

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**LOS CAMINOS RARÁMURI
PERSONA Y COSMOS EN EL NOROESTE DE MÉXICO**

T E S I S

QUE PRESENTA:

MARÍA ISABEL MARTINEZ RAMIREZ

**PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA**

**ASESOR DE LA TESIS:
DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI**

MÉXICO, D.F.

2008



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.

Agradecimientos¹

El origen de cualquier investigación son nuestras pasiones más profundas. Esos cuestionamientos que hemos decidido olvidar entre los abismos de la memoria, regresan sin darnos cuenta y se plantan en el corazón de nuestras palabras. En este trabajo el lector encontrará el resultado de algunos años de investigación entre la gente rarámuri. Lo que he aprendido de los días y las noches en la Sierra Tarahumara no sólo me ha permitido generar una investigación, sino que caminando con los rarámuri se ha construido una parte de mí. Esto es un reconocimiento a todas esas personas que han colaborado en este trabajo de múltiples maneras.

Particularmente deseo agradecer a Luisa Espino y Antonio Sandoval, pareja de amigos que año con año nos han recibido en su casa y han compartido el conocimiento de su gente con nosotros. Gracias a sus charlas, a su *teswino* y a la capacidad de lucha por su pueblo hemos aprendido un poco del significado de la vida rarámuri, de sus alegrías y sus temores, de sus luchas ganadas y de aquellas perdidas. No puedo ahora mencionar a todas las personas que de una u otra manera están presentes en este texto; a la gente de Santa Cruz, queridos amigos con los cuales hemos compartido café, cigarrillos, mucha fiesta y *teswino*; especialmente a Sebastián y Albino Espino; a la gente de Kochérare, Cervando Sandoval y Felipe Espino, por hacernos partícipes de sus alegrías y penas; en fin, a todos aquellos que ahora no menciono pero que al leer este texto se sabrán presentes. Agradezco a alguien que se ha ido, mujer fuerte y valiente que luchó hasta el final por el reconocimiento de su diferencia en un mundo en el que la diferencia no es aceptada, Angelita Loya gracias por todas las enseñanzas, la última quizá la más valiosa.

La vida compartida en campo con Alejandro Fujigaki y Denisse Salazar es una pieza invaluable de este escrito. El trabajo de campo en equipo es una prueba de que las ideas aquí plasmadas no son de autoría única, aunque me responsabilizo de todos los errores que este escrito pueda contener. Más allá del campo, las discusiones dentro y fuera

¹ Esta tesis ha sido elaborada con el apoyo del proyecto “Parentesco, cuerpo y reproducción. Representaciones y contenidos culturales en el contexto mexicano contemporáneo” del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), dirigido por la Dra. María Eugenia Olavarría.

de seminarios al igual que los comentarios que hicieron a este texto fueron gratificantes y enriquecedores. Gracias por su paciencia y cariño. De igual forma agradezco a Isela González y Haydeé Salazar.

En este agradecimiento incluyo a otras personas que me escucharon y discutieron conmigo: Leopoldo Valiñas, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría, Mariano Ricci, Adriana Martín del Campo, Samuel Herrera, Daniela Leyva, Mario Castillo, Juan Pablo Garrido. A Carlo Bonfiglioli tengo que agradecer la amistad y el cariño, ambos pilares fundamentales para escribir este texto. Un buen maestro no es aquel que ofrece las respuestas sino aquel que realmente plantea los cuestionamientos más profundos.

Mi familia también está presente, aunque unas cuantas palabras no puedan agradecer el amor y el apoyo incondicional que he recibido y que me ha formado como persona. Por último, agradezco a Mauricio Obregón, compañero de vida que me ha sostenido cuando he estado cansada de tantas palabras que después de pronunciar y escribir un par de veces han perdido el sentido. Gracias por darle sentido a las palabras y a muchas cosas más, por las lecturas de varios manuscritos y por los comentarios llenos de emoción.

Lo que el lector encontrará es testimonio del fragmento de algunas vidas que al conjugarse y traducirse en un lenguaje académico han dado origen a este texto. Espero, con este trabajo, contribuir modestamente al conocimiento de una pequeña porción del ser humano y de su lugar en el mundo. No traicionar con la traducción las palabras que me han sido dadas. Ojalá el lector, al recorrer estos caminos rarámuri, disfrute y conozca algo de ese universo lleno de posibilidades para reflexionar sobre los otros y sobre nosotros mismos.

ÍNDICE

Agradecimientos 4

Introducción 6

PRIMERA PARTE.

PERSONA Y COSMOS: SOBRE CAMINOS Y SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN

CAPÍTULO I.

DE CAMINOS, ALMAS Y CUERPO: LA NOCIÓN DE PERSONA RARÁMURI 24

- 1.1 Origen y composición de la persona 24
- 1.2 El camino solar: guía ética en la construcción social del ser humano 30
 - 1.2.1 Los caminos de la sangre 30
 - 1.2.2 Los caminos éticos 33
 - 1.2.3 Los caminos del alma 39

CAPÍTULO II.

TIEMPOS Y ESPACIOS DEL COSMOS 41

- 2.1 El inicio del tiempo 41
 - 2.1.1 El mundo se formó en tres épocas diferentes 43
 - 2.1.2 La alianza entre *Onorúame* y los rarámuri 46
- 2.2 Los niveles del mundo y los caminos del cosmos 47
 - 2.2.1 El nivel intermedio y los cuatro rumbos 57
 - 2.2.2 El espacio humanizado: una fracción del territorio cósmico 61
- 2.3 De la naturaleza a la cultura: categorías espacio-temporales 64

CAPÍTULO III.

CATEGORIZACIÓN ENTRE PERSONA Y COSMOS 68

- 3.1 El orden anímico y el orden cósmico 68
- 3.2 Modelos metafóricos de la relación persona-cosmos 73
- 3.3 Tres y cuatro como categorías espacio-temporales 76
- 3.4 El cosmomorfismo como un modelo de la relación persona-cosmos 85

PRIMERAS CONCLUSIONES. MÁS ALLÁ DE LA CATEGORIZACIÓN 93

SEGUNDA PARTE.

LA PERSONA EