es más “puro” o “desgastado” pues ambos hacen parte –no sólo de un sistema de transformaciones desde nuestro análisis– de un devenir *haciendo*-mundos posibles donde formas y fondos han jugado papeles, tal vez, distintos. Este es el caso, por ejemplo, que en Tehuerichi la presencia mestiza es en realidad una ausencia o que los rituales de peyote y bakánoa son una constante cuando en Norogachi son una ausencia. Estos no son detalles, son parte del *hacer* del que vengo hablando, es decir, posibilidades de *mundos*, o *mundos* potencialmente posibles.

jóvenes regresan, su reintegración no es sencilla porque las mismas personas que se “quedan” no los aceptan. Sumado a esto, los hijos de estos migrantes y los hijos de sus hijos, cada vez, en el tiempo, perderán lo poco de rarámuri que les queda en la sangre, porque su *hacer* actualizará la potencialidad de *chabochi* que mora en secreto dentro de ellos y que proviene de la sangre de sus abuelos (*umuri*), o de su abuelo Mateo, y tal vez de otros que es mejor no recordar. En la cuarta generación, el 27.7% de los consanguíneos viven fuera del ejido de Norogachi en ciudades dentro del estado de Chihuahua.

Los datos sobre la migración a las ciudades, resultantes de “la genealogía de los Espino”, no fueron considerados inicialmente en la indagación de parentesco, dado que es algo que en la vida ordinaria no se percibe porque la gente no habla de ello, es un tema que se omite en la vida cotidiana. Pero, en los relatos de los viejos con los que conversamos sobre ello, había tristeza y nostalgia. Esther, mujer de aproximadamente 63 años –de origen rarámuri pero que sigue la forma de vida mestiza por ser casada con mestizo– nos contó cómo todos sus hijos viven actualmente en las ciudades del Estado de Chihuahua porque “no es que a ellos no les gustara trabajar la tierra, sino que la tierra ya no da para vivir”. Por este motivo, sus hijos salieron a estudiar y no regresaron más. A los nietos de Esther, vivir en la sierra les parece “aburrido”. Es interesante que este sentimiento sea el mismo que utilizaban los San Juanitos para hablar de los ranchos donde vivían sus padres o abuelos porque en este momento recuerdo uno de los momentos en los que conocí algo que ahora llamo “el fundamento de la socialidad rarámuri”: la soledad de ellos.

Una mañana permanecí aproximadamente cuatro horas del lado de Argelia en silencio. En un principio intenté hablar con ella, hacer investigación, porque eran mis primeros años de experiencia de campo. De pronto, pregunté: “¿no te aburres?” Y ella me respondió con otra pregunta: “¿qué es estar aburrido?”. Evidentemente, la conversación acabó en ese momento. Con el paso del tiempo, aprendí a permanecer en ese silencio porque éste hacía parte de la *sociabilidad* rarámuri. Esto viene a colación porque estos encuentros o des-encuentros entre esos mundos que he llamado *forma-Kawí* y *forma-Ejido* tienen a ver particularmente con esta *sociabilidad* rarámuri, y esto, como veremos al

final de este capítulo, fue una condición de existencia de aquello que he llamado “deterioro ambiental”.

**FORMA 3:**

**UNA LEY IGUAL PARA TODOS, PERO NI TODOS LOS INDIOS SON IGUALES**

Desde las etnografías más tempranas dedicadas a los rarámuri es recurrente una imagen: el rarámuri mirando hacia el horizonte, contemplando en silencio y solitario las vastas montañas y las altas cumbres de la Sierra Tarahumara. Bennett y Zingg (1978) advierten que el aislamiento, que define su vida, es dado por la timidez que caracteriza a estas personas. Otros autores, como Kennedy (1970) desecharán estas descripciones de tipo “psicologista” por otras de corte “social”. De tal forma que la dispersión espacial y vital se explicará por ciertas adaptaciones al medio ambiente y por tipo de vida social.

Sin embargo, luego de algunas décadas resulta preciso volver a los planteamientos calificados de “psicologistas”. La razón es de tipo etnográfico. Efectivamente el patrón de asentamiento rarámuri es disperso y la intensidad de la vida colectiva sólo se “disfruta” en la ejecución de la ritualidad. No obstante, esto no puede adjudicarse en su totalidad al medio ambiente y a los constreñimientos que éste presenta, dado que al interior de la Sierra se encuentran pueblos e incluso zonas urbanizadas. Tampoco puede limitarse a los factores técnicos que “permiten” vivir en colectividades congregadas, puesto que la mayoría de los rarámuri del ejido de Norogachi no habitan en el pueblo, sino dispersos en los ranchos. Incluso, quienes han migrado al pueblo lo han hecho por presiones de tipo demográfico o por el desgaste de las tierras de cultivo, no por un deseo personal, como es el caso de Albino.

Cuando pregunté a Antonio Sandoval, ¿por qué la gente vive tan distante? Él respondió: “porque así se puede soñar bien”. Estas palabras expresan razones de una naturaleza distinta a las materiales y ecológicas. Para un rarámuri, la soledad es primordial, pues ésta es condición para desarrollar uno de los vínculos más importantes

en la existencia: la relación con Dios. Los términos *bíneri* y *e'wéneri* son utilizados para hablar del estado de soledad (singular y plural respectivamente), al igual que para caracterizar a las personas o a los objetos como únicos. Al estar en soledad, las personas pueden pensar.

La soledad es entendida también como un proceso de autodeterminación y por tanto es parte constitutiva de la vida de cualquier rarámuri. Esta experiencia de autodeterminación se objetiva en el aprendizaje de los niños, en su maduración corporal y anímica de la que ya he hablado en la Primera Parte. Los niños al ser considerados capaces de cuidarse por sí mismos, dejan de ser bañados por sus madres desde que aprenden a caminar; lo cual ofrece un aspecto particular a los pequeños que se resume en el término *chirisco* (cabello sucio). Las formas de transmisión del conocimiento también son sistemáticas con esta noción de soledad. Ejemplo de ello es la expresión prototípica de “lo aprendí solo”. Esto expresa el valor de la transmisión implícita del conocimiento, en el cual predomina la observación. Autoreconocer las capacidades cognitivas para aprender a ser un buen rarámuri es una afirmación pública de la “buena relación” mantenida con *Onorúame*, pues en última instancia Él es el origen de todo conocimiento y de la costumbre (*anayáwari boe*, el camino de los antepasados). La soledad es un vínculo cognitivo y emotivo que permite devenir en un “buen rarámuri”; es uno de los fundamentos de la conformación de los rarámuri y de sus *formas* de sociabilidad, objetivadas en la ocupación del espacio. Pero antes de pasar a una reflexión sobre el patrón de asentamiento, hablaré de la timidez rarámuri, en tanto que también ha sido una cualidad descrita constantemente en la etnografía. Carl Lumholtz (1904:236) indica que los rarámuri: “...no manifiestan de un modo muy perceptible la emoción en su cara. Es preciso verles los ojos para hallar la expresión de lo que les pasa interiormente, pues su rostro carece de movimientos y no revelan sus sensaciones con impulsos voluntarios”. Incluso: “que los tarahumares miran hacia un lado de la persona con quién están conversando o le vuelven enteramente la espalda” (*ibid*:257).

*Riwérame* es el término con el cual se describe a alguien que se “avergüenza” fácilmente. Ser una persona discreta es evaluado de manera positiva; ya que expresar

demasiado las emociones fuera de los espacios y tiempos adecuados, sean de alegría o tristeza, puede conllevar a la enfermedad. Las emociones, tanto como las palabras y los actos, son expresiones de las almas. Por este motivo, cualquier desajuste en estas expresiones, cualquier exaltación es un indicio de alguna alteración que es preciso atender. Así, los rarámuri deben expresar su interior, que como un lago en medio de la sierra, debe ser tranquilo e imperturbable.

La personalidad de cada rarámuri es única, pero todas ellas son isomorfas en tanto siguen una *forma-tipo*; la cual fue dada por *Onorúame* en el principio de los tiempos a los antepasados, es decir, a los primeros rarámuri a los que fueron enseñadas las formas correctas de la vida. Esta *forma-tipo* se transmite a través de los sermones (*nawesári*). Por todo lo anterior, la timidez forma parte de un *hacer* que implica llegar a *ser* un “buen rarámuri”. Es decir, aquel que es capaz de ofrecer un buen consejo y de actuar correctamente, aquel que puede mantener en armonía sus almas y con ello sus emociones y sus estados de salud.

Para los rarámuri, la individualidad entonces es el resultado de una práctica constante de la soledad –es decir de un vínculo emotivo y cognitivo con *Onorúame* y con otros rarámuri– y de un *hacer* que implica la timidez –como una manifestación correcta del buen vivir. La autodeterminación y la autosuficiencia son el resultado de esta suma. ¿Pero cómo todo ello conforma la *sociabilidad* rarámuri? La respuesta a tal cuestionamiento se encuentra en las particularidades de dicha *sociabilidad* misma. Entablar una relación con otro individuo implica un vínculo de uno a uno. En otros términos, al igual que las propiedades y los bienes las relaciones sociales no son transferibles. Cada persona construye a lo largo de su existencia una serie de lazos, en *forma* de caminos, que le son únicas. Aquí el amigo de mi amigo no es mi amigo hasta que lo demuestre. Se preguntará el lector qué diferencia existe entre esta sociedad y la nuestra, entre esta noción de individuo y la nuestra. Considero que para dar respuesta a esto debería realizar una indagación en nuestras sociedades de la misma naturaleza que en la rarámuri, lo cual no me es posible en este momento. Aquello que sí puedo mostrar

es la particularidad del funcionamiento de esta individualidad, y para ello describiré un *juicio rarámuri*, ya que es ahí donde se *hace* con esta individualidad *un* colectivo.

Si bien la timidez es un valor positivo para los rarámuri, existe un momento en el que esta vergüenza no debe ser aceptada públicamente y esta es una de las principales causas por las cuales se llevan a cabo juicios públicos, documentados en casi todas las etnografías que se han escrito sobre los rarámuri. Guarupa cuidó de un anciano durante sus últimos diez años de vida, así que al morir las tierras de aquel hombre le correspondían por derecho rarámuri a ella. Sin embargo, una de las hijas de este anciano, reclamó las tierras, por medio de los derechos de sucesión ejidales. Guarupa era consciente que ante la autoridades ejidales, ella no podía ser sucesora de las propiedades y posiblemente conocía de antemano el resultado del juicio, pero no podía quedar con “la vergüenza” de haber reclamado una tierra que no sería más de ella. Por ello solicitó a los *siríames* un juicio, en el cual participaron los gobernadores rarámuri y las autoridades ejidales, así como todas las personas que tenían alguna opinión sobre el asunto, y con “todas” me refiero a aproximadamente sesenta personas.

El proceso judicial rarámuri consistió en escuchar a cada una de las partes, a Guarupa, a la hija del difunto y a cada uno de los presentes, con sus versiones de los hechos y sus opiniones. Este proceso duró alrededor de siete horas. Al final, las autoridades rarámuri y las autoridades ejidales tomaron una decisión, y discutieron entre ellas para dar una resolución. Las tierras fueron otorgadas a la hija del difunto, como las leyes ejidales lo definen.

No obstante, Guarupa quedó feliz porque aquello que estaba en apelación no sólo eran las tierras. Como esa tarde Luis Sandoval me comentó “no es un pollo o la tierra lo que se defiende o pelea en esos juicios”, sino la vergüenza y la dignidad de las personas. El hecho de llevar este sentimiento a una discusión pública, donde cada persona expone su punto de vista sobre el asunto, implica un reconocimiento por parte del colectivo que participa hacia las personas implicadas en el conflicto; y simultáneamente es una *forma* de expresión de la opinión pública. En otras palabras, esta exposición de la vergüenza, visibiliza la *forma* de los vínculos de los presentes, y esto conduce a un reconocimiento

bajo la *forma* de respeto; incluso de aquel que “pierde” (desde nuestro punto de vista), en este caso Guarupa, porque ella fue quien inició la visibilización de la vergüenza, o como ellos dicen “quien *hizo la pelea*”. En sus términos, “si se lucha, no se pierde la dignidad aunque se pierda el juicio”. O en otras palabras, las formas jurídicas consisten en la puesta en escena del conflicto donde se confrontan dos partes, y la colectividad implicada (no como una totalidad, sino como una serie de relaciones) participa del proceso para llegar a una resolución. Pues lo importante es la exposición pública de la vergüenza, e inclusive, en caso de robos, la aceptación del delito y la restauración de los vínculos. Empero, esta visibilización pública tiene un límite: el enojo. Pues el objetivo es llegar a una resolución de la vergüenza o del conflicto, no generar nuevas vergüenzas ni nuevos conflictos. Y esto sólo puede hacerse con la participación activa, a través de la palabra, de todos aquellos que tengan un lazo con los implicados y por tanto que tengan algo que ofrecer bajo la *forma de la palabra* (la cual, desde la perspectiva rarámuri, ya es una serie de vínculos-camino por sí misma).

En el mundo rarámuri, los procesos de singularización existencial no están en los límites de lo incomunicable. Por el contrario, sólo a través de su vinculación con otras individualidades isomorfas es que éstas pueden distinguirse y ser únicas (como las *tagóras*, los vestidos, la música, etc.). La diferencia interna sólo existe dentro de las formas comunes, y sólo a través de estos procesos de transformación microscópica que hacen único a cada individuo y de los vínculos creados entre ellos es que existe un colectivo (por ello cuando se sale de ese colectivo, se deja de *ser*, ejemplo de esto son los *lowíame* quienes sueñan caminar por espacios intransitables como abismos verticales). Siguiendo esta misma lógica es que deseo reflexionar sobre la ocupación del espacio rarámuri.

*Ni todos los indios son iguales: porque no viven en pueblos, no son grupos, no son comunidades*

Parte de este escrito ha estado dedicado a describir mi formación en la investigación antropológica. Uno de los pivotes de la configuración de mi trabajo, hasta este momento, ha sido el contraste que la *forma* de vida rarámuri presenta con aquellos pueblos denominados mesoamericanos. Esto me llevó a las clases de Alfredo López Austin, donde en varias ocasiones presenté avances sobre el tema que me ocupa ahora. En ese foro percibí algo que Denisse Salazar me hizo ver: a veces los antropólogos cuando hablamos de “los indios” pensamos en gente específica (aquella que conocemos y que podemos llamar indígena), y lo mismo sucede cuando generamos modelos que incluyen a distintos tipos de colectivos (y que desde nuestros ojos comparten algo de la cualidad de “indianidad”). Menciono esto porque cuando presenté mis datos de campo tuve la impresión de ser incapaz de explicar la etnografía rarámuri, y en parte fue así.

Los rarámuri viven dispersos. Pero mis compañeros sólo pudieron dar cuenta de qué significaba esa dispersión cuando presenté fotografías aéreas del Google Earth de: a) el rancho de Santa Cruz, b) del pueblo de Tepoztlán donde trabajó R. Redfield y c) de Cancun donde trabajó P. Pitarch, con la misma escala y fechas aproximadas. Considero que aquello que se visibilizaba al contrastar estas fotografías era que *ni todos los indios son iguales*. Y me pregunto ¿por qué tendrían que serlo?

Quizá, en 1920, cuando se creó la *forma-Ejido* existían menos posibilidades 1) de que se pensara a los *campesinos* (fuera lo que fuese esta categoría en aquel tiempo) como múltiples y diferentes entre ellos, y 2) que se considerara que la población india, que era parte de ese campesinado, fuese heterogénea entre ella. En consecuencia, lo dictado por la Ley Ejidal fue que un núcleo de población masculino sería el primer sujeto de derecho colectivo para la *forma-territorial-Ejido*, y que la herencia sólo se heredaría entre varones. Por lo que hemos visto hasta ahora, considerando solamente el caso de Mateo y Petra, esta lógica se oponía a la rarámuri, donde la propiedad es de una red de colaterales y la herencia es bilateral y bipotestal.

Ahora, es posible que la *forma* del *Ejido* haya funcionado bajo estos parámetros en Anenecuilco, Morelos, de donde quizá fue inspirada. Pero en el norte de México, dentro de la Sierra Tarahumara, no. Los rarámuri no conforman asambleas, no viven en barrios, no hacen fiestas patronales o a veces sí, pero seguro no como en el estado de Morelos o en los suburbios del D.F. En otras palabras, es posible que como me decía Salazar, cuando se pensó en la *forma-Ejido* se tenía en mente un tipo de *campesino* pues ni siquiera se hablaba de indígenas como se pensaría ahora, y ese *campesino-tipo* no era evidentemente nada cercano a los rarámuri. ¿Podía, hace casi cien años, ser difícil pensar que los *campesinos* eran diferentes entre sí, considerando además el proyecto de nación unificador llamado México? Podía, claro que sí, y considero además que había más de cien de razones para ello. Pero, la pregunta quizá es ¿por qué ahora sigue siendo tan difícil pensarlo (y no sólo políticamente, sino dentro de los salones de clase)? A veces creo que nuestra imposibilidad de pensar la multiplicidad y la heterogeneidad entre los indígenas – por ejemplo, que los rarámuri no son mesoamericanos como tales, sino apenas una *forma* de vida con la que dialogan– es una constricción metafísica, una cosmopolítica como la llamaría Viveiros de Castro, cuyos efectos más desoladores adquieren formas de homogeneidad totalizadora o totalitaria que han sido denunciadas por los zapatistas durante el siglo pasado y por otros movimientos indígenas durante este siglo, y cuyas objetivaciones son llamadas estados nacionales, igualdad, justicia, humanismo, derechos humanos, etc...

Pero volviendo a la Sierra Tarahumara... Si bien, el ejido fue un “éxito” y una bandera de “justicia” e “igualdad” en muchos lugares de México, que lo fue, con certeza lo fue –y esto puede mostrar como la justicia y la igualdad suelen ser relativas, porque el contexto hace parte del significado, es decir, los mundos *hacen* y *son* realidades. Al menos en la Sierra (el *Kawí*), el *Ejido* trajo consigo fragmentación, abuso, deforestación, discriminación y pobreza, como muchos otros proyectos cuyo modelo implica que *todos los indios son iguales* (y no sólo para los rarámuri, sino también para parte de la población mestiza serrana). En palabras de J.L. Sariego:

Tras ponderar un conjunto de aspectos etnográficos que tienen que ver con la estructura social, he llegado a concluir que una de las razones que explican los fracasos indigenistas no es otra que la de creer erróneamente que los pueblos indios de la Tarahumara se organizan y se norman bajo un principio comunitarista según el cual la propiedad se vuelve comunal y, en general, las decisiones de la vida pública se le imponen desde fuera al individuo. Este falso principio en el que se basaron muchos de los diseños indigenistas llegó incluso a sublimarse hasta el punto de considerar a las etnias de la Tarahumara con capacidad para constituirse en naciones con sistemas de autoridad centralizados, cuasi estatales, y con modelos de economía altamente socializados. De ahí la apuesta por los proyectos colectivistas basados en el ejido, la escuela, la clínica y el aserradero comunales. Nada, en mi opinión, más opuesto a la realidad etnográfica, en la que uno descubre un alto grado de autonomía del individuo y del núcleo doméstico frente al conjunto de la sociedad indígena. Resulta entonces impostergable explicar la socialidad desde otra matriz que no sea aquella que procede de los modelos mesoamericanistas y que se basa en el principio de la vecindad y el linaje. Ello explica la vigencia de propuestas explicativas como la del complejo del tesgüino que Kennedy planteó en los años setenta (Sariego 2008:14).

¿Esta sería una forma de denunciar el fracaso de la *forma-Ejido* y su visión comunalista (así como el resto de las *formas* políticas que parten de este presupuesto)? Antes de llegar a la comprensión de las palabras de Sariego, considero que es preciso mirar de cerca algunos mundos nuevos, transformaciones creadas por la *forma-ejido*. Norogachi es una de ellas, pero la Sierra Tarahumara es un mosaico de posibilidades. Veamos el caso documentado por Olivos en el municipio de Urique.

*Lo que trajo el Ejido 1...*

*Cieneguita de la Barranca y Guadalupe Coronado, municipio de Urique*

Ubicado en las barrancas, aquellas de donde se extrajo y aún se extraen minerales, el *Ejido* de Cieneguita se constituyó incorporando “como parte del conjunto de demandantes, y posteriormente como ejidatarios, a un grupo de tarahumaras de los pueblos de Guadalupe Coronado y Walapaina” (Olivos 1997:119). Sin embargo, indica Olivos, “es difícil hablar de los rarámuri como miembros del ejido de Cieneguita” (*ibidem*), porque no es necesario residir dentro de los límites del *Ejido* para ser reconocido como parte del

“núcleo de población ejidal”. Finalmente, la ranchería de Tonáchi pertenece oficialmente al *Ejido* de Cieneguita porque está dentro de sus límites geográficos, pero las personas que ahí residen se adscriben al pueblo de Walapaina o bien a Guadalupe y Coronado. Tónachi aparece pues: “como una ranchería de transición o de continuidad entre comunidades distintas pero unificadas como una red continua de relaciones de reciprocidad y de parentesco, las cuales pasan o se dinamizan a través de las reuniones para tomar cerveza de maíz” (*ibid*:120).

En otras palabras, no todo el “núcleo de población” que constituye el *Ejido* reside en el *Ejido* y no todos los que residen dentro de los límites ejidales son parte del “núcleo de población”. Sumado a ello, ni todos los que habitan de ese *Ejido* (residan o no en él) se adscriben a él –se autodefinen como de Cieneguita–, y otros que no habitan en él se definen como parte de él. ¿Qué es lo que sucede aquí? El encuentro dinámico de dos mundos o dos *formas* de mundo: el *Ejido* y el *Kawí*. Olivos habla las rancherías como comunidades, e indica que algunas de ellas como Tónachi, Kusikuchi, Kumurachi fueron reconocidas como parte del *Ejido* de Cieneguita. Hecho que implicaba que los rarámuri que habitaban dentro de los límites ejidales tomaran, dice él, como su “nuevo centro político” el pueblo que lleva el mismo nombre; lo cual a su vez significaba que éste funcionaría como centro político, social, económico y religioso, es decir, donde se realizarían las celebraciones dominicales de la misa católica y por tanto las reuniones de los *siríames* para recibir los sermones (*nawesári*), así como las fiestas de Semana Santa y decembrinas. Y el autor agrega: “Sin embargo para ellos, su centro ceremonial y político sigue siendo aquel lugar ubicado en el fondo de la barranca, sitio donde se encuentra su templo, y que recibe el nombre de Guadalupe y Coronado” (*ibid*:123).

Concuerdo con el autor pues hay algo que no “embona” en esas *formas*<sup>20</sup>, pero no lo sigo –por lo que he dicho anteriormente y en particular en lo señalado por Sariego

---

<sup>20</sup> El caso de Cieneguita de la Barraca no es una excepción en la Sierra Tarahumara. Por ejemplo, a lo largo del corredor de la carretera Gran Visión, encontramos casos similares como el del *Ejido* de Basihuare, en el que las rancherías Bajío Largo, Seweráchi, Bitoráchi, Bitibáchi, Aboreachi, Napúchi y Rarámuchi, reconocidas como parte de sus redes-caminos de parentesco, intercambio, etc., hoy día son parte del *Ejido* de Rarámuchi por el hecho de pagar un impuesto anual para ellos. En este como en otros casos, la distancia juega un papel

respecto a las formas de *sociabilidad* rarámuri– cuando habla de comunidades rarámuri. Me detendré en este punto para regresar nuevamente a la *forma-Ejido* y al tema de la comunidad en el caso rarámuri.

#### *No son comunidades o de la sociabilidad rarámuri*

Desde “la fábrica de la realidad social”, como llama Wagner (1991) a ese espacio de nuestra reflexión a partir del cual creamos conceptos o donde ellos pre-existen, la oposición sociedad-individuo se ha presentado –quizá desde los escritos de Durkheim– como una idea (o podría decir *forma*) hegemónica; la cual como dirá aquel especialista en la Melanesia, *nos obliga* a la comprensión de *una socialidad preexistente* bajo la forma de una *totalidad*, donde los individuos (como formas parciales) conforman agregados (también como *formas* totales). No me detendré a describir las consecuencias del trabajo de Wagner al poner en cuestión esta *idea hegemónica* a partir del caso Dairibi en el artículo *The Fractal Person (ibid)*, cuya conclusión es que no hay sociedad como un hecho inmanente, sino que ésta se hace, a través de *formas* emergentes. Tampoco me detendré a describir cómo fue que Strathern (1988), siguiendo a Wagner, reformuló el concepto de sociedad e individuo en la Melanesia hasta su disolución. Y no lo haré porque si bien esta oposición provoca problemas en el caso rarámuri para la comprensión de aquello que llamamos su *sociabilidad* y posteriormente para dar cuenta de las *formas* territoriales, estas dificultades son distintas de aquellas que Wagner y Strathern identificaron en

---

importante en la organización. Este es el caso de un conjunto de Ejidos cuya organización es ajena al proyecto ejidal. Me refiero a los ejidos de Seweráchi, Norogachi y Papajíchi. Por ejemplo, Seweráchi tiene tres puntos de reunión y tres grupos de autoridades, como si el ejido se fragmentase por su disposición geográfica y por decisión de los rarámuri. así, Seweáchi, Nakásurachi y Tajiráchi funcionan cada uno como si fuese eso que se denomina “cabecera ejidal” tanto administrativa como políticamente. La organización de las fiestas no obedece, evidentemente, los límites ejidales y se rige por los vínculos-caminos del parentesco y la vecindad. Así, las personas de Seweráchi hacen fiesta con la gente de Norogachi y Papajíchi y no con aquellos de su ejido, es decir de Tajiráchi. Incluso en el mismo Papajíchi, existen hoy día, y no necesariamente por la distancia, sino por un conflicto entre familias, por escisión religiosa y de intereses dos organizaciones político-religiosas rarámuri. Donde la más reciente busca su autonomía ejidal. Basta con esto para mostrar que la *sociabilidad* rarámuri no se delimita al ejido, pero que en ocasiones dialoga con él como *forma* territorial y de organización.

Melanesia. Sociedad e individuo presentan una serie de cualidades y una naturaleza común (desde nuestra fábrica conceptual), pero los problemas que provocan son diferentes en cada lugar, porque recordemos que el contexto hace parte del significado y que éste no es un simple “marco” de comprensión. En este sentido es que me pregunto, ¿cómo, al explicar la *sociabilidad* rarámuri, se ha presentado conceptualmente esta oposición y qué *formas* particulares ha adquirido?

En la Primera Parte inicié algunas reflexiones sobre la teoría social rarámuri que aquí retomaré, sólo recordando que mi objetivo no es describir la sociedad rarámuri, sino indagar qué es “lo social” para ellos, tal como lo he hecho al inicio de este apartado al hablar de soledad y timidez. Comenzaré mostrando cómo se pasó del modelo de grupos al modelo de redes en esta fábrica de lo social de la que habla Wagner en las diferentes etnografías que me anteceden, para luego exponer cómo el concepto de redes es insuficiente para traducir aquel de caminos que ha surgido de la antropología rarámuri. Por último, presentaré cómo la individualidad y los caminos configuran la *sociabilidad* rarámuri para dar cuenta de por qué la noción de comunidad no es compatible con una *sociología* rarámuri.

Advierto que al revisar etnografías sobre rarámuri, como las de Bennett y Zingg (1978) y Kennedy (1970), así como de otros autores<sup>21</sup>, observé que aquello que era definido como *lo social* por cada uno de ellos era variable y demarcaba un campo de *contenido* diferencial (parentesco, territorio, psicología, religión, etc.). Hecho que muestra cómo los límites de “lo social” y sus fronteras con “lo individual” son flexibles y frágiles conceptualmente para nosotros, abriendo la posibilidad de redefinición de estas y otras nociones, en un movimiento reversible, desde la antropología rarámuri.

---

<sup>21</sup> Por cuestiones de espacio no describiremos los trabajos realizados por C. Basauri (1929) sobre el cambio cultural, H. Passin (1943) sobre parentesco y organización social, J. Fried (1969) sobre la vida rarámuri en general. Es preciso destacar el trabajo de Fried, ya que de manera amplia analiza el papel del patrón de asentamiento disperso en rancherías, las formas de propiedad y herencia de la tierra, así como la movilidad en el territorio como parte de la organización social rarámuri. Además identifica algunas unidades locales y territoriales de organización como: el pueblo y contactos interpueblo tales como 1) relaciones de intercambio comercial, 2) *teswinadas*, 3) cambios estacionales de casa, 4) exogamia del pueblo y residencia matrilocal, 5) organización de carreras o actos deportivos-rituales y 5) la organización de fiestas. Para este autor, aquello que permite el control social no es el aislamiento como propusieron Bennett y Zingg, sino el miedo.

A pesar de que debemos al viajero noruego Lumholtz (1904) las primeras observaciones etnográficas de la vida social de los rarámuri, no es sino hasta 1935 que Bennett y Zingg (1978) dedican algunos capítulos, como parte de una etnografía general, a la vida y al control social rarámuri. El esquema bajo el cual describen la organización social rarámuri es el de grupos. No se explícita qué será entendido por “grupo”, se da como un hecho y se caracteriza por ser autárquico, cerrado y aislado del mundo exterior, es decir de la sociedad nacional mexicana. En su etnografía, la unidad más permanente del sistema social rarámuri es el núcleo familiar; por lo tanto, “el tarahumara lleva una vida de aislamiento familiar” (*ibid*:497). Me interesa resaltar los grupos identificados por Bennett y Zingg:

Los grupos a los que un tarahumara común pertenece son: primero y antes que cualquier otro en importancia, la familia; segundo, un grupo vecinal bastante indefinido, que funciona como factor de unión en el trabajo, durante la *tesgüinada* y que, levemente aumentado, une en las ceremonias de las fiestas nativas; tercero, una comunidad o el pueblo, que proporciona reuniones dominicales, fiestas de iglesia y gobierno. La falta de cohesión del grupo vecinal, quizás se refleje en la ausencia de sociedades o clubes. Asimismo, en el grupo comunitario no existen ceremonias de iniciación que anuncien que un adolescente se ha convertido en un miembro adulto; como tampoco hay ceremonias de presentación para recibir a miembros de otras comunidades (*ibid*:507-508).

Este modelo de grupos cerrados y autárquicos no resulta explicativo en su totalidad de la vida social rarámuri. Por ello estos autores hablan de “un grupo vecinal bastante indefinido” que participa en las *teswinadas*, calificadas como “el mayor mecanismo socializante de la vida del tarahumara” (*ibid*:500). La limitación del modelo de grupos presentado es que estas reuniones no se conforman por un grupo delimitado y cerrado, sino que reúne colectivos a partir del tejido de diversas redes. Algunos años después, Kennedy (1970) retomará este trabajo para reflexionar específicamente sobre la organización social rarámuri.

El objetivo del libro *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil* (Kennedy 1970) es estudiar la organización social de una comunidad de rarámuri *gentiles* por medio de dos series de factores: la situación ecológica y el complejo *teswino*. Entre los rarámuri,

siguiendo a Kennedy, hay una ausencia de grupos solidarios encargados de estructurar la interacción. “Por ejemplo, no existen grupos corporados ni otros de linaje, sociedades secretas ni de otro tipo, no hay grupos de status o clases, ni tampoco asociaciones voluntarias ni grupos religiosos” (*ibid*:99). La “familia nuclear”, como la llama este autor, es una excepción a esta ausencia generalizada de grupos. Sin embargo, los colectivos residenciales tampoco son permanentes, se modifican y recomponen por la movilidad estacional que los rarámuri practican a lo largo del año ritual y agrícola. De tal forma que los colectivos familiares son cambiantes y no están determinados por reglas de residencia, sino que varían en su composición, dice el autor, de acuerdo con la *conveniencia individual*. Este carácter “individual” también se expresa en las actividades y en la temporalidad agrícola, así como en las relaciones sociales mismas. Para Kennedy, la explicación radica en la adaptación cultural que ha sido desarrollada históricamente para ajustarse al medio ambiente de la Sierra. Esto conlleva a que los individuos tengan una amplia capacidad de elección y que tiendan a la acción independiente.

Pero ¿si no hay grupos corporados y si el colectivo doméstico se recompone por la movilidad constante sobre el territorio, cómo se constituye la organización social rarámuri? Para Kennedy la respuesta se encuentra en aquello que Bennett y Zingg denominaron “grupo mal definido de vecinos”, es decir, aquella agrupación intermedia entre el pueblo y la familia. Kennedy indica que: “este ‘grupo’ es fundamental para la organización social gentil y de hecho constituye la estructura básica de la comunidad para todos los ‘pueblos’ tarahumaras [gentiles y bautizados]” (1978:109). Así, la organización social, dice el autor, se encarga de crear ligas co-residenciales y agrega que: “Sobre la familia y los grupos residenciales y de ranchos, existen otras dos entidades sociales de importancia que he llamado malla o *plexus* del tesgüino (la vecindad de Bennett) y el pueblo que no se encuentra entre los *gentiles*” (*ibid*:110). De esta forma y a partir de una institución rarámuri es como se pasa del modelo de grupos al modelo de redes sociales. La estructura de estas redes tiene un carácter centrífugo “causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambian su locus de una unidad doméstica a otra [...] De esto resulta un sistema general *pléxico* de sistemas traslapados de interacción

centrados en la unidad doméstica, que se extiende por toda la región” (Kennedy 1970:126). Es decir, las personas que se congregan en una teswinada no necesariamente coinciden, en su totalidad y como un grupo, en ninguna otra teswinada.

De tal manera que cuando modificamos la escala, las *formas se transforman*. En ese desplazamiento que va de la búsqueda de grupos (*forma* que adquiere aquí la idea de sociedad) a la de redes, vemos que acontece una mudanza de escala y evidentemente de las *formas*; pues ya no se habla de una tribu, de un linaje, de un pueblo, de sociedades exclusivas (de edad, de género, secretas, etc.), sino de un grupo de vecinos que luego se transformaría, en los textos de los autores y desde su perspectiva, en el llamado *plexus teswino*; mismo que no puede ya ser un grupo, esto es: una totalidad cerrada y autárquica. Ahora me pregunto, ¿es posible pensar que existe “la sociedad” como un congregateo de redes sin límites precisos, sin centros rectores de organización, de poder, de control, etc.? Quizá, como lo mostraron los melanesistas, la naturaleza de lo social aquí también es otra y por tanto la de organización, poder y control también. Es otro mundo.

En 2010, reflexioné sobre los nodos de las redes, esto es, en los grupos residenciales. Consideré entonces que dichos nodos funcionarían como puntos de anclaje en un tejido en constante movimiento. Y aquí equivoqué el camino porque seguí la misma lógica de los grupos. En otras palabras, continué procurando (bajo la *forma* de nodos) entidades autónomas y cerradas, totales e impermeables, sólo que ahora las llamaba grupo residencial y posteriormente persona. Sin embargo, mientras modificaba la escala, las *formas* se transformaban; pues advertí que al igual que en las redes de teswino, la lógica operante en estos espacios relacionales era aquella de “redes” (que traducido a la antropología rarámuri ahora llamaría de caminos). Ejemplo de esto fueron los cuatro ejemplos etnográficos representativos que Jorge Martínez, Nashielly Naranjo y yo (en prensa) documentamos para dar cuenta de cómo los grupos residenciales se recomponían<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Para ver los ejemplos completos remitirse al artículo citado. El *grupo residencial 1* es un ejemplo de una pareja de reciente formación, en un periodo de fusión y con sólo dos residencias. Por lo tanto el tipo de movilidad que presenta es mínima. Los factores que intervienen en la movilidad son: actividad (agrícola,

Incluso, una vez más y mudando la escala, al indagar los vínculos-caminos de la persona (Martínez en prensa) fue evidente que la persona no era un nodo en la red, en tanto que ella misma es una colectividad de almas. Como he advertido, más que hablar de un *ego* o un *yo*, en este mundo es factible referirse a *un sí mismo*, que en una serie sintagmática gradativa, puede devenir en *un otro*. Este *sí mismo* es colectivo en distintas escalas, pero su principio de existencia es la vinculación por medio de caminos con *otros similares* microscópicamente diferentes, ya que la colectividad sólo puede ser por la unicidad e individualidad de cada *mismo*.

---

escolar, trabajo temporal migratorio), espacio (dentro del ejido –Kochérare y pueblo de Norogachi–, fuera del ejido –dentro y fuera del estado de Chihuahua) y temporalidad (ciclo escolar, ciclo agrícola y ciclo ritual). La tendencia de este grupo es la de una movilidad en conjunto. Sin embargo, se presenta cierta movilidad individual, ya sea del padre, por actividad laboral y migratoria, o de los hijos mayores por actividades escolares.

El *grupo residencial 2* es un ejemplo amplificado del caso anterior. Éste modifica su composición, en mayor grado, por la integración de miembros externos a él, que en su mayoría son hijos de los hijos de Francisco y Pilar. En este caso vemos cómo las estructuras del sistema del parentesco se articulan con las nuevas lógicas socioeconómicas que viven los rarámuri. La migración a las ciudades que experimentó la descendencia de esta pareja no se traduce, aparentemente, en un dislocamiento total de los vínculos con sus padres, a pesar de la distancia espacial y emocional que implicó su salida del ejido de Norogachi. Tal vez ellos no regresen, pero sus hijos vuelven por temporadas para “ser educados como buenos rarámuri” por sus abuelos. En este mismo ejemplo queda claro que esta estrategia de transmisión del conocimiento no es exclusiva de los migrantes, sino que sigue un patrón anterior, que los mismos nietos practican, por decisión propia, aún morando en una rancharía cercana a la casa de los abuelos. Tal como se ejemplificaba en el grupo residencial 1.

El *grupo residencial 3* es un claro ejemplo de la complejidad que presenta un colectivo de parientes que se encuentra en procesos de fusión y fisión. Con la conformación de nuevas parejas, la herencia de las tierras y las relaciones de afinidad, la movilidad de un colectivo de parientes, así como la recomposición de grupos residenciales se intensifica cuantitativamente a pesar de que las variables continúan siendo las mismas que en los casos anteriores. Este grupo residencial permite corroborar que no existe “una norma” para dar cuenta de la movilidad sobre el territorio o de la conformación y composición de los grupos residenciales y mucho menos una fórmula para hablar de familia (padre, madre, hijos, etc.), sino de estrategias y de la flexibilidad que forma parte estructural del sistema social rarámuri.

El *grupo residencial 4* es un ejemplo de un tipo de movilidad más compleja y a la vez, de la adaptación de las estrategias antes descritas a un contexto urbano. Este colectivo parental se segmenta inicialmente en tres espacios residenciales, el más numeroso radica en la ciudad de Chihuahua, donde los migrantes se insertaron en un grupo ya establecido, dándole una nueva morfología. Los otros miembros se encuentran en un constante flujo y tienen otros dos lugares de residencia. La particularidad de este colectivo es que en algunos períodos del año todos se reúnen en la sierra y se convierten en un grupo residencial único que a su vez es receptor de otros integrantes. Inclusive, al interior de este colectivo parental encontramos una variante de grupo residencial y una relación que hasta ahora no hemos analizado: entre ahijados y padrinos.

Así, para los rarámuri, una persona es siempre un ser particular, tal como lo indiqué al hablar de la soledad y la timidez. Al analizar la ritualidad mortuoria bajo la forma de un proceso, Fujigaki (2005) ha indicado que la muerte concentra la totalidad de la persona en un hecho social total maussiano.

Podríamos pensar que la muerte es como una piedra lanzada en una red, que provoca que el tejido se estire y tense hacia donde fue lanzada. La tensión provocada en ese tejido es multidimensional, se expande en el tiempo y en el espacio, y se potencializa un microcosmos en los ámbitos más importantes de la cultura: el religioso, el económico, el social, el cultural y el político (*ibid*: 211).

La imagen de la red evoca a los vínculos-caminos que sirven cómo principios a la *sociabilidad* rarámuri. Esta teoría de la persona única se expresa de manera maravillosa en los rituales mortuorios porque en torno a la figura del “muerto” se concentra *potencialmente* la totalidad de los caminos que éste construyó a lo largo de su vida; dicha totalidad potencial es la que al actualizarse invierte la mayor cantidad de recursos posibles (económicos, humanos, temporales) para una serie de rituales: “en ellos se realiza la máxima recreación y rememoración pública que de una persona se hace por única y por última vez” (*ibid*). Los rituales mortuorios son un microcosmos de la vida individual. Ya Fujigaki (2005 y 2009) ha desenredado cuidadosamente este micro tejido en la ritualidad funeraria y en los conceptos de muerte rarámuri. A continuación presentaré cómo es que se tejen, durante el transcurso de la vida de las personas, estas redes con la finalidad de dar cuenta de una teoría social rarámuri o bien de la sociología que hace parte de la antropología rarámuri.

Si partimos entonces de la teoría de la persona única rarámuri y su definición relacional, entonces resulta pertinente analizar su constitución corporal y anímica a partir de las relaciones sociales en torno a las cuales se construye. El cuerpo y las almas rarámuri están cargados de una singularidad ontológica de la cual ya he hablado. El cuerpo y el alma, mucho antes de nacer, definen algunos lugares que el nuevo ser ocupará en al menos dos redes sociales respecto a sus parientes mortales y a sus parientes divinos; ya que esta filiación parental se extiende hacia la deidad solar, *Onorúame*; y, como se ha indicado, esto genera una distinción fundamental con la otredad inmediata: los mestizos.

Entonces, se nace en (a) unos caminos de parentesco donde el orden de nacimiento y el género son definitorios de las posiciones; y se nace en (b) unos caminos de parentesco con la divinidad que distingue a los rarámuri de los no-rarámuri. Ambos caminos parentales conforman urdimbres independientes a las del *plexus* del *teswino*. No obstante, pueden entretorse unas con otras o sobreponerse unas sobre otras.

La sociología rarámuri, o su teoría de lo social, está incorporada. Sociología que es carne y alma, y por lo tanto debería incluir como uno de sus fundamentos la teoría rarámuri de la persona única. En esta sociología, la individualidad juega un papel particular en la vida social e incluso es definida y vivida de manera particular. En otros trabajos hemos indicado que el estatus de persona, en el pensamiento rarámuri, es dado por el nombre.

A diferencia de otros seres que tienen alma [como los rarámuri] y por tanto capacidades cognitivas, los rarámuri junto con los *mestizos* (*chabochis*) son los únicos seres que tienen nombre. ¿Qué significa tener un nombre? A diferencia de otras culturas estudiadas por M. Mauss (1971[1929]), el nombre entre los rarámuri no define la personalidad, ni la posición del individuo. En este caso lo que dota de un lugar particular en la retícula social a las personas es la relación que se establece al otorgar un nombre, la cual no sólo se expresa entre el nombrado y el que ha dado el nombre, sino también entre grupos [domésticos] y redes sociales distintas. En otras palabras, al otorgar un nombre se generan vínculos de inscripción del recién nacido y de su grupo doméstico a otras redes sociales. Los cuales permiten ampliar su participación en lo que Kennedy (1970) denominó el complejo del *teswino* y por tanto sus redes de alianza, cooperación e intercambio” (Fujigaki y Martínez 2008:440-441).

Detengámonos en la cita anterior y puntualicemos algunos cambios en nuestras interpretaciones. *El nombre*, para los rarámuri, es un componente de la persona, por tanto *está articulado con su personalidad*. La particularidad cultural del nombre en esta sociedad es que su definición es relacional, no substancial. En otras palabras, los nombres son expresiones de relaciones que se construyen, modifican o destruyen, no componentes substanciales de la identidad de cada sujeto, como resulta ser en nuestro propio sistema de denominaciones. En consecuencia, los títulos individuales pueden innovarse, modificarse o desaparecer, pues éstos dependen del mantenimiento y de la actualización de los vínculos que le han dado origen. Como consecuencia las personas rarámuri son

capaces de modificar libremente sus nombres a lo largo de su vida, dependiendo de situaciones muy diversas y de elecciones particulares. En este sentido, los cambios en la vida podrán reflejarse en los nombres. Por ejemplo, una persona puede tener hasta tres o cuatro nombres –de acuerdo con los ritos de agregación-denominación que se describen a continuación. Estrella puede también llamarse, Ana, Karina y Guadalupe. Más tarde, a lo largo de su vida, Estrella Ana Karina Guadalupe puede dejar de usar alguno de esos nombres o incluso todos ellos, todo responderá a la estabilidad de las relaciones con las personas que la denominan así. Inclusive, ella puede adquirir nuevos nombres y llamarse Andrea o Juana. Este ejemplo hipotético resume algunas de las posibilidades observadas en trabajo de campo, lo cual no implica que todas las personas experimenten estos cambios de nombre, sino que es una posibilidad.

El nombre también está vinculado con la posición del individuo. Pero no es el nombre el que da la posición, sino que a través de los nombres se expresan vínculos. Es decir, con cada nombre adquirido se consigue un lugar específico en los campos de *sociabilidad*: un colectivo de personas se refiere a otra persona con un nombre específico, como una manera de distinguir la pertenencia a tal colectivo. Este es el motivo por el cual adquirir, modificar o eliminar nombres mantiene correspondencia con las actualizaciones, renovaciones o cancelaciones de relaciones específicas. Es preciso volver a la pregunta, ¿qué significa tener un nombre? Más allá de las implicaciones y consecuencias ontológicas que el nombre pueda tener y que ocuparían un artículo en sí mismo, lo que nos interesa resaltar de los nombres rarámuri es el papel que ocupan en el desarrollo de la vida, particularmente porque son materializaciones de vínculos-caminos alternos al parentesco –mortal y divino– y al *plexus* del *teswino*.

Los nombres son también expresiones de otros caminos. Sin embargo, la red que conforman no es un *agregado* al *plexus* del *teswino* como anotábamos en la cita anterior, sino que *constituyen* vínculos-caminos alternos con un desarrollo independiente que se entrecruzan y sobreponen para componer un tejido de diversas dimensiones que constituye la *sociabilidad* rarámuri. Cada persona puede tener uno o varios nombres, esto

dependerá en primera instancia de los ritos de agregación-denominación –término tomado de Van Gennep (1969)– a los que el infante sea sujeto.

En otros trabajos (Martínez y Guillén 2005, Fujigaki y Martínez 2008), identificamos en Norogachi tres rituales de agregación-denominación: el *mo'oremáka*, el bautizo católico (*bawí'roma*) y dar un nombre con *teswino*. Una mujer comentó que su hija tenía tres nombres, Alicia Virgilia –nombre de la *mo'oremaka*–, Karina –nombre del bautizo católico y del registro civil– y Guadalupe –nombre de cuando “le echaron la sal (Martínez y Guillén 2005.:181). Regionalmente encontramos una diversidad de títulos para estos ritos (ver Lumholtz 1904, Bennett y Zingg 1978, De Velasco 1987, Naranjo 2009); e incluso en una misma ranchería formas diversas de su ejecución (Martínez y Guillén 2005). Sin embargo, de manera general es posible referirse al menos a los primeros dos, los cuales tienen como factor común el otorgar un nombre a los recién nacidos. Como se ha dicho, los nombres dados a los infantes, al ser una objetivación de un vínculo, tienden a ser diferentes en cada rito. Así, cada uno de estos nombres adscribe a la persona a distintos colectivos, e incluso dicha vinculación sigue lógicas diferentes.

El *mo'oremáka* se efectúa al rayar el sol, generalmente participan los padres del recién nacido y un *owirúame* (El-que-cura). Los padres del infante eligen al especialista ritual por el reconocimiento social que goce de ser “un buen doctor”, ya que este especialista será el encargado de cuidar al niño (durante la vigilia y el sueño) y guiarlo por el buen camino que todo *rarámuri* debe seguir. El espacio ritual, en forma circular, es demarcado por una cruz orientada al este, el infante es sostenido entonces por el *owirúame* quien de manera variable pasará ocote, olotes encendidos y un cuchillo por la cabeza, los hombros, el pecho y la espalda del infante. En ocasiones también se quema *táscate* (*Juniperus flaccida*, *J. deppeana*, *J. monosperma*) para generar un humo blanco, denso y dulce que sirve en éste y otros ritos como elemento purificador. También se puede ofrecer “bebida”, es decir, preparados líquidos de palo hediondo, palo mulato y mezcal, bebidas medicinales usadas en el resto de los rituales. El *owirúame*, con el niño en brazos, debe presentar u ofrendar al infante a la cruz, hacia el este, el oeste, el norte y el

sur, siguiendo una fórmula ritual basada en los cuatro rumbos. Cada ofrecimiento consiste en realizar vueltas en el propio eje en sentido antihorario y vueltas alrededor de la cruz.

Este rito de denominación-agregación tiene varios objetivos. Uno de ellos es otorgar un nombre al niño. Otro es reafirmar el ingreso de esta nueva persona a la sociedad rarámuri por medio de su adscripción al culto solar, hecho que lo diferenciará de otros seres humanos: los no-rarámuri. Además, este ritual funge como un canal de presentación al Sol. Finalmente, el *owirúame* será el protector del infante hasta que uno de los dos muera, lo protegerá del rayo y cuidará de su alma en los sueños, será su guía en el camino de la vida. Por este motivo, el principal vínculo establecido en este rito es entre el infante y el *owirúame*.

El nombre que ha sido dado en este ritual será aquel que utilice el *owirúame* y algunas personas que participen de sus redes sociales para referirse al infante. Por lo tanto, este nombre expresa el vínculo creado entre el recién nacido y el especialista ritual. Es preciso resaltar que los padres del infante y el especialista no se convierten en “compadres”, la relación y los vínculos-caminos van del infante al especialista ritual. Entonces, es posible que este infante pertenezca a colectivos que son ajenas a sus progenitores. Esta posibilidad es una expresión más del papel de la individualidad en la vida social rarámuri; dado que desde el nacimiento todo rarámuri tiene la capacidad potencial de tejer vínculos-caminos de manera individual.

Hemos visto que en el *mo'oremáka* la relación construida y objetivada por el nombre se entabla exclusivamente entre el infante y el *owirúame*. El bautismo católico sigue una lógica distinta, aunque una de sus funciones también sea otorgar un nombre al recién nacido. Este ritual marca la distinción intraétnica entre rarámuri *pagótuame* (bautizados) y *gentiles* (no bautizados). *Ba'wiroma* es el término utilizado para hablar del bautismo católico. En Norogachi, son celebrados los domingos en la iglesia del pueblo después del sermón de las autoridades rarámuri. Asisten los padrinos, los padres, el recién nacido y el sacerdote. Los padrinos eligen el nombre del infante y lo comunican al sacerdote, quien lo anotará en un cuaderno de registro, para posteriormente verter agua sobre la cabeza del niño y decir algunas oraciones en español o rarámuri. El sacerdote

enciende una vela con la que marcará cruces en la cabeza del niño, la cual significa la luz que guiará el camino del alma durante la vida y después de morir. En los bautizos, las cruces que el sacerdote marcará al niño serán las seguidas al persignarse, una en la frente para alejar los malos pensamientos, otra en la boca, para las malas palabras, una en el pecho para los malos sentimientos y una que va de la cabeza al pecho.

En este rito se establecen varios vínculos-caminos. Uno de ellos es entre el infante y aquella pareja que otorga el nombre y otro es entre esta pareja y los padres del infante. Incluso, la pareja que dota de nombre al infante no necesariamente son cónyuges, por lo cual también es posible que se establezca un nuevo lazo entre ellos. Jorge Martínez (2009), al analizar un caso de estudio sobre estas relaciones en el ejido de Norogachi, ha indicado que existen claras tendencias para la conformación de estos vínculos<sup>23</sup>: 1) los padres del infante tienden a elegir entre sus parientes colaterales; 2) el siguiente parámetro de elección implica cierto estatus social y por tanto puede elegirse a un pariente ascendente, pero nunca a uno descendente; 3) finalmente este es un espacio para establecer relaciones con los mestizos del pueblo. Así, el vínculo más importante es aquel generado entre “compadres”. Evidentemente, el compadrazgo implica algunas particularidades rarámuri. Una de ellas es que “hacerse compadre” es “hacerse *como* hermanos”. Por tanto, el compadrazgo conlleva entonces a una relación de respeto y fraternidad, solidaridad e intercambio preferencial que generalmente sólo se mantiene con los hermanos.

En el caso del bautismo, la relación de compadrazgo se sobrepone a la del padrino, hecho contrario a lo que sucedía en el ritual del *mo'oremáka*. Los padres generan así vínculos-caminos alternos para ellos, como pareja, y una consecuencia es la derivación de este lazo para el infante, quien será tratado por sus padrinos como un

---

<sup>23</sup> J. Martínez (2009) indaga por primera vez las relaciones de compadrazgo entre los rarámuri y su importancia en la vida social. Advierte que en la región de Norogachi una persona puede tener hasta 16 compadres, tan sólo de las ceremonias religiosas, escolares y de otro tipo, por cada uno de sus hijos. De tal manera, estas redes se multiplican exponencialmente para cada persona y permiten observar cómo se teje una urdimbre personal que sale del ejido y de la región, y que además es indicativa del estatus social, cultural y económico de cada persona.

“hijo”. Así, el infante pertenecerá a una nueva red, pero sobre todo los padres ampliarán las propias en cada compadrazgo establecido, ya sea de sus propios hijos o a través del bautizo de otros. Estos vínculos-caminos son alternos al parentesco, así como al *plexus* del *teswino*, pero se vinculan, entretienen y sobreponen. Así, es posible que al ser hermanos, dos personas se conviertan en compadres o que al coincidir durante un tiempo en algunas teswinadas, las personas no emparentadas acuerden ser compadres. Es preciso resaltar que en cada red de vínculos-caminos se mueven objetos (materiales e inmateriales) y formas de intercambio particulares, de ahí que las lógicas que rigen la constitución de las relaciones sean específicas y diferentes.

Hasta este momento hemos revisado cómo algunas premisas de la teoría rarámuri sobre la persona forman parte de su concepto de *sociabilidad* y en consecuencia de su sociología y de su teoría social. A través de los nombres puede observarse cómo se tejen vínculos-caminos alternos a las del parentesco y a las del complejo del *teswino*. Estas redes que podríamos denominar de parentesco ritual enlazan al recién nacido a dos redes que siguen lógicas distintas: infante- *owirúame* (c) y ahijado (*onórari*)-padrino (*onórari*) (d).

Posterior a estos rituales de agregación, la vida de los infantes puede ser descrita como una preparación para la unión conyugal, de la cual ya he hablado ampliamente. Los niños (*towí*) y las niñas (*tewé*) tendrán que madurar en sus cuerpos y en sus almas. Para ello es necesario desarrollar ciertas actitudes *dadas* del “ser mujer” y del “ser hombre”. La primera red que se amplía con estas uniones es la de los afines. Primero por las redes que deben ser tejidas en torno a las figuras de los hermanos, hermanas, padre y madre del cónyuge. Recordemos que los vínculos sociales no son transferibles y van de persona a persona, lo cual tiende a generar graves conflictos de intereses. Segundo porque al formarse un nuevo matrimonio, residirá en la casa de los padres de la mujer o del hombre por un tiempo variable, generando ciertas dinámicas de reconfiguración de los colectivos residenciales. La siguiente red que se actualiza, aunque quizá existía ya potencialmente, es la del *teswino*, ya que la nueva pareja podrá organizar teswinadas. Estas redes se constituyen a través de otras redes “ya preestablecidas por su individualidad”. Con la

unión conyugal, como ya se mostró, también se amplían las redes del parentesco ritual mediante la forma de “compadrazgos” y “padrinazgos”; las cuales a su vez pueden surgir de las redes de parentesco consanguíneo o por afinidad, o de las redes del *teswino*. De la misma manera, estas redes de parentesco ritual pueden producir redes de *teswino* o incluso, en un futuro, de parentesco por afinidad. Finalmente, la participación ritual a través de la toma de cargos, como es en el caso de Norogachi, genera redes alternas que llamaremos vínculos-caminos rituales. Tomemos como ejemplo dos períodos rituales que convocan a toda la población rarámuri del ejido de Norogachi: la Semana Santa y las festividades invernales. En ambos se organiza un número de grupos de danza determinados, de acuerdo con las doce regiones en las que se secciona el ejido. Durante la Semana Santa, cada grupo de danzantes –llamados pintos en esta región (para otras regiones ver Bonfiglioli 1995, Garrido 2006 y Pintado 1998)– cuenta con dos o tres músicos que tocan pesados tambores y flautas de carrizo, así como por dos o tres bandereros o dirigentes de la danza. De igual manera la fiesta es organizada por el banderero mayor, llamado en Norogachi *alapérsi*. De tal manera que cada hombre puede participar en estos vínculos-caminos rituales como: danzante, músico y banderero (de un grupo de danza o de toda la fiesta). Para el caso de las festividades decembrinas es similar. La danza y los danzantes son conocidos en Norogachi como matanchín (para un análisis detallado en la zona de Tehuerichi ver Bonfiglioli 1995). La estructura de los grupos es similar a la de Semana Santa: dos o tres dirigentes llamados *monárkos*, músicos, dirigentes del grupo que no participan llamados *chapeyó* y los danzantes. No es de nuestro interés ofrecer detalles exhaustivos de estos bailes y festividades, pues esto implicaría todo un trabajo mayor. Aquello que se busca exponer es cómo existen diversas formas de participar en la vida ritual, al menos en estos dos períodos. Fujigaki (2005 y 2009) ha mostrado cómo durante los rituales mortuorios, estas redes de danzantes se actualizan. De tal manera que aquellos compañeros de música y danza asisten, para bailar, en las fiestas del difunto. La danza es exclusiva para los hombres, de la misma manera que la organización de la fiesta y el cumplimiento de la logística es exclusividad de las mujeres. Por ello, las mujeres son parte de los grupos de danzantes, pues trabajan igual que ellos

en la ejecución de la fiesta y en la continuación de la costumbre. Recapitulando. La unión conyugal es un parteaguas en el tejido y la reconfiguración de vínculos-caminos como: los caminos de parentesco por afinidad (e), los caminos de parentesco ritual (f), los caminos de *teswino* (g), los caminos rituales (h) y los caminos políticos (i).

He tratado de mostrar cómo para cada individuo estos *caminos* son únicos, lo cual es sistemático con la teoría rarámuri sobre la persona. De la misma manera, se ha expuesto cómo la individualidad, expresada en la soledad y la autonomía, es una condición para el establecimiento de cualquier relación social y por tanto son un prerrequisito de la colectividad. De esta manera, la antropología rarámuri contiene una sociología, donde *un otro* concepto de individualidad funge como el principio de todo *colectivo* y de una *sociabilidad* desarrollada mediante una serie de vínculos-caminos. Así, luego de este recorrido etnográfico, es posible afirmar que la *sociabilidad* rarámuri está lejos de adherirse a una lógica de grupos (sustentada sobre la dicotomía sociedad-individuo y que de alguna manera fue impuesta en la *figura territorial del Ejido*) e inclusive que la imagen de redes es insuficiente para la traducción de su teoría social.

Por ejemplo, repensemos el concepto de individualidad rarámuri como factor-fundamento de la *socialidad*. En principio utilizar esta etiqueta puede ser problemático, primero por el lugar inmediato que ocupa en nuestra propia fábrica de lo social al conformar la dicotomía individuo-sociedad, como ya lo he dicho arriba; segundo porque es sabido –como un hecho discursivo casi *dado*– que la individualidad es exclusiva de ciertos colectivos urbanos. No obstante, considerando la autodeterminación, la soledad y la particularidad (unicidad) de cada rarámuri, ¿cómo podría llamar o traducir esta noción a nuestro propio vocabulario conceptual? Es evidente que la individualidad rarámuri es otra, como también ya lo he señalado, pero entonces ¿seguiría siendo individual?

Repensemos entonces la noción de persona rarámuri antes descrita. Digamos, a partir de la etnografía, que se nace siendo múltiple –no dividida como lo serían los melanesios–, en tanto que un colectivo de almas o un alma fragmentada habita el cuerpo de cada rarámuri. Cada momento de la existencia antes señalado no son más que andares o maneras de *hacer* caminos, análogos entre ellos, en tanto que comparten un campo de

moralidad. Aquello que los hace variar son las técnicas del *hacer* y las formas que adquieren.

De tal manera que los caminos de la sangre, de las almas (en el sueño o en el ritual), del parentesco, de la sierra, del compadrazgo, de los afines, de los colaterales, y todos aquellos que puedan actualizarse e inclusive los potenciales, son una muestra de que los caminos del *teswino* son sólo un tipo más de ellos, una expresión más y no un eje rector de una forma social, o de una sociedad. Sugiero esto porque al enfrentarnos a estos caminos que se cruzan, construyen y borran con los andares rarámuri, se logra hacer visible –dejando de dar un valor predominante a factores ambientales y ecológicos sin ignorarlos– el papel de la autodeterminación otorgado a cada persona por los propios rarámuri. Así, si volvemos nuevamente a los ejemplos de recomposición de grupos residenciales es posible indicar que junto con las condiciones migratorias, económicas, ambientales y otras, la decisión de cada persona es constitutiva de tal recomposición y de la movilidad. Esto no es un detalle a más, para los rarámuri, el respeto de las elecciones individuales es considerado como algo de suma importancia para la maduración de las almas de los niños y ello es sistemático con toda una forma de *hacer* el mundo, un mundo colectivo *per se*.

Entonces, un rarámuri nace colectivo dentro de sí y a lo largo de su vida se individualiza mediante el *hacer* caminos, cuya “naturaleza” *dada* es ser colectivo o múltiple. La condición de esa individualidad como persona es su multiplicidad interna, y la condición de la colectividad externa es su individualidad propia. Aquello que posibilita tal conexión son los caminos y su transformación; misma que sigue aquella estructura estética donde un *tipo* sirve como modelo a cada elemento del colectivo, el cual será único en tanto sus modificaciones sean casi imperceptibles o microscópicas. Como he dicho, esto a su vez permite que los caminos cambien de forma, conservando de esta manera su contenido. Puedo decir que luego de un par de años de reflexión que estas breves palabras pueden ser una traducción de la *sociabilidad* rarámuri.

Finalmente, luego de varias vueltas de rosetón, vuelvo al punto de partida, los individuos en esta sociedad son caminos (dentro de ellos y fuera de ellos, *se hace camino*

*siendo-se y haciéndose camino*). No hay nodos, sólo relaciones y a partir de ellas posiciones potenciales. La *socialidad* es una suerte de virtualidad social de donde pueden extraerse *sociabilidades* actuales (como del diseño virtual e infinito de las fajas se extraen las fajas mismas, o como el Diablo mismo que extrajo de esta virtualidad social su propio campo de moralidad). Ahora es posible dar cuenta de por qué los rarámuri no conforman comunidades ni grupos, sino caminos colectivos constituidos por almas, individuos, *los mismos* y en ocasiones *los otros*... Y cómo es que estos caminos son análogos entre ellos y se transforman unos en otros.

Si desde esta óptica repienso el trabajo de Olivos en Cieneguita de la Barranca, no podría decir que estas “comunidades rarámuri” no se adaptaron al esquema *Ejidal*; sino que los colectivos rarámuri y los ejidos son dos mundos diferentes con *socialidades* distintas, donde uno promueve la territorialización, los límites, los núcleos estables, la concentración, la igualdad de la unidad, la homogeneidad y la totalidad-totalización; mientras que el otro apuesta por los caminos, los colectivos variables y la diferenciación-autodeterminación individual. También es evidente que estos *mundos diferenciados* presuponen dos formas de humanidad diferenciales, y con ellas pre-suponen también al menos dos campos de moralidad que conllevan a su vez a la reproducción y a la creación de mundos disímiles.

### *Sí son comunidades*

Pese a todo lo dicho, los rarámuri sí conforman comunidades. Sin embargo, partiendo de su *sociabilidad*, es decir, de su propia definición de lo social que como hemos visto no es comunitaria ni grupal. Habría entonces que preguntarse ¿qué es la comunidad para los rarámuri? La respuesta a esta interrogante, siguiendo a F. Lartigue (1983) se encuentra en el modelo comunitario impuesto durante el siglo XX por la *forma-Ejido*, la cual “llevó paulatinamente –dice el autor– a las comunidades rarámuri a pensarse como “ejido” (Lartigue 1983:464). Yo agregaría que llevó a los rarámuri a *ser* comunidades, en tanto se *hacían Ejidos*.

Como anota Lartigue, algunos historiadores y etnólogos etiquetan la organización social rarámuri hasta el día de hoy como “comunidades”; las cuales se fundamentarían en la “tradicición” y en la “autonomía”, entendida laxamente como aislamiento, producto del abandono del control estatal. No obstante, coincido con este autor en que la autonomía rarámuri no puede ser pensada como un hecho *a priori* que cimienta a “la sociedad rarámuri como comunidad”. Por el contrario, es preciso dar cuenta de la autonomía como un proceso histórico que implica una actuación por parte de los rarámuri en la conformación social del México actual. “La autonomía política es una categoría que para los tarahumaras siempre refiere la legitimidad comunal a su legitimación por el Estado” (*ibidem*).

La reducción a “la comunidad” del siglo XX, no es más que un efecto directo de la organización ejidal, necesaria –dirá Lartigue– para el aprovechamiento de los bosques. La reforma agraria constituyó para los rarámuri una alternativa ante las jerarquías locales, mediante ella podían reactivar formalmente una comunidad de pueblos con legitimidad integrada exclusivamente por rarámuri. De tal manera, que ellos se insertan en la política y en la economía regional bajo la forma de comunidades ejidales. Para los rarámuri, el proyecto comunal nunca se pensó fuera de la legitimación del Estado mexicano. De hecho: “No es más que frente a los procesos políticos que se desarrollan en la región y en la formación nacional que los tarahumaras piensan su organización comunal y sus propias políticas comunales” (*ibid*:104). La participación de los *Ejidos* en la explotación forestal es imprescindible, por lo que es preciso pensar en ellos, como el enclave que permite la generación de la *forma-comunidad-rarámuri*, cuya finalidad era su integración económica.

Quisiera que el lector imaginara bajo este marco, qué *fue* para los rarámuri de 1920, 30’s 40’s, 50’s, 60’s, 70’s, 80’s conformar un “núcleo de población” para ser dueños de la tierra y luego, quizá una vez que lo hicieron, fueron informados que ya no era así, que el “mundo” había cambiado y que la propiedad podía ser vendida y privatizada (esto luego de la reforma constitucional al artículo 27 de 1994). Inclusive, pido que el lector imagine qué es para los rarámuri tener que pensarse como un “grupo” para vincularse con proyectos del Estado México o del Estado de Chihuahua o del Municipio o incluso de las

ONG's nacionales e internacionales. Y luego de este ejercicio de imaginación, que tal vez para los rarámuri va del campo de la creatividad a la creación del mundo, describiré cómo fue que Norogachi actualmente es una comunidad ejidal, porque los rarámuri actualmente sí existen como comunidades.

*De lo que trajo el ejido 2...*

*Norogachi (ni todos los indios son iguales –ni entre ellos, ni entre tarahumaras...)*

Mientras que en algunos *Ejidos* del *Kawí*, ésta forma de ordenamiento territorial trajo consigo rupturas y des-embonamientos de las *formas* –como el caso de Cieneguita de la Barranca o resistencias de colectivos que se autoproclamaron una comunidad agraria para defender el bosque, como el caso de Pino Gordo (Ramírez 2007)–, en otros lugares se creó un embone de estas *formas*. En otras palabras, el *Kawí* devino en una multiplicidad de *formas* de mundos posibles para los rarámuri y para los mestizos serranos. Siguiendo una vez más a Lartigue estas transformaciones tiene que ver con la explotación de los recursos madereros:

Es como ejidos que las comunidades tarahumaras entran a ser agentes de los sistemas de relaciones sociales bajo los cuales se desarrolla el aprovechamiento de los bosques serranos. Es como grupos de usufructuarios de un derecho colectivo ejidal sobre sus tierras y bosques que se considera a las comunidades tarahumaras como elementos organizados y organizables por y para el desarrollo de la producción social. Es en la medida en que se presentan como ejidos, ejidatarios, asambleas ejidales que deciden y comisariados ejidales que actúan, que los grupos locales tarahumaras y sus autoridades son considerados como dueños de bosques, productores de madera y empresarios forestales; leyes y decretos, diversos y sucesivos, contemplan que es como ejidos o comunidades que los grupos locales adquieren derechos y funciones en el proceso social de extracción forestal, de producción maderera (1983:107-108).

Ahora, si considero el caso de Norogachi, esto puede ser correcto. En otro trabajo indicaba que en este caso (Martínez 2008:84-85): “el ejido se ha transformado en una unidad territorial y organizacional segmentada en regiones, cada una de las cuales

contiene una o varias rancherías<sup>24</sup>. A cada región corresponde un capitán y un mayora, en total el gobierno rarámuri está constituido por veinticuatro personas que son coordinadas por dos generales y tres gobernadores<sup>25</sup>. Cada región tiene un grupo de danzantes para cada ciclo ritual: semana santa (pintos) y fiestas decembrinas (matachines). Lo que quiero mostrar es que la base de la organización territorial sigue las distinciones de género, en este caso masculinas a través del valor tres: hay tres gobernadores encargados de dirigir doce regiones”. Evidentemente, los principios de organización responden a un sistema lógico y cosmo-político regido por los valores 3 y 4, pero que están constreñidas por la *forma-Ejido*.

Como bien señala Lartigue y como también lo ha expresado Sariego en otro momento (2002), *el sentido de sociabilidad* de los rarámuri se adapta mal al esquema oficial indigenista de la ciudad, primada mestiza y su *hinterland* indio. O me permitiría decirlo inversamente, desde el punto de vista de los rarámuri, los esquemas oficiales indigenistas se adaptan mal a los rarámuri; porque *ni todos los indios son iguales*.

\*\*\*

---

<sup>24</sup> En Norogachi hay doce regiones, cada una de ellas conformada por ranchos distintos: 1. Región Santa Cruz: Casa Blanca, Tucheachi, Simuchichi, Sisimochi, La Luna, Papuchi, Aquichi, Rosanachi, Rocheachi. 2. Región Murácharachi: Tegomachi, Basuchi, Sayawáchi, Bamuachi, Iwaráre. 3. Región Naweachi: Naweachi. 4. Región Rojasarare: Guichochi, Puntecito, Iwáraré, Requeachi. 5. Región Sayabochi: Sitanachi, Choreachi, Sitagapachi, Turuseachi y Sekorachachi. 6. Región Rekusachi: Morisochi, Tekorichi, Beterachi. 7. Región Kochérare: Tatahuichi, La Junta, Bakochi, Ureachi, Sipochi, Bakasoráre, Batoseachi, La mesa de Parewuachi. 8. Región Basigochi: Basigochi. 9. Región Sitagapachi: Romichi, Umurachi, Operachi. Sonorachi. 10. Región Gomarachi: Tucheachi, el ojito, Ganochi, el arco, okoweachi. 11. Región Wiyoráre. 12. Región Siquirichi: Rurachi, Bakabochi.

<sup>25</sup> Descripción de las funciones de las autoridades oficiales por Antonio Sandoval, gobernador principal de Norogachi en 2006: **Tres Gobernadores**, su distintivo es el bastón de mando. Son los encargados de aplicar justicia, de supervisar la correcta realización de las fiestas y de la continuidad de la costumbre. Esto se hace a través de distintos medios: el sermón de cada domingo, los juicios públicos, su actuación en las fiestas y el consejo personal. El principal tiene el sello, él es el papá de todos los demás. Los tres gobernadores tienen las mismas funciones, pero su capacidad o el alcance de la aplicación del poder que les ha sido otorgado es distinto. La duración del cargo son tres años y son elegidos o sacados de esta estructura o reelegidos por votación del pueblo públicamente pero discutida en otros ámbitos como el de la casa o el del rancho. **Dos Generales**, estos son los más importantes, también tienen un bastón que los distingue. Ellos llevan a cabo la justicia, mandan a traer a las personas que van a ajusticiar. En ellos radica la decisión de que las personas sean o no enjuiciadas. **Doce capitanes**. Ellos tienen una lanza como distintivo, son los encargados de ir a traer a la gente. A cada capitán le corresponde administrar y supervisar cierta región. **Doce mayoras**. Tienen un bastón pequeño. Encargados de solucionar problemas de niños y de mujeres.

Si bien hasta este momento he hablado a partir del contraste y de la incompatibilidad de las formas mundo que he llamado *Kawí* y *Ejido*, también he intentado enfatizar la invención, imaginación y creatividad tarámuri para crear *formas* nuevas, es decir, mundos nuevos. Vale recordar que estas *formas* nuevas no son una suma o una multiplicación de las formas anteriores, tal como un hijo no sería una suma o una multiplicación de sus padres, sino una *forma* nueva. Así son los mundos nuevos. Así lo era San Juanito, Cieneguita de la Barranca, Pino Gordo, Norogachi y otros tantos que coexisten en la Sierra Tarahumara: mundos posibles, actuales, simultáneos, únicos e isomorfos (esto es, transformación uno del otro). Sin embargo, tal vez llegue el momento en que sea necesario hablar a partir de la incompatibilidad y no en contra de ella. O Como diría M. Foucault (2010:27), al describir *Las Meninas* de Velázquez: “de tal modo que se quede lo más cerca posible lo uno de lo otro”. Para ello, haré un último recorrido por la historia del ejido en la Sierra Tarahumara.

#### **FORMA 4:**

##### **EMPRESA EJIDAL Y EXPLOTACIÓN MADERERA: ¿GLOBAL-LOCAL?**

¿Cómo funciona el ejido de Norogachi? De acuerdo con el Reglamento Interno del Ejido, fundamentado en la Ley Agraria en vigor, “La Asamblea” es el órgano máximo de decisión del *Ejido*. Dicho reglamento indica que todos los acuerdos tomados por la Asamblea tendrán “validez plena para todos los ejidatarios ausentes y disidentes y aún para aquellos que la abandonen por cualquier causa”. Esta puede ser convocada por el Comisariado ejidal, o por mínimo el 20% de los ejidatarios, es decir, 233 personas. Las decisiones se validarán considerando el parámetro de mayoría, es decir, la mitad de los ejidatarios más uno, esto es 582 más uno, “salvo en los asuntos señalados en las fracciones VII a la XIV del artículo 23 de la ley agraria, en cuyo caso deberán estar presentes cuando menos las tres cuartas partes del total de los ejidatarios”, es decir 873 ejidatarios. Todas las decisiones

tomadas por la Asamblea serán válidas para todos los ejidatarios ausentes y disidentes. Finalmente, en caso de empate, el presidente del Comisariado ejidal posee un voto de calidad (es evidente que esta *forma* de colectividad es diferente a aquella puesta en escena durante el juicio de Guarupa).

Estamos frente a dos colectivos, pero la Asamblea a diferencia del colectivo reunido en un juicio rarámuri se define como una totalidad orgánica y cerrada, donde la decisión de la mayoría es validada, en todos los momentos, para el resto (estén presentes o no). No es necesario que todos opinen pero sí que vote la mayoría, ya que a través de este voto se *objetiva* una opinión, que desde el punto de vista rarámuri es una reducción de posibilidades de visibilizar las *formas* de los vínculos, porque no se comparte la palabra (hecho que por sí mismo es una imposibilidad de expresar y de generar vínculos). Durante mis observaciones, el máximo de ejidatarios, en su mayoría hombres (excepcionalmente asistían dos o tres mujeres máximo), que se reunían en Asamblea oscilaba entre 60 y 70; lo cual representaría el 5% y el 6% de los ejidatarios adscritos en el reglamento actual de Norogachi. La mayoría en términos absolutos o relativos no estaba presente en dichas reuniones. Las decisiones tomadas por la Asamblea son válidas para todos, pero esto no es lógico desde el punto de vista rarámuri, donde la autodeterminación –incluso de los vínculos que se construyen de individuo a individuo– es constitutiva de lo social. Si a esto sumamos que las autoridades ejidales, de acuerdo con la memoria de los Espino, siempre han sido mestizos, entonces es visible nuevamente el des-embone de la *forma-Ejido* con aquellas *formas* de *sociabilidad* rarámuri. Como bien señalaba Sariego, la comunidad que se presume en la *forma-Ejido*, incluso en la conformación de la figura de la Asamblea, no considera el papel que los individuos juegan en aquello que para los rarámuri es “lo social”.

Finalmente, el *Ejido* cuenta con otros órganos de representación que conforman el Comisariado ejidal, y en el artículo 62 se detallan los requisitos para ser parte de tales autoridades ejidales: I. Ser ejidatario legalmente reconocido; II. Haber trabajado en el ejido durante los últimos seis meses anteriores a su designación; III. Estar en pleno goce de sus derechos y no haber sido sentenciado por delito intencional que amerite pena

privativa de la libertad, y IV. Trabajar en el ejido mientras dure su cargo. Pero, en ningún momento se habla de algunos requisitos que son necesarios y que lo fueron en un pasado y que permitieron la configuración de la explotación forestal y de otros procesos económicos y sociales en la Sierra Tarahumara tales como: hablar español, escribir y leer en español. ¿Acaso esto no es y siempre han sido requisitos *dados* para ser parte de las autoridades ejidales?

\*\*\*

Para Sariego (sin fecha:15), en muchos casos, la codicia desmedida de las empresas privadas forestales originó los reclamos de los núcleos agrarios indígenas y mestizos y la conformación de los primeros *Ejidos*:

La voracidad de estas empresas desencadenó un sinnúmero de quejas por causa de invasiones de tierras, talas clandestinas y destrucción del bosque, lo que provocó que muchas poblaciones indígenas cobraran conciencia de sus derechos sobre la tierra y los bosques y emprendieran una lucha ante las autoridades agrarias para que se crearan, dotaran de tierra y reconocieran legalmente los ejidos y comunidades agrarias de la Tarahumara. Las empresas monopolizaban la actividad forestal, estableciendo con las autoridades de la Secretaría de Agricultura contratos que estipulaban el pago a los ejidos, dueños de los bosques, de raquícticas cantidades de dinero por concepto de "derechos de monte". Así, por ejemplo, en los años cincuenta, por un millar de pies de madera de pino se pagaba a un ejido de la Sierra Tarahumara bajo el concepto de derechos de monte entre 60 y 90 pesos, suma insignificante comparada con las ganancias del negocio maderero. Este sistema de trabajo no sólo no beneficiaba a los ejidatarios indígenas sino que además tenía otros inconvenientes. Los madereros, ajenos a la conservación del bosque, buscaban talarlo para obtener, en el menor tiempo posible, la mayor ganancia. Los ejidatarios prácticamente no eran ocupados en los trabajos asalariados de las compañías y sólo, tras una muy complicada secuencia de trámites burocráticos, podían recuperar las cantidades por derechos de monte, depositadas por las empresas en el Banco de Crédito Ejidal para destinarlas a proyectos de interés ejidal (*ibid*:15-16).

No es extraño entonces que la conformación de los ejidos se prolongará hasta bien entrado el siglo XX, pues en la mayoría de los casos su constitución obedecía a presiones de las empresas forestales privadas. En 1933, diversos empresarios fundan el Banco Comercial Mexicano (Bosques de Chihuahua). Ellos serán los principales actores del ordenamiento de la sierra, transformándola en una reserva de materia prima.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, la demanda de madera por parte de los Estados Unidos se incrementa y los precios internacionales se elevan provocando una intensificación en la explotación forestal. Como respuesta legislativa, en 1952 se decreta una veda a la explotación sobre la línea de ferrocarril que va desde San Juanito hasta Creel. A la par, el gobierno estatal otorga una concesión por cincuenta años a la empresa Ciudad Anáhuac del Grupo Comercial Mexicano. Esto no es una coincidencia histórica, sino una estrategia de los empresarios locales para cumplir con la legislación sin afectar sus inversiones. Incluso, para Brouzès, una de las principales consecuencias de esta veda en la zona “fue la eliminación de los pequeños madereros a favor de las grandes empresas que pudieron seguir operando con mejores garantías a costa de los intereses de los legítimos dueños del bosque” (1998:474). Esta estrategia de relocalización de los puntos de extracción provoca el desplazamiento de los empresarios extractores hacia la zona de los ejidos indígenas.

En 1952 se funda por decreto presidencial el primer Centro Coordinador del INI (Instituto Nacional Indigenista, hoy CDI) en el estado de Chihuahua. Comienza a operar la Secretaría de Agricultura y Ganadería y se constituye la empresa maderera Bosques de Chihuahua. En 1957, por acuerdo del gobierno federal, será delegada al INI la organización general y particular de los ejidos. Su funcionamiento fue fundamental durante algunos años para la extracción maderera, ya que este Instituto estaba encargado de la dotación de ejidos y de la administración de las relaciones entre ejidos y empresas privadas. El INI crea entonces ejidos forestales, ordenando el territorio bajo formas de unidad de explotación: los *Ejidos*.

Mas, ¿por qué el INI debía regular las relaciones entre los ejidos indígenas y las empresas privadas? Porque el ejido, al ser constitucionalmente y legalmente la forma de un actor social, era propietario de los bosques. Los ejidos aparecen entonces como vendedores de sus mercancías forestales. El INI, durante de la década de los cincuenta, pone en marcha un Programa de Desarrollo en la Tarahumara, conocido como la Utopía de la Tarahumara Forestal. Dicho programa proponía la explotación forestal como el único medio de desarrollo regional, ya que las condiciones climáticas y la pobreza de los suelos

impedían el desarrollo de otras actividades como la agricultura y la ganadería. Así, los ejidos a través de la regulación del INI conseguirían ser productores en pequeña escala e integrarse a la economía local, regional y nacional.

Sin embargo, para que los *Ejidos* funcionaran como parte del engranaje de la producción forestal, debían ser capitalizados. Pues: “los costos de la maquinaria para el corte y la instalación de aserraderos, además de la compleja administración y comercialización de la madera, sobrepasaban de lejos la capacidad financiera, tecnológica y organizativa de los núcleos ejidales” (Sariago sin fecha:16). Por tal motivo, luego de un rotundo fracaso de un proyecto de autogestión aplicado en el ejido de Cusárare, por requerir una fuerte inversión inicial que el estado no podía ofrecer, el INI plateó el segundo modelo de “uso” de los recursos forestales: la asociación entre ejidos y empresas privadas.

Este sistema llamado de financiamiento o maquila consistía en lo siguiente:

En todos los casos, las empresas invertían el capital necesario para la compra de equipo, instalación, construcción de caminos, asistencia técnica y administración, mientras que los ejidos aportaban el recurso bosque y los técnicos forestales del INI formulaban los estudios dasonómicos, supervisaban los aprovechamientos y estaban atentos a que los ejidatarios acordaran planes de inversión para reinvertir sus utilidades en rubros ligados al modelo indigenista de desarrollo, tales como las escuelas, dispensarios médicos y medicinas, desayunos escolares, semillas, ganado, caminos, etc. (*ibid*:17).

Pero aún había otro problema a resolver: el desarrollo de la infraestructura. Los costos del desarrollo de vías de comunicación y de abastecimiento de energéticos serían entonces absorbidos por el sector público. De tal modo que los costos de extracción y producción disminuirían tanto para ejidatarios como para empresarios privados. En 1942 se retoma la construcción del ferrocarril Chihuahua-Pacífico que finalmente se inaugurara en 1961, esto permitió la expansión de la industria forestal al abrirse una red de caminos de embarque de la madera hacia la vía férrea. En los sesentas, se decreta que la infraestructura es necesaria no sólo para la explotación de los recursos forestales y

mineros, sino para el desarrollo de turismo. Con ello, el gobierno del estado justifica su programa de carreteras llamado Gran Visión, mismas que cruzan hoy día la sierra.

En 1942 se da legalmente control sobre las tierras forestales a los *Ejidos* y a las comunidades, al mismo tiempo se crean paraestatales que controlaran el mantenimiento de la producción. Surgen las Unidades Industriales de Explotación Forestales y Unidades de Ordenación Forestal. Las paraestatales regulaban la industrialización del bosque, proveían para invención de recursos y promovían la conservación y los servicios técnicos. La contribución de esta legislación, según Weaver (2000) fue la visión holística de la explotación forestal, pues implicaba una perspectiva ecológica y regional que consideraba no sólo el bosque de pinos y encinos, sino también el clima, así como especies animales y vegetales diversas.

En resumen:

Después de un periodo durante el cual los dueños de los medios de producción eran también los propietarios de inmensas zonas boscosas, que explotaban sin otra consideración que la necesidad de aprovechar coyunturas de mercado para obtener ganancias inmediatas a costo de la destrucción definitiva de los bosques, hubo un periodo durante el cual la propiedad de éstos pasó bajo la forma de tenencia ejidal a manos de grupos locales que pasaron a ser arrendatarios de empresarios forestales o industriales madereros con necesidad de materia prima.

Desde fines de los años 60, los grupos ejidales están siendo organizados en empresas forestales, equipados en medios de producción extractiva que obtienen mediante crédito del sector financiero público y convertidos en vendedores de mercancías a quienes, según los productos, controlan la totalidad del mercado regional en base a su monopolio industrial (Celulosa de Chihuahua, S.A.) o parte del mercado en base a sus concesiones o cuasi-concesiones establecidas por la presión, así como a simples intermediarios (Lartigue 1984:80).

El ejido forestal aparece entonces como dueño de los medios de producción de los bosques, pero como dueño endeudado. En este proceso, como describe este autor –que lleva a los indígenas y mestizos de la sierra de trabajadores o campesinos desposeídos al ejidatario, del ejidatario rentista de sus bosques al ejidatario dueño de los productos de

su trabajo y vendedor de mercancía— es posible observar el cambio en el manejo de los bosques. La deuda de los ejidatarios evidentemente era con los bancos locales.

El Banco Comercial Mexicano, como se ha dicho, fue fundado por el Grupo Industrial Bosques de Chihuahua, cuyo dirigente era Eloy Vallina. Este Grupo adquirió durante la década de los cuarenta grandes propiedades, así como el control de la construcción de infraestructura ferroviaria y de las principales empresas de transformación de la madera en la región. Las actividades y políticas de este tipo de bancos, al ser dueños no sólo de diversos rubros vinculados a la explotación forestal sino también de los ingresos de múltiples ejidatarios, resultan ser más importantes para las operaciones regionales del bosque que las correspondientes a las instituciones nacionales. Además, como señala Weaver (1996), estas corporaciones habían establecido en la región, mediante parentescos, matrimonios, amistades y otras relaciones, redes que se extendían al interior de la sierra; mismas que les permitían controlar la distribución de las ganancias y de la economía. En este sentido poco importa lo que dicten las políticas nacionales, ya que las acciones locales pesan mucho más. Entonces, a pesar de que los ejidos y las comunidades son dueños y vendedores de la madera, están estructuralmente imposibilitados a la decisión y a la acción por las fuertes presiones locales.

A partir de la época de los setentas se presentan cambios fundamentales en las políticas sobre el uso de los bosques. Por primera vez se enuncia la existencia de un pluralismo étnico en México. En consecuencia se modifican los programas de desarrollo dirigidos a las poblaciones propietarias de los ejidos, el trabajo del INI ya no se fundamentará en la integración del indio a la vida nacional, o al menos ese será el discurso. En la práctica, el INI centra su trabajo en asesorar la explotación forestal a través de la firma de convenios forestales.

En 1972, el Lic. Oscar Flores promueve el Plan Tarahumara que dio origen a la creación del organismo descentralizado llamado PROFORTARAH (Productos Forestales de la Tarahumara), “el cual sería coordinador de la industria maderera ejidal de la zona Tarahumara, destinado a regular el precio de la madera, comercializarla con algunos ejidos y realizar diversos proyectos de desarrollo en la zona” (Brouzès 1998:475). Así, con

la reorganización del aprovechamiento de los bosques ejidales, definida por el Plan Tarahumara de 1972, la PROFORTARAH será el tutor del ejido. Este organismo negociará las relaciones establecidas entre el ejido y empresarios madereros anualmente, revisando los contratos cada año y renovándolos o cancelándolos (Lartigue 1984:120), y definirá los precios de la madera (Weaver 1996).

El Plan Tarahumara surge de una iniciativa del Consejo Supremo Tarahumara, quien en 1972 se reúne con Luis Echeverría para denunciar las irregularidades de la explotación forestal. El eje principal de este Plan era extender y racionalizar la explotación del bosque, para lograr “un correcto equilibrio entre los factores de la producción que utilizaban el recurso forestal” (Brouzès 1998:475). Se creó entonces una asamblea con representantes de doce ejidos indígenas y diversas dependencias, para formar la Unión de Empresas Ejidales. Parte del resultado de esta re-estructuración de la explotación forestal fue el nuevo papel de los mestizos: “... los mestizos dejan de ser únicamente fleteros, y ocupan una posición tal que participarán directamente en el manejo de los fondos, en las negociaciones para la comercialización de la producción ejidal de madera, en la fijación de los “detalles de trabajo” que definen los precios a los cuales se pagan los diferentes trabajos que constituyen la cadena productiva del ejido (Lartigue 1984:117).”

La PROFORTARAH como una segunda forma de “uso” de los bosques, también fracasó:

En sus 17 años de operación, PROFORTARAH no logró en realidad revertir el sistema de relaciones productivas y comerciales que ligaban a los ejidos con las empresas. Por el contrario subordinó los intereses de los ejidatarios indígenas a la lógica paternalista de una empresa pública y cayó en muchos casos en graves problemas de burocratismo, conflictos laborales, ineficiencia productiva y hasta corrupción. Además propició una explotación desmedida del bosque otorgando permisos sin control (Sariego sin fecha:18).

En 1988, PROFORTARAH fue liquidada, sus activos se traspasaron en 1989 a la Asociación Rural de Interés Colectivo Gral. Felipe Ángeles. “A través de este esquema, el gobierno federal trató de enfrentar el descontento de los núcleos agrarios y de transferir la gestión forestal a las centrales campesinas oficialistas que se aprestaban a secundar las reformas del artículo 27 constitucional en materia de privatización del campo” (*ibid*:18).

El último plan gubernamental para reactivar la explotación maderera en la Tarahumara fue el “Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango”, financiado conjuntamente por el gobierno federal y el Banco Mundial y que estuvo vigente entre 1989 y 1993. Sin embargo, este programa no pasó la fase de pre-operación pues los estudios financieros y de impacto ambiental y cultural concluyeron que esta propuesta perjudicaría aún más a los ya endeudados productores ejidales indígenas. Fue cancelado en 1993. Así es como la producción y el uso de los bosques regresa abierta y legalmente a manos privadas, conformando una tercera forma de “uso” del bosque.

¿Cuál fue entonces la situación de los *Ejidos* que estuvieron tratando con las empresas madereras? Según Brouzès (1998:475): “Hasta los años ochenta, se establecieron entre los ejidos y las empresas convenios de asociación en participación: la empresa ponía el capital –asegurando la infraestructura– y el ejido, la materia prima. A la hora de los repartos de utilidades, los ejidatarios, si no salían endeudados con la empresa, recibían sumas irrisorias”. Estos contratos de asociación comenzaron a operar *oficialmente*, puesto que estaban en uso tiempo atrás, hacia 1986 como contratos de compra-venta.

El ejido pagaba con financiamiento de la empresa los servicios técnicos forestales y la infraestructura; también administraba y llevaba el control de gastos e ingresos. Aparentemente este tipo de contrato era más ventajoso para el ejido, pero en los hechos las condiciones de explotación poco cambiaron. La última década del siglo XX trajo consigo nuevos cambios en la explotación forestal debido a la legislación sobre la posesión de la tierra. El marco de esta transformación fue la neoliberalización, o el nuevo impulso del liberalismo practicado desde el siglo XIX de la economía mexicana. La Nueva Reforma Constitucional Agraria y los tratados de comercio con los países del norte de América serán las principales causas de transformación en Chihuahua.

De acuerdo con Weaver (1996), la Reforma en México inicia con la reestructuración económica impuesta por el FMI (Fondo Monetario Internacional) en 1983, incluyendo las condiciones para instituir el libre mercado como proceso y privatización. Oficialmente las políticas de Reforma comienzan a gestarse en 1988, inician

con de la Madrid y terminan con Salinas de Gortari. El ingreso a dos tratados NAFTA (North American Free Trade Agreement) y GATT (General Agreement Tariffs and Trade) coincide, curiosamente, con el fin de las concesiones reguladas por organismos paraestatales. Al desaparecer de escena, nuevas firmas entraron en el negocio de la madera, sustituyendo el esquema vertical de la PROFORTARAH en un sistema caótico y atomizado en las firmas privadas. Estas empresas aprovecharon entonces el crecimiento y consolidación que entre la década de los 80's y 90's tuvo la comunidad forestal. Así, los últimos veinte años del siglo XX están marcados por un cambio que va del manejo paraestatal al manejo privado de los recursos, incluyendo ahora la propiedad misma de la tierra. Para 1996 todas las paraestatales habían sido privatizadas.

Según Zabin (1998) el bosque fue uno de los sectores que más impactó el NAFTA, en tanto que a éste se sumaría la Reforma Constitucional del artículo 27. Esta Reforma trató diferencialmente las tierras agrícolas y las tierras forestales. En contraste con las tierras agrícolas, las forestales no fueron fragmentadas en parcelas. Las tierras forestales fueron designadas como propiedad nacional. Por tanto, no se pagó nada a los ejidatarios por ellas. Además, la nueva Ley Agraria permitía nuevas formas de asociación entre ejidos y corporaciones privadas, incluyendo firmas extranjeras, para la explotación del bosque. Implicaban la inversión de capital, tecnología, acceso al mercado en el sector forestal y la promoción de sociedades entre los sectores privados y sociales. La ley, dice Zabin sólo abrió la puerta a firmas privadas, en asociación con los ejidatarios, para llevar a cabo plantaciones comerciales. El principal impacto, de largo alcance, de la Reforma al 27 en el sector forestal, fue la reducción de los subsidios para la agricultura. De tal manera que la deforestación del bosque se vinculó a procesos de colonización de las tierras.

Sumado a esto, la Ley Forestal de 1992 desregula el sector maderero. Los dos componentes más importantes de dicha Ley son: 1) los cambios en el sistema de permisos para la extracción de madera (antes renovados cada año) y 2) la privatización de los servicios técnicos requeridos para explotar y comercializar la madera. De tal forma que las comunidades forestales son rápidamente transformadas. Los *Ejidos* "ricos" pueden acceder a mejor tecnología que los ejidos "pobres". Al ingresar en la lógica del

mercado, la producción individual y el uso del capital individual para conseguir mejor tecnología y servicios técnicos en el sector privado genera una lógica de competencia, por tanto las Uniones de Ejidos se desintegran.

Esto trae consigo, evidentemente, cambios en las relaciones entre el sector social y el sector privado, ya que la presión para la extracción forestal (por vías legales e ilegales) aumenta. Así, la Reforma al 27 y la Ley Forestal de 1992 permiten la diferenciación de las relaciones y ganancias. Para Weaver (1996:53):

La nueva Ley de Tenencia de la Tierra de 1991 es otra clara demostración de la ideología que articula las instituciones con la propuesta de mantener una política ecológica de la pobreza, rural e indígena. Como el resultado de la nueva ley, la gente es desplazada de los bosques, ahora tomados por grandes corporaciones. Los migrantes irán a las fronteras de las ciudades y proveerán de mano de obra barata a los mexicanos y a los servicios industriales y agrícolas en Estados Unidos.

Estas nuevas leyes, para este autor, son de la misma magnitud e impacto que aquellas constituidas en 1910, ya que las tierras comunales ahora podrán ser rentables, divididas y poseídas individualmente, vendidas y empeñadas para préstamos. El impacto en la industria forestal a nivel nacional fue de 95 millones de hectáreas de tierras ejidales privatizadas (Weaver *ibid*). Nuevamente la tierra, y no sólo su uso, se concentró en unas cuantas manos.

\*\*\*

El Título Octavo del reglamento interno del *Ejido* de Norogachi está dedicado a la organización y al control de las empresas ejidales, así como a la organización del trabajo. Se declara que el *Ejido* cuenta con 60,377-75.00 hectáreas de bosques, de las cuales 48,892-75.00 son de bosque maderable, 6,286-25 de bosque no aprovechable, 4,564-50.00 de áreas de producción, 358-50.00 de franjas de protección de cauces y caminos, 275-75.00 de áreas con vegetación no comercial y 13,110-25.00 de áreas agrícolas,

frutícolas, pastizales, arenales, vías de comunicación, roqueros, cuerpos de agua y asentamientos industriales y humanos. Por tanto, la mayor parte del área del *Ejido* es potencialmente una fuente de *recursos maderables* con un “aprovechamiento forestal de aproximadamente 10,300 m<sup>3</sup> rollo total árbol por anualidad”. En el Capítulo Segundo se aclara que para lograr un incremento en la producción y la productividad de los productos maderables, la organización y la administración de la Empresa Ejidal será independiente de la Administración del Ejido. No obstante, todos los ejidatarios legalmente reconocidos, tiene derecho preferencial para trabajar dentro de la Empresa Ejidal, percibiendo un pago justo. De la misma manera, las ganancias totales de los recursos Maderables deberán beneficiar de forma equitativa a los ejidatarios. En la Base de elaboración del presupuesto del 2001, y en el detalle de trabajo de 2003, los suelos oscilan entre los \$5.00 (cinco pesos 00/100 m.n.) y los \$800 (ochocientos pesos 00/100 m.n.) por quincena. El reparto de utilidades correspondía a \$3,433.47 (cuatro mil trescientos treinta y tres pesos 47/100 m.n.) por año para cada ejidatario.

El total de los trabajadores registrados ese año suman 58, sin embargo, pueden variar en número por las actividades de marqueo de árboles, corte, junta y carga, limpia forestal y otros. No obstante, no es posible contratar a los 1165 ejidatarios, ni siquiera bajo el sistema de rotación mensual, quincenal y semanal que se maneja en el aserradero de Norogachi. Esto es un ejemplo de una Empresa Ejidal en la Sierra Tarahumara, de lo que trajo el *Ejido* y de las “políticas económicas” de desarrollo y progreso que hasta el día de hoy se ejecutan en el norte de México (y que claro me recuerdan la carretera que el día de hoy cruza las tierras de los Espino, en Santa Cruz).

Al inicio de este capítulo utilicé el *patchwork* para describir algunos hechos que suceden en la Sierra Tarahumara y en el México de hoy. Para hacerlo utilicé la dicotomía global-local. Sin embargo, después de que he sometido al lector a un recorrido “histórico” (desde nuestro punto de vista) que sigue una línea de tiempo y en la cual se detallan nombres y relaciones y vínculos que parecen abrumadores y hasta por momentos gratuitos, me detendré a explicar las razones que llevaron a hacerlo.

Aquello que intenté fue llevar a serio, pese a que no hasta sus últimas consecuencias (porque aquí el lector tal vez me hubiese abandonado), un principio de la lógica de la *sociabilidad* rarámuri para contar esta historia: lo social sólo existe en tanto que es una transformación de vínculos de persona a persona. Aquello que pretendí, tal vez sin conseguir, fue volver simétrica nuestra forma de contar una historia sobre lo sucedido, tomando prestada la lógica rarámuri. Empero no haberlo logrado del todo, llevar a serio la lógica rarámuri hizo visible en mi reflexión que no existen situaciones, contextos o “instituciones” que gocen de esas propiedades misteriosas de las que habla Latour (2001). Es decir, el INI, la CDI, la PROFOHART, el Gobierno del Estado de Chihuahua, de Guachochi, el PRI, el Comisariado Ejidal de Norogachi, la Procuraduría Agraria, el capitalismo, el neoliberalismo el TLC, el NAFTA, etc., ninguna de estas entidades son agentes sin alma, ni entes no-humanos. Por el contrario están llenos de ellos, de individuos que actúan, toman decisiones y crean vínculos, incluso tienen nombres. Sólo basta mudar de escala para hacer visibles estas *formas*.

Voy a parafrasear a Latour porque su ejemplo me gusta. ¿Cuál es el tamaño de la Procuraduría Agraria, o del capitalismo, o del TLC? Serían de gran tamaño porque movilizan millones de individuos (sigo parafraseando). Su amplitud deviene de un cambio de escala. Sin embargo, si me paseo por la Procuraduría Agraria, si estudio la compra-venta de madera, o las cadenas de mando del TLC, nunca abandonaré “lo local”. Siempre estaré en interacción con cuatro o cinco personas: “el conserje tiene siempre su territorio bien marcado; las conversaciones de los directores se parecen como dos gotas de agua a las de los empleados; en cuanto a los vendedores, siempre están dando el vuelo y llenando sus facturas” (*ibid*:175). Pero desafortunadamente, nosotros sociólogos, economistas, antropólogos... creemos en entidades descontextualizadas y despersonalizadas que no conocen alteración, ni incertidumbre (y las creamos). El problema de esta creencia, que al parecer los rarámuri no comparten, no sólo es su posibilidad en virar *forma*-mundo, es decir, realidad; sino que hemos concedido una totalidad a seres que no pedían tanto. “Tomemos a un jefe de empresa en búsqueda vacilante de algunos segmentos de mercado; a un conquistador cualquiera temblando de

fiebre; a un pobre científico trajinando en su laboratorio; a un humilde ingeniero disponiendo a como dé lugar algunas relaciones de fuerzas un poco favorables; a un político tartamudo y atemorizado; soltemos contra ellos a los críticos, y ¿qué obtenemos a cambio? El capitalismo, el imperialismo, la ciencia, la técnica, la dominación, todos igualmente absolutos, sistemáticos, totalitarios. Los primeros temblaban. Los segundos ya no tiemblan. Los primeros podían ser derrotados. Los segundos ya no” (*ibid*:183).

La crítica de Latour se dirige quizá más hacia sus colegas, su generación de estudio, etc., pues me queda claro que los rarámuri no comparten esta totalización o este cambio de escala que es tan obvio para nosotros y que va de la persona al colectivo o a la institución como una totalidad, y que claro, implica una crítica que totaliza entidades y las transforma en entes intocables e in-transformables. Toda crítica totalitaria es riesgosa, dirá este autor, porque: “Toda totalización, aunque sea crítica, ayuda al totalitarismo... (porque) lo que hay que comprender es lo ordinario, las pequeñas causas y sus grandes efectos (como diría Arendt)” (*ibid*:182). Porque: “La defensa de la marginalidad supone la existencia de un centro totalitario. Pero si ese centro y su totalidad son ilusiones, el elogio de los márgenes es bastante ridículo” (*ibid*:180). Porque: “la totalización, por sendas desviadas, participa en lo que pretende abolir. Torna impotente ante el enemigo, al que dota de propiedades fantásticas” (*ibid*:182). (Si es así, entonces no fue la CDI quien dio aquel dinero para construir la carretera que divide en dos Santa Cruz, sino alguien o algunos que trabajan ahí, algunos que tiemblan, que pasan frío y sienten hambre y que quizá podrían saber que gracias a ese proyecto desarrollista en este momento mueren jóvenes, se trafican armas y droga... pero quizá, esas personas lo saben y por eso firmaron los documentos que autorizaban el presupuesto para ese proyecto progresista que llevaría todo lo que los indios necesitaban).

Quizá aquí lo que queda por aprender es que los rarámuri tienen una propuesta sobre esta *forma* no totalizadora de pensar lo social; es decir, poseen todo un *hacer* particular de esas ideas teóricas que Latour diseñó en algún momento. Pero cabe advertir que no son los rarámuri coincidiendo simplemente con Latour, son ellos inspirando a este autor, y ofreciendo formas del *hacer* específicas, tales como los caminos.

## FORMA 5:

### LA LEYENDA NEGRA DE LOS MESTIZOS

En su trabajo, Salazar discute el concepto de “identidad” y de trabajo. En el aserradero ambos funcionan como dispositivos para *permanecer* y *mantener* un vínculo en un espacio vital: la Sierra Tarahumara. Sin embargo, si cambiamos de escala temporal, vemos que los migrantes del rancho a San Juanito (1ª generación) permanecen en este poblado, pero sus hijos (2ª generación) continúan viajando para salir a las ciudades del Estado de Chihuahua. Ellos, generación tras generación, continúan en un movimiento que implica una mudanza del *ser* a través del *hacer*.

Este concepto de identidad tiene aquella cualidad de totalidad criticada por Latour. Pese a esto, uno de los aportes del trabajo de Salazar es ir en contra de *otro* concepto teórico, creado en la fábrica de lo social de la región del norte de México, me refiero a “la leyenda negra del mestizo”. En primer lugar porque la autora dedica un estudio a los mestizos, población abandonada no solamente a nivel de estudio social, sino también a nivel de políticas públicas dentro de la misma Sierra. Luego, porque muestra cómo esta gente mestiza no es más que el producto de un devenir diacrónico (como mucha gente en este país) de mestizaje; que a su vez, fue parte de un proyecto de nación, donde la integración y con ella la eliminación de lo indio era fundamental.

¿Qué es la leyenda negra de los mestizos? Mayra Mónica Meza Flores (1998) escribió una tesis de licenciatura que reproduce perfectamente dicha leyenda. Fundamentada en una pesquisa de archivos y fuentes de segunda mano, la autora muestra cómo la tenencia de la tierra es uno de los principales motivos de la marginación y de la pobreza en México, de ahí las demandas indígenas, luego de 1994, por la regularización de la tenencia de la tierra, la autonomía territorial y el acceso a los servicios básicos. Partiendo de esto, Meza postula, en su caso de estudio, que las leyes mexicanas son incapaces de defender a los tarahumaras de los despojos de las tierras por parte de los mestizos locales, y que todo ello es producto de las relaciones interétnicas conflictivas.

La Sierra Tarahumara por tanto es entendida como una zona de refugio, por supuesto, cada vez más amenazada.

La autora relata lo acontecido en el ejido de San José Baqueachi desde su constitución como *Ejido*. La rebelión sucedida entre 1921 y 1928, dirigida por Jaris; así como las invasiones al *Ejido* ejecutadas por parte de ganaderos avecindados. Una de las causas centrales y que están en la base de todos estos problemas, para Meza, es el conflicto interétnico que se fundamenta a su vez en la desigualdad. En el texto se afirman este tipo de hechos: “La llegada de los mestizos a este territorio implicó el surgimiento de una serie de conflictos interétnicos que fueron más intensos conforme el tiempo transcurría. ¿Por qué planear un movimiento subversivo para arrojar a los mestizos de la Sierra Tarahumara? La respuesta es evidente y en este caso no se trataba de luchar contra la imposición de un credo religioso y una cultura como en la época de la colonia, sino de terminar con tanto abuso y arbitrariedad que los mestizos han cometido contra los tarahumaras. La rebelión de los Jaris de 1927 nos muestra que las relaciones conflictivas entre indios y mestizos no es un mito construido por los “falsos redentores indigenistas” como en la actualidad muchos piensan” (*ibid*:116). O: “En Baqueachi fueron los ganaderos mestizos de Nonoava y en lo alto de la Sierra, los mestizos apoyados en las compañías madereras quienes se apropiaron de los originales lugares de asentamiento de los indígenas, en ambos casos, siempre favorecidos con la burocracia, la negligencia y la corrupción de las instituciones agrarias” (*ibid*:117).

No estoy colocando en duda que cada situación y cada *Ejido* en la Sierra Tarahumara posean un proceso diferencial y condiciones particulares. De hecho mi apuesta por la multiplicidad de mundos posibles se dirige en este sentido. Soy partidaria de la multiplicidad existente al interior de la Sierra. Sin embargo, quiero indicar en donde habita el fantasma de esta leyenda negra, tanto teórica como políticamente. Así, cabe preguntarse, cuando se habla del mestizo en una dimensión diacrónica como la que presenta Meza, ¿de qué mestizo se está hablando? ¿Acaso éste es una unidad homogénea como grupo que cruza en el tiempo y que claro sólo adquiere existencia al oponerse al rarámuri? ¿Tenemos realmente esa certeza? Si el mestizo tiene una vinculación con las

políticas y el Estado mexicano, ¿acaso este último no sufrió fuertes modificaciones en el siglo XX? Evidentemente no estoy cuestionando el despojo, la desigualdad y la explotación, sino aquello que oculta crear una imagen polar entre el mestizo-malo y el rarámuri-bueno, y que tiene de fondo la idea de identidad.

Señalo esto por dos razones. La primera y la más sencilla es que en mi caso de estudio si bien existen tensiones entre rarámuri y mestizos, no me atrevería a generar un modelo como el que propone Meza para dar cuenta de las relaciones interétnicas. Insisto que no niego que lo relatado por ella pueda suceder en cualquier lugar de la Sierra Tarahumara. Y segundo, porque luego de conocer la antropología rarámuri, considero que aquello que ésta propone justamente no es un pensamiento polar, dicotómico e incluso dialéctico. Por el contrario, hemos visto que *lo mismo* y *lo otro* se piensan en una relación sintagmática de transformación gradativa, en la cual, incluso nociones como “poder” podrían ser reconceptualizadas.

No obstante, más allá de los conceptos aquello que me interesa colocar en cuestión es lo siguiente. Cuando Meza señala que “los mestizos” fueron favorecidos por “la burocracia”, “la negligencia” y “la corrupción”, esto extrañamente me recuerda aquellas batallas de Troya donde “La Discordia” iba disfrazada de mortal y se mezclaba secretamente entre los guerreros para engañarlos, con la finalidad de que se matasen unos a los otros. La burocracia, la negligencia y los mestizos, en nuestro mundo (a diferencia de La Discordia en Troya), son mortales y tienen nombre. No son totalidades sin alma, como diría Latour. Por ello, considero que crear imágenes como los “mestizos” oculta partes de nuestro análisis y crea leyendas, como esta de los mestizos.

Esta leyenda, siguiendo a Sariago, *responsabiliza o culpa* (muy cristianamente) a los mestizos locales de casi todo lo sucedido en la Sierra; por ejemplo, del despojo de las tierras; negando u ocultando de esa forma, todo un sistema regional, estatal, nacional e internacional, donde ellos están insertos. Ejemplo de ello son los requisitos tácitos para tomar uno de los puestos de autoridad dentro del Ejido, es decir, hablar, leer y escribir español; los cuales no sólo dejaron y aún dejan fuera a la gran mayoría de rarámuri, sino también a muchos mestizos serranos; generando una distinción pero también pre-

suponiéndola. En otras palabras, los mestizos *no son los culpables*, sino que de alguna manera el sistema de relaciones de ocupación-explotación-trabajo tenía un lugar de “culpabilidad” asignado para ellos. Por tanto, considero que reflexionar sobre “la culpa del mestizo” y no sobre el sistema de relaciones (esto es hacer un análisis substancial y no relacionar), es como si pensáramos –nosotros mismos–, desde el lugar que nos *ha sido asignado* en ese sistema de relaciones para pensar la culpa del mestizo. Entonces, cuando Meza concluye que una de las soluciones a la desigualdad y a la explotación en la Sierra Tarahumara y en el ejido donde hizo su investigación es expulsar a los mestizos serranos, resulta un poco cuestionable, o no. Tal vez en su caso de estudio sea la mejor posibilidad, en el caso de Norogachi no lo es porque mestizos y rarámuri, como mostré en la genealogía de los Espino, se casan entre ellos y porque viven juntos por lo menos hace cien años o más.

Esta “leyenda negra”, desde mi punto de vista, ha sido sustentada bajo otros argumentos como el concepto de *cacicazgo*. Definido como “una institución de control social” (Guerrero 2000:20) ha sido caracterizada por sostenerse sobre las distinciones interétnicas entre mestizos y rarámuri y en consecuencia en la “discriminación cultural y racial (...) estatus político y económico” (Meyer 1996:20). Tanto para Guerrero como para Meyer el sistema de cacicazgo permite el dominio de los mestizos sobre los rarámuri, y por tanto el control de los cargos políticos y administrativos dentro de los municipios y los ejidos. Dirá Guerrero (2000: 18): “los ejidos forestales están estructurados de facto sobre una compleja red de relaciones de poder llamada cacicazgo. (...) el poder que otorga la ley Agraria a la Asamblea de ejidatarios es utilizada de una manera generalizada por los caciques para obtener beneficios de las actividades forestales que se realizan en los ejidos. La estructura del cacicazgo es posible ya que, entre otras cosas, el concepto de la Asamblea ejidal utilizado por la Ley Agraria no existe como tal dentro de las culturas indígenas de la región” (18). Para Meyer (1996), el sustrato de tal institución de control es su vínculo con el compadrazgo, pues esto crea relaciones *obligatorias* de apoyo entre las personas.

Podría estar de acuerdo una vez más, pero como bien señala Guerrero (2000:20) en una nota al pie: “Sin embargo, cada vez es más común que los indígenas se involucren en la red de cacicazgo”. Hecho que desdibuja el modelo maniqueo entre mestizos controladores y rarámuri auto-sometidos –como los llama Meyer. Debemos a Francois Vatant (1979 y 1990) un estudio diacrónico detallado sobre la explotación forestal en Cusaráre, ejido piloto de este proceso de producción en la Sierra Tarahumara. El tema de la disertación es el enfrentamiento entre grupos étnicos y su articulación con el capitalismo. Desde un marco teórico marxista y teniendo como base un estudio de parentesco, la autora demuestra que: “Los mestizos, como grupo étnico, no hacen otra cosa que ocupar un lugar estructuralmente determinado por el modo de producción capitalista” (1990:70). La participación mestiza es parte de un proceso de subordinación, o tal vez sería mejor decir de captación y articulación, de sistemas económicos alternos por parte del capitalismo. Y no son los hombres, uno a uno, quienes se someten y transforman en parte de la cadena de producción capitalista, sino los sistemas en su totalidad.

Quizá uno de los aportes más interesantes, desde mi punto de vista, de la tesis de Vatant (1979) sea su etnografía sobre la familia Zafiro. Partiendo de tesis marxistas, la autora señala que el “ser tarahumara” se modificó a partir de las transformaciones dadas en las relaciones de producción y con el entorno –con las cuales concuerdo parcial pero firmemente, ya que como bien señaló Marx, el capitalismo modificó profundamente el *ser* del hombre en todas sus dimensiones. Cusaráre se instaura como ejido en 1927. El acta de posesión incluye únicamente nombres de rarámuri, cuarenta jefes aproximadamente. “Sin embargo, la primera semilla mestiza estaba ya en el ejido. En efecto, Pablo Zafiro, tarahumara de Cusaráre, había sido educado por los josefinos, religiosos que estaban en ese entonces metidos en la región; fue a trabajar en las minas y se casó con una mestiza, hecho suficiente para *hacer* de él –y quizá más importante: de su descendencia– un mestizo. Diez años antes de morir, es decir en 1908, regresó a vivir a Cusaráre y después de su muerte sus hijos se repartieron su tiempo entre Cusaráre y sobre todo el exterior, puesto que su forma de vida estaba ligada a la economía monetaria que era nula en el ejido” (Vatant 1979:37). Años después, los descendientes de Pablo Zafiro serían los

ejidatarios mestizos de Cusaráre, con quienes se entablan, hasta hoy día, conflictos interétnicos y políticos<sup>26</sup> (Sánchez Delgado 2007).

Intento mostrar que en este nivel del análisis decir “los mestizos” o “los caciques” es decir poco. Inclusive, considerando que el cacicazgo funcione como decía Meyer (encima del compadrazgo) tendríamos que preguntarnos qué es el compadrazgo para los rarámuri, porque aquí nuevamente caemos en la *ilusión* de creer que todos los indios son iguales. Sólo por señalar que la relación entre compadrazgo y cacicazgo es parte de un modelo que nace y se exporta desde la teoría mesoamericana, nuevamente. Jorge Martínez (2009), al llevar a cabo una investigación en campo sobre el tema, concluyó que entre los rarámuri de Norogachi, el compadrazgo es un vínculo análogo al de hermanos. Por otro lado, para los mestizos, el compadrazgo es análogo a las relaciones de afinidad, un compadre no es como un hermano sino como un cuñado. En otras palabras, la dirección de la petición y la posición de padrino o compadre definen la jerarquía dentro del vínculo. No obstante, pese a que pueda parecer el mismo lazo, no es igual para los mestizos que para los rarámuri. ¿Cómo entonces podría hablarse de cacicazgo? ¿Y pensando en Cusaráre, cómo fue que esos mestizos, caciques, eran mestizos? Todo lo anterior no son sólo detalles, son parte constitutiva de mundos diversos que no podría ignorar... Aquí, en estos des-encuentros con los mundos de los otros, donde nosotros generamos leyendas, es donde la antropología de los otros puede ayudarnos, en un movimiento reversible, a develar nuestros propios fantasmas.

---

<sup>26</sup> Sánchez Delgado (2007) documentó en su tesis de licenciatura, dando continuidad al trabajo de Vatant, el proceso económico y político del ejido de Cusaráre. La familia Zafiro, por ejemplo, ocupó los cargos de decisión dentro del ejido de 1950 al 2000. Año en que un grupo de rarámuri solicitó a la Coordinación Estatal de la Tarahumara apoyo para llevar a cabo un proceso que concluyó en la suspensión de los derechos ejidales de la familia Zafiro. Sin embargo, estos movilizaron su *capital político*, como lo llamaría Bourdieu, a los partidos políticos.



## **FIN DE LA SEGUNDA PARTE**

### **¿POR QUÉ HABLAR DE POLÍTICA?**

---

Andando los caminos rarámuri aprendí algo. Cuando llega el cansancio y no quieres detener la marcha, debes lanzar una piedra o una rama, o aquello que encuentres a tus pies, siempre y cuando sea del tamaño de tu agotamiento. Así, a lo largo de los caminos que atraviesan la Sierra era frecuente encontrarnos con túmulos de hasta casi un metro de altura, porque el cansancio, como el caminar, al parecer también es colectivo o simplemente suele coincidir en los mismos sitios, no lo sé de cierto.

Aquello que sí puedo confirmar luego de recorrer estos caminos rarámuri y no rarámuri es que mediante ellos y sus transformaciones: los mundos se *hacen*; y esto posibilita a su vez formas de *ser* en esos mundos. Como diría Clastres (1978): “los salvajes quieren la multiplicación de lo múltiple”, pero la cuestión es ¿cómo? En la Primera Parte postulé la existencia de una antropología rarámuri y a partir de ella, mediante el camino-concepto, en esta Segunda Parte y en un movimiento reversible –esto es aplicando este concepto a los caminos no-rarámuri–, se visibilizaron relaciones antes no evidentes. Una de ellas, en la cual me detendré ahora, es el vínculo entre *Kawí* (mundo rarámuri:: Sierra Tarahumara) y *íjímára* (pariente :: rarámuri). Si como decía Seeger (*et.al.*1979), el idioma social entre los Nuer tenía un lenguaje “bovino” y entre los amazónicos un lenguaje “corporal”, entre los rarámuri podrían tener uno “caminante” o “cami-nal”, en tanto que es de caminos pero también territorial.

Aquí los límites del mundo (*Kawí*) no son aquellos de las fronteras, ni los del lenguaje, sino los del andar, y en tanto que al caminar se hacen caminos –con aquellos caminos que se tienen dentro, mismos que a su vez son hechos de caminos de Dios–, estos se multiplican. Como diría Clastres, aquí también lo múltiple se multiplica. Pero al multiplicarse, estos caminos modifican sus formas, tal como lo he mostrado en esta Segunda Parte. Ahora bien, estos caminos como lenguaje del idioma social; al ser vistos

desde dentro del *Kawí* privilegian el papel de las relaciones objetivadas con éste, es decir: con Dios, con las redes de teswino, de parentesco, de residencia, etc. porque todas ellas conllevan a un *hacer*, el cual por contraste nos deja mirar los límites de ese mundo.

*Hacer* es *ser* y salir de esta forma-tipo de *hacer rarámuri* conduce a dejar, gradualmente, de *ser*, y no sólo individual, sino también colectivamente; como se expresó en el caso de San Juanito. Estas transformaciones han permitido la generación de mundos diversos dentro de la Sierra como el caso de Guadalupe y Coronado y del mismo Norogachi. Cabe resaltar que estos mundos, pese a ser diferentes entre ellos, aún están dentro de “lo posible”, tal vez porque aún se encuentran “dentro” de la Sierra. ¿Qué sucede cuando los rarámuri viven en las ciudades? Después de algunas charlas con Carlo Bonfiglioli, y luego de vivir seis meses en un asentamiento tarahumara en la periferia de la Chihuahua, podría sugerir que “ese vivir en la periferia” permite cierta soledad. Sin embargo, esta ocupación de las periferias citadinas implica no sólo estar ahí físicamente, sino anímicamente, creando caminos. Primero porque se vive, tendencialmente, reproduciendo los ranchos de donde se proviene, luego porque la red de parentesco (particularmente los colaterales) se mantiene activa. Y finalmente porque la ritualidad, como bien lo ha registrado Bonfiglioli acontece en las ciudades. Esto se debe a que como señalé en otro trabajo (Martínez 2011), sólo los *owirúame* locales pueden curar a las personas vecinas en tanto que los caminos de la vigilia son aquellos del sueño. Así, cuando alguien pierde sus almas en las ciudades de Chihuahua y enferma, es preciso que el *owirúame* conozca la ciudad en cuestión para proceder a la curación. De esta forma, los *owirúame* ocupan el territorio conociéndolo en sus viajes oníricos. Al parecer estos nuevos mundos también hacen parte de lo posible.

Pero también hay un espacio de lo no-posible en este mundo que se ha visibilizado a lo largo de esta Segunda Parte; el cual es producto de la ruta trazada por la propia antropología rarámuri. Me refiero al tema de *llegar a ser otro*. En la Primera Parte vimos cómo se conforma el *ser (lo mismo)* mediante el riesgo de ser estos *otros* en una serie sintagmática gradativa de transformación entre *lo mismo* y *lo otro*. Por una parte aparecían los rarámuri y los mestizos, pero dentro de los rarámuri había contenida

también una serie de gradaciones de alteridad: los Gigantes, los Apaches y los *anayawári*. De tal manera que la relación con los mestizos sólo podía ser entendida a partir del resto de las otras alteridades, tanto internas como externas. Además, para el análisis mítico señalé que la mujer (esposa de Dios, cuñada de Diablo) jugaba un papel mediador dentro del resto de los vínculos y procesos míticos. Pero en esta Segunda Parte fue evidente que las mujeres (tal vez como multiplicación y actualización de esa *forma* mítica) siguen jugando un papel de mediadoras entre los dos campos de moralidad (rarámuri y mestizo), pero tal papel es diferente al mítico porque en este caso implica un *dejar de ser* a través del *hacer*; implica *la pérdida de la descendencia* y la transformación colectiva en el *otro*. Al encontrarse en los límites del campo de moralidad, y al *hacer* como el *otro*-mestizo, las mujeres rarámuri son expulsadas del *hacer* rarámuri y pese a que ellas no dejarán de *ser*, en un futuro sus hijos sí se transformarán en el *otro*. Y es aquí donde quizá el final del mito 4 adquiere más fuerza y sentido. De ahí que los consejos finales del mito: no irse de *kawí*, no perder el alma que tienen... De ahí que se hable también del origen de la vida breve y de la vida colectiva que involucra a los mestizos.

He dicho que una de las apuestas de la antropología reversible es seguir la ruta que ella misma señale hasta sus últimas consecuencias. La ruta de viaje es aquella que el mito ya tenía contenida (como la semilla del primer *ware* que da pie a toda la serie que vendrá), y que los rarámuri de Norogachi –aquellos que más conozco– han elegido andar: los límites de la transformación y la posibilidad de la muerte colectiva. He indicado que en un movimiento reversible esto tendría que cuestionar nuestras propias nociones de transformación, como concepto. Sin embargo, a lo largo de esta Segunda Parte he presentado cómo para la antropología rarámuri la distinción entre praxis y concepto, entre filosofía y *hacer*, entre cosmología y política es diferente a la nuestra; generando de esta manera posibilidades para nuestra propia antropología, posibilitando para nosotros una cosmopolítica. Por ello, en la siguiente y última Parte será inevitable pasar de la antropología reversible a un experimento de antropología simétrica; es decir, suplantar el análisis de una antropología política de los rarámuri por *un-otro* sobre política antropológica nuestra, desde y a partir de los caminos rarámuri.



# TERCERA PARTE

## LOS LÍMITES DE LA TRANSFORMACIÓN

---

No esperes que el rigor de tu camino  
que tercamente se bifurca en otro,  
que tercamente se bifurca en otro,  
tendrá un fin.

J.L. Borges, *Laberinto*

En el relato de J.L. Borges, *El jardín donde los senderos se bifurcan*, uno de los personajes, Richard Madden, se pregunta cómo es que Ts'ui Pên ha posibilitado la existencia de un laberinto infinito. La respuesta a esta incógnita no radica en la espacialidad, sino en la divergencia temporal del laberinto. Madden explica entonces al descendiente de Pên que en este universo creado por su ancestro: “cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, no opta por una y elimina las otras [...], opta –simultáneamente– por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan” (2004:107). En ese laberinto, las posibilidades *crean* nuevas posibilidades, e incluso, en algunos momentos, “los senderos de ese laberinto se bifurcan” (2004:108). Pero no todo es posible, puesto que no se trata de “jugar ociosamente a las variaciones” (*ibidem*). La apuesta es otra: “A diferencia de Newton y de Schopenhauer, Ts'ui Pên no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos” (2004:109).

Esta propuesta filosófica es de alguna manera análoga a la rarámuri, pero no del tiempo, sino de los “mundos posibles”, no sólo virtuales, sino actuales, es decir existentes. Aquí como allá se bifurcan caminos, porque los hombres se enfrentan a distintas elecciones, pero al tomar algunas de ellas, las otras no necesariamente son eliminadas. Los rarámuri *crean* entonces *mundos* diversos que también se incrementan y se bifurcan. Sin embargo, a diferencia de los senderos de aquel laberinto, estos caminos son colectivos

y las deliberaciones también lo serán. Pero al igual que en el laberinto de Borges, tampoco se trata de un juego de variaciones infinitas y arbitrarias porque aquí no todo es posible o en otros términos: la transformación tiene límites.

Como lo ha indicado Lévi-Strauss repetidas veces, pese a que el principio de una clasificación no se postule jamás *a priori* (2006a) y el etnógrafo se enfrente inicialmente a una situación arbitraria de la que surgen dificultades que sólo la experiencia puede superar; en un estado posterior de conocimiento: “la coherencia de cada sistema de clasificación depende estrechamente de exigencias propias del funcionamiento del pensamiento” (1986b:137-138). En otras palabras, no todo es posible dentro de tales sistemas porque una vez que los elementos han sido elegidos (arbitrariamente), “éstos se organizan en sistemas, y las relaciones que los unen forman totalidades coherentes” (*ibidem*). Las bifurcaciones y las transformaciones no son azarosas, sino sistemáticas. No todo es posible, ya que inclusive cuando se bifurcan ciertos caminos o cuando estos llegan a converger, en el caso de Madden y el descendiente de Pên dentro del relato de Borges, el límite de estas posibilidades suele ser la muerte.

Esta Tercera Parte tiene como objetivo crear un punto de encuentro entre dos antropologías. La finalidad no es generar “sinónimos”, ni modelos para “embonar” conceptos. Tampoco se trata de bifurcar caminos, de apostar por el dominio de los “antónimos” o de la eliminación total del modelo. Mi táctica tal vez es otra, como diría el poeta uruguayo. Ésta consiste en mirar cómo el encuentro de una proliferación de mundos posibles ha cuestionado no sólo mi universo conceptual, sino también político, y llevar este proceso hasta sus últimas consecuencias; es ser consecuente con el análisis presentado hasta el momento y aprender de sus efectos (pese a no tener todas las posibilidades ni las respuestas necesarias que tal vez exigiera una reflexión académica). Paraphraseando al poeta una vez más, mi estrategia es simple: revertir una vez más el análisis y dejarme contagiar por la imaginación de los rarámuri para pensar en políticas para nosotros. Camino que al ser inverso será diferente, porque además de conceptual será político. Por “nuestra política” debe entenderse un campo de moralidad, vasto, amplio e intrincado como el rarámuri.

En esta última parte haré una traducción, desde la antropología rarámuri, de lo que he denominado el “deterioro ambiental”. Daré cuenta de cómo el proyecto de una antropología que *lleva a serio al otro*, también me llevó a la política de la antropología y con ello fuera del campo mismo de la antropología. He hablado de consecuencias y este es el motivo por el cual el final de esta parte estará dedicado a pensar en nuestras propias formas de política pública sobre el tema de la deforestación en Norogachi, y cómo ello podría ser re-pensado y re-vivido desde los mundos rarámuri.

Reflexionaré finalmente en una preocupación constante de los rarámuri de Norogachi: los límites del *hacer* y la posibilidad constante del *no-ser* que presuponen el *hacer* como el *otro* y por tanto un proceso gradual de *devenir-otro*. En consecuencia, los límites de la transformación de los cuales hablo son aquellos postulados por la antropología rarámuri, tanto cuanto por la mía. Así, bajo los términos de esta última los límites se encuentran dentro del sistema (como lo señaló Lévi-Strauss los límites del sistema sólo pueden mostrar su capacidad de fuga, es decir, de transformación; en tanto que ésta es la que permite su continuidad). Desde la perspectiva de la antropología rarámuri, la noción de transformación –como lo mostré en la Segunda Parte– tiene otros efectos, puesto que los límites del *hacer* y del *ser*, en ocasiones son continuos a las fugas del sistema (o formas derivadas de la transformación, como aquellas que se viven en las ciudades), como si el equilibrio entre simetría y asimetría se diluyera. De tal manera que si los límites del sistema son continuos con las fugas del mismo, ¿acaso esto no presenta un problema para nuestra propia antropología?

No obstante, los rarámuri –evidentemente– han encontrado soluciones lógicas (que obviamente son sociológicas en su mundo y simbólicas y corporales y dancísticas y parentales y etc.) al multiplicar virtual y actualmente los mundos posibles, tal como expuse en la Segunda Parte, o quizá en el lenguaje levistraussiano bien podríamos decir que han encontrado una solución supernumeraria. Esto ha permitido que Carlo Bonfiglioli (comunicación personal 2012) conozca personas cuya experiencia de mundo sea alternativa a la que presento aquí. Aclaro que esto poco tiene a ver con una “pureza”-de-contacto con el mundo mestizo o con una “desintegración”-desestructura-de-

cosmovisión-india de la gente de Norogachi. Prefiero pensar que son colectivos de rarámuri con experiencias de mundo y posibilidades de creación de mundo divergentes, bifurcantes-bifurcadas-bifurcándose, y que esta multiplicación –evidente en un micronivel de las formas estéticas en los objetos y morales en los individuos– de los mundos posibles es la que permite, al experimentar algunos de los límites –incluyendo la muerte misma del sistema– la transformación y por tanto su continuidad en el tiempo.

### CAUSAS Y EFECTOS RARÁMURI

En la Segunda Parte expuse las condiciones de posibilidad o la *episteme* (Foucault 2010) del “desgaste ambiental” en la Sierra Tarahumara. Sin pretenderlo entré en un laberinto de caminos que me condujo por una red de causas y efectos. Así, la definición del árbol como recurso explotable hizo posible su extracción por medio de *formas* como el ferrocarril, que a su vez se objetivarían en el “progreso”. Este último puede ser visto como un efecto, pero también como una causa de *formas* nuevas, tal como lo fue el pueblo de San Juanito y ciertas relaciones dentro de Norogachi. Viveiros de Castro (en prensa) ha enfatizado la preeminencia del conocimiento de las consecuencias sobre las causas. Ha dicho por ejemplo: “Cuando uno dice: ‘los jaguares hablan’, la cuestión no es saber, por lo menos para mí, por qué los indios dicen eso; en el sentido de conocer sus causas. La verdadera cuestión a mi parecer es cuáles son las consecuencias de eso. Es decir, ¿cuáles son las consecuencias para el mundo de una persona en el cual los jaguares hablan? ¿Qué consecuencias pueden obtenerse de esto? ¿En qué mundo posible los jaguares hablan? ¿Qué sucede en ese mundo? ¿Cuáles son las otras cosas que acontecen en ese mundo?”. Conuerdo con él. No obstante, en el caso que me ocupa la idea de causa me parece relevante porque de ella se desprenderán, al menos en esta reflexión, dos formas alternativas de acción frente a eso que llamo “desgaste ambiental”. Los rarámuri se saben causados, pero sus conceptos de causalidad son diferentes a los nuestros.

Surge entonces la pregunta ¿cómo tratar el problema de las causas y los efectos? Strathern (1988) ha tratado este tema con genialidad. Sin embargo, esta misma autora advierte que no se trata de reemplazar nuestros conceptos por los de *los otros* en una suerte de *sustitución* de términos, sino de llegar a la complejidad de esos conceptos-otros con referencia al contexto particular donde han sido producidos. Por tanto, no resultaría coherente utilizar los términos de esta autora (dividual, agente, persona, etc.) en sí mismos, sino dar cuenta de su análisis y del contexto del que provienen para enriquecer mi análisis.

Comenzaré por un contraste. Cuando hablé de “causas” en la Segunda Parte había un presupuesto un tanto implícito de lo que entendía por ellas. Por ejemplo, hice referencia a los fundamentos u orígenes, tanto como motivo de las acciones y relaciones, cuanto como a la definición de la naturaleza de las *formas*. En el capítulo 10 de *The Gender of the Gift, “Cause and Effect”*, Strathern (1988) redefinirá, desde el contexto melanesio las nociones de causa y efecto<sup>1</sup>. Causas y efectos obedecen a la agencia-

---

<sup>1</sup> Los puntos de partida de la autora son el sujeto individual y la teoría de la acción melanesia. A partir de cuestionar uno de los diagramas presentados por M. Leenhardt (1984) para graficar cómo la persona estaba constituida por relaciones, Strathern dirá que el equívoco de este etnólogo fue haber situado al ego-personalidad en el centro de las relaciones, como un agente, foco del pensamiento y de la acción. Los Sarbal ofrecen, por medio de un hacha y bajo la *forma* de un codo, otra imagen de la acción social; la cual diluye la dicotomía individuo-sociedad que presupone que los actores actúan determinados por las relaciones.

En la teoría de la acción melanesia, las personas (formas objetivadas de las relaciones) toman la posición de agentes dentro de las relaciones sociales siguiendo esta forma de hacha-codo y ellas, como agentes, se dislocan de una posición a otra. Esta capacidad de dislocamiento depende de la percepción simultánea de las relaciones, desde su punto de vista, de los puntos de vista de los otros, en tanto que toda persona tiene dentro de sí esos otros puntos de vista. Esto es lo que Strathern llamará persona dividual. El agente es entonces un conjunto o un *locus* de relaciones, un pivote de ellas, y actúa a partir de su punto de vista, pero teniendo en mente a otro. En otras palabras, actúa a partir de otro, porque en este mundo, la causa de la acción es otra persona, no el agente. Este último a su vez puede dislocarse de posición y hacer que otro actúe, es decir, transformarse en causa y afectar a otro, provocando efectos. Pero esto no es un simple movimiento de posiciones porque los agentes no son isomórficos, al moverse se modifican. Inclusive las posiciones como agente o causa (recuérdese, separadas en esta teoría de la acción) diferencian a los agentes, ya que estos no determinan sus propias acciones, no son autores de sus propios actos, simplemente los realizan.

En este mundo, las relaciones son conocidas por los efectos. Ejemplo de ello es que el consumo y la producción son una y misma cosa. El conocimiento producido sólo será conocido al ser consumido o el alimento producido sólo será alimento al ser consumido. Por tanto, causar es generar la acción del otro y esto no es más que extraer del otro: sacar para afuera y aquello que se extrae o se hace conocido es la condición interna del otro (su dividualidad o las relaciones que lo constituyen). Esto, concluye la autora, es

conocimiento-coerción, pues *los eventos no ocurren si las personas no los hacen ocurrir, las cosas no aparecen por cuenta propia*. La acción consiste en forzar e imponerse a otros. Pues antes que los actos de un agente puedan tener efecto sobre otro, él mismo o ella misma, a su vez, deben haber sido inducidos a actuar y necesitan la fuerza de otro para ser la razón de su actividad. Las causas se transforman en efectos y estos a su vez en causas, pues desde el punto de vista de otro, la relación siempre parece otra cosa. Así, una de las partes de la relación original incita a otra nueva. Una relación se transforma en otra, desde el punto de vista de alguien más.

Con esto no diré entonces que los rarámuri son personas individuales, ni que su teoría de la acción es como aquella de los melanesios, porque no lo es. Por el contrario quisiera hacer otro contraste. En la Segunda Parte expliqué cómo era el concepto de transformación rarámuri y aquí vemos que la noción de transformación melanesia es otra, es coercitiva, violenta y corporal. En este mismo sentido, he querido exponer, en principio, cómo es la idea de causa y efecto en el mundo melanesio refiriéndome –en la nota al pie– al contexto de donde surge, y luego, cómo mediante esta conceptualización es posible volver, desde otro punto de vista, a las causas y los efectos presentados en la Segunda Parte, colocando el énfasis en los procesos bajo los cuales unos se transforman en otros y viceversa.

Así tendríamos, por ejemplo, que si pensamos en el árbol-recurso de protección/preservación, veríamos que éste podría ser la causa (forma que objetiva relaciones) de una serie de acciones-relaciones, una de las cuales fue la definición de los árboles de la Sierra Tarahumara como recurso. Pero este efecto, la forma árboles-recurso, a su vez se transformó en causa de nuevas acciones. Por ejemplo en aquellas de la explotación misma, que dieron lugar a otras formas, como el ferrocarril. Éste bien puede ser un efecto, pero nuevamente es causa, desde el punto de vista de los San Juanito: causa de una forma de vida, de una posibilidad de creación de un nuevo mundo; el cual no permanece estático. Las causas y los efectos, desplazándose y transformándose unos en

---

coerción; misma que debe objetivarse bajo formas corporales, las cuales generalmente se extraen violentamente. Por tanto, tal extracción no es más que la transformación.

otros, conforman una cadena espacio-temporal que podría explicarse a partir de la teoría de la acción melanesia si no faltase un elemento: la acción de los individuos. En esta secuencia, y en los hechos narrados en la Segunda Parte, fue difícil vincular individuos concretos o colectividades concretas (con sus relaciones constitutivas) a esta serie de causas y efectos; pues en nuestra forma de memoria, de registro y de narrar la historia, las causas parecen trascender las elecciones de los individuos, o parecería que tienen una relación frágil con ellas.

Esto lleva mi memoria a Latour. Me pregunto entonces ¿acaso en nuestra propia idea de las causas y los efectos históricos, como aquellas que darían cuenta del “desgaste ambiental”, dotamos de cualidades “totales” a entes o a relaciones y esto nos imposibilita reconocer las acciones o las elecciones de individuos concretos? ¿Y por qué haríamos esto? ¿Qué mundos pretendemos generar para hacer esto? Este no es el tema de mi reflexión, sin embargo, no puedo dejar de resaltar que la historia relatada en la Segunda Parte, al menos en fragmentos de ella, algunas de las causas y efectos parecen ajenos a las elecciones humanas y por tanto no modificables. Las causas, y por tanto los efectos, son trascendentales, no empíricos. Pero esas son nuestras ideas de causas y efectos. Como veremos a continuación, existen nociones de causa y efecto donde las elecciones humanas no sólo están presentes, sino que son una condición necesaria de la causalidad (como también lo es en la teoría de la acción melanesia). Evidentemente, tales elecciones no son de la misma naturaleza, ni suceden en la misma escala<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En la MIA (<http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf>) de la carretera de Nonoava-Norogachi, en el inciso II.6 (Identificación de las posibles afectaciones al ambiente que son características de o los tipos de proyecto) se dice que (el resaltado es mío): “Un factor importante en el diagnóstico de **los impactos generados** por carreteras **es** la presencia previa de **desarrollos urbanos**, como ciudades, industrias o termoeléctricas, ya que la presencia de contaminación en el medio ambiente no siempre es causada por la construcción de carreteras. **En algunas ocasiones, los proyectos de caminos son los que menos han impactado al medio ambiente**”. Aquello sobre lo cual quiero llamar la atención es la “despersonalización” y simultáneamente la forma en que se dota de “agencia” a estas causas-efectos: el proyecto carretero y el desarrollo urbano son quienes impactan al medio ambiente. No obstante, más tarde en el mismo inciso se indica: “Cabe mencionar que no se incluye el impacto ambiental generado en la operación [...] Sin embargo, es común asignar a la carretera la contaminación generada por los usuarios, cuando en realidad, **es responsabilidad de los usuarios** evitar el impacto ambiental generado al hacer uso de la carretera, por ejemplo rebasar los límites de emisiones a la atmósfera provocado por fuentes móviles, abandono de basura a los lados de las vías de circulación, etc.”. Esta es la única ocasión

¿Qué serían las causas y los efectos en la antropología rarámuri? En el Mito 4 es posible advertir tres momentos de *olvido*, y pese a que sólo el primero sea explícitamente llamado de esta manera, considero que los otros dos siguen una *forma* similar. Antes de volver al relato rarámuri, es preciso señalar que el *olvido* fue un tema tratado por Lévi-Strauss en la mitología de ambos hemisferios del continente americano como “un defecto de comunicación con uno mismo” (1986b:233). Como categoría del pensamiento mítico, “el *olvido* –dice este autor– formaría un sistema con el *malentendido*, definido como falta de comunicación con el prójimo, con la *indiscreción*, definida como exceso de comunicación, también con el prójimo” (*ibidem*), y con la nostalgia, “como exceso de comunicación con uno mismo” (1986b:215). Dentro de los análisis de Lévi-Strauss, el motivo del olvido aparece como fundador de prácticas rituales, y sugiere en consecuencia que “la función propia del ritual es (...) la de preservar la continuidad de lo vivido. Porque es esta continuidad la que viene a quebrar el olvido...” (1986b:239). En el mito rarámuri efectivamente aparece el ritual –que como he dicho no es mi campo de trabajo y por ello retomaré los análisis de Bonfiglioli y Fujigaki– y el código espacial, sobre el cual he cavilado en la Segunda Parte. Aquello que me interesa retomar de las intuiciones de Lévi-Strauss es la relación entre el olvido y el malentendido<sup>3</sup>.

---

donde “se personaliza” o donde aparecen “seres humanos” como *causas*; puesto que los datos del representante legal de la MIA, así como sus datos y todos aquellos del responsable por el estudio de dicho impacto ambiental están protegidos. Así, al menos como se manifiestan en la MIA de la carretera de Nonoava-Guachochi, parece que nuestra idea de causas y efectos vinculadas con el impacto ambiental parecen oscilar entre dos polos: por un lado se dota a entidades (como señaló Latour) sin contenido humano, como desarrollos urbanos o proyectos carreteros, y por otro lado aparecen los responsables de los impactos ambientales: todos los usuarios. No obstante, en ambos casos se está lejos de tomar una posición como aquella asumida por los rarámuri, tal como el lector lo verá más adelante. Y este contraste crítico es lo que quisiera resaltar.

<sup>3</sup> El trabajo de Aparecida Vilaça ha sido inspirador en más de un sentido, particularmente para el análisis mítico de todo este texto. Sin embargo, sobre el tema del olvido es necesario hacer un señalamiento de importancia. En *Quem somos nós* (2006) y en la Introducción de su reedición en inglés *Strange Enemies* (2011) Vilaça llama la atención sobre este “extraño olvido de la violencia, vinculado con la pronunciada valorización de los efectos positivos del encuentro con los blancos” (*ibid*:15). A simple vista podríamos hacer una oposición entre olvido consciente e inconsciente, pero sería artificial, prejuicioso y no se sostendría; ya que entablaríamos una relación similar a aquella entre *mythos* y *logos* que esta autora critica (ver 2001:37). Aparecida ofrece una respuesta al insertar este olvido en el sistema que Lévi-Strauss y otros amazonistas ya habían explorado. Si consideramos el olvido como parte de los ciclos míticos de: 1) la mala elección y b) la vida breve, entonces veremos que: “Más allá de ser relacionada a la superioridad tecnológica de los blancos, o al origen exterior de los bienes culturales, el olvido Wari’ parece estar relacionado específicamente a dejar

El mito 4 está dedicado, como él mismo se declara, a contar “cómo se formó el mundo”. Pero ya he dicho que este mundo es uno y específico: el rarámuri, el *Kawí*. Por tanto, es un mundo con una forma de *ser, estar y hacer* particular. El olvido es la causa del enojo de *Onorúame*, y aquello que se olvida inicialmente es el vínculo mismo de filiación – “Él (*Onorúame*) fue quien nos dio el aliento para que respiráramos”. Si analizamos de cerca cómo funcionan los olvidos rarámuri veremos que como señaló Lévi-Strauss, éste podría ser visto como un defecto de comunicación consigo mismo, entendiendo la comunicación tal como los rarámuri la definen, como relaciones de transmisión del *hacer* y del *ser*. Finalmente es preciso advertir que esta comunicación consigo mismo es colectiva, tanto al interior del ser como fuera de él, porque toda vida (individual y colectiva) es colectiva.

Lingüísticamente el verbo olvidar (*we'kabama*) forma parte de un campo semántico que remite al camino y que resulta explicativo del mito. *We'kabama* es olvidarse tanto como equivocarse y *we'kábonama* remite a un estado de extravío, pérdida espacial, equívoco u olvido provocado por otro. Los conceptos de olvido, equívoco y pérdida están vinculados con aquel de camino, puesto que si no se conocen los senderos o se toma el rumbo equivocado, es posible perderse (*we wa'kama areko Chihuahua simisaa*, si voy a Chihuahua, a lo mejor me pierdo; *anagú natzá ré natzá bití boweke, we ná'soa bití boé, kíte we we'karu*, se bifurcan para ambos lados, están abiertos como horqueta los caminos, están revueltos los senderos, por eso se pierde uno). Pero también es posible perder el trabajo (*wa'ru nótzári we'kawí*), equivocarse con las palabras (*chí anire! We'kare pa!*), y olvidar los actos de los otros para entender sus equívocos (*we'kawa*) (ejemplos tomados de Brambila 1976). Sin embargo, aquello que me interesa explorar de este campo de experiencia es la relación entre el olvido y la pérdida del camino expresados en el mito.

---

pasar la violencia de estos enemigos. lo que los Wari' intentan olvidar es precisamente la capacidad predatoria de los blancos [...]. Y así, ellos se apropian de esa capacidad...” (*ibid*:17). De tal manera que este olvido Wari' forma parte de estos ciclos míticos que a su vez forman parte de esos primeros encuentros y más allá de esto de los efectos presentes y futuros de los mismos, tal como los textos de Vilaça muestran. Finalmente, esta autora señala otros casos similares como los Piro, ver Peter Gow, y los Yanasha, ver Santos y Granero.

El mito 4 relata tres momentos de existencia. En la primera los rarámuri se embriagan excesivamente: con esta *forma* se objetiva el olvido de que todo acto de alcoholización colectivo de *teswino* debe ser inicialmente ofrecido a Dios, es decir, se bebe con *Onorúame*. En este caso se olvidan de Dios y de una *forma* colectiva de *hacer*. La consecuencia primaria es que *se hace no-colectivamente* –hecho que no conlleva al individualismo nuestro, ni al de ellos, tal como fue descrito en la Segunda Parte.

Durante la embriaguez, algunas almas o parte de ellas salen del cuerpo o tal vez sería mejor decir que esto hace parte –como causa– del proceso y del efecto de alcoholización. Merrill (1988:109) lo describió con mucha precisión: “A las almas no les gusta el olor de la cerveza y entonces una de ellas o más se van, y la persona queda intoxicada. [...] Cuando la cerveza ha sido eliminada del cuerpo, el alma o las almas regresan y la persona vuelve a estar sobria”. Merrill deja claro que las almas no se embriagan, pero la conducta de “borracho” adoptada por las personas se debe a que aquellas que actúan en ese proceso, dado que aquellas que quedan a cargo del cuerpo son las almas menores (en el caso de que sean como un grupo familiar: las que son como niños), o siendo pocas almas son menos capaces de “*hacer-correctamente*” o sólo pueden “*hacer en los límites del campo de moralidad*”.

Este es el caso de diversos relatos recopilados en campo en los que se narró cómo, en estado alcohólico, era posible sin desearlo y en ocasiones sin ser consciente en su totalidad tener encuentros con los *chuíki*, esto es, con los muertos. Fujigaki documentó dos casos que ejemplifican lo anterior. Cito *in extenso*:

#### Relato 1.

Una vez en Sayabochi invitaron a un hombre a tomar y le dijeron que ahí espantaban porque habían enterrado unos *anayáwaris* (antepasados), él no creyó y se fue a tomar. De pronto, vio a dos *tewekes* (mujeres) bien bonitas y lo invitaron a tomar *teswino*, le dijeron que su papá lo invitaba. Él se fue con ellas, una iba delante y otra junto a él. Las dos iban vestidas de blanco, él estaba muy borracho. De repente se quedó dormido junto a un lugar y cuando despertó estaba en una cueva con huesos de *anayáwari*, le dio mucho miedo y regresó a la casa donde estaba tomando. Le preguntaron qué había pasado, qué dónde estaba, pues ya lo andaban buscando. Les platicó y se rieron de él. Entonces dijo: “ya empecé a creer porque antes no creía nada”.

## Relato 2.

Antropólogo: ¿Hay gente que pueda verlos (a los *chuíki*)? Ahora que dices que están en la *teswinada*.

Informante: Yo pienso que sí, yo creo que sí mucha gente les ha tocado ver, porque hay muchas veces que llegan a tomar con ellos. Sí, llegan allá y se quedan en los rincones. Si es un hombre, se lo puede llevar una mujer. No, pues si es un hombre, se queda allá con la mujer. No, pero hay muchos que no se enferman, ¡cómo yo no me enfermé!, yo me fui con un niño chiquito así como de este tamaño y en el panteón. Ya me acordé ya cuando estaba yo abrazando la cruz del panteón.

A: ¿Qué te acordaste?

I: Me acordé en el panteón, estábamos tomando en una casa y de repente vi a un niño chiquito como del tamaño de mi hijo, me dijo vamos a tomar mucho *teswino*. Pues según yo como en sueños tomaba, tomaba como en una tina, en *wuejas* grandotas, así, y yo andaba bien borracha y que no me daba cuenta de dónde estaba y, pues no, que me voy dando cuenta que tenía abrazada una cruz, y ¡ay!

A: ¿Hay gente que se enferma?

I: Se muere, luego, luego se muere. La tumba era del niño. Le hicieron la fiesta (de muerto) ahí y fuimos todos los que estábamos en la escuela y fui la única que me perdí. Sí, estábamos en su fiesta de él. Yo creo que yo me salí con él y me fui, pos yo me di cuenta que iba con él pero yo nunca me di cuenta que estaba muerto porque iba así como vivo, haga de cuenta caminando. Y pues yo veía los pies a ver si dejaba huellas en el suelo y dejaba huellas, es que yo veía.

A: ¿Y la gente te vio salir con el niño?

I: Que me vieron, no, al niño no lo vieron. No más me vieron a mí que me fui caminando que iba platicando, quién sabe con quién platicaría pero que iba platicando, pues quien sabe cómo será eso pero uno se va... (Fujigaki 2005:53).

Por tanto, lo que narra el mito es un olvido donde se *hace* en un estado desarticulado de lo colectivo, expresado también por un *hacer* sin el vínculo con Dios. *Hacer sin el colectivo* de almas, de rarámuri, y sin Dios, produce entonces un acercamiento a los límites del campo de moralidad rarámuri. Sin embargo, tales límites parecen ser internos. Me explico. *Hacer sin el colectivo-dentro* conduce: a la enfermedad y a los

mueertos. Se hace como *otro* y existe la posibilidad que virar *otro*, pero ese otro siempre será interno al *socius*, es decir, estará más cercano a *lo mismo*, como se expresa en los siguientes olvidos del mito<sup>4</sup>. Antes de pasar a ellos, es preciso indicar solamente que para no olvidar esta forma de hacer (colectiva interna y expresada en el embriagarse) llega el diluvio y quedan huellas de los animales marcadas en la roca dura que alguna vez fue tierra lodosa. Finalmente, Dios otorga las semillas a los dos niños sobrevivientes.

Posteriormente, estos niños y sus descendientes conviven con *otros* no-rarámuri, los Gigantes, e implícitamente *dejan de ser* ellos (arámuri), porque *olvidan hacer como rarámuri* y comienzan a comerse a otros *similares*, tal como hacían aquellos Gigantes comedores de niños. Haciendo como el *otro*, los rarámuri olvidan *ser* y comienzan a *hacer* y *ser* como los *otros*, e incluso a tener hijos con esos *otros*. El sol entonces baja, y para no olvidar quedan marcas de humo en las cuevas, muertos disecados y carbón dentro de ellas, y Dios otorga animales y la danza, para no olvidar también.

Finalmente, un día el Sol muere, porque los rarámuri olvidan las formas rituales, *olvidan cómo hacer/ser ellos mismos* pero no por ser o hacer como *otros*, sino porque dejan de *hacer/ser* (deviniendo en un *no-ser*). Para Lévi-Strauss este es un aspecto fundamental de las filosofías indígenas en América, puesto que “el único modo positivo de ser consiste en una negación del no ser” (1986b:211). Tal vez por ello esta sea la última destrucción, porque lógicamente esto anuncia el límite de toda transformación posible que consistiría en un *dejar de ser* colectivo, en un olvido total del *sí mismo*, o en otras palabras en una muerte colectiva. Inclusive, los tres momentos remiten a la posibilidad del *no-ser* pasando por un proceso de *ser-otro*. La primera es un *no-hacer* colectivo interno y *un-ser* por la falta de vínculo con Dios, la segunda es un proceso que va del *ser-otro* al *no-ser*, a través del *hacer* como *otro*, pero sólo la última lo lleva el proceso de *no-ser* hasta

---

<sup>4</sup> Si existiera una relación de continuidad entre el campo de las salidas del alma y ciertos límites del campo de moralidad rarámuri, podríamos bien preguntarnos sobre el papel cosmopolítico de todos aquellos factores que provocan la salida de las almas, entre los cuales señalamos algunos en la tesis de licenciatura (Martínez y Guillén 2005), tales como el susto (*majári*), el deseo del *otro* que se puede objetivar en el mal de ojo (*enema*) o en el pensamiento contenido que bien puede devenir en hechicería (*sipabúa*). Aquí pues se abre un campo de indagación, sino nuevo, que por lo menos vincula cuerpo-moralidad y cosmopolítica para explorar desde la etnografía rarámuri.

sus últimas consecuencias. Este tema lo desarrollaré más tarde. Volviendo al mito, en esa obscuridad, sólo los viejos recuerdan qué *hacer*, sacrifican un toro, ofrecen a los cuatro puntos cardinales y danzan, y el Sol vuelve a nacer; instaurando el ritual y el culto solar, para no olvidar. La memoria de los viejos, en este caso, funcionaría como la fuga en el sistema mítico que permite la continuidad.

¿Esto puede ser definido bajo nociones como causa y efecto? Considero que para hacer una traducción, sí. La causa inicial, como motivo mítico, es el *olvido*. Pero aquí podríamos preguntarnos ¿qué es el olvido? Desde lo dicho por el maestro, éste, como una falta de comunicación con uno mismo, es parte del “sistema de la patología de la comunicación”. Pero desde la antropología rarámuri, el olvido no puede ser reducido al campo de la comunicación, ni tampoco se limita a una falta de comunicación consigo mismo. El *olvido* puede devenir de uno mismo –por ejemplo de un desencuentro entre las almas de un individuo–, pero también de otro. Desde esta perspectiva, y considerando que el *sí mismo* en este mundo es plural o colectivo, en realidad los olvidos siempre provienen de un *otro* o de la relación con un *otro*: un otro interior (alma), un otro *similar* (un rarámuri) o un *otro-otro* –pasado (Gigante, Apache) o presente (Mestizo). Para los rarámuri, todo olvido sería equivalente a un equívoco, y los efectos de todos ellos –sean dados por las almas, por otro rarámuri o por un mestizo o gigante– se expresarán en la pérdida de algún camino.

De tal manera que cada una de estas distintas formas de *hacer* y *ser* (*no-ser* en colectivo o *no-ser* con *Onorúame*, *ser otro*, y *no-ser*) manifestadas en el mito bien podrían ser leídas como olvidos-equívocos que conducen a la pérdida del camino colectivo de los rarámuri y que provocan el enojo de Dios. Éste genera efectos (las destrucciones), dando lugar a nuevas causas, así como a nuevos efectos, uno de los cuales es la conformación del campo de moralidad rarámuri. Sumado a ello, aparecen efectos o *formas* para no olvidar, como el ritual y las marcas espaciales, aquella memoria corporificada en la piel del mundo rarámuri de la cual ya he hablado. Sin embargo, las causas y los efectos implican la transformación, en este caso de las formas de memoria. Ejemplo de ello son los caminos, pues si bien estos son la expresión (tanto metafórica como metonímica) del campo de

moralidad de los rarámuri, también están presentes en la Sierra Tarahumara como *formas* objetivadas de otra forma de *ser*: la mestiza. Esta coexistencia de caminos ha permitido la bifurcación y la multiplicación de mundos dentro de la Sierra Tarahumara, ya que como mostraré más tarde, entre el mito y la historia, desde la antropología rarámuri, pueden plantearse ciertas continuidades a partir de aquello que particulariza también sus nociones de causa y efecto: la conciencia de los rarámuri en las elecciones que han realizado y que aún realizan.

Las causas rarámuri remiten al origen y explican por qué las cosas o las relaciones *son aquello que son*, o cómo han llegado a *ser aquello que son*. Pero no como si siguieran un plano oscuro, donde las causas obedecen a una naturaleza indescifrable, existente por sí misma, o como si estuviesen sometidas a una temporalidad ajena a los rarámuri, que los sobrepasa o los domina. Por el contrario, aquí el origen *no debe olvidarse* y este es uno de los efectos de las causas: la memoria misma (sea espacial o ritual) recuerda día con día uno de los vínculos primordiales olvidados y que llevaron a las tres destrucciones: aquel mantenido con Dios.

La memoria, vista desde la lengua, puede traducirse con el término *néwaráriame*, *néwara*, *néoráma* que comparten la raíz *newa-*; misma que “tiene un sentido básico de presencia, de ser o hacerse sensible, perceptible; este sentido se precisa por los verbos con que forma locuciones o por las partículas que recibe” (Brambila 1976:378). Por ejemplo: *má ké newa ré ko*, *má ké newa ikíkame*, ya no se ve, ya no aparece; *ketza tumu newa ni\*reo?*, ¿no se han dado cuenta ustedes?; *pe waniwita ké newa ikiboo*, al tercer día ya no apareceremos (expresión metafórica de: ya estaremos muertos). El verbo “recordar” se compone por dos raíces verbales: *newa-* y *rá-* (hacer). Recordar es hacer presente de manera sensible y perceptible, experiencia ésta que no es ajena a nuestras propias formas de memoria. En el mito 4, el recuerdo del origen y de la conformación del mundo requiere una y otra vez de formas de memoria que siguen estos principios: son recuerdos sensibles y perceptibles.

Aquí cabría preguntarse qué es percibir, puesto que cada mundo posee campos de experiencia que le son propios. Sobre las marcas dejadas por *Onorúame* en la piel del

mundo, desde nuestro punto de vista queda medianamente claro, ya que pese a que no “percibamos” lo mismo, nosotros percibimos “algo”. Huesos y moho en las cuevas, huellas fósiles en las piedras, etc. Pero no se trata de esto, porque aquí seguimos en el campo de la representación cultural y considerando la existencia de una sola naturaleza. Ahora, *llevemos a serio* el mundo rarámuri. Angelita Loya, en los primeros encuentros de campo, nos describió uno de los seres más aterradores del mundo rarámuri: el *Koremáka*. Pájaro azul-verde que vivía en una cueva y que al volar se transformaba en una piedra de fuego azul que chorreaba la sangre de sus víctimas. Al servicio del *sukurúame* (hechicero o brujo) arrancaba las almas de las personas durante el sueño o la vigilia, para luego ser devoradas por aquél; las víctimas de tales ataques sangraban por la nariz y normalmente morían. Luego de algunos años de campo, vi en una fiesta de diciembre un *Koremáka* en el cielo y sentí tanto miedo como los rarámuri que estaban a mi lado. La fiesta paró, un silencio profundo invadió todo. ¿Esto sería tan perceptible como las marcas en la tierra dejadas por *Onorúame*?

Mi respuesta es sí. Aquí no intento argumentar que “estoy pensando como rarámuri” ni mucho menos que “entendí o aprendí” cómo funcionan sus campos de experiencia, porque eso sería ingenuo de mi parte. Pero creo que aquella noche me permite ejemplificar que existen diferentes mundos y que la palabra “sobrenatural” no es ni operativa ni explicativa, no para los rarámuri. Como advirtió Latour, sobrenatural es un término que contiene todo aquello que está de una u otra manera no clasificado para nosotros. Desde el punto de vista rarámuri y sus campos de experiencia, me parece que el *Koremáka*, tanto como la memoria marcada en el mundo –como los caminos mestizos lo son ahora–, son un hecho perceptible y sensible porque son memoria. Hablando con los términos de Wagner, son parte de ese campo de lo convencional; desde nuestro lenguaje, son naturaleza.

Por otra parte, el ritual como memoria, perceptible y sensible, es –como ha dicho Bonfiglioli (2008a)– una forma de revivir sucesos míticos. Esta forma de “no olvidar” también es corporal puesto que dos son los componentes básicos de cualquier ritual rarámuri: el sacrificio y la danza. Para Bonfiglioli, la danza es “una forma de estar en el

mundo y de relacionarse con otros seres, relación que el chamán o el cantador “traducen” a los demás por medio de las palabras ceremoniales y otros recursos expresivos” (2010a:465). “Este mundo” es aquel generado particular y específicamente para lo que este autor denomina “el agenciamiento anímico” –acontecido durante el sueño y el ritual, y cuyo factor común “es la condensación de las distancias espaciales y temporales”, que me atrevería a agregar, *hacen* sensibles y perceptibles las formas de memoria.

Uno de los rituales que podría ser más transparente, en este sentido, para nosotros es el *yumári*. Tomando como punto de partida el mito 4, Bonfiglioli (2008a) analizó e interpretó detalladamente este ritual y la danza señalando dos claves de acceso a la cosmología rarámuri: la lógica sacrificial y la relación mito-rito. Sobre este último punto me detendré para ejemplificar y mostrar cómo el *hacer* rarámuri se multiplica y se diversifica al interior de su propio campo de moralidad, dentro y fuera del ritual. El ritual es una forma de memoria, perceptible y sensible, pero particular, tal como lo es el sembrar, el caminar, y la memoria corporificada sobre el mundo. Y los análisis de Bonfiglioli me permitirán mostrar esto.

Al exponer la relación que existe entre la última destrucción narrada en el mito 4 y algunos segmentos de la danza del *yumári*, este autor señala lo siguiente: 1) los desplazamientos del primer segmento dancístico que conforman el *yumári* –luego del saludo inicial– en un eje este-oeste, ejecutados con un “paso cojo” y dirigidos por un cantador, presentan una analogía con el recorrido solar diario. “Esto explica por qué, en las trayectorias lineales, las mujeres salen un poco más atrás de los hombres (como dicen los rarámuri, las mujeres, al igual que la luna, siempre salen detrás de su contraparte masculina)” (Bonfiglioli 2008a:52). Por tanto, dirá Bonfiglioli, los danzantes no *son* sólo danzantes, *son* también, y desde otro punto de vista, como los astros que recorren el cosmos. 2) El segundo segmento coreográfico combina un gran número de trayectorias circulares alrededor de la cruz. Hombres y mujeres conforman dos círculos independientes que giran uno en sentido contrario del otro, y ubicados alternadamente en el interior y exterior uno de otro. Dirá el autor que: “la sobreposición de los círculos, es decir, el patrón concéntrico de las trayectorias, representa la sobreposición de los astros

mayores, es decir, la muerte del sol, acontecimiento con el que el conjunto yumári-ofrenda se relaciona por partida doble: es el incumplimiento de la danza, la causa de esta muerte y, a la vez, el cumplimiento, la propiciación de su renacimiento. También está claro que la inversión coreográfica entre el grupo de las mujeres y de los hombres simboliza el enfrentamiento primigenio entre la Luna y el Sol...” (2008a:53). En tanto que, “el paso dancístico cojeante [...] expresa la dificultad del astro oscurecido para caminar en la bóveda celeste...” (*ibidem*).

Lo que me interesa resaltar es que “la danza –como ha dicho en otros trabajos Bonfiglioli, para los rarámuri– no es solamente una manera de expresarse mediante el cuerpo, sino también de transformarlo” (2010a:464). En el caso del *yumári* en astros, en Luna y Sol, en formas de memoria perceptibles y sensibles. Pero la danza también transforma el cuerpo de los danzantes en “Pilares del cielo” (González 1982, Lévi 1993), como se autodefinen los rarámuri en algunas zonas de la Sierra Tarahumara, por ejemplo en la zona de El Cuervo. Bonfiglioli ha llamado a este patrón espacial, secuencial y gestual dancístico de transformación la regla del “tres por cuatro”: tres giros sobre el propio eje en sentido antihorario-horario-antihorario y tres elevaciones en cada uno de los puntos cardinales, o aquello que en el mito 4 es llamado *wiroma* –acto final con el que los ancianos consiguen hacer renacer al Sol. Siguiendo la lógica de *hacer-ser* como astro por medio de la danza, este autor dirá que estos desplazamientos son aquellos que realiza el sol pero no a lo largo de un día sobre el eje este-oeste, sino durante el año en el horizonte: de arriba-abajo. Cito *in extenso*:

Desde el 21 de diciembre hasta el 21 de junio, entre el solsticio de invierno y de verano, el astro amanece, cada día, un poco más a la izquierda en el horizonte; es decir, desde su extremo este-sur “camina”, en sentido antihorario, hacia el extremo este-norte. Asimismo, la secuencia de todos los puntos cenitales en este periodo muestra cómo el astro va colocándose, con el paso de los días, un poco más arriba en el cielo. 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”, más luminoso (más horas de luz) más cálido. A partir del solsticio de verano y hasta el nuevo solsticio de

invierno, el sol recorre el camino inverso, sufriendo un proceso de debilitación, asociado con su desplazamiento horario y descendente. Desde luego, se trata de un *continuum* de alternancias respecto del cual sólo la cultura, con la arbitrariedad que la caracteriza, puede establecer cuál es el punto de partida y cómo valorarlo. El predominio simbólico del sentido antihorario sobre el sentido horario en la ritualidad rarámuri correspondería entonces a la superioridad atribuida a la etapa de crecimiento-reforzamiento solar – cuando de “chiquito” el astro se hace “adulto”– sobre la etapa de descenso-debilitación. Ahora bien, 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...” (2008a:55-56)

Bajo otra forma de *hacer* como indicó Montemayor “el caminar de los rarámuri es en plano celeste, la danza” (1999:57) y para hacerlo perceptible y sensible, no olvidarlo, y traerlo a la memoria, los rarámuri se transforman en los *astros* mismos recorriendo los caminos estelares y transfigurando sus cuerpos en columnas del cosmos, tal como lo ha demostrado Bonfiglioli. Más aún, inclusive, en estas reflexiones sobre la danza rarámuri encontramos ciertas alusiones a las nociones de causas y efectos antes tratadas, pues en el ritual: “El tiempo no es eterno para los rarámuri, sino una categoría cíclicamente renovable a través de sus actos; actos que también renuevan el fortalecimiento solar y, consecuentemente, el sostenimiento de la vida cósmica” (Bonfiglioli 2008a:56).

Nuevamente, la noción de actuación y elección aparece. Olvidar en este mundo es actuar, *hacer* y por tanto *ser* en el mundo, asumir un equívoco-olvido provocado por otro o por uno mismo<sup>5</sup>. Los rarámuri, como hemos visto hasta este momento, asumen un papel

---

<sup>5</sup> Podría decir que los rarámuri sugieren una filosofía del *hacer* en contraposición a aquellas que presumen una vieja tradición del *ser*. Simple y llanamente en esta antropología sólo es posible *ser al hacer*, el actuar lo define todo. Sin embargo, mirando más detenidamente su mundo, no todo es devenir y afección. También hay posiciones, convenciones, momentos de substancianlización y técnicas de la tradición. Pero esto no es un *ser*, sino un *estar*; el cual es múltiple. Para entender esto, basta con saber –por dar un ejemplo comprensible, más que un fundamento irrevocable, que no lo sería– que lingüísticamente se distingue el verbo *ser* del *estar*, y que el último a diferencia del primero (*níma* con tres raíces *ú*, *ni-*, *ká*) es múltiple. Son diez los verbos que se usan para decir *estar*, cinco son singulares y cinco plurales, todos pueden connotar una posición pese a que ocasionalmente no sea traducible en su totalidad: 1) sentado (sg. *asimea* pl. *mochima*), 2) vertical (sg. *wirimea* pl. *jama*), 3) boca-abajo, en cuatro-patas, colgado, agachado (sg. *chukumea* pl. *uchuma*), 4) recipientes o líquidos u otras cosas en un recipiente (sg. *manimea* pl. *amánima*) y 5) acostado o tendido (sg. *bo’imea* pl. *bitimea*). Si alguien ahora me preguntase cuál es la ontología

activo para *hacer-crear* sus formas de memoria. Inclusive, volviendo al campo mítico, podríamos recordar también la segunda parte del mito 1 que nos sirvió de referencia en la Primera Parte para mirar cómo ellos asumen haber perdido la carrera que definió la repartición de riquezas y pobreza materiales entre mestizos y rarámuri respectivamente, competición que además, aclara el mito, fue justa y peleada. Y si consideramos, como lo hace Bonfiglioli, que el tiempo sólo es algo que se renueva con los actos, es posible entender entonces porque aún hoy día, los rarámuri asumen este papel activo en aquello que desde nuestro punto de vista podría llamarse “historia”. Y en parte esto fue lo que pasó con los pinos. Las causas y los efectos en la antropología rarámuri son pues como estos olvidos-equívocos, donde la memoria sólo existe al asumir un papel activo en el devenir.

#### **“LOS PINOS YA NO LE HABLAN A NUESTROS HIJOS”**

“Sí hay osos y venados” me decía la gente asombrada y a manera de reproche, cuando yo afirmaba que los osos y los venados estaban extintos en la región de Norogachi hacía años. “Claro que hay pinos, así grandotes, sino, ¿de dónde sacan los trozos para el aserradero?”, me reclamaban contundentemente. “Mira, ves, esas son huellas de venado”, me decían al pasear por los ranchos. “Y mi tío, cuando era niño, vio un león, y un oso. ¡Claro que hay osos!”. “Ves –me dijo Luisa mientras mirábamos por la ventana de su casa– ahorita que llueve mientras hay sol, están pariendo las venaditas”. Ante esas respuestas, inesperadas para mí, me pregunté entonces, cómo es que esta gente con la que conversaba no sólo pensaba, sino experimentaba aquello que yo llamaba y vivía también, quizá equívocamente, como deterioro ambiental.

---

rarámuri, quizá diría que es una ontología del hacer, donde las cosas son por lo que hacen o se hace con ellas (incluyendo a las personas), y donde los puntos de referencia o de estabilidad son las multiplicidades del estar que son definidas por la relación de los existentes con el espacio (o dirían los lingüistas, por las condiciones deícticas). La pregunta sería, ¿esto aun así sería una ontología? (Agradezco a Carlo Bonfiglioli las preguntas y discusiones para poder llegar a estas reflexiones).

Si en una publicación de 2000, hace 12 años, decía que “para 1997 sólo quedaba el 0.61% de bosques viejos en una extensión de 93,560 km cuadrados de bosques originales de pino-encino (y que) de 1994 a 1997 se dio un incremento anárquico de aserraderos, a la vez que se desmanteló la planta industrial de los ejidos forestales (sector social), aumentando las posibilidades de corta anual legalmente establecidas en los Programas de Manejo Forestal, así como la tala ilegal” (Guerrero 2000:5). Esto hace 12 años... ¿Cómo haría una traducción que llevara a serio a los rarámuri de Norogachi? Viveiros de Castro al proponer el método de la equivocación controlada ha indicado que los malos entendidos justifican la traducción, puesto que si se traduce lo mesurable no habría antropología. Para este autor el malentendido es fundador de relaciones. Por ello, el método de la equivocación controlada resulta adecuado para partir de los equívocos, de los malentendidos y de ese espacio de inconmensurabilidad que ha producido eso que he llamado “deterioro ambiental”, puesto que posibilita una traducción que a su vez podría generar un campo de relaciones. Este es el motivo por el cual, para mostrar lo qué sucedió con los pinos, partiré de mis propios malos entendidos.

En 2002, una de aquellas tardes en que Angelita Loya tejía sus *ware*, nos dijo: “Pues yo creo que todos los árboles tienen alma porque si no tuvieran almas, pues no florecerían, no volverían a retoñar. El pino tiene alma porque a veces, cuando andas por el monte, cuando vas sola caminando, se escuchan voces, dicen que son los pinos” (Martínez y Guillén 2005:138). En aquel momento surgió el siguiente equívoco o malentendido. Si las plantas hablan, inferimos, es porque ellas tienen alma, es decir, una substancia que dota de volición a los seres que la poseen. El alma también es un hecho que posibilita la vida. En consecuencia, todo aquello vivo tendría intencionalidad y agencia. Por tanto, los rarámuri serían animistas.

En el capítulo titulado “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” de *A inconstância da alma selvagem* (2006), Viveiros de Castro plantea una crítica al animismo que resulta pertinente al reflexionar sobre el caso rarámuri. Resulta adecuado no sólo porque el *alewá* como una “substancia” compartida por diversos seres evoca al animismo, sino porque en trabajos pasados (Martínez 2008 y 2010) yo misma utilicé ese

término y quisiera exponer parte del equívoco de esa traducción<sup>6</sup>. La cuestión sobre el animismo, dirá Viveiros es: “si éste depende de la atribución a los animales de las mismas facultades sensibles de los hombres, y de una misma forma de subjetividad, esto es, si los animales son “esencialmente” humanos, ¿cuál es la diferencia entre los humanos y los animales?” (2006:368). Comenzaré por este punto. Eso que llamé animismo rarámuri, en principio no implicaba a los animales, sino a los pinos. Efectivamente había una “esencia compartida”, el *alewá*, pero esto como he mostrado hasta ahora no es una esencia, sino una de las objetivaciones posibles de un campo relacional identificado con el parentesco. Los rarámuri tienen *alewá* por tener una filiación con *Onorúame*, los mestizos alma por ser hijos de Diablo, ¿y los pinos?

Estos últimos tienen un *alewá*, al igual que la tierra y otros existentes creados por Dios. Como parte del campo parental definido por la antropología rarámuri, aquello que objetivaría el *alewá* de los pinos sería entonces un vínculo de filiación-creación con *Onorúame*, caracterizado por la vitalidad, la respiración y el *habla*. No obstante, esta objetivación aún deja difusas las relaciones de colateralidad o de otro tipo con la tierra, los pinos, los rarámuri, los mestizos, etc. Sólo es posible saber que existe un cierto parentesco con los rarámuri mediante el vínculo que ambos tienen con Dios, quizá los rarámuri podrían referirse a ellos como *okó retémara* (los pinos son mi familia) más que como *íjijimara*, ya que su parentesco pasa por otro vínculo (por Dios) y es un tanto lejano, pero esto es una suposición. En resumen, aquello que se actualiza mediante el *alewá* es un fondo parental común entre diversos existentes.

---

<sup>6</sup> El animismo puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana (sea por la interioridad o por la fisicalidad): el intervalo entre naturaleza y sociedad es por sí mismo social (Descola 2001). El problema de esta definición –señala Viveiros de Castro, tal como el mismo Descola se pregunta– es saber si es realmente posible y sobretodo interesante definir el animismo como una proyección de las diferencias y cualidades internas del mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo “sociocéntrico” donde categorías y relaciones intrahumanas son usadas para mapear el universo. Sumado a ello, Viveiros cita a Ingold para indicar que al “proponer estos esquemas de proyección metafórica o de modelización social de la naturaleza se escapa del reduccionismo naturalista (muy nuestro) apenas para caer en el dualismo naturaleza/cultura que, al distinguir entre una naturaleza ‘realmente natural’ y una naturaleza ‘culturalmente construida’, se revela como una típica antinomia cosmológica, viciada por la regresión al infinito” (Viveiros de Castro 2006:366). En otras palabras, al indicar una continuidad social entre humanos y no-humanos, entre naturaleza y cultura, se presupone la existencia previa de la dicotomía tal como se define en nuestro mundo y bajo nuestros términos.

Si bien en la Primera Parte a este fondo común de filiación lo denominé “la humanidad para los rarámuri”. Sin embargo, dicho fondo estaba particularizado por campos de moralidad, específicamente por dos *formas*: el cuerpo y el trabajo. En este caso y recurriendo a uno de los principios de la antropología rarámuri definidos en la Primera Parte, puedo indicar que la diferenciación y la distinción antes que el factor común (la filiación) es lo que permite ser parte de este campo de parentesco. Por ello, el *alewá* de los pinos, más que una esencia de volición anímica y común que devendría en un tipo de humanidad compartida o substancialidad continúa entre los seres, que también podría ser entendida como una forma de intencionalidad o agencia universal, manifiesta otro tipo de *formas* de *hacer-ser* en este mundo –cuyo código de vinculación es el habla<sup>7</sup>.

Así, el primer equívoco con respecto a las palabras de Angelita radicó en aplanar las sombras y las tonalidades de sus categorías a costo de iluminar las mías. Más que un animismo, ahora considero que encontramos una red de parentesco, donde además es posible dejar de ser pariente y transformarse en algo más (en una serie transformativa que va de *lo mismo* a *lo otro*), tal vez bajo los modos que ya estaban inscritos en el mito 4: como un no-colectivo, como un *otro*, o como un *no-ser*. Sumado a ello, si cuando se camina solo, se escuchan voces, más que mantener un diálogo con un pino –hecho que además fue negado, provocando risas, por diversos rarámuri al conversar sobre este tema–, considero que las palabras de Angelita hacían referencia a ciertos vínculos establecidos con él (de tipo parental), objetivados a través de *formas* de *habla*, como la música. Al realizar caminatas por la Sierra, donde hay pinos que sobrepasan alturas de 15 metros, las ramas se deslizan entre ellas y al rozarse generan sonidos que recuerdan y no arbitrariamente los violines sonando (pensando tales sonidos como categorías sensibles), porque según un mito relatado por Francisco Palma, la música se esconde en un árbol y luego en un carrizo para que los rarámuri la encuentren.

---

<sup>7</sup> Formas que no necesariamente son humanas, pero tampoco no-humanas. El campo relacional que proponen los rarámuri es otro. La imagen de la humanidad que viene de vuelta no es la nuestra, es múltiple, e incluso puedo decir que ya no es la humanidad como la entendemos y en este sentido es que quizá no podemos hablar más de lo humano.

## Mito 5. Norogachi, 2002.

Al principio, cuando Dios hizo al mundo y a los rarámuris, nosotros los rarámuris andábamos casi desnudos. Entonces la música le dijo a Dios: “—Aquí estoy. Quiero estar con los rarámuris. ¿Cuándo comenzaré a andar, dime, cuándo? —Espera un rato, no te apures tanto; los rarámuris andan buscando comida, andan de caza y también buscan dónde vivir. Entonces la música, con tristeza, se tuvo que esperar. El hombre encontró la lumbre, aprendió hacer algunas cosas y a sembrar. Entonces la música le dijo a Dios: —Ya esperé mucho; los rarámuris ya tienen casas, ya saben cuidar la milpa, ¿qué no será hora ya? Dios le iba a decir que se esperara, pero no pudo, porque la música se escondió en un tronco hueco. Entonces pasó un niño por ahí y golpeó con un palo al tronco hueco; se escuchaban tan bonito que a todos les gustó. —No que no—dijo la música—. Ya pude, pero todavía no estoy conforme. Dios le dijo que se esperara: —Todo llegará a su momento. Pero la música no le hizo caso y se escondió dentro de un carrizo.

Pasó un pastor por ahí, cortó el carrizo y lo sopló. Cuando iba soplando se oía tan bonito como cantos de pájaros. --No que no, Dios—dijo la música—. Ya he logrado algo, pero todavía no es suficiente. Entonces Dios le dijo: —Espera, los rarámuris platican juntos para organizarse y vivir mejor; hacen iglesias para ahí celebrar sus fiestas. La música se escondió en la casa de un artesano, quien hizo un instrumento con dos tablas en forma de cajita y encima le puso tripas de zorrillo estiradas. El artesano no sabía qué había hecho ni para qué servía. La música, desde adentro, decía: —Tócame. Pero el artesano no escuchó porque estaba medio sordo. Otro día pasó un muchacho por ahí y se detuvo a ver. Agarró las tripas de zorrillo y sonó tan bonito; al instrumento lo llamaron el violín. La música tardó mucho en buscar a Dios porque la población ya había crecido. Cuando lo encontró, le dijo: —Ahora estoy satisfecho. Estaré siempre entre los rarámuris; ellos se encargaran de buscarme” (Palma 2002: 63-64).

Luego de leer este mito, podemos preguntarnos nuevamente qué es para los rarámuri que los árboles hablen. Antes de proseguir sólo quisiera aclarar que en algunas regiones de la Sierra el término *okó*, utilizado para referirse a diversas especies de pino, se ha transformado en un genérico de árbol, que de acuerdo con los principales diccionarios que se cuentan (Brambila 1976, Thord-Gray 1955) parece ser un término reciente. Como he señalado, para los rarámuri *hablar* abarca un campo analógico que incluye el pensar y el actuar. Sin embargo, cuando los rarámuri dicen que “los pinos o los árboles hablan o ya no hablan” me parece que no hacen referencia a la lengua articulada, tal como nosotros la entendemos.

Consideremos que hablar es un campo de experiencia diferente al nuestro y que éste se objetiva bajo *formas* diferentes: una de ellas puede ser la rarámuri y otra la mestiza –como lenguas articuladas–, ambas son compartidas dadas las relaciones interétnicas y pueden llegar a ser inteligibles entre los hablantes. Del mismo modo existen otras *hablas* en este mundo. Por ejemplo, en los sueños Dios y el Diablo *hablan* con los iniciados y les enseñan las artes del sueño, la curación y la enfermedad a los especialistas (*owirúame* y *sukurúame*) a través de: piezas de papel en el ejido de Basíhuare (Merril 1987:204-205) y serpientes en el ejido de Norogachi (Martínez 2010), (tres para hombre, cuatro para mujer, de colores si son dados por Dios, negros si son del Diablo).

Los rituales conocidos como *yumári* que se realizan a lo largo de todo el año son dirigidos por los “cantadores” (*wikaráame*, el que sabe cantar) –acompañado por una sonaja– (Bonfiglioli 2008a), por su parte, las raspas (de peyote y bakanoa) son tuteladas por los “raspadores” (*sipáwame*, el que sabe raspar). En ambos casos, los “cantos” raramente suelen estar compuestos por palabras que para los legos son apenas estribillos, murmullos, melodías, sonsonetes (Bonfiglioli 2005). Nuevamente, Dios enseña los estribillos a estos especialistas como: “palabras indescifrables que constituyen una suerte de dotación secreta de cada cantador” (Bonfiglioli 2008a:51). Voy a detenerme en este punto pues quisiera explicar al lector por qué este sonsonete es también un *hablar*. Para ello viajaré brevemente por el espacio ritual y por lo tanto seguiré en estos caminos el andar de Bonfiglioli, especialista en el tema.

### *Disgresión cosmo-sociológica*

“Pero la danza no es solamente una manera de expresarse mediante el cuerpo,  
sino también de transformarlo”  
(Bonfiglioli:2010a:464)

Los rarámuri danzan durante horas, días y semanas. Al hacerlo no sólo son danzantes, no sólo son rarámuri, también como ha mostrado Bonfiglioli (2008a), *son* desde otro punto de vista, los astros diurnos y nocturnos: Madre Luna (*Eyerúame*) y Padre Sol (*Onorúame*).

Los cuerpos se transforman por medio de la danza para “su reactuación, o en otras palabras, su cosmopresentación” (Bonfiglioli2010a:483); ya que bailar también transforma a los rarámuri en “los pilares del mundo”. Desde otro punto más, bailar también es trabajar: “el trabajo comunitario y el trabajo por excelencia, el más respetado es la danza” (2010a:482).

Si bien en las danzas del ciclo anual (Semana Santa y Matachines ver Bonfiglioli 1995) o en el *yumári*, definida de forma general como danza petitoria (2008a:49), pero que también suele ser utilizada para prevenir, agradecer, celebrar primicias, curar personas, animales y cultivos, se suceden transformaciones del tipo antes señalado. ¿Qué ocurre en aquellos rituales y danzas ejecutados especial y particularmente para la curación? Y me pregunto esto porque a partir del material y las reflexiones de Bonfiglioli sobre los dos rituales más importantes realizados en la región oriental de la Sierra Tarahumara: la raspa de peyote y la raspa de *bakánoa*, es posible enriquecer dos planteamientos hasta ahora propuestos: *las formas del habla y el campo del parentesco*.

Comenzaré por el tema del parentesco, tanto el Peyote (*Jíkuri*, *Lophophora Williamsii*) como el *Bakánoa* (*Bakánoa*, *Bakánawa* o *Bakana*, *Scirpus Cyperaceae*) son parientes de los rarámuri y fueron dejados por Dios para cuidarlos. El primero, de acuerdo con lo documentado por Lumholtz (1904) era hermano gemelo de Dios. Y de acuerdo con Bonfiglioli: “En la exégesis de nuestros informantes ya no se plantea una relación de parentesco entre el Jíkuri y Dios, pero se dice que fue este último, el *Onorúame*, quien dejó al primero para cuidar a los rarámuri” (2005:167). Actualmente éste presenta claras analogías con el Sol, vive en el desierto chihuahuense o en el este, lugares solares, y se invoca de noche, pero llega al patio para recoger las ofrendas al amanecer (*ibidem*). Esto se sabe a partir de los sermones pronunciados por el “raspador” a lo largo del ritual o raspa, ya que no se le llama por su nombre, pues esto es una falta de respeto. Así que se refieren al Peyote por los lugares donde vive o su grado jerárquico, pues cada uno de ellos parece ser particular: “entre ellos hay un gobernador, un comisario y unos capitanes” (2005:174). Sumado a ello se enuncia su estado de ánimo: “están alegres, fuertes, platican contentos, están en disposición de ayudar y dar consejos” (2005:175). Por su parte, los

*Bakánoa* son llamados en los sermones Hermano Mayor, emisario de Dios y de la Virgen quien lo dejó: “para ayudar a los rarámuri a mantenerse por el camino de la rectitud” (2008b:625). Viven en el oeste, en la región de las barrancas, “viven en casas, siembran y comen maíz, tienen chivas y vacas. Se dice, además, que son representados por sus propias autoridades: uno o más gobernadores, un comisario de policía, capitanes y soldados armados con rifle que ejecutan las órdenes de los primeros” (*ibidem*). Finalmente, “algunos de los chamanes que sueñan con esta planta especifican que son seres chiquitos (los bakánoa hembras más chicas que los varones) que no superan el metro de altura y que viven con una parte de su cuerpo inmersa en el agua (...). Lionnet (1972:48) indica que el prefijo *ba-* del término *bakánoa* remite justamente al agua, en rarámuri (*ba’wí*). Es común, además, escuchar que el tubérculo crece en un lugar llamado *Bá’wichí Siyóname*” (2008b:645) que bien podría remitir a los ríos verdes de las barrancas.

Hermano Gemelo y Hermano Mayor... Sobra decir que el *Jíkiri* y el *Bakánoa* no son plantas, sino un tipo de existencias que nuestro mundo desconoce y que insisto sería erróneo llamar “sobrenaturales”<sup>8</sup>. El *Jíkiri* y la *Bakánoa* son *parientes* de los rarámuri, tal como lo son de Dios y del Diablo, y como en cualquier otra relación de parentesco se precisan “cuidados”, como dicen los mismos rarámuri, así como normas de cortesía y tratamiento. De lo contrario, las relaciones derivan en conflicto, y en este mundo, todo conflicto se expresa en enfermedad colectiva (sea en un grupo de almas, sea en un grupo residencial o bien en un colectivo más amplio). Estos seres transforman sus cuerpos o quizá sería mejor decir, poseen cuerpos distintos, uno de ellos es una planta, otros pueden ser de animales diversos, mestizos o rarámuri, y estos sólo son perceptibles para los rarámuri durante los sueños (ver Martínez 2010 y 2011).

---

<sup>8</sup> Podría decir, como Foucault frente al inventario de animales fantásticos de Borges, que no son los “animales fabulosos” los que son imposibles de pensar, sino la cercanía súbita de cosas *sin* relación la que resulta quimérica, sin un lugar común para nosotros. Pero también como este mismo autor anotó: “aquello que se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la desnuda posibilidad de pensar esto” (2010:9). Pero ¿qué es imposible pensar, de qué imposibilidad se trata? Me parece que en principio tiene a ver con cierto exotismo al que se ha condenado el pensamiento de “los otros” y al cual hemos forzado a las continuidades (por ejemplo del animismo) porque ante nosotros sus mundos aparecen *sin relación, sin lugar común*. Sin embargo, esas relaciones y esos lugares comunes pueden bien encontrarse en otro lugar que es ajeno a nuestra experiencia.

Ellos, como cualquier rarámuri, “suscitan a la vez temor y confianza” (Bonfiglioli 2005:160), “su tendencia es proteger o desfavorecer” (*ibidem*), son “susceptibles y de personalidad exigente” (2005:162), enseñan pero también enferman; se enojan y pueden vengarse. La diferencia con los rarámuri es que su capacidad de cuidar o enfermar parece estar potencializada porque ellos tienen en potencia diferentes casas, es decir, cuerpos. No obstante, los rarámuri que he conocido son sumamente cuidadosos con la cortesía, sea con un *Jíkuri* o con otros rarámuri. Pues una falta, por mínima que sea puede conducir irremediablemente a un conflicto. Los esfuerzos y el trabajo invertido en la evitación del conflicto son tantos como los empleados para su resolución. En este mundo, un amigo puede ser potencialmente un enemigo y viceversa. La confrontación y el establecimiento de conflictos no suelen ser explícitos y tratan de evitarse a toda costa mediante la cortesía y el buen trato, o en términos rarámuri, por medio de “el cuidado”. Pues como comentó Angelita Loya en 2004: “El *sukúruame* (brujo) y el *owirúame* (el que sabe curar) es el mismo. Es que si tú no lo tratas bien, a algún *owirúame*, va a decir: “no pues éste me trató así [mal, no me ofreció comida, ni me invitó a pasar a su casa]. Yo le voy a echar la enfermedad”. En Norogachi, cuando un rarámuri visita a otra persona, no debe cruzar el umbral de la entrada. Espera pacientemente, todo el tiempo que sea necesario, hasta que el casero saluda y lo invita a pasar. El visitante se queda nuevamente en el umbral de la casa y hasta que recibe una invitación a pasar, permanece fuera. Una vez dentro, saluda de mano a todos los presentes y el casero debe ofrecer una bebida y en ocasiones comida al visitante. Mientras este último come debe quedarse solo en la cocina, ya que mirar a alguien mientras se alimenta puede conducir a la enfermedad. Ingerir alimentos es una cuestión de intimidad y este acto sólo se comparte entre los más cercanos. Incluso, a los invitados no debe servirse el alimento, pues esto también podría enfermarlos. Sumado a ello es importante que los invitados vean a los caseros utilizar los mismos recipientes que se usan en la vida cotidiana, pues si éste es extraño o viejo puede tratarse de un acto de brujería. Causar daño a otra persona no necesariamente requiere un acto de voluntad. Los antojos, envidias o celos no confesados también pueden dañar a otra persona<sup>9</sup>. Una vez

---

<sup>9</sup> Tal como hice referencia en una nota al pie anterior, la hechicería (de acuerdo con el trabajo de campo

que el visitante terminó agradece y sale de la casa, mantiene una conversación con el casero que sigue las normas de cortesía básicas y que refieren generalmente al camino de la persona: de dónde vienes, a dónde vas, cuándo llegaste, a quién viste en el camino, etc. Finalmente, cuando el visitante quiere despedirse trata rápidamente el asunto que lo llevó a la casa y se retira sin una despedida formal.

Aquello que sucede en las raspas es análogo. En las raspas de *Bakánoa* dentro de un tiempo (atardecer y temporada de frío) y espacio (círculo que demarca un dentro y un afuera, con la ofrenda y danza dirigida al oeste) adecuado se desarrolla cierta etiqueta. En el sermón inicial, de acuerdo con Bonfiglioli (2008b) se les pregunta: ¿Quiénes son? ¿Dónde viven? ¿De dónde vienen? Se efectúa una curación. Se ofrece la ofrenda, se realiza la curación, la danza y se despiden. Para la raspa de *Jíkuri* aquel que se presenta es el raspador, dirigente del ritual, pero de la misma manera el espacio (círculo con la ofrenda y danza dirigida al este) y el tiempo (inicio de la noche y entre el equinoccio de otoño y el de primavera) deberán ser los adecuados (Bonfiglioli 2006). Se realiza la danza, la cura, y al final, cuando arriban los *Jíkuri*, luego de llevar a cabo el viaje al lugar donde ellos viven, se ofrece la ofrenda.

Las formas de *hablar* para Bonfiglioli son el canto y los sermones (pese a que yo agregaría la danza y la raspa misma, con los instrumentos de curación –*sikirélaka* palo liso

---

recopilado durante diez años) puede ser producto de deseos y/o pensamientos no intencionales o conscientes. Como me sugirió Bonfiglioli esto puede ser una posibilidad o un caso más entre una infinidad de ellos, puesto que en la región donde él trabaja (Tehuerichi), toda brujería es producto de un acto voluntario. Precisamente lo que he querido mostrar a lo largo de este texto y lo que pretendo resaltar en esta última parte de la tesis es que pensar que existe *un modelo* rarámuri del cosmos, del mundo, de la vida, de la tradición o de cualquier cosa que podamos imaginar es sólo esto último, un acto de imaginación o tal vez como bien lo mostró Lévi-Strauss para otros casos: una ilusión. Frente a nosotros, tenemos, una multiplicación de mundos posibles que hacen posible la continuidad de formas de vida que se reconocen entre sí como una. Ahora, habría que considerar también si por acaso las preguntas que nos hacemos como estudiosos no surgen de los campos de observación que elegimos, puesto que no es lo mismo hablar con mujeres rarámuri (como lo he hecho), quienes pueden decir libremente que sus deseos o pensamientos no intencionales pueden enfermar a alguien y quienes son cuidadosas y me enseñaron a serlo en la cocina y a la hora de elaborar la comida, a entablar entrevistas con raspadores (chamanes) poderosos quienes tendrán otros discursos y otras técnicas de cuidado de sus relaciones, que no por ello serán más importantes o más interesantes, o más culturales, o más rarámuri o más “nada”. Considero que eliminar esta serie de presupuestos y multiplicar nuestros horizontes es un experimento al que invita la propia capacidad de multiplicidad de los rarámuri. Finalmente, lo que intentaré mostrar en las siguientes cuatro páginas es cómo de la cocina al ritual existen técnicas de “cuidado” que los rarámuri consideran para cualquier tipo de relación y eso nos habla de ellos, un poco, más que de nosotros.

que se frota contra otro palo con muescas llamado *sipíra* o *sipíraka*); ya que todas ellas son formas específicas de *hablar* y quizá todas en conjunto conforman un *habla* en sí misma. La analogía que Bonfiglioli (2010a:464) establece entre la esfera dancística y la onírica antes descrita me permite sugerir que la transformación que sucede durante las danzas de raspa implica salir de la casa-cuerpo, esto es danzar en *forma* de *alewá*. ¿Por qué decir esto? En ambas raspas las personas se despojan de los huaraches o zapatos antes de entrar en el círculo, tal como se hace con los muertos antes de enterrarlos. La razón, en este último caso, es “para viajar más ligeros”. En una la nota al pie 25 de su texto, Bonfiglioli (2008b:168-169) cita a dos raspadores que le comentaron que durante las raspas ellos “caminan recio” o “vuelan” por los lugares donde viven aquellos que han robado las almas; actos que sólo pueden realizarse siendo *alewá*. En otras palabras, al igual que en los sueños, en estos rituales, es una condición despojarse del cuerpo, salir de la casa, para lograr el fin último de la curación, esto es “retomar el camino de *Onorúame*”.

Como ha mostrado Bonfiglioli a lo largo de su trabajo, la danza es transformación cinética del cuerpo, pues éste puede cambiar de forma, pero sólo dentro del espacio de la danza y mediante un trabajo colectivo que precisa de un guía, porque como todo trabajo es un caminar que requiere del conocimiento de la etiqueta, y del “cuidado” de las relaciones parentales, sean con otro rarámuri, con un *Jíkuri* o con un *Bakánoa*. En otros términos cada una de ellas requiere de atenciones particulares.

Finalmente, esta digresión ha tenido como objetivo reflexionar sobre la música, y tal vez el canto mismo, como una *forma de habla* y al mismo tiempo de re-pensar el *habla* más allá de la lengua articulada y del modelo comunicativo; es decir, reconocer cuál es el concepto de *habla* rarámuri. La música o los cantos, como *habla*, al igual que los sermones, más que comunicar información nueva que los legos desconocen, transmitir conocimiento o mensajes, tiene como causa y efecto la transformación de los cuerpos (en astros, pilares o almas descorporificadas) y el establecimiento y re-establecimiento de caminos-vínculos. Como ha dicho Bonfiglioli al condensar tiempos y espacios, la danza como el sueño, presentan y hacen sensible lo ya vivido por otros, experiencias siempre

colectivas. De tal manera, que el *habla* en los mundos rarámuri resulta ser una suerte de *memoria* sino corporificada, sí *alewálisada*.

Es en este marco que la música puede ser entendida como una forma de *habla-acción* – y en términos más generales una forma de *hacer-ser*– que como cualquier otra forma de *hablar* puede compartirse y ser inteligible entre aquellos que los rarámuri reconocen como *parientes*. Ahora, desde este punto puedo preguntarme qué es que los pinos hablen o no hablen a los rarámuri. En principio esto implica que son parte de una red de parentesco común, es decir, de un campo de vínculos-caminos. Finalmente, es preciso advertir que esta frase, “los pinos ya le hablan a nuestros hijos”, fue enunciada recurrentemente cuando preguntaba lo que había sucedido “con los árboles o el bosque”.

#### *Más allá de la realidad: sueños y formas de hacer en el mundo*

Los rarámuri de Norogachi participan del proceso de extracción de madera desde la instauración de los primeros aserraderos en ejidos vecinos y en el ejido mismo durante los años 70's. Si supongo que los árboles son parte de los vínculos de parentesco de los rarámuri, ¿cómo es que la existencia del árbol-recurso hizo parte de su mundo? Y ¿cómo esta *forma*, árbol-recurso, árbol-madera, transformó y generó mundos nuevos en Norogachi? La participación de los hombres viejos con los que hablé consistió en el corte de los árboles y en la manufactura de la madera en el aserradero. En otras palabras, aquello que hicieron ellos y que aún hacen sus descendientes es ser agentes activos, principalmente, en el barrido de árboles. Observar cómo se cortan los pinos es ser testigo de cómo se desmantela el bosque. El corte de árboles hoy día incluye el uso de bandas de acero que arrastran trozos de madera con todo lo que se encuentra a su paso.

Albino Moreno me dijo: “Los pinos ya no hablan con nuestros hijos”. ¿Qué significa esta afirmación y cómo reflexionar sobre ella? En 2009, en un primer intento de comprensión utilicé las nociones de lo literal y lo no literal. No obstante, esta visión planteaba como problema inicial (y predominante) el concepto de representación, y tomaba como *dado* la existencia de una sola realidad o naturaleza (la mía). Desde la

antropología rarámuri es posible indicar que no existe una naturaleza, sino múltiples (objetivadas en *mundos actuales* y virtuales), y que por tanto aquel problema de la representación debe modificar su lugar o preeminencia en mis cuestionamientos. La antropología rarámuri ofrece otros conceptos para dar cuenta de este problema, por ejemplo, aquel de la serie sintagmática de transformación entre *lo mismo* y *lo otro*, los conceptos de transformación microscópica. Antes de pasar a las palabras de Albino, daré un ejemplo más de cómo para los rarámuri la noción de representación<sup>10</sup> y realidad no es un problema cosmopolítico en su propia antropología.

En un par de trabajos dedicados a los sueños reflexioné sobre el tema de la realidad. En 2010 escribí un artículo donde mi preocupación giraba en torno a la teoría rarámuri el sueño, planteando que: “Para los rarámuri, los sueños son eventos reales (Merrill 1987); hecho que no implica una confusión con la vigilia, sino un estatus de realidad comparable entre ambos estados” (Martínez 2010:251). El sueño, decía en aquel trabajo, es “el andar onírico del alma”. En consecuencia “la vigilia y el sueño comparten un estatuto de realidad, pues en ambos casos las almas realizan actividades de la misma

---

<sup>10</sup> Secamente resumiré los presupuestos contenidos en *Las palabras y las cosas* (Foucault 2010) sobre el tópico de la representación. En el siglo XVI el mundo existe como tal y puede compararse a un hombre que habla, el mundo habla. Las palabras y las cosas son uno y lo mismo. La semejanza desempeña un papel constructivo en el saber, a través de ella se descubre lo oculto. La representación se daba como repetición, como el teatro de la vida o el espejo del mundo. El mundo estaba abierto a la hermenéutica y por tanto conocer era interpretar. El mundo finito se duplicaba en sí mismo y se replicaba. Hacia el final del Renacimiento, en el siglo XVI, las palabras y las cosas se separan, y de este hecho surge una nueva forma de la representación. Las palabras representan no cosas, sino ideas, es decir, representaciones. Por ello, la forma de conocimiento será la identidad y la diferencia, la igualdad y la desigualdad. Ya no importa más el conocimiento de la cosa, sino cómo se conoce, cómo se representa, cómo se ordena el mundo. Las Teorías del conocimiento serán Teorías de la representación, del cómo funciona la arbitrariedad, la relación entre significado y el significante, el vínculo entre una representación y otra. El signo mismo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma: representación empírica y representación-de-la-representación. En el siglo XIX, surge el tiempo como una exterioridad y como nuevo régimen de orden y con ello la representación se modifica. Sus leyes se encontrarán en los elementos irreductibles del lenguaje, es decir, en los elementos formales, en aquellos que son fijos, nucleares y por tanto verdaderos. El tiempo y la verdad se unen para conformar un ámbito externo de saber, diferente a la representación. La realidad trascendental y la realidad empírica, una fundamentando a la otra, una siendo más verdadera que la otra. Con todo esto sólo quiero destacar que cuando hablo de representación me refiero quizá a esta mezcla de lenguaje, verdad, duplicidad entre fundamento trascendental-empírico y a una serie de premisas que conforman una *episteme* y que quedan fuera de mi análisis por el momento, pero que definitivamente los rarámuri no comparten.

naturaleza (piensan, hablan, actúan)” (2010:253). Las discrepancias entre un estado y el otro no eran interpretadas por los rarámuri, tal como indicaba Merrill en sus propias anotaciones sobre los sueños (1987:202), “como evidencia de la irrealidad de los sueños, sino de las limitaciones de la vida al estar despierto”.

Mi interés por otorgar un estatuto de realidad a los sueños radicaba en mostrar que la esfera onírica hacía parte de la vida social de los rarámuri, ya que en ella ocurrían los “raptos de almas” y el “rescate de las mismas”. Sin embargo, persistían dos problemas conceptuales. El primero era que si bien “las correrías nocturnas del alma eran descritas como viajes o como caminos” (Martínez 2010:254), y en ellas o bien se perdía el camino o se recobraba el camino, mis interpretaciones reducían el mundo rarámuri a un “espacio de comunicación”, a “vínculos de comunicación y a redes sociales”. En otras palabras, generalizaba y aplanaba nuevamente todos los matices de ese mundo, ya que como he dicho caminar no puede reducirse a comunicarse. Inclusive indicaba que: “La función del chamán rarámuri no está completamente determinada por su capacidad de comunicación [...], sino porque domina “el arte del soñar” (2010:257). Es decir, en tanto que todas las almas rarámuri salen del cuerpo para andar por los caminos del sueño, aquello que particulariza al que sabe curar no sería andar estos caminos precisamente. Finalmente, el otro problema conceptual que permanecía era la dualidad entre material e inmaterial, entre cuerpo y alma.

Así que en 2011 volví a este tema. En principio la teoría y la sociología del sueño, como dualidad, se diluyeron, postulando que el conflicto, tanto como “el cuidado” eran motores de la vida social rarámuri y perfilando de esta manera la posibilidad de una cosmopolítica. “Tener cuidado” o “cuidar de otro” en lengua rarámuri implica la observación del caminar, tanto que los términos verbales utilizados son *iyéema*, *iyétoma* y *yema*, que además de referir al cuidado, remiten al observar y al acto de “huellar” del cual ya he hablado. Saber cómo el otro camina, cómo *hace* y *es* en el mundo permite generar una relación con él, tal como sucede con los Peyote o los Bakánoa, pues cualquier equívoco, olvido o malentendido en esta forma de caminar produce conflictos.

Los sueños son acciones que realiza el alma en tanto que los rarámuri duermen. *Ne'jé rarpáko rimukí*, “yo ayer soñé” y *semáti rimúma*, fórmula para despedirse en las noches, “que sueños bonito”, son frases que expresan acciones y no estados. El punto de partida de esta reflexión era que si bien los rarámuri marcan una distinción entre cómo se experimenta el mundo durante la vigilia y el sueño, el demarcador no es la veracidad o la verdad de tal o cual realidad a partir de la objetividad. La distinción radica en qué parte del rarámuri experimenta y actúa en el mundo y dónde se experimenta y actúa, tal como sucedía en la danza.

Al desplazar, y de cierta forma expulsar, del discurso la noción de realidad y veracidad (ajenas a las preocupaciones rarámuri), surgieron espacios antes no visibles para mí. Por ejemplo, el mundo (el *Kawí*) durante el sueño o la vigilia es uno y el mismo. Éste es el motivo por el que parte de la terapéutica rarámuri incluye describirle al especialista ritual, *owirúame*, el lugar donde se ha perdido el alma y donde noche a noche el enfermo sueña. Pues el *owirúame* deberá, en sueños, ir en búsqueda del alma perdida.

Una mujer solicitó a Lupe que curara a su hija enferma. Ella describió detalladamente el lugar donde suponía que la pequeña había enfermado: donde nace el agua. Lupe soñó durante algunas noches hasta que identificó en los caminos las huellas de la niña, las siguió y la encontró flotando en el aguaje que había descrito la mujer. Tomó de la mano a la pequeña y regresó sobre sus pasos hasta la casa de la enferma. Días después la mujer volvió con Lupe para agradecerle, pues su hija se había curado. Lupe utilizó una práctica terapéutica llamada “huellear” para buscar el alma extraviada.

Durante la vigilia y el sueño, el “huellear” es una habilidad recurrente que permite buscar o identificar a las personas. “Huellear” es leer las huellas impresas en el suelo como un texto. Un buen “huelleador” es capaz de reconocer el género del caminante, la edad, el peso y la velocidad de su andar. También puede saber hacia dónde se dirigía y de dónde partió. Los *owirúame* buscan las huellas de los enfermos. Por tal motivo, cuando una persona está enferma debe acudir rápidamente con el especialista. Si pasa demasiado tiempo desde el momento de la pérdida del alma, el especialista no será capaz de leer las huellas del enfermo y en consecuencia no podrá negociar su devolución. Esta también es

la razón por la cual sólo los *owirúame* locales pueden curar a la gente vecina, ya que para poder hacerlo deben conocer el territorio que habitan, de lo contrario resulta complicado. Así, cuando alguien pierde sus almas en las ciudades de Chihuahua y enferman, es preciso que el *owirúame* conozca la ciudad en cuestión para proceder a la curación. Y por ello, vivir fuera de la Sierra, tal vez, implica en esa serie gradativa que va de *lo mismo* a *lo otro* la generación de mundos nuevos a través de la transformación. Pero volviendo al tema del sueño.

Esta continuidad o unidad espacial del mundo durante la vigilia y el sueño no excluye la pluralidad de perspectivas sobre el mismo. Y tal pluralidad deviene de quién o qué parte de la persona vive y experimenta el mundo. Luego que si éste mundo “cambia” no es por sí mismo, sino por estar en relación con aquello que lo experimenta, es decir, el alma. Fuera de su casa-cuerpo, las almas rarámuri perciben y experimentan un mundo diferente, pueden *ver* cuerpos diferentes, tales como los del Peyote o la Bakánoa. Por ello, la especialización del *owirúame* no puede ser su capacidad de soñar en sí misma, ni tampoco la interpretación del sueño (porque aquí no hay símbolos que develar, ni representaciones). La especialización radica, como ha dicho Alfredo López Austin (comunicación personal, 2009), en su capacidad de recordar, de no olvidar, de *hacer memoria* o de re-integrarla del alma al cuerpo y al individuo, de hacer presente y sensible no sólo para él mismo, sino para el enfermo y para el colectivo una serie de experiencias olvidadas, recordadas fragmentariamente, o equívocamente. Es decir, la especialización que permite la curación radica primordialmente en traer la experiencia de una de las almas al individuo. Tal como lo señaló Bonfiglioli, aquí encontramos nuevamente un profundo lazo entre el ámbito de las rapas (de la curación) y del sueño.

Fue así que al salir de la discusión sobre la realidad, la representación y la veracidad, aquello que fue posible visualizar fue una sociología y una cosmopolítica donde los *owirúame* eran los grandes resolutores del conflicto entre vecinos, otros hechiceros, peyote, dios, etc.; y que: “La diferencia de las relaciones establecidas radicaba en los códigos (ahora diría en las formas de “cuidar”), así como en los momentos, lugares y

tiempos, y especialmente en el “otro”. Saber con quién se está estableciendo la relación define en gran medida las acciones que deben tomarse” (Martínez 2011:105).

### *La realidad pero de otra manera: multinaturalismo*

Si la realidad y las discursividades, como representaciones, no son un problema en la antropología rarámuri, estos no pueden ser más el punto de partida. *Llevar a serio al otro*, diría Wagner, implica la realidad, pero de otra manera. Quizá, en principio, como había advertido Clastres, multiplicándola, ¿pero cómo? Si bien todo es una invención, indicaba Wagner, existe un aspecto *convencional* de toda invención, y como tal también debe ser *llevado a serio*, porque al ser convencionalizado ha entrado en el campo de lo *real*. En otras palabras, nuestras invenciones lo son tanto como las de los otros, tal como su realidad lo es tanto como la nuestra. Por ello, el análisis antropológico no puede ser más multiculturalista (muchas culturas y una sola naturaleza), sino multinaturalista también (posibilitando la existencia de múltiples naturalezas y realidades).

Aquí cabe hacer mención del análisis de los mitos sobre el ciclo del puercoespín realizados por Lévi-Strauss (1997a y 1986b), ya que a través de ellos muestra cómo un mito puede ofrecer respuestas diversas a *las mismas preguntas* o: “Dicho de otro modo, un mismo problema puede recibir dos respuestas, formuladas una en términos de clases, la otra en términos de relaciones” (1986b:203). Quizá podría agregar, como algún día sugirió Spency Pimentel, que los distintos grupos humanos no sólo ofrecen distintas respuestas a los mismos problemas (o a las mismas preguntas), sino que también se plantean *problemas distintos o distintas preguntas*, ante aquello que a nuestros ojos aparecería como “los mismos hechos”. O inclusive que aquello que hemos pensando que son los mismos hechos, considerando los equívocos de nuestras traducciones: en realidad son hechos distintos.

Finalmente el problema con eso que llamamos discursividades, representaciones o naturalezas construidas (postulando la existencia de una sola naturaleza y por tanto una sola realidad), no radica en resolver su existencia simultánea o su contradicción. Hecho

que podría solucionarse como Roberto Martínez sugirió: contextualmente. Pero entre los rarámuri no podría decir que actuar como si los pinos fuesen parientes o recursos es una cuestión contextual, pues sería tanto como enunciar que los nietos de Albino son mestizos o rarámuri por contexto y esto de mi parte sería ingenuo e ignoraría un proceso histórico y de lógica rarámuri, donde esos nietos no pueden *ser* más rarámuri (desde cierta perspectiva; la cual no es un contexto) o no quieren serlo más (desde otras perspectivas y decisiones), ignoraría la tristeza de un colectivo y por tanto sus campos de moralidad.

Manuela Carneiro da Cunha (2009) ha indicado que es posible distinguir contextos discursiva e inclusive pragmáticamente, pero la cuestión, como señaló Lévi-Strauss es *particularmente lógica*; ya que como lo ha demostrado esta autora, esto dirige en muchas ocasiones las formas políticas de relación que los colectivos indígenas mantienen con los estados nacionales. En otras palabras, las resoluciones de los colectivos no son sólo contextuales y obedecen a situaciones momentáneas (no sólo son acontecimiento), sino que se apegan a sistemas lógicos y virtuales que se actualizan y que también presentan límites y por tanto direcciones de cómo *hacer* y *ser* en el mundo; mismos que implican proyectos de mundos posibles (realidades diferentes, proyectos cosmopolíticos del mundo). Este es uno de los motivos por los cuales no puedo reducir la experiencia rarámuri a una “contradicción discursiva” o al “acontecimiento puro del contexto”<sup>11</sup>.

Por todo esto puedo afirmar que cuando Angelita decía “los pinos tienen voces” y Albino repetía, “ellos ya no hablan con nuestros hijos”; ambos hacían referencia a una realidad diferente a la nuestra, y no sólo cultural, sino también natural, no sólo contextual sino también *lógica*. Por ello, pese a que en el primer intento de análisis de estas frases, los planteamientos de M. Holbraad fueron útiles, aquí ya no son suficientes, pues ya no se trata sólo de saber “qué es lo que los otros dicen” sobre “aquello que realmente están diciendo” (2008), porque para los rarámuri ese *decir* es *hacer* un mundo (o muchos de

---

<sup>11</sup> Un ejemplo de lo dicho por Carneiro da Cunha lo encontramos en el texto de Aparecida Vilaça, al reflexionar sobre los primeros encuentros entre los blancos y los Wari'. “Con lo que me refiero aquí con categorías de otredad primariamente consiste en posiciones de un contexto relacional específico (...). Estas posiciones forman el primer canal para procesar los eventos nuevos y absorber personas y colectividades nuevas” (2011:2).

*facto*) y por lo tanto *ser* en el mundo. No sólo hablamos de cosas diferentes, como Holbraad enunciaría en un nivel conceptual, sino que *hacemos mundos* y *somos seres* en mundos diferentes; y esto tiene consecuencias que van más allá del universo conceptual. No es un discurso, no sólo se trata de comunicación y representación. Este *llevar a serio*, desde la antropología rarámuri no puede quedarse en las palabras, en las discursividades contextuales, ni en los conceptos. El movimiento reversible desde la antropología rarámuri me empuja más allá de esto, tal vez sin que lo desee del todo, hacia el análisis multinaturalista, hacia la multiplicación de los mundos, porque como si como bien advirtió Clastres “los indios quieren lo múltiple”, aquí lo que se ha multiplicado son los mundos, así como las posibilidades de *hacer* y *ser*.

¿Cómo pues plantear un análisis multinatural sobre los pinos? Es decir, un análisis donde aquello que los rarámuri “dicen” y “hacen” no sea entendido como una representación o una construcción cultural de nuestra idea de deterioro ambiental, dado que esto supondría la existencia de una sola naturaleza (desde nuestro punto de vista): la mía. Sino un análisis donde sea factible que existan múltiples realidades, tal como intenté mostrarlo en la Segunda Parte al describir el caso San Juanito y Norogachi, el ejido y el *Kawí*. Éste sólo puede ser un análisis que tenga por fundamento la antropología rarámuri.

Partiré entonces de su teoría del parentesco<sup>12</sup>; el cual en principio tendríamos que traducir como una cosmopolítica puesto que no se limita –como cualquier otro sistema de

---

<sup>12</sup> Parafraseando a Viveiros de Castro es posible indicar que el parentesco es en sí mismo un campo relacional, ya que la definición como pariente corresponde a un vínculo y no a una esencia del ser pariente en sí. Por ejemplo, ser definido como hermano o primo corresponde a una serie de relaciones y no a algo que defina a ego como primo o hermano *en sí mismo* o *por sí mismo*. Inclusive, la definición como primo o hermano será dada por otro individuo y no por ego mismo, a menos que este último haga referencia a un individuo más (soy primo o hermano de X). Para nosotros (mexicanos) los hermanos son los laterales, masculinos o femeninos, procreados de mismo padre y madre, aquellos que no compartan padre o madre serán medios hermanos, o los adoptados son llamados hermanastros, etc. Para los rarámuri, todos aquellos colaterales de la misma generación de ego serán reconocidos bajo la terminología de “hermanos” considerando el género y la edad, como lo he indicado páginas atrás, y el término primo (en español) se reserva para referirse a los mestizos. En este marco, se hace visible que no estamos frente a dos representaciones de una naturaleza que podríamos llamar biológica y que presupondríamos común para ambas realidades; sino ante dos mundos diferentes: uno de ellos remite a la biología y el otro a una naturaleza distinta si es que aún puede llamarse naturaleza. Plantear este problema en términos de naturaleza-nuestra es hacer una traducción equívoca, porque como señaló Wagner, esto es colocar nuestros problemas y preguntas en un contexto donde quizá no sean pertinentes y por tanto no encuentren

parentesco (basta mirar cómo funciona la clase política mexicana para dar un ejemplo de esto)– a tratar asuntos puramente parentales. Dentro de esta cosmopolítica del parentesco existen dos vínculos de filiación definidos por campos de moralidad diferenciados (objetivados en el cuerpo y el trabajo) que están establecidos entre Dios-rarámuri y Diablo y mestizos; estas relaciones de filiación y de colateralidad es lo que resulta análogo pero distinto de nuestra propia noción de humanidad (por todo lo descrito en la Primera Parte).

La cosmopolítica del parentesco no se limita a estas relaciones, los Peyote son hermanos gemelos de Dios, y los Bakánoa son parientes de los rarámuri (ver página 291). A diferencia de la relación entre los mestizos y los rarámuri, el vínculo entablado entre los Peyote y los Bakánoa se objetiva en las formas de “cuidado” dentro y fuera del ritual. Siendo coherente con el pensamiento relacional rarámuri sería un equívoco plantear las diferencias del tipo de relaciones entre unos y otros por “sus componentes corporales y/o anímicos”; ya que, como he intentado mostrar (no sólo a lo largo de este texto, sino de todo mi trabajo) son las posiciones dentro del sistema, en este caso de parentesco, las que definen la “forma de las relaciones”. Aquí no se trata bien o mal a una persona porque si tiene un tipo de cuerpo o un tipo de ropa diferente; por ejemplo, si el Peyote tiene cuerpo de planta o de militar, seguirá siendo peligrosamente un peyote, pues aquello que es fundamental es su posición como hermano gemelo de Dios y su potencia de mudar de cuerpo. Finalmente, los vínculos de parentesco en este sistema cosmopolítico, como hemos visto a lo largo de la Segunda Parte, tienen la potencia de transformación que va de *lo mismo a lo otro*; esto es, se puede ser *más pariente o menos pariente* en una suerte de endo-parentesco y exo-parentesco, pero siempre dentro de esta cosmopolítica parental. Los pinos (*okó*) también son parientes de los rarámuri (en tanto que forman parte de esta intrincada red de parentesco) y la forma de objetivar las relaciones es el *habla-música*, por parte de los pinos y las formas de cuidado por par de los rarámuri, es

---

respuestas, o donde quizá sólo sea posible recibir un reflejo equívoco, si es que aún es factible recibir tal reflejo.

decir, como en cualquier otro lazo, aquello que está en juego en la relación no es mutuo ni recíproco.

En este sistema de parentesco es posible transformarse o desplazarse de una posición a otra, de *lo mismo* a *lo otro*, por ejemplo de hermano a primo, como sucedió con el Diablo. Existe pues la posibilidad virtual de modificación del *ser* a partir del *hacer*, tal como vimos en el mito. No obstante, no todos los desplazamientos suceden de la misma forma. Pues si bien los pinos *hablan* (o hablaban), pese a que aún no he indicado la *forma*, como he dicho esto no los dota automáticamente de agentividad (como los mismos rarámuri lo afirmaron). *Hacer* es vivir, respirar, tener corazón, hablar, enseñar, afectar al otro, pero no actuar o antropomorfizarse tal como nosotros podríamos pensarlo o suponerlo. En esta red de parentesco, existen *formas* de *hacer* que transforman. Por ejemplo, el *hacer* hacia “otro” (afectar al otro) también lo transforma, tal como hemos visto que sucede en los sueños y en las raspas, o como sucede con las mujeres rarámuri en los matrimonios interétnicos. En este caso, voy a suponer que *los pinos se transforman de parientes en recursos por aquello que se hace con ellos*, pero no por un hecho contextual de praxis o discursivo, sino *porque aquello que se modifica es otra relación independiente al vínculo árbol-rarámuri pero que funge como condición de la misma: la relación rarámuri-Onorúame*. Me explicaré detenidamente a continuación.

En nuestro mundo los árboles pueden morir y la expresión más clara de esto es aquello que llamamos deforestación. En otros mundos, los árboles no morían, sino que pasaban por un proceso de descomposición para volver a la existencia bajo una forma nueva y por ello eran el referente para definir la existencia humana. En esos mundos, como el Canaco (ver Leenhardt 1984), la muerte humana no era ni un poco parecida a como nosotros podemos entenderla ahora, porque el cuerpo era como esos árboles que no morían. En nuestro mundo un pino-recurso de protección y preservación generó un pino-recurso de explotación, tal como lo narré en la Segunda Parte. Sin embargo, este pino no podía ser el mismo, tuvo que crearse de por medio una frontera, una línea de ferrocarril y antes de todo esto una serie de relaciones asimétricas entre los Estados Unidos y México, entre el centro de México y el norte, entre un grupo de latifundiaros y

caciques que dominaban los valles de Chihuahua y una población serrana, con el agregado indispensable del “progreso”. En el mundo rarámuri el mismo pino puede ser un pino-con *alewá* y parte de una red de parentesco y un pino-recurso, de la misma manera que en el *Kawí* es posible la coexistencia de caminos rarámuri y de caminos mestizos. Pero esta convivencia conlleva a la creación de nuevas *formas*, como mostré en la Segunda Parte, y Norogachi es una de ellas. Los rarámuri con los que platiqué durante años no han omitido estas transformaciones y creaciones de *formas* nuevas. Advierto que aquello que se modifica no es simplemente el pino, sino toda la red de relaciones, pues al modificarse un elemento, se modifica todo el sistema. Pero como ya lo he indicado, esto no conduce a un tipo de sincretismo, sino a la creación de mundos nuevos.

#### **AQUELLO QUE SUCEDIÓ CON LOS ÁRBOLES**

Andrea Loya decía que en su rancho antes había osos. Ellos iban a tomar cerveza de maíz y a conversar por las tardes con los rarámuri del lugar; “eran bien borrachos”. Andrea reía al contar esa historia. “Cuando metieron el aserradero –relataba ella– sí hubo unos que no estaban de acuerdo, pero eran muy poquitos. Todos pensaban que iban a tener trabajo, pero luego ya se dieron cuenta que sólo unos pocos podían trabajar ahí, y así tumbaron el bosque. Unos recibieron algo, pero la mayoría no recibió nada. Y ahora, ya no podemos detener, ni modo de sacar la maquinaria y todo, ya no se puede. Todavía hay muchos venados pero ya prohibieron cazarlos. Ahora hay pinos, pero están muy chiquitos, ya no es lo mismo. Y como no hay pinos se va la tierra, se la lleva el agua, así como en Basigochi: antes las tierras estaban casi juntas y ahora ya hay puros hoyos por todos lados, se va la tierra. Es que debía haber árboles entre las tierras y alrededor, pero no se hace así. Antes no había mestizos y ahora hay muchos. Y ahora ni los gobernadores piensan bien, ya no saben aconsejar a su pueblo, no saben guiarlo”.

“Antes había mucho bosque, muchos pinos y muchos encinos –dice Albino Moreno. Todo el pueblo eran pinos, así, bosque cerrado. Todo el cordón. En ese tiempo no había ejidos. Cuando llegó el ejido la cosa empezó a cambiar porque se fue acabando el bosque, lo tumbaron todo. Primero pusieron un aserradero para Sikirichi y otros en la Cieneguita. Luego pusieron el de Norogachi. A la gente nunca le preguntaron si estaba o no de acuerdo. Se suponía que todos iban a ganar. Las primeras dos veces sí, luego ya no. Los que primero cortaron los árboles no eran rarámuri, eran gente que venía siguiendo los pinos. Luego se quedaron y compraron tierras. Emborrachaban con pisto a la gente y luego les compraban la tierra. Y ahora quieren sembrar otra vez pinos, pero ya no se puede porque ya no hay tierra, la tierra se la llevó el agua, sólo quedó la laja”.

Las palabras de Andrea, como las de Albino, están atravesadas por la idea de cambio; la cual no alude a un estado primario al que le siguen etapas sucesivas y evolutivas de mudanza, sino a principios que son constantes en los diferentes procesos de tales mudanzas. Por ejemplo, el pasado en la vida de las personas no es visto como un “Paraíso Perdido” –hecho que fue evidente en otras conversaciones informales sobre el tema. Albino me contó que cuando era niño, salió caminando hacia Creel con su papá, sólo para conseguir cinco litros de maíz; lo cual implicaba una semana de viaje. Las tierras, en aquel tiempo, eran escasas porque apenas se estaban desmontando y haciendo productivas. Recordemos que una de las oleadas de poblamiento de la zona de Norogachi, según lo narrado por los propios rarámuri, puede datar de fines del siglo XIX. Tal vez por esto, la idea de trabajar en los aserraderos y de participar en los ejidos, o incluso de vender las tierras que ya eran productivas a los mestizos recién llegados, fue tan seductora para algunas personas. Existen causas para estos cambios: los aserraderos, los ejidos y la presencia mestiza; así como algunos efectos evidentes: la erosión de la tierra por el agua, la *tumba* de los pinos y encinos y la falta de tierras. Pero más allá de esto hay otras causas y efectos. Una de las causas más evidentes en el relato de Andrea es la participación de unos cuantos rarámuri (poquitos) en este proceso; es decir, de la decisión rarámuri de elegir este camino. Este hecho si bien no es enunciado explícitamente por Albino, sí es negado en su relato, lo cual puede ser indicio de su importancia. Los efectos

de esta participación en el relato de Andrea se expresan en los gobernadores rarámuri, quienes no saben pensar ni aconsejar a su pueblo, es decir, no saben cómo guiarlo en la costumbre. Para Albino, la participación rarámuri se hizo en un estado de ebriedad, y así fue como perdieron las tierras –hecho que recuerda lejanamente el mito donde Dios y Diablo se emborrachan sucediendo de esta manera la violación de la esposa de Dios por parte de Diablo; así como aquel otro mito donde los rarámuri se olvidan de *Onorúame* por embriagarse, como una forma de olvido-equívoco.

Tanto en el relato de Andrea como en el del Albino, se resalta que los rarámuri fueron “engañados”, “ya que pensaron que ellos ganarían dinero, pero al final los mestizos no entregaron las ganancias”, justificando de esta forma su participación inicial en el trabajo forestal. Dicho engaño puede ser entendido como parte del cuadro de la “patología de la comunicación” antes conformado para el análisis mítico, pero en este caso, el engaño se encuentra más allá del mito (al mismo tiempo permanece en él), puesto que funciona para fundar una forma nueva de relación con los mestizos. En otras palabras, si bien el engaño es una forma de olvido provocado por un “otro” –el mestizo que genera una elección equívoca– y por ello resulta ser un acontecimiento, “contextual”, o un evento histórico; también, como señaló Carneiro da Cunha (2009) al traer a colación a Lévi-Strauss, este olvido hace parte de la lógica que rige ciertas *decisiones* colectivas (políticas) de los rarámuri (en un pasado y en un presente). Advierto que no es una *decisión mítica replicándose* (como una estructura reproduciéndose por sí misma, imagen por demás burda), sino una *serie de relaciones lógicas ejecutándose* frente a un acontecimiento, tal como lo destacó Vilaça (2006, 2011) al reflexionar sobre la conversión Wari; o tal como lo advirtieron Shieffelin, Edward L. y Robert Crittenden (1991) al señalar, mediante la reflexión de primeros encuentros en Melanesia, que la lógica de estas decisiones y las relaciones lógicas ejecutándose dependerían en gran medida de *qué parte de la estructura es activada por el acontecimiento*, esto es, de otra serie de relaciones más.

Es por este motivo, como he anunciado, por el cual desde la antropología rarámuri puede re-pensarse la relación entre mito e historia. Vinculación lógica. Como señaló

Aparecida Vilaça para el caso Wari': "Las relaciones establecidas por los Wari' entre mito e historia (ambas llamadas "historias de los ancestros") es lógica antes que histórica. Mito y evento son relacionados porque son estructuralmente similares, y no porque el evento sea confundido con el episodio mítico" (2011:7). Algo similar sucede en el caso rarámuri. Ya he dicho que una de las características de la noción de causa y efecto para los rarámuri, al menos en el mito, es que "las cosas no ocurren si las personas no las hacen ocurrir, las cosas no acontecen por cuenta propia". La elección propia y el olvido-equívoco aparecen también una y otra vez en ciertos relatos rarámuri –que podría calificar de "históricos"– sobre aquello que sucedió en el ejido de Norogachi; y esto me recuerda al mito. Sin embargo, más allá de una ilusoria continuidad entre mito e historia, es preciso indagar sus propias discontinuidades y las formas de memoria a las que nos enfrentamos.

Para los rarámuri que hoy día habitan los ranchos en Norogachi es evidente que las tierras son menos productivas que hace 5, 10, 20 o 30 años, que la tierra está erosionada por el agua de lluvia y que el maíz cada vez crece menos, y nace en menor cantidad, que las heladas invernales son más cruentas y que la escasez de lluvia o la lluvia inmoderada puede acabar con toda la cosecha de un año. No obstante, la causa de todo esto no es aquello que nosotros llamamos "desgaste ambiental". Si bien se reconoce que la entrada y la convivencia con la forma de vida mestiza fue un factor-motor de transformación, para ellos, como para algunos investigadores sociales que han construido la "leyenda negra mestiza", la memoria no es tan maniquea; y esto se debe a "que las cosas no ocurren por cuenta propia. Para ocurrir, no sólo alguien puede hacerlas ocurrir, sino que uno mismo debe tener participación en ellas". Así fue míticamente, la ira de Dios fue provocada una y otra vez por los actos rarámuri, y así parece que sigue siendo aún ahora.

Inclusive si agregamos a esto la "etiqueta" o los "cuidados" que se tienen y deben tener en el día con día en cada una de las relaciones, así como la diversidad y multiplicidad de detalles para *cuidar* (en sus términos observar el camino del otro), y evitar de esta forma cualquier conflicto; entonces es posible considerar la forma estructural, lógica, sistémica y orgánica que posee dentro del mundo rarámuri "la capacidad de generación de la acción". Otra de las preocupaciones cotidianas, a las cuales se dedican charlas, visitas

y encuentros colectivos. Inclusive gran parte de la vida ritual (*yumári* y rapas) está destinada, por otra parte, a restituir los conflictos o los daños provocados por el “descuido” en las relaciones, que traducido en sus términos sería “salir del camino, perder el camino, perder el alma”. Por tanto, el papel activo de los rarámuri no sólo es mítico o histórico, sino que es parte de su forma de *hacer* y *ser* en el mundo, y de *hacer* día con día. Y aquello que sucedió con los árboles no es la excepción.

Por ello, si bien los mestizos llegaron con otra forma de vida, de *hacer* el mundo y de *ser* en él, los rarámuri han elegido y participado en todo ello. Han sido engañados y embriagados, es decir, han decidido bajo formas equívocas, como solía ser potencialmente en el mito también, pero al final han tomado una decisión, y son conscientes de ello. Han seguido otros caminos al casarse con los mestizos, como algún día hicieron con los Gigantes, y han tenido hijos con ellos, han seguido su forma de vida y hecho como ellos, y como efecto han perdido almas rarámuri por esos otros andares. Los relatos de los rarámuri sobre aquello que sucedió con los árboles, particularmente de los viejos rarámuri, no reproducen esquemas míticos; sino que *hacen* parte de una serie de técnicas de memoria (que se extienden a otros *haceres* como la danza, el cuerpo, etc.), donde lo importante, desde su perspectiva, es que ellos continúan siendo agentes de su propia memoria. Ellos eligen, a pesar de ser equívocamente, su *hacer* colectivo.

Como ha señalado Carneiro da Cunha, eso que llamamos “conocimiento tradicional”, un *thesaurus* –“conjunto completo y cerrado de saberes preservados, pero no enriquecidos por las nuevas generaciones” (2009:364), agregado cerrado de leyendas y sabidurías transmitidas desde tiempos inmemoriales y mantenidas por ciertas poblaciones humanas–, y que conducen a políticas públicas como el “rescate”, impide ver que aquello que importa no es *ese tesoro*, sino los modos de producción de conocimiento. La relación entre mito e historia dentro de la antropología rarámuri es esto, parte de un régimen de conocimiento más que un tesoro de saberes, donde la generación de la memoria implica la conciencia de acción, el ser agente de las causas, ya sea tomando elecciones, ya sea caminando y generando una memoria corporificada en el mundo, o bien danzando y transformando el cuerpo en astros o en pilares, o soñando y siendo sólo

alma, es decir, caminado de diferentes *formas*. Como bien indica la palabra costumbre (camino de los antepasados, *anayawári boé*), y como señala da Cunha, lo tradicional en este caso no es el conocimiento y sí los procedimientos, no las formas y sí los referentes, los criterios de verdad y los protocolos, la consistencia lógica, las fuentes y los fundamentos de autoridad.

Esto explica por qué, al menos en el relato de Andrea se habla de los gobernadores rarámuri, porque los efectos de haber sido parte de este proceso de transformación, es decir, de participar del campo de moralidad del mestizo a través de su hacer-trabajo, se expresan en nuevas *formas* dentro de su campo de moralidad. Así, cuando Andrea hablaba de esto se refería a gobernadores rarámuri que privilegiaban su actuar político-mestizo al vincularse con programas estatales o de ONG's e incluso al tomar cargos políticos dentro de la estructura del municipio. Las críticas colectivas se dirigían a otras escalas, puesto que el problema era colocado sobre la repartición de los recursos obtenidos por estas figuras. Al compartir el campo de moralidad del otro, se comienza hacer como el otro, con todo lo que esto implica.

Otra de las consecuencias-efectos de esta participación en el campo de moralidad del otro es la migración, hecho que fue visible en las cartas genealógicas que construimos en el ejido. No sólo la tierra se ha ido, sino los hijos y los hijos de los hijos de aquéllos que decidieron participar del trabajo-hacer mestizo. Más del 60% de las personas que aparecen en dichas cartas genealógicas viven fuera del ejido de Norogachi, sin considerar aquéllas que ya no son mencionadas porque siguen una forma de vida mestiza y viven aún en el ejido o que hace tanto tiempo que no regresan a la Sierra que ya no son recordadas. Tomemos como ejemplo la familia de Albino. Albino heredó a sus dos hijos mayores, quienes actualmente habitan en Norogachi. El resto de sus hijos (cinco) viven fuera del ejido en ciudades como Juárez y Chihuahua, lo mismo sucede con todos los descendientes de la siguiente generación, los nietos de Albino. Como señalé en la Segunda Parte, la migración para los rarámuri de Norogachi conlleva a una desarticulación de los caminos casi absoluta. Una vez fuera de los caminos de sociabilidad cotidiana, aquéllos que se quedan miran a los que se han ido como gente pérdida por otros caminos. Marcelina dijo

a su hija, Lupe, quien gradualmente se fue “afuera”, pues primero vivió en el pueblo y luego en la ciudad de Chihuahua: “tú no eres mi hija, eres una mestiza”. Efectivamente los límites de la aceptación del parentesco son étnicos (ser rarámuri o no serlo, por la forma de vida) y la migración. *Hacer es ser*. La migración es un costo muy alto pues compromete la pérdida de personas y principalmente la pérdida del conocimiento y la experiencia de “ser un buen rarámuri”, o en palabras de da Cunha, la pérdida de esas técnicas del régimen del conocimiento. Esto se confirma cuando las mujeres que han salido a la ciudad y que sólo vuelven al ejido esporádicamente, envían a sus hijos pequeños a criarse con los abuelos para aprender a *ser rarámuri*. Una de las formaciones de grupo doméstico constante está conformada por abuelos y nietos, tal es el caso de Albino y Nacho. Las mujeres migrantes dicen que sus hijos deben aprender a ser buenos rarámuri, aunque ante los ojos de los abuelos no lo sean y nunca puedan serlo. Ahora son mestizos, porque sus almas han crecido y madurado en las ciudades, hecho que se expresa en su conducta-hacer. Estos niños gritan, no son discretos, son incapaces de permanecer en silencio y soledad, de realizar labores para otros sin que se los soliciten en varias ocasiones, pelean con otros niños, no hablan rarámuri, prefieren permanecer con los adultos que con otros niños, no son capaces de salir solos de la casa, un adulto debe vestirlos, alimentarlos, y atenderlos en su totalidad, etc.

Finalmente, uno de los efectos o tal vez sería mejor decir, una de las objetivaciones de estas causas-efectos es la tristeza de las personas con las que hablé. Ignacio Espino recordaba que cuando era niño había muchos camiones llenos de pinos. Para Nacho esto fue una conversación *triste*, como él me diría después, porque cree que ya no puede hacer nada, porque sus hijos se han ido a la ciudad, y porque en consecuencia ellos ya no son rarámuri como él. O como diría Andrea, ya no pueden detener todo este proceso, ya no es posible sacar la maquinaria ni a todos los mestizos, o como dijo Albino, ya no es posible sembrar pinos, pese a que se pretenda hacerlo, tal vez porque esa no es la solución, tal vez porque ahí no radica el problema. La tristeza para los rarámuri es llamada *o'móna*, el campo analógico de este término cubre el llanto, el asumir los efectos de un acto propio (traducido por Brambila como arrepentimiento), así como el dolor o la pena generada a

alguien más, por las acciones cometidas. Más allá de esto, este estado, pese a que puede ser vivido por una sola persona, puede generar a su vez consecuencias colectivas.

Recuerdo que durante las primeras etapas en campo, en el transcurso de las teswinadas y ya pasadas algunas horas de bebida, era recurrente mirar algunas mujeres llorando, narrando sucesos de su vida que les causaban tristeza. Las otras las animaban, les ofrecían más bebida y en ocasiones les acariciaban el cabello, un acto de intimidad y cariño común entre los miembros de un grupo residencial, pero que sólo es visible durante las teswinadas. Un día, una de esas mujeres me dijo: “es así, en la teswinada, uno se cuenta sus penas y sus tristezas, para que sean de todos, y así uno carga menos, pero sólo aquí es donde nosotros contamos lo que nos pasa”. La tristeza no es un estado que se exprese ordinariamente. Otro ejemplo de esto es lo acontecido durante los funerales y las fiestas de muerto (*nutema*) documentadas ampliamente por Fujigaki (2005 y 2009). Las personas mantienen un ambiente de broma, risa e inclusive hilaridad, como yo misma llegué a verlo en un entierro de un infante en la zona de El Cuervo. La razón es simple, la tristeza produce debilidad en las almas –en las relaciones mantenidas entre ellas– y por tanto posibilita la enfermedad, en el caso de la muerte de un pariente cercano potencializa que el difunto se lleve con él a otras personas. No es una negación de la tristeza, sino una prevención de la enfermedad, como otras tantas prácticas rituales de prevención expresadas durante el ritual (ver Fujigaki 2005 y 2009). La misma lógica se sigue durante la vida diaria. Inclusive en los sermones dominicales que ofrecen los gobernadores se invita a los rarámuri a seguir el camino de *Onorúame* de una manera alegre, contenta y feliz. *Siwéma* es el término utilizado para hablar de las cualidades de ese andar, este término significa ‘¡No te rajes!’ ‘¡No te vuelvas atrás!’ ‘¡No pierdas tu entusiasmo!’ ‘¡No te descorazones!’, y en un sentido más general ‘¡No estés triste!’ (Merrill 1988). Lo interesante de esta palabra, anota Merrill, es que contiene la raíz *iwéra* cuyo campo semántico cubre conceptos como la respiración, la fuerza y la vida en general. Pero esta fuerza, como se expresa en la teswinada y en los rituales mortuorios es colectiva, porque el camino mismo que deben recorrer los rarámuri, tal como la vida, es colectivo también.

Esta tristeza de los viejos, como la declarada por Nacho, lleva a preguntarme una vez más ¿qué sucedió con los pinos? Como señalé, Wydhham (2004) advirtió que la transmisión del conocimiento etno-botánico de viejos a niños en su etnografía en Rejogochi tenía por condición necesaria el vínculo mantenido con Dios. Por tal motivo, cuando cuestionó a los viejos rarámuri sobre su falta de participación en proyectos comunitarios de enseñanza de botánica para niños y jóvenes, estos respondían que lo más importante era que los niños *mantuvieran sus relaciones con Onorúame, porque así ellos siempre podrían preguntarle a él la información que necesitarían.*

Como cualquier otro vínculo y tal vez primordialmente el establecido con Dios, como fue en el mito y como lo es aún hoy día, éste debe “cuidarse”. Este “cuidar”, tal como se expresa en la vida ritual, implica mantener “buenas” relaciones con todos los *parientes*, ya que esto evita conflictos y enfermedades. Pero Wyndham señala, para el caso de eso que nosotros llamamos “plantas” un hecho particular: para los rarámuri de Rejogochi “mantener las relaciones con Dios supone cuidar responsablemente sus cultivos, el bosque de pino y sus habitantes” (2004:105). Pero ¿qué sucedió si los viejos dejaron de “cuidar” los pinos? La respuesta parece ya evidente: las relaciones con Dios se modificaron. Sin embargo, los rarámuri que conocí y que hablaron conmigo eran conocidos como “buenos rarámuri”; participaban de los rituales, de la vida colectiva, del trabajo, del *ser* y del *hacer* su mundo. Inclusive Albino mismo nunca hizo parte del trabajo forestal, pero él compartía esa tristeza. Al parecer, la relación de esos rarámuri con Dios no había sido afectada “directamente”. Entonces ¿por qué estaban tan tristes? La frase “los pinos ya no hablan a nuestros hijos” ahora es significativa.

En el sistema de parentesco rarámuri hemos identificado una forma de referencia que implica tres posiciones y dos relaciones y que hemos denominado de “tres términos” (Martínez, Martínez y Naranjo, en prensa). Es utilizado para enlazar generaciones alternas y son términos recíprocos. El primer caso refiere a padre de padre, padre de madre, madre de padre, madre de madre e hijo de hijo, hijo de hija, hija de hija, hija de hijo. La terminología respeta la distinción de género, pero en este caso no de aquellos que se vinculan (padres de padres e hijos de hijos), sino de los pertenecientes a la generación

intermedia, es decir, a los terceros excluidos en la relación pero que a su vez sirven de lazo. A continuación presento un cuadro tomado del artículo de parentesco donde se trata este tema extensamente para ejemplificar lo anterior (ver Figura 25).

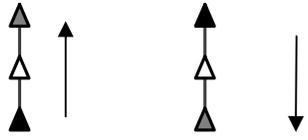
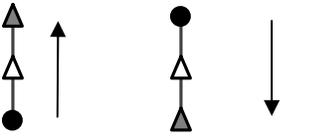
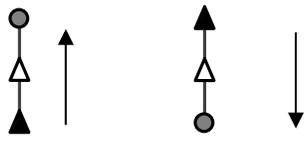
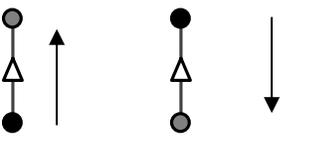
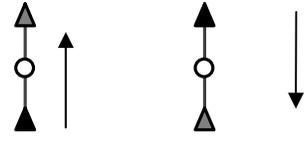
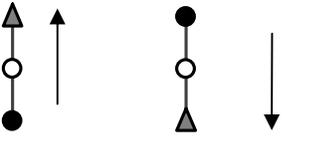
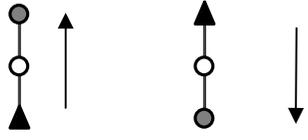
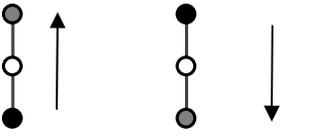
AGENTES	TÉRMINOS CORRESPONDIENTES	
	EGO MASCULINO	EGO FEMENINO
Padre del padre e hijo del hijo	 <i>Ochípari.</i> <i>Ochípari.</i>	 <i>Ochípari.</i> <i>Ochípari.</i>
Madre del padre e hija del hijo	 <i>Akáchuri.</i> <i>Akáchuri.</i>	 <i>Akáchuri.</i> <i>Akáchuri.</i>
Padre de la madre e hijo de la hija	 <i>Apalóchi.</i> <i>Apalóchi.</i>	 <i>Apalóchi.</i> <i>Apalóchi.</i>
Madre de la madre e hija de la hija	 <i>U'sú.</i> <i>U'sú.</i>	 <i>U'sú.</i> <i>U'sú.</i>

Figura 28. Sistema de tres términos padres de padres e hijos de hijos. Tomado de Martínez, Martínez y Naranjo (en prensa).

Este sistema de referencia de tres términos se encuentra nuevamente en las relaciones entabladas entre hijos (hijas) de hermanos (as) y hermanos (as) de padres, madres; terminología recíproca y raramente usada. En este caso se sigue la distinción de género y

de edad, pero no de aquellos que están en la relación sino nuevamente de aquellos que sirven de lazo entre ellos, es decir, de los padres y madres (ver Figura 29). Sin embargo, preferentemente se utilizan los términos tío, tía en español o Nana, Tata en rarámuri.

Aquello que me interesa resaltar de este sistema de tres términos es su valor sociológico y estructural. Pues en tanto que, en el primer caso, en la relación entre los “abuelitos”, como se llaman en español recíprocamente los sujetos que hacen parte de tal vínculo, corresponde a lazos profundos y estables, de transmisión de técnicas de *hacer y ser*; en el segundo caso, el de tíos y tías, sobrinos y sobrinas, como se llaman también en español, hace referencia a vínculos más distantes y frágiles emotivamente. Esto, como advertimos en otro trabajo (Martínez, Martínez y Naranjo, en prensa), hace parte de un sistema donde las estructuras en equilibrio son aquellas desarrolladas entre los miembros de una misma generación (que conforman además los asentamientos territoriales como lo expuse en la Segunda Parte) y aquellos inter-generacionales, es decir, que saltan una generación (la de padres y hermanos de los padres); pues esto permite la transmisión del *hacer y ser* rarámuri. Para ello se precisa la existencia de estructuras en desequilibrio, que se dan entre generaciones subsecuentes.

La noción de “tres términos” como estructura de parentesco y por tanto como principio o técnica de sociabilidad y, por tanto, cosmopolítica rarámuri me permite explicar también por qué los viejos rarámuri de Norogachi, pese a seguir siendo “buenos rarámuri” están tristes por aquello que pasó con los árboles y por qué estos ya no hablan más con sus hijos. Andrea, Albino, Nacho y la mayoría de gente que conocí siguen manteniendo sus caminos rarámuri, principalmente con *Onorúame*; pero sus hijos y los hijos de sus hijos no. Al igual que en el sistema de tres términos, aquí Dios (como en las dos relaciones antes descritas lo eran los padres y las madres) es el vínculo de referencia para *ser* definido como tal o cual pariente (en los otros casos como abuelitos o como tío-sobrino). Así que si Nacho o Albino cometieron un equívoco o un olvido, una falta de etiqueta o formas erradas de caminar con respecto a los pinos, en principio existía la posibilidad de una modificación de relación no sólo con ellos, sino principalmente con *Onorúame*.

AGENTES	TÉRMINO RARÁMURI POR EGO		TÉRMINO EN ESPAÑOL QUE LE SUSTITUYE
	Masculino	Femenino	
Hermano mayor del padre	<i>Kumuche (i)</i>	<i>Kumuche (i)</i>	Tío
Hermana mayor del padre	<i>So*ró (rá)</i>	<i>So*ró (rá)</i>	Tía
Hermano menor del padre	<i>Ři'chí (rá)</i>	<i>Ři'chí (rá)</i>	Tío
Hermana menor del padre	<i>Apó (rá)</i>	<i>Apó (rá)</i>	Tía
Hermano mayor de la madre	<i>Kulichí</i>	<i>Kumuche (i)</i>	Tío
Hermana mayor de la madre	<i>So*ró (rá)</i>	<i>So*ró (rá)</i>	Tía
Hermano menor de la madre	<i>Řa'té</i>	<i>Řa'té</i>	Tío
Hermana menor de la madre	<i>Apó (rá)</i>	<i>Apó (rá)</i>	Tía
Hijo del hermano mayor del padre	<i>Ba'chí (rá)</i>	<i>Ba'chí (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija del hermano mayor del padre	<i>Ko'chí (rá)</i>	<i>Ko'chí (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo de la hermana mayor del padre	<i>Ba'chí (rá)</i>	<i>Ba'chí (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija de la hermana mayor del padre	<i>Ko'chí (rá)</i>	<i>Ko'chí (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo del hermano menor del padre	<i>Boní (rá)</i>	<i>Boní (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija del hermano menor del padre	<i>Wayé (rá)</i>	<i>Biní (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo de la hermana menor del padre	<i>Boní (rá)</i>	<i>Boní (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija de la hermana menor del padre	<i>Wayé (rá)</i>	<i>Biní (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo del hermano mayor de la madre	<i>Ba'chí (rá)</i>	<i>Ba'chí (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija del hermano mayor de la madre	<i>Ko'chí (rá)</i>	<i>Ko'chí (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo de la hermana mayor de la madre	<i>Ba'chí (rá)</i>	<i>Ba'chí (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija de la hermana mayor de la madre	<i>Ko'chí (rá)</i>	<i>Ko'chí (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo del hermano menor de la madre	<i>Boní (rá)</i>	<i>Boní (rá)</i>	Primo hermano o hermano
Hija del hermano menor de la madre	<i>Wayé (rá)</i>	<i>Biní (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijo de la hermana menor de la madre	<i>Boní (rá)</i>	<i>Boní (rá)</i>	Primo hermano o hermano

Hija de la hermana menor de la madre	<i>Wayé (rá)</i>	<i>Biní (rá)</i>	Prima hermana o hermana
Hijos e hijas de los hermanos y hermanas de ego	<i>(Ver esquema 3)</i>	<i>(Ver esquema 3)</i>	Sobrino o Sobrina

Figura 29. Sistema de tres términos entre hermanos (as) de padre y madre e hijos (as) de hermanos (as). Tomada de Martínez, Martínez y Naranjo (en prensa).

Como bien señaló Wyndham (2004) y como ellos lo saben de cierto hay cambios y mudanzas que no se pueden subsanar del todo porque sea por embriaguez, por la presencia de los mestizos o por una mala elección o por un equívoco hay algo que se ha “des-cuidado”: el vínculo con Dios. En todo caso, ellos saben que han decidido, se saben agentes activos de su historia, como siempre lo han sido, y por tanto saben que eso genera efectos que devienen de Dios. En otros términos, se podría decir que en los relatos de Albino y Andrea se explicita una *forma* nueva de equívoco-olvido: el engaño; y que tal vez, bajo la misma técnica de memoria corporificada, las marcas para no olvidarlo son los caminos mestizos. Algunos efectos de este engaño no sólo se observan en estos caminos sino también en las tierras que “se han ido” (erosionado), en los pinos (deforestación), y principalmente en los caminos internos de sus gobernadores (que no saben caminar bien), y de sus hijos. Al modificar su relación con los pinos (ahora árboles, nótese que el uso lingüístico de los pinos como entidades particulares a un genérico no es gratuito), aquel vínculo que se fracturó fue el mantenido con Dios. Pero los efectos de tal ruptura no se expresan en los involucrados en la relación, sino bajo un juego de “tres términos”, en sus hijos, y sucesivamente en los hijos de sus hijos, siguiendo una lógica relacional rarámuri de parentesco que no es otra que la de su *socialidad* y cosmopolítica. Si los pinos ya no hablan a los hijos de esos viejos es porque ellos ya no tienen almas rarámuri, porque sus almas y cuerpos han madurado fuera del *Kawí* y en consecuencia han virado almas mestizas. Ellos, los hijos de los hijos son almas perdidas en otros caminos que no pueden volver más al camino de los antepasados. El lazo primordial de filiación con el *Onorúame* se ha roto, y por ello los pinos no hablan más para ellos, como no hablarían nunca para mí.

Wyndham, como dije, cuestionaba a los viejos de Rejogochi sobre su falta de participación en proyectos colectivos para enseñar botánica, a los jóvenes y niños por su desinterés. Sin embargo ellos, de acuerdo con la etnografía de la autora, cuidaban sus relaciones día con día, bajo sus formas de *hacer* y *ser* en el mundo. Los viejos no encontraban un sentido en participar en programas de enseñanza explícita del “saber tradicional”, pues aquello que debía aprenderse no era “un saber”, o un conjunto de conocimientos, sino ciertas formas de entablar relaciones –agregaría yo, de *cómo ser pariente*. Aquello que decía Albino en su relato era similar. ¿Para qué sembrar pinos, si de cualquier forma no crecen más?

En diversas ocasiones observé participantes de ONG’s implantar proyectos en Norogochi, en el pueblo y principalmente en los ranchos. Los proyectos consistían en estufas solares (Lorena), huertos familiares, reforestación en torno a las tierras de sembradío y en los bordes de los ríos y arroyos, técnicas de riego en tiempo de sequía, entre otras. Algunos rarámuri participaban con entusiasmo, contentos, animados, sonreían y trabajaban en los proyectos, pero al cabo de un tiempo los abandonaban. Los árboles sembrados no eran regados y morían, los huertos con riego especial para clima seco también eran olvidados. En los ranchos de los Espino sólo llegué a observar dos huertos en funcionamiento. ¿Qué sucedía aquí? Por las observaciones que hice, y lo digo a manera de ejemplo, y los comentarios que escuché, creo que una serie de equívocos y malentendidos.

En principio el representante de la ONG, así como la persona rarámuri que servía como vínculo, eran estimados por la gente que trabajaba en los proyectos. En este mundo, el trabajo es generado por relaciones, no por un balance de costos-beneficios económicos, alimenticios o ambientales. Luego, si consideramos que para estas personas el vínculo primordial para que llueva y la tierra esté sana, para que la vida tenga fuerza en general, es aquel mantenido con Dios, es evidente que como señaló Albino muchas de las acciones sean poco útiles para solucionar un problema cuya causa no es dicho problema *en sí*. En otras palabras: estamos frente a dos mundos. En uno de ellos, el problema radica en que no hay árboles y lluvia, la tierra está erosionada, en consecuencia falta alimento,

maíz y otros vegetales. La solución por tanto sería mejorar las condiciones de la tierra, plantar árboles, huertos, formas de riego alternativas, etc. En el otro mundo, el problema radica en una serie de relaciones donde las personas son agentes activos de lo sucedido<sup>13</sup>. Ellos han participado de la forma de hacer mestiza y saben que el vínculo primordial con Dios está afectado. Por ello, pese a que realicen todos los esfuerzos que los mestizos propongan, esto no solucionará lo que han *hecho*. Este es el motivo por el cual los rarámuri no participan en campañas o estrategias dirigidas al “medio ambiente” aplicadas por el gobierno local o regional y por diversas ONG’s. Y aquí cabe preguntarse ¿cómo podría darse solución a este problema desde las políticas y proyectos locales? ¿Cómo dar solución al problema ambiental, cuando desde el mundo rarámuri éste no radica en el

---

<sup>13</sup> Desde este marco, me atrevo a sugerir que en Norogachi, junto con todo aquello que se hace sobre el “medio ambiente”, se podrían también—ejerciendo la micro-política— diseñar campañas sobre aquello que se hace con respecto a la “socialidad”. Evidentemente me refiero a las relaciones interétnicas, pero dado que estoy partiendo desde el punto de vista rarámuri, no son ellos los que necesitan “aprender” a convivir y coexistir con la interetnicidad y la pluralidad de mundos, ni mucho menos con la multiplicidad. Ellos saben cómo hacerlo. Considero que si se diseñaran campañas de relaciones interétnicas, considerando la antropología rarámuri y nociones como la de transformación y multiplicidad, en trabajos que atendieran a la población mestiza podría, tomando en cuenta la diacronía (como lo hacen los rarámuri), pensarse en cómo todos podemos ser agentes en el devenir y cómo tener un poco de injerencia en las transformaciones. En una ocasión la CDI, a través de la Oficina de Asuntos Indígenas del municipio de Guachochi, entregó despensas y cobijas durante la temporada de invierno. Cuatro mujeres mestizas esperaban afuera y me dijeron, mientras comentaban entre ellas: “nosotros también somos pobres y necesitamos comida y cobijas, sólo porque no hablamos tarahumara ni nos vestimos como ellos, pero eso no nos hace menos pobres”. Si bien, algunos mestizos poseen riquezas, las tiendas del pueblo, el control del ejido, cargos políticos, no son todos, y en contrapartida los rarámuri poseen ante los ojos de los mestizos del pueblo “la cultura”. Por ejemplo, preguntaba para los mestizos, qué hacían en semana santa o para sus muertos, y ellos hablaban de los rarámuri. Luego aclaraba que no estaba interesada en saber lo que los rarámuri hacían, sino en lo que ellos hacían. Entonces, ellos reían y decían, “creo que nunca antes nos habían preguntado”, se sonrojaban y comenzaban a narrar múltiples historias. Sin embargo, concluir en la leyenda negra de los mestizos, polarizar la memoria, o buscar culpables no es la apuesta de este escrito. Aquello que he aprendido andando con los rarámuri es más rico que esto, puesto que los mestizos mismos se casan con los rarámuri y tienen hijos con ellos. La apuesta es mirar un poco más de cerca, y es posible que al hacerlo, se deje de observar un panorama más amplio, es cierto, pero comienzan también a hacerse nítidos ciertos detalles. En el viaje que prosigue requeriría de otras personas, con otros conocimientos, “aplicados”. Pero bien puedo preguntar: ¿Qué pasaría si las nuevas generaciones de niños y jóvenes mestizos aprendieran sobre el *hacer* y el *ser* rarámuri? ¿Cómo serían sus relaciones en el ejido? ¿Qué potencializaría esto, como vínculos frente a los madereros regionales? ¿Cómo serían los matrimonios interétnicos? Y pienso en esto porque la educación de los niños rarámuri y mestizos es ofrecida por instituciones distintas, por tanto su convivencia durante los primeros años está marcada por un separatismo que luego tienen que conjugar. Los mestizos son educados en escuelas primarias de gobierno, mientras que los rarámuri reciben educación en los internados de religiosos. Y pienso esto también porque ahora resulta traducible plantar un árbol tanto cuanto hablar de la “deficiencia sociológica” que los rarámuri identificaron en los mestizos.

medioambiente sino en las elecciones hechas por ellos y por los mestizos? ¿Cómo *llevar a serio* estas premisas hacia el campo de la política ambiental?

Además de esto, para plantear este tipo de preguntas, considero necesario *llevar a serio* la noción de “no retorno”; ya que cuando los niños o los jóvenes regresan a Norogachi no son aceptados más en la vida rarámuri. No hay nada que enseñar, y no sólo en lo referente al “medio ambiente”, porque el conocimiento no es un paquete de contenidos, sino vínculos de parentesco que quizá, cuando vuelven a la Sierra, ya no existen, y no por acción o decisión de ellos, sino por los actos o las decisiones de sus padres o de los padres de sus padres (efectos que no pueden ser subsanados por la diacronía o en la diacronía rarámuri, tal como el Mito 4 lo advertía también). Los rarámuri reconocen y asumen su papel activo dentro del devenir –esto es parte de su memoria, de sus técnicas de memoria–, de ahí su tristeza. Ahora entonces es que puedo preguntarme: desde la antropología rarámuri cómo funciona la transformación en la diacronía, ya que parece que ésta tiene límites, ¿acaso no todo es posible? Y me pregunto esto porque esto cuestionaría nuestras propias nociones conceptuales de: cambio, transformación y modelo; y quizá más allá de nuestros conceptos, parte de nuestra propia política antropológica.

\*\*\*

Si tuviese que resumir en unas cuantas palabras qué es el cambio para los rarámuri quizá usaría el epígrafe utilizado por Aparecida Vilaça (2006) en su texto para hablar de cambio; mismo que ella misma retoma de Clarisse Lispector (sólo por ser consecuente con las mismas palabras de la autora): “¿Cómo comenzar por el inicio, si las cosas sucedieron antes de suceder?”. Consecuente con la lógica de las causas y los efectos, el cambio parece no tener un origen, un punto de partida o bien un principio-nada (como en la Biblia o como en la teoría del Bing-Bang, por dar dos ejemplos que han llegado a mi mente). Por el contrario, en el mito rarámuri, tanto como en las historias sobre el pasado de la vida de las personas o en hechos recientes, existe un mundo (*Kawí*) y diversas formas de vida con

las cuales es posible relacionarse y por tanto entrar en conflicto, aprender, etc., pero con que también es factible, principalmente, caer en equívocos-olvidos. El proceso de cambio, en el mito (considerando M4) no conlleva a un “perfeccionamiento evolutivo” de los rarámuri, sino a la constitución misma del *hacer-ser* rarámuri (que, cuidado, no son el mismo proceso). Sin embargo, en cuanto aparecen los mestizos, la noción de cambio cambia.

El Mito 4 acaba, y no azarosamente, como una transformación del relato del origen de la vida breve:

Antes todos los animales hablaban, hasta se dice que antiguamente cuando llegaron los blancos, el camaleón habló por ellos, por nosotros abogó un pajarito que llamamos *Tochape*. Cuando interrogaron al *Tochape* acerca de nosotros, no dijo nada y en cambio el camaleón, que habló por los blancos, dijo que nosotros los rarámuri no debíamos procrear más hijos porque ya éramos muchos y ya andábamos donde quiera. Que él corría peligro de ser aplastado por nuestro pie, puesto que es un animal que casi pasa desapercibido, se pierde en el suelo por su color. Desde entonces nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos. Desde entonces el blanco aumenta y así es como ha ido acabando con nuestras tierras.

Fujigaki documentó un relato en la zona de Norogachi sobre el origen de la muerte:

Fue un animal quien lo hizo, se llama [...] *wicocoli*: “que no crezcan muchas gentes, porque a mí me van andar pisando si crecen muchas gentes” y eso eran lo que decía a Dios, por eso ahora se muere mucha gente. Pues ese animal dijo que: “no quiero que haya mucha gente, porque yo estoy chiquito”. Y que se mueran de enfermedad, de muchos accidentes, que decía el animal pues. No sé por qué Dios le hizo caso, porque pensó que de a de veras lo iban a pisar se hubiera mucha gente (2005:59).

Versiones similares de este relato fueron documentadas por Lumholtz (1904:302), Bennett y Zingg (1978:218), Merrill (1988:225) y Gardea y Chávez (1998:23) en distintas regiones de la Sierra Tarahumara. En todos ellos el lagarto está presente, aquel que cambia de piel, de cuerpo, vinculado indica Fujigaki al *sukurúame* (hechicero), y por tanto al extranjero, a lo poco conocido o a lo misterioso. Por tanto, su relación con el mestizo no

es azarosa. La entrada de este personaje en el mito de la vida breve (individual) –“Antes todos los animales hablaban, hasta se dice que antiguamente cuando llegaron los blancos, el camaleón habló por ellos”-, transforma este relato es una especie de versión presente o de premonición futura sobre la vida breve colectiva –“Desde entonces nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos. Desde entonces el blanco aumenta y así es como ha ido acabando con nuestras tierras”.

¿Qué expresa esta transformación mítica? Como hipótesis puedo decir que la entrada del mestizo modifica la noción de cambio, como principio-técnica de la transformación –tal como fue conceptualizada dentro de la antropología rarámuri en la Segunda Parte. Aquello que explora esta modificación son los límites de la transformación<sup>14</sup>. Los rarámuri multiplican sus mundos, y ésta me parece que es una de las apuestas de la cosmopolítica<sup>15</sup> rarámuri; pero la gente de Norogachi ha explorado los límites de *ser*, es decir, la imposibilidad del volver a *ser* a través del *hacer* mismo, pero del *hacer* como el *otro*, el cual conduce al no-retorno. Y este es el motivo por el cual este texto parece inclinado hacia este lado del sistema, considerando que este lado del mundo

---

<sup>14</sup> He aquí una advertencia. A lo largo de este escrito he decidido explorar los límites de la transformación porque en Norogachi era un tema constante y presente. Surge quizá otro cuestionamiento ante el cual no tengo repuestas ¿por qué los rarámuri de Norogachi han elegido esa opción como una posibilidad colectiva? La formulación de tal cuestión nace a partir de considerar que, como he mostrado, la Sierra Tarahumara es un mosaico de mundos posibles donde se han actualizado diversas opciones virtuales que forman parte de un sistema. Carlo Bonfiglioli ha sugerido, luego de varias lecturas de este manuscrito, tener en cuenta aquello que sucede en Tehuerichi, espacio donde él hace etnografía hace 25 años. En este lugar, la gente sale y regresa, y continúan siendo rarámuri, así pasen 10 o 20 años fuera. En Tehuerichi existe la posibilidad de reversibilidad, de *volver a ser*. Considero que esto es coherente con la propuesta, no de mi texto, sino de la antropología rarámuri, donde: la multiplicación de la multiplicidad es lo que permite la continuidad, ya que sólo la transformación imperceptible de las formas permite la permanencia de las mismas en la diacronía.

<sup>15</sup> Es necesario advertir que por cosmopolítica entiendo esta red antropológica que no es capaz de distinguir más entre lo conceptual y lo político. En el marco de RAM, Curitiba, en 2011, se me preguntó por qué al hablar de indios se usa cosmopolítica y no sólo política, como si esa fuese la única manera posible de hablar de la política indígena. Pienso, sin embargo, que cosmopolítica debería ser la única forma de hablar de todo tipo de política, no sólo la indígena. Revirtiendo la idea, considero que nuestra propia idea de política podría ampliarse porque ella contiene también una cosmología, basta con pensar en la forma de humanismo que contiene y que fundamenta nociones como ciudadano o indígena, y que claro los distingue (porque un indígena no es un ciudadano de igual naturaleza –ontología dirían algunos ahora– que aquellos que no somos indios, en este país). Toda política es cosmología, por lo menos la nuestra lo es. Esto es una enseñanza de la antropología reversible.

ya no tiene “otro lado”, porque ahora el mundo está hecho de una pluralidad de lados, o de una pluralidad de mundos (Viveiros de Castro 2011: 95). Esta misma razón me impide concordar con aquellas posturas que insisten en afirmar que los rarámuri de Norogachi son un caso en “descomposición” o “disgregación” por razones obvias y evidentes. Creo que tanto la gente de Tehuerichi, como la gente de Norogachi, El Cuervo, San Juanito o la que vive ahora en las ciudades como Chihuahua o Guachochi, no son más o menos rarámuri, sino gente que experimenta y vive cosas diferentes y nos permite, como estudiosos, pensar también en cosas diferentes. Finalmente, no quiero mostrar una realidad “tajante” o “drástica”, sino aquello que los viejos expresaban con respecto a sus hijos y nietos. Insisto que es preciso tener la versión de las personas que viven en las ciudades, pero esto es tema de otra investigación. Aquello pues que los rarámuri de Norogachi me hicieron pensar una y otra vez fue en los límites de la transformación, en los límites del *ser* que pasan por un proceso de *hacer* como *otro* (mestizo-muerto [individual]) hasta llegar a un *no-ser* (mestizo-muerto [colectivo]); proceso que hace parte de la serie gradativa entre *lo mismo* y *lo otro*.

Este concepto de transformación rarámuri me invitó a pensar también en una micro-política. El tema que entra en discusión es aquel sobre la unidad y la multiplicidad (o aquel de lo supernumerario desarrollado por Lévi-Strauss en las mitológicas), pero aquí ya no solamente estamos en el campo conceptual como el lector habrá advertido. El problema puesto en cuestión es cómo pensar una unidad múltiple lógica y políticamente; demanda que no sólo ha sido puesta sobre la mesa por la antropología rarámuri sino particularmente por el EZLN, y recientemente por los movimientos indígenas de Oaxaca (<http://www.mraroaxaca.uoregon.edu/eabout.htm>). La noción de micro-política, tal como es *hecha* por los rarámuri puede ser una fuente de inspiración. Así, supongo que para hablar en términos cosmopolíticos tendría que referirme en este caso a Norogachi, y no podría hablar de San Juanito o Pino Gordo, Cusaráre, en fin de otros ejidos. Para ello tendríamos que entender las dinámicas cosmopolíticas propias de cada lugar considerando que son mundos diferentes, con principios-técnicas y un sistema virtual actualizado tal como diría da Cunha para dar cuenta de decisiones políticas, tomando en

consideración que los acontecimientos activan ciertas partes del sistema y no otras –no son cosmovisiones, porque cada mundo, como cada forma-estética, es una transformación del otro, y tal vez como diría Lévi-Strauss, aquello que es similar entre ellos es sólo lo diferente y no los “rasgos comunes”<sup>16</sup>. Una vez inmersos en la micro-política, es preciso no sólo considerar la escala geográfica, sino relacional. ¿Cómo construir lo múltiple políticamente, por ejemplo para el tema del “medio ambiente”?

En septiembre de 2010, dentro del I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología titulado “Globalización, Diversidad y Práctica Antropológica”, por invitación de Carlo Bonfiglioli y Marie-Areti Hers, presenté –como parte del grupo que daría las primeras conclusiones de diez años de trabajo del proyecto *Las Vías del Noroeste*– la ponencia titulada “De la ‘lucha cósmica’ a los caminos de la violencia en la Sierra Tarahumara”. En ese texto me pregunté cómo, metodológicamente, se podía transitar del mito a la sociología. ¿Cómo ir de la “lucha cósmica”<sup>17</sup> a los caminos de la violencia que se vivían y se viven hoy día en la Sierra Tarahumara, en Chihuahua y en todo el país? Cómo transitar de un modelo que apostaba por la armonía y el equilibrio cósmico a un no-modelo ejecutado en la vida cotidiana, donde lo que predomina es el conflicto y la violencia; pero que simultáneamente tenía como horizonte la armonía y el equilibrio. La respuesta al cómo hacerlo ha sido este escrito que el lector tiene en sus manos. En este salto sin red –porque a veces así lo imagino– que fue de la cosmología a la sociología sucedió algo no previsto.

Regreso a mi memoria. En mis primeros años de formación como estudiante de antropología en la UAEMorelos, aprendí la diferencia entre ser una antropóloga “engolosinada” con mitos, danzas y cosmovisiones y aquellos antropólogos que hacían

---

<sup>16</sup> Existe un número considerable de casos documentados sobre conflictos de tala clandestina. Puedo mencionar el caso del Ejido de San Alonso, Municipio de Urique en 1996, el del Ejido de Ciénaga de Guacayvo, Municipio de Bocoyna en 1998 y 1999, del Ejido de Llano Grande, Municipio de Guadalupe y Calvo de 1999, del ejido de Rochéachi de 1998 –para detalles de los conflictos ver Guerrero (2000). El Ejido de Pauhichique, Municipio de Guachochi de 1995 –para detalles ver Meyer (1996). El conflicto de Pino Gordo, municipio de Guadalupe y Calvo, aún vigente –para ver detalles ver Urteaga (2000) y Ramírez Romero (2007).

<sup>17</sup> Concepto que resume un modelo regional que Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2004) han caracterizado como una secuencia de armonía-conflicto-armonía expresado en los rituales de Semana Santa y de la temporada invernal entre huicholes, rarámuri y yaquis a manera de sistema de transformaciones.

“cosas reales”, es decir, antropología aplicada. Al ingresar a la maestría, las palabras de bienvenida incluían una clasificación distintiva entre etnólogos y antropólogos. Los primeros, hombres debían ser, y la segunda profesión, las mujeres debíamos ocupar, porque para hacer campo se requiere de procesos de alcoholización que implican “ciertas cosas” (decía nuestro anfitrión de aquella mañana). La Política de la Antropología, y no la antropología política, me condujo pues a una reflexión reversible. Quizá no para definir la distinción entre antropología y etnología en México, puesto que esto sería complejo de más en este momento; sino para repensar el objetivo de este manuscrito.

Durante los años que trabajé realizando estancias de campo en la Sierra Tarahumara, del 2002 al 2010, recibí cuestionamientos por parte de colegas que llevaban a cabo trabajo aplicado, ahora llamado “colaborativo”. Críticas dirigidas hacia la utilidad y la validez de la investigación. Interrogantes que eran también, en ciertas ocasiones, compartidos por algunos rarámuri. ¿Para qué sirve lo que hacemos? En el contexto de este país, México 2012, considero necesarias estas dudas. ¿Cuál es el papel de las ciencias sociales, de las humanidades en la conformación de nuestros mundos? La intención de volver a estas preguntas no es abrir más el abismo que separa lo teórico de lo práctico, puesto que ya hay demasiada gente trabajando en eso. Mi objetivo ha sido en todo caso encontrar la forma de comenzar a buscar espacios para construir puentes posibles, los cuales no pueden erguirse solitariamente, ni tampoco desde un solo lado.

Esta es una de las enseñanzas de la antropología rarámuri; lo cosmológico o simbólico y lo sociológico y político no están escindidos. El siguiente paso en este andar consistiría en revertir tal aprendizaje hacia mi propia antropología, y por ello es que el efecto no puede ser sólo conceptual, tendría que ser necesariamente político. Este salto de la cosmología a la sociología ha devenido en una cosmopolítica que no sólo incumbe a los rarámuri, ellos son sólo una fuente de inspiración; principalmente la cosmopolítica que entra en escena y que surge como un nuevo plano de viaje es la nuestra. Este efecto de la antropología reversible no estaba incluido en el plan original, como muchas otras cosas nunca lo estuvieron, y por tanto ha sido sorpresivo, inesperado, o como bien dijo Viveiros de Castro, “controlado tanto como se puede controlar la caída cuando se camina”.

Ahora, podría decir a los colegas que realizan antropología aplicada que ellos tienen razón. Es posible cuestionar el valor y el papel de la investigación etnológica como tal, porque ésta puede y es constantemente repensada y replanteada. Pero no para concluir que no es útil en términos pragmáticos, conclusión un tanto absurda (por usar un término elegante). En esta parte final sigo de cerca a Viveiros de Castro, porque como él junto con Seeger y Da Matta hicieron en 1979, tal vez sin desearlo, yo también quisiera apostar por la descolonización de nuestra antropología mexicana. ¿Descolonización de qué? En principio de lo que ellos propusieron: de todos los modelos ajenos a los modelos propios, comenzando por el perspectivismo, el animismo, el analogismo, etc. Considero como ellos que no es suficiente con indicar que la etnografía de decenas de pueblos, diversos entre ellos, son anómalos, misturas de etiquetas, o que tienen o no tales o cuales rasgos o instituciones. Tal vez, sería mejor saber quiénes son estos grupos humanos por sí mismos y dejarnos contagiar por su imaginación, saber cuáles son sus propuestas antropológicas y humanísticas y tal vez en algún momento llevarlos a serio hasta sus últimas consecuencias, de la misma manera que ellos han llevado nuestro propio mundo a serio. Conocer por tanto, cómo ellos no sólo se *adaptan*, sino *crean* mundos nuevos al relacionarse con la alteridad “mestiza” y *aprender* de esto. En este juego de movimientos reversibles quien tal vez requiere de la antropología aplicada somos nosotros mismos, aplicar aquello que hemos aprendido de los otros, en principio en nuestra propia Política Antropológica. “Nótese –diría Viveiros– que aquí *ya no se trata más de “emancipar al nativo”*, de derecho o de hecho, sino de emancipar la antropología de su propia historia (...) es el indio el que vendrá a emanciparnos de nosotros mismos. Antes de salir a emancipar a otros (de nosotros mismos), emancipémonos nosotros mismos, con la indispensable ayuda de los otros” (2011a:13).

La antropología reversible tiene consecuencias *no gratas*, como lo ha dicho este autor. Una de ellas es:

esa posibilidad de transformar a la antropología en algo donde lo epistemológico sea inmediatamente político. Donde no se tengan que hacer mediaciones estúpidas para pasar de lo uno a lo otro, sino todo lo contrario, por ejemplo, sacar de una proposición como “los jaguares hablan” o “los pecarís son gente”, inmediatamente sus consecuencias

políticas. Nuestro desafío es saber qué debemos hacer para estar a la altura de estas afirmaciones, para poder llevar estas cuestiones y proposiciones a serio (en prensa).

\*\*\*

¿Qué podemos aprender de la antropología rarámuri? La transformación no tiene límites, esta cambia sus formas. En una ocasión una investigadora me dijo que era “moralista, conservador y purista” pensar que los indios debían seguir siendo indios siempre. Ella respondió esto porque yo argumenté que no todo era posible en la transformación, y que ésta tiene límites, puesto que en algún momento se deja de ser lo que se era. Durante algún tiempo he pensado en esta respuesta y en mis propias palabras y sus consecuencias. Inclusive, en el seminario ofrecido en 2011 en la UNAM por Holbraad, él me dijo “no somos mejores antropólogos por ser mejores personas, nosotros hacemos conceptos”. Voy a hacer una digresión en mi texto y me detendré en este punto.

En 2006, leí una nota en el periódico donde los *kiliwas* de Baja California firmaban un pacto de muerte, donde acordaron dejar de reproducirse “cansados de las injusticias históricas, principalmente por el despojo de sus tierras y la indiferencia gubernamental”<sup>18</sup>. Me pregunté entonces ¿qué podría decir sobre esto? Bien, tal vez así funciona la cultura, es un proceso histórico como todos lo son, es un arma política y no hay que preocuparse, estoy aquí para entender esos procesos solamente... Pero esas “respuestas” no me eran suficientes porque ocultaban un cierto relativismo y una ilusión –por no decir una falsa posición– de neutralidad.

El día de hoy –14 de marzo de 2012–, por ejemplo, en la Coordinación de Humanidades de la UNAM, dentro del “Coloquio Internacional de reflexiones sobre el trabajo de campo y la etnografía, ayer y hoy” se discutía sobre “la posición” política del etnógrafo que hace antropología, ahora llamada, “colaborativa”. Como si sólo al enunciar que se tiene tal posición ésta existiera, como si al no enunciarla, ésta no existiese. La neutralidad dada por el silenciamiento de una posición política quizá es otro de nuestros mitos favoritos, y sigue siendo un tema apasionante de discusión en los foros académicos.

---

<sup>18</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2006/11/21/index.php?section=estados&article=038n1est>

Tampoco es ajeno a estos foros, el representante de este campo de moralidad que cuestiona a aquellos que declaran su posición ante la “antropología colaborativa” y pregunta, ese representante de la moral, sobre los mínimos detalles éticos en campo de su colega. No sólo este mito sobre la neutralidad no me satisfacía, sino tampoco, como he dicho, aquella otra ilusión del relativismo, vinculada claro con este campo de moralidad del *hacer* antropológico.

Existen propuestas donde este relativismo ha sido anulado en términos cosmopolíticos y evidentemente lógicos, metodológicos y teóricos. Donde ese campo que nos mantiene seguros, con una puerta de salida de emergencia que nos salva ante cualquier situación, se ha esfumado. El salto de la cosmología a la política implica que el relativismo desaparece, pues lo que se presenta ante nosotros son mundos, no ideas o símbolos sobre un mundo, y esos mundos están en pugna y se sobreponen unos a otros, y no todos poseen las mismas capacidades ni las mismas potencias para vincularse (sea dominándose, sometándose, esclavizándose, comercializándose, etc.). Aquí ya no hay más salida de emergencia, no hay relativismo, pero tampoco, tendría que decir a Viveiros, tampoco hay más antropología como la conocía, no hay más herramientas conceptuales. El salto a la política no es, como dije, a la antropología política, sino a la política antropológica y a lo que hay más allá de ella. Sin embargo, aquí la antropología se diluye. Como me señaló la investigadora, dentro del análisis antropológico la transformación no tiene límites, no tendría por qué tenerlos, y claro como respondí a Holbraad, no estudiamos antropología por ser mejores personas. Pero el problema no es éste, sino aquel señalado por Wagner. En nuestra propia cosmopolítica aparecemos como personas demasiado especiales, observando el mundo fuera de cualquier campo de moralidad, sin aparentemente intervenir en él, pero con dispositivos que hacen que lo comprendamos casi todo, ¿pero será que es así? ¿no será por acaso otra ilusión? ¿por qué Xóchitl Gálvez, titular de la CDI, minimizó la manifestación de los *kiliwas* de 2006 diciendo que eso no iba

a ocurrir, que ellos seguirían teniendo hijos, que ella conocía ese matrimonio, que eso sólo era una declaración política?<sup>19</sup>.

\*\*\*

El límite de la transformación para los rarámuri de Norogachi es claro<sup>20</sup>. Dejar de ser rarámuri es al final, como está inscrito en la memoria y en el mito, un *no-ser colectivo*. Esto se produce a lo largo de un proceso gradual que implica a su vez procesos individuales. Por ello, los modelos de identidad que explican modulaciones contextuales y discursivas pueden ser poco útiles para entender la “tristeza” de los viejos. Aquí es preciso considerar, como ellos lo hacen, la diacronía. Es posible que los hijos de los hijos tengan almas rarámuri y que sigan una forma de vida mestiza, ellos seguirán siendo rarámuri, pero los hijos de los hijos de los hijos, que han crecido en las ciudades y sus almas han

---

<sup>19</sup> <http://www.eluniversal.com.mx/estados/63081.html>

<sup>20</sup> La “*overture à l’Autre*” (característica del pensamiento amerindio de acuerdo con el propio Lévi-Strauss) explorada por Viveiros de Castro entre los Tupinambá litorales del siglo XVI y XVII, según documentos de la época, es aquella bajo la cual se calificó a los Tupi como *Il selvaggio è mobile*, aquella que hacía del otro no sólo algo pensable, sino indispensable (Viveiros de Castro 2006:195). Estos sistemas, dirá este autor, contenían en sí mismos el *deseo* de su propia perdición: el oscuro deseo de ser *otro*. Pero este deseo, o esta inconstancia consigo mismos estaba dada en gran medida porque la posibilidad de revertir-se también era un proceso posible. Dentro de imaginario nacional brasileño esta reversibilidad a la apertura del otro genera un estereotipo: “el indio mal-converso que, a la primera oportunidad, manda Dios, oficio y ropas al diablo, regresando feliz a la selva, presa de un atavismo incurable” (*ibid*:187). La inconstancia es la constante en la relación con la alteridad. En contraste, aquello que muestran los rarámuri es que ese camino de reversibilidad, una vez que se ha virado mestizo, no es solamente im-pensable, sino im-posible. Vilaça (2006 y 2011) ha sugerido que si bien las coyunturas-eventos-contingencias son clasificadas dentro de un sistema existente, como mostraron Schieffelin y Crittenden (1991), es preciso saber dentro de esas conyunturas-eventos-contingencias, qué parte del sistema fue activado, o será mejor decir actualizado. Los Wari’ con los que trabaja Vilaça han estructurado su encuentro con el otro a partir de esta “*overture*” de la que hablaba Lévi-Strauss y Viveiros, más aún, su propia conversión al cristianismo, ofreciendo para el observador realidades que pueden llegar a los límites de la moralidad, como el caso del olvido intencional que resituía a los blancos en la propia historia Wari’. Con todo esto, intento mostrar que si bien los rarámuri pueden compartir, de manera muy general esta “*overture*” amerindia, quizá para el caso de estudio que trabajo la estructura fue activada de tal manera y modificada de una forma particular tal que la actualización a la que condujo fue a conocer los límites mismos de la transformación. Como hipótesis de este problema, en tanto que es un tema que trabajo actualmente, sugiero que esto tiene a ver con la preeminencia del papel de la filiación entre los rarámuri, que de manera contrastiva-y-transformativa dialoga con aquella de la alianza amazónica. En términos llanos y pese a que en nuestro mundo parezca contradictorio, un cuñado puede ir y venir por una senda pero quizá siempre sea un cuñado, dejando de ser y siendo; pero un hijo tal vez no, se es o no se es un hijo –así suelen ser algunos padres-dioses.

madurado allá, no serán más rarámuri, porque sus caminos son otros. Sus caminos se han bifurcado, se han tomado elecciones diferentes, quizá no de ellos, sino de los padres de sus padres. Las elecciones son reconocidas y tienen efectos colectivos.

De alguna manera todo parece estar contemplado dentro de un sistema. La autodeterminación de los individuos, así como el respeto de la elección de los otros es constitutiva de la sociabilidad rarámuri. Los padres respetan y acatan las decisiones de los hijos desde la infancia (vender un chivo, vivir con los abuelos, etc.), inclusive cuando estas decisiones implican hablar español, ir a la escuela, vivir en la ciudad, casarse con un mestizo, tener hijos solteros, ser sicarios, consumir drogas, etc. Las técnicas y formas de relación son las mismas y continúan siéndolo, pese a que esto implique la pérdida y la muerte de sus hijos. La muerte individual no es el final de la existencia, ni el límite de la transformación, los rarámuri lo saben, y por ello danzan para que sus muertos sigan su camino; a su vez ellos, los vivos, siguen el camino de los ancestros y de su padre, *Onorúame*. Pero hay otra muerte, aquella que no es reversible y que también es una posibilidad, ahora actualizada por algunos, esto es: la muerte colectiva.

#### **¿QUÉ SON LOS CANASTOS QUE TEJEN LAS MUJERES RARÁMURI?**

Son un peso por *ware*. Diez pesos por diez *waritos* o la serie de *ware* pequeños.

CEDAIN (Centro de Desarrollo Indígena), “Tejiendo la cultura”, es una ONG que según su página web (<http://www.cedain.com.mx/>): “Brinda a las comunidades indígenas una alternativa de desarrollo” teniendo como fundamento el comercio “a precio justo”. En Norogachi esta ONG tenía una oficina. Cada domingo, algunas mujeres rarámuri llegaban a ese lugar a ofrecer sus canastos. Un peso por canasto, cinco pesos por los más grandes, diez los de palmilla. Luego de pasar un control de calidad, requerido por la asociación, recibían a cambio maíz, frijol, harina, jabón y otros bienes. El punto de encuentro entre esos *ware* que comercializa la CEDAIN y mi mundo sucede en centros de

autoservicio como Superama, Walmart y restaurantes de esa misma empresa como Vip's. En las tiendas de autoservicio estos mismos *ware* se venden entre 50 y 300 pesos. ¿Qué son esos canastos?

Mi antropología, luego de este viaje por una-otra antropología (la rarámuri), luego de diez años de caminar por estos senderos, se ha convertido (como dice Viveiros), en una máquina deseante. En 2000, la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. (Guerrero 2000:5), presentó un reporte donde se “establece la relación entre la tenencia de la tierra, los cambios legislativos del artículo 27 Constitucional, las leyes reglamentarias Agrarias y Forestales y el ingreso al Tratado de Libre Comercio (TLC), variables determinantes del impulso al megaproyecto de explotación de los recursos forestales vigente”. La finalidad era aportar al “entendimiento de la industria forestal y los problemas ecológicos, sociales y económicos que generan (...) encontrar soluciones para impulsar un desarrollo de mayor armonía entre la producción, la calidad de vida, la ecología, el respeto a los derechos humanos y a los derechos de los pueblos indígenas...” (*ibídem*). Sin afán de criticar el trabajo antes citado, considero que aquello que la antropología rarámuri, como máquina deseante de mundos posibles, viene a mostrarnos es que: es posible pensar proyectos fuera del “desarrollo” y del “progreso” a partir de otros mundos, como el de ellos, donde hay otras experiencias de alteridad de las que podemos aprender. El desarrollo es un presente para los rarámuri, éste se objetiva de diversas maneras, por ejemplo, a través de la carretera que cruza Norogachi hoy mediante las *formas* que adquiere una guerra donde se trafican armas y drogas. En el encuentro entre mi mundo y el de ellos (dentro de mi propio mundo a través del CEDAIN-Superama) se objetiva en la *forma* de un mantel de papel (ver figura 30) donde se muestra su pobreza al lado de unos huevos cocinados. El desarrollo como presente para los rarámuri existe y es sinónimo de pobreza, explotación, utilización, exotización y marginación. Esos canastos son una expresión y una objetivación de ello en mi mundo. Pero si volvemos al inicio del texto, esos canastos también son una expresión-objetivación de otro mundo, otro-mundo que es posible y que siempre lo ha sido, y que siempre ha estado ahí. Son una prueba de que “hay vida fuera del capitalismo, como hay socialidad fuera del Estado. Siempre hubo,

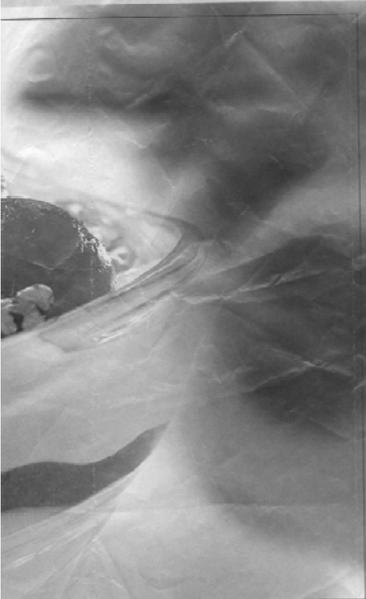
y –es para eso que luchamos– porque continuará habiéndolo” (Viveiros de Castro 2011a:7)... no sólo además de nosotros, sino a pesar de nosotros.

La transformación de la antropología y la existencia de otras antropologías, pueden ser tan sólo posibilidades para construir mundos nuevos *para nosotros*, los otros lo *hacen* y lo han hecho siempre. Tal vez por ello, no sea tan terrible ni atemorizante pensar el fin de la antropología, el advenimiento de nuevas formas de saber, o la exploración de los límites de la transformación (como lo hacen los rarámuri de Norogachi), esas *ideas* que los indígenas y los indios del mundo parecen ya traer de vuelta. Nuestros mitos de origen, como aquel de la caída de Adán, donde la maldad es un hecho histórico, no sólo condenaron al hombre sino con él al resto de la creación. Lars Von Trier, en su filme *Melancholia* deja claro esto al decir, a través de uno de sus personajes: “toda forma de vida es malvada”, justificando de esta manera el fin del mundo. Pero como diría F. Jameson (citado una y otra vez por Viveiros), “hoy en día parece más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo”, naturalizando y volviendo eterno este último.

Hay muchos otros, múltiples, que viven en mundos diferentes, hoy, en este presente, y quizá todavía hay tiempo de que nosotros aprendamos de ellos. La antropología tiene herramientas para hacerlo, y tal vez ella también aún pueda transformarse para crear mundos nuevos (que ya existen y se crean), pero con consciencia de ello y para nosotros, mundos donde retomemos nuestra capacidad de agencia y la responsabilidad de nuestro devenir; tal como los rarámuri lo hacen caminando día con día.

OPAS ESPECIALIDADES  
Dwiches  
GUESAS SOPAS

**VIPS**



Con tu compra puedes apoyar la alimentación y desarrollo de comunidades marginadas.

Comercializamos en nuestras tiendas productos de **100 comunidades** y les **reintegramos el 100% de las ventas**, incluidas las utilidades.

De venta en:

Walmart  Superama 

Fundación Walmart México 

**COPA DE YOGHURT CON FRUTA** Alimentamos un mejor futuro

Figura 30. Manteles de papel del restaurante Vip's. Objetivación de aquello que son los *ware* en nuestro mundo.

OPAS ESPECIALIDADES  
Dwiches  
GUESAS SOPAS

**VIPS**



Con tu compra puedes apoyar la alimentación y desarrollo de comunidades marginadas.

Comercializamos en nuestras tiendas productos de **100 comunidades** y les **reintegramos el 100% de las ventas**, incluidas las utilidades.

De venta en:

Walmart  Superama 

Fundación Walmart México 

**CHILAQUILES TOLUQUEÑOS** Alimentamos un mejor futuro

# BIBLIOGRAFÍA

---

ABOITES AGUILAR, LUIS

- 1998            Agricultura Chihuahuense: trayectoria productiva 1920-1990. Juan Luis Sariego Rodríguez (coord.) *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua: 13-26.

AGUILAR, CRISTINA E ISABEL MARTÍNEZ

- 2008            Articulando la vida: reflexión comparativa entre nociones yoemem y rarámuri sobre las entidades físicas y anímicas. Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.) *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México: 561-576.

AGUILERA, SABINA

- 2005            *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ALLEN, N. J.

- 1987 [1985]    The category of the person: a reading of Mauss's last essay. Michel Carrithers *et al.* (eds.) *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press, New York: 26.45.

ÅRHEM, KAJ

- 1990            Ecosofía Makuna. Gerardo Reichel-Dolmatoff y François Correa (eds.) *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiana*, Instituto Colombiano de Antropología, FEN, CEREC, Bogotá. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/faunayflora/selvahu/indice.htm>

- 2001 [1996]    La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la amazonia. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas, Siglo XXI*, México: 214-236.

BASAURI, CARLOS

1929 *Monografía de los tarahumares*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

BENNETT, WENDELL C. Y ROBERT M. ZINGG

1978 [1935] *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.

BLOCH, MAURICE

1998 *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Westview Press. Oxford.

BONFIGLIOLI, CARLO

2010a Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo. María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. UAM-Juan Pablos Editor, México: 463-492.

2010b Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri. *Anales de Antropología* 44: 195-209.

2008a El *yumári*, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuiculco* 15(42): 45-60.

2008b Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri. Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.) *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México: 623-650.

2006 El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes. Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México: 257-281.

2005 *Jíkuri sepawa'ame* (La "raspa de peyote"): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara. *Anales de Antropología* 39(II): 151-188.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

2004 De la violencia mítica al "mundo flor". Transformaciones de la semana santa en el Norte de México. *Journal de la Société des américanistes*, Musée de l'homme, París: 57-91.

BONNEMAISON, JOËL

1993 [1986] *The tree and the canoe. History and Ethnogeography of Tanna*, Orstom, Hawaii.

BORGES, JORGE L.

2004 [1968] EL jardín de senderos que se bifurcan. *Nueva Antología Personal*. Siglo XXI. México: 100-111.

BRAMBILA, DAVID, S.J.

1976 [1953] *Diccionario Rarámuri-Castellano*. Obra Nacional de la Buena Prensa, México.

BRAND, DONALD D.

1937 *The Natural Landscape of Northwestern Chihuahua*. The University of New Mexico Boletín, Albuquerque.

1943 The Chihuahua culture area. En *New Mexico Anthropologist* 3(VI-VII):115-158.

BREEN MURRAY, WILLIAM

sin año Tres sitios de pinturas rupestre en la Alta Tarahumara de Chihuahua *Sobretiros de Anales*: 75-90.

BROUZÈS, FRANÇOISE

1998 Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri. Juan Luis Sariago Rodríguez (coord.) *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua: 459-513.

BYE, ROBERT

1976 Plantas psicotrópicas de los Tarahumaras. *Separata del Cuaderno Científico CEMEF No.4*, Centro Mexicano de Estudios de Farmacodependencia, México: 49-72.

CABRERO G., MARÍA TERESA

1993 Historia de la Arqueología del Norte de México. Cabrero G, María Teresa (comp.) // *Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*. UNAM-IIA, México: 175-194.

1989 *Civilización en el norte de México*. UNAM, México.

CLASTRES, PIERRE

1978 *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila Editores, España.

COL, GIOVANNI DA Y DAVID GRAEBER

2011 Foreword. The return of ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): vi-xxxv.

DA CUNHA CARNEIRO MANUELA

2009 "Cultura" e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas*, COSACNAIFY, Brasil: 311-373.

DE VELASCO, PEDRO

1987 *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México.

DESCOLA, PHILIPPE

2001 [1996] Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México: 101-123.

1996 [1987] *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. ABYA-YALA, Ecuador.

DESCOLA, PHILIPPE Y GÍSLI PÁLSSON

2001 [1996] Introducción. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México: 11-33.

DIETERLENE, GERMAINE

1973 *La notion de personne en Afrique noire*. L'Harmattan, Francia.

DURKHEIM, ÉMILE

2000 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.

FERNÁNDEZ RAMOS, MA. GUADALUPE

2007 *Territorio y cultura rarámuri. La configuración sociocultural de espacios en Nakásorachi, municipio de Guachochi, Chihuahua*. Tesis de Licenciatura, ENAH-Chihuahua, México.

FORTES, MEYER

1973 On the concept of the person among the tallensi. Germaine Dieterlene (coord.) *La notion de personne en Afrique Noire*. L'Harmattan, Francia: 281-319.

FOUCAULT, MICHEL

- 2011 (1978) *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. España.
- 2010 [1968] *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. México.
- FRIED, JACOB
- 1969 The Tarahumara. Evon Z.Vogt (ed.) *Handbook of middle american Indians* 8, University of Texas Press: 846-870.
- FUJIGAKI, ALEJANDRO
- 2005 *Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- 2009 *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- FUJIGAKI, ALEJANDRO E ISABEL MARTÍNEZ
- 2008 Vida y muerte: la composición del ser humano y la ritualidad entre los rarámuri de la Alta Tarahumara. Juan Luis Sariago (comp.) *El Norte de México: entre fronteras*. Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua, CONACYT, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 435-458.
- FUJIGAKI, ALEJANDRO, ISABEL MARTÍNEZ Y DENISSE SALAZAR
- en prensa Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri. Mauricio González (coord.) *Maíz y cosmovisión en el centro del origen*. Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- GALINIER, JACQUES
- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.
- GAMBOA CABRERA, EDUARDO
- 2001 Arqueología en la Sierra Tarahumara. Elementos para la interpretación de los orígenes de los pueblos indios del norte de México. Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.) *Identidad y cultural en la sierra tarahumara*. INAH/H, Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México: 35- 53.

GARDEA, JUAN Y MARTÍN CHÁVEZ

1998 *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos.* Gobierno del Estado de Chihuahua-Dirección General de Educación y Cultura, México.

GARRIDO, JUAN PABLO

2006 *Sistema ritual-festivo en la barranca tarahumara: el caso de la comunidad rarámuri de Guadalupe Coronado.* Tesis de Licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

GEIS, DARLENE

1981 *M.C. Escher.* Harry N. Abrams, Inc., Publishers, Hong Kong.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS

1982 *La sierra y el hombre. Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública,* México.

GRAHAM, MARTHA

1996 [1993] Settlement organizations and residential variability among the Rarámuri. Catherine Cameron y Steve A. Tomka (cords.) *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and archaeological approaches.* Cambridge University Press, Gran Bretaña: 25-42.

GUERRERO, MARIA TERESA (ET.AL.)

2000 *La industria forestal y los recursos naturales en la Sierra Madre de Chihuahua: impactos sociales, económicos y ecológicos.* Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. México.

GUTIÉRREZ, ARTURO

2010 *Las danzas del padre sol.* UNAM-UAM-Porrúa, México.

HOLBRAAD, MARTIN

2008 "Ontology" is just a new word for "culture". *Key debates in Anthropology,* Universidad de Manchester.

INGOLD, TIM

2007 *Lines. A Brief History.* Routledge, New York.

IRIGOYEN, FRUCTUOSO

- 1979 [1974] *Cerocahui. Una comunidad en la tarahumara*. Centro Librero la Prensa, México.
- KENNEDY, JONH G.
- 1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- LA FONTAINE, J. S.
- 1987 [1985] Person and individual: some anthropological reflections. Michel Carrithers *et al.* (eds) *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press, New York: 123-140.
- LARTIGUE, FRANÇOIS
- 1979 Estado, capital y proceso regional en Chihuahua. *Boletín Bibliográfico de Antropología* XLI (50): 11-21.
- 1983 *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la sierra tarahumara*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- LATOUR, BRUNO
- 2001 [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Argentina.
- LEENHARDT, MAURICE
- 1984 [1947] *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós Básica. España.
- LÉVI, JEROME
- 1993 *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumaras-Gentiles) of Northwest Mexico*. Tesis Doctor of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
- 2010 [1993] *Olhar, Escutar, Ler*. Companhia das Letras, Brasil.
- 2009 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, España.
- 2006a [1962] *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 2006b [1961] *Entrevistas con Claude Lévi-Strauss*. Charbonnier, Georges, Amorrortu editores, Argentina.
- 2002 [1966] *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 2001 [1973] *Antropología estructural*. Siglo XXI, México.

- 1997a [1968] *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI, México.
- 1997b [1962] *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, Colombia.
- 1986 [1985] *La alfarera celosa*. Ediciones Paidós, España.
- 1986b [1983] *Mirando a lo lejos*. Emecé editores. Argentina.
- 1982 [1964] *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1976 [1971] *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI, México.

LEWENSTEIN, SUZANNE Y FABIOLA SÁNCHEZ B.

- 1993 Proyecto arqueológico-etnoarqueológico Sierra Tarahumara. Cabrero G, María Teresa (comp.) *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*. UNAM-IIA, México: 496-510.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1996 [1980] *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LUMHOLTZ, CARL

- 1904 *El México Desconocido*. Charles Scribner's Sons, Nueva York.

MARTÍNEZ, JORGE

- 2009 *Ensayo sobre el sistema de compadrazgo-padrinazgo en una comunidad rarámuri de la alta sierra tarahumara*. Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- En prensa "De ellos no". Ser compadre y compadre-padrino entre los rarámuri de Norogachi: Estatus, relaciones y elecciones. María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.) *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*, Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa, México.

MARTÍNEZ, ISABEL

- 2011 De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri. Laura Romero (coord.) *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México: 97-108.
- 2010 Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social. Antonella Fagetti (coord.) *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. Plaza y Valdés Editores- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México: 251-270.

2009 Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos. *Anales de Antropología*, 43:69-90.

2008 *Los caminos rarámuri: persona y cosmos en el noroeste de México*. Tesis de maestría en antropología, FFyL-IIA UNAM, México.

en prensa Tejiendo la vida social: teoría rarámuri de la sociedad y la persona. Arturo Gutiérrez (ed.) *Hilando el Noroeste*. Colegio de San Luis, México.

MARTÍNEZ, ISABEL Y ALEJANDRO FUJIGAKI

2012a “Locura” y transgresión social: La noción de *lowíame* entre los *rarámuri* de México. En González Sobrino Blanca Zoila (coord.) *Entre tarahumaras, coras y huicholes: Algunos aspectos sobre “la locura”*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México: 43-72.

2012b La fisicoquímica y el alma: Relaciones entre *seres-planta* y nociones de locura en el Noroeste de México. En González Sobrino Blanca Zoila (coord.) *Entre tarahumaras, coras y huicholes: Algunos aspectos sobre “la locura”*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México: 73-96.

MARTÍNEZ, ISABEL Y HÉCTOR GUILLÉN

2005 *Ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

MARTÍNEZ, ISABEL, JORGE MARTÍNEZ Y NASHIELLY NARANJO

en prensa Para seguir siendo lo que se debe ser: parentesco, grupos domésticos y migración entre los *rarámuri*. María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.) *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*, Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa, México.

MARTÍNEZ, JORGE

2009 *Ensayo sobre el sistema de compadrazgo-padrinazgo en una comunidad rarámuri de la alta sierra tarahumara*, Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

MARX, CARL Y FEDERICO ENGELS

1978 La ideología alemana, Ediciones Cultura Popular, México.

MAUSS, MARCEL

1991 [1938] Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”. *Sociología y Antropología*. Tecnos, España: 307-333.

MERRILL, WILLIAM L.

1987 The rarámuri stereotype of dreams. Barbara Tedlock (ed.) *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, New York: 194-219.

1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

MEYER, GEORG

1996 *Sobre los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos en la Sierra Tarahumara del Estado de Chihuahua*. Manuscrito, México.

MEZA FLORES, MAYRA MÓNICA

1998 San José Baqueachi: historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras. SEP-INAH, Chihuahua. Tesis de Licenciatura en Antropología, ENAH, Chihuahua.

MONTEMAYOR, CARLOS

1999 *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. Editorial Aldus, México.

NARANJO, NASHIELLY

2009 *Construcción de la maternidad y crianza en una comunidad rarámuri*. Tesis de licenciatura en Antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

en prensa Expresiones de la cosmología rarámuri: procesos de maternidad y crianza. María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.) *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

2008 (1887) *La genealogía de la moral*. Alianza, España.

OLIVOS, SANTOYO, LUIS NICOLÁS

1997 Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara. Tesis de Licenciatura ENAH, México.

OLMOS, MIGUEL

2011 *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*. Colegio de la frontera Norte-Fondo regional para la cultura y las artes del Noroeste, México.

- 1998 *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara.* Biblioteca del INA, México.
- PALMA AGUIRRE, FRANCISCO
- 2002 *Vida del pueblo Tarahumar.* PACMyC-CONACULTA, México.
- PASSIN, HERBERT
- 1943 The place of kinship in tarahumara social organization. *Acta Americana* 6.
- PASTRON, A.G. Y C. W. CLEWLOW, JR.
- 1974 The ethno-archaeology of an unusual Tarahumara burial cave. *Man. The Journal of the royal anthropological institute.* 2(9):308-311.
- PENNINGTON, CAMPBELL W.
- 1996 [1963] *The Tarahumara of Mexico. Their environment and material culture.* Agata, México.
- PINTADO, ANA PAULA
- 2008 *Los hijos de Riosi y Riablo.* Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca. Tesis de doctorado en Antropología, FFyL-IIA, UNAM, México.
- RAMÍREZ ROMERO, SILVIA J.
- 2007 *Derechos Indígenas y redes de mediación Política en la Tarahumara. Los actores sociales y su interrelación en el conflicto territorial de Pino Gordo por la tierra y el bosque.* Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, FLACSO, México.
- RIVIÈRE, PETER
- 1993 The amerindianization of descent and affinity. *L'homme* (126-128):507-516.
- 2001 *O indivíduo e a sociedade na Guiana.* EDUSP, Brasil.
- SAHLINS, MARSHALL
- 1995 *How "Natives" Think. About Capitan Cook, For Example.* University of Chicago Press, Chicago & London.
- 1996 The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology*, 37(3): 395-428.
- SÁNCHEZ DELGADO, RAMÓN A.

- 2007 *Cacicazgo y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*. Tesis de Maestría, ENAH-Chihuahua y CIESAS, México.
- SALAZAR GONZÁLEZ, DENISSE ARIADNA
- 2007 *Trabajo y familia. Estudio de la cultura laboral en un aserradero de la Sierra Tarahumara*. Tesis de Licenciatura en Antropología, INAH- Chihuahua, México.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, JOSÉ LUIS
- 2002 *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes /Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1998 Trabajo, Territorio y sociedades en Chihuahua durante el siglo XX. Introducción. Juan Luis Sariego Rodríguez (coord..) *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua: 13-26.
- Sin fecha Recursos naturales, políticas ambientales y pueblos indígenas en la Tarahumara (Manuscrito).
- SCHERER GARCÍA, JULIO
- 2011 *Historias de muerte y corrupción*. Grijalbo, México.
- SHIEFFELIN, EDWARD L. Y ROBERT CRITTENDEN
- 1991 *Like People You See in a Dream. First Contac in Six Papuan Societies*. Stanford University Press, Stanford, California.
- SINNO, NEIGE
- 2012 *Lectores entre líneas. Roberto Bolaño, Ricardo Piglia y Segio Pitol*. ALDVS y CONACULTA, México.
- STRATHERN, MARILYN
- 1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- SEEGER, ANTHONY, ROBERTO DA MATTA, E. B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas. *Boletín do Museu Nacional*, 32: 1-19.

1980 *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Campus, Brasil.

STOLZE LIMA, TANIA

2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. UNESP, Brasil.

THORD-GRAY, I.

1955 *Tarahumara-English. English-Tarahumara. Dictionary*. University of Miami Press, Florida.

TSING, ANNA LOWENHAUPT

2005 *Friction. An ethnography of Global Connection*. Princeton and Oxford.

URTEAGA CASTRO-POZO, AUGUSTO

2000 Peritaje antropológico en la comunidad indígena rarámuri de Pino Gordo, municipio de Guadalupe y Calvo, Chihuahua, México. *Diario de Campo* 22: sin páginas.

VAN GENNEP, ARNOLD

1969 [1909] *Los ritos de paso*, Taurus, España.

VATANT, FRANCOIS

1979 *Un ejido forestal de la Alta Tarahumara: CUSARARE*. Tesis de maestría en antropología, UNAM, México.

1990 *La producción forestal y la producción doméstica tarahumara. Un estudio de caso: Cusárare, 1975-1976*, INAH, México.

VILAÇA, APARECIDA

2006 *Quem somos nós. Os wari' encontram os brancos*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

2011 *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Duke University Press. London.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

- En prensa Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro por Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Denisse Salazar. *Anales de Antropología*.
- 2011a "Transformação na antropologia" transformação da antropologia. *Sopro* 58:16.
- 2011b Posfácio: O intempestivo, ainda. Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*. COSACNAIFY, Brasil: 1-51.
- 2007 *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*. Renato Sztutman (org.) Azogue, Brasil.
- 2004 Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *TIPITI* 2(1):3-22.
- 2006 [2002] *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. COSAC-NAIFY, São Paulo, Brasil.
- 2010 [2009] *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz, Argentina.
- 1992(1986) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press.

WAGNER, ROY

- 1975 *The Invention of Culture*. University of Virginia.
- 1977 Analogical Kinship: a Dairibi Example. *American Ethnologist* 4(4):623-642.
- 1991 The fractal person. Maurice Godelier y Marilyn Strathern (eds.) *Big men and Great Men*, Cabrigde University Press, Francia: 159-173.

WARMAN, ARTURO

- 2004 (2001) El campo mexicano en el siglo XX, FCE, México.

WEAVER, THOMAS

- 1994 Development in Action: Indigenous Forestry, the Land Tenure Law and the World Bank. *High Plains Anthropologist*, 1 (14) :1-22.
- 1996 Mapping the Policy Terrain: Political Economy, Policy Environment, and Forestry Production in Northern México. *Journal of Political Ecology*, 3:37-68.
- 2000 Changes in Forestry Policy, Production and Environment in Northern México: 1960-2000. *Journal of Political Ecology*, 3:1-17.

WYNDHAM, FELICE SEA

2004 *Learning Ecology: ethnobotany in the Sierra Tarahumara, México*. Disertación de Doctor en Filosofía, Letras y Artes, Universidad de Brown.

ZABIN, CAROL

1998 Free Markets and Forests: Community- Based Forestry in the Era of Neoliberal Reform. Cornelius, Wayne & David Myhre (eds.) *The Transformation of rural México. Reforming the Ejido Sector*. California: Center for US-Mexican Studies, Universidad of California, San Diego: 401-425.

ZINGG, ROBERT N.

1940 *Report on Archaeology of Southern Chihuahua*, University of Denver.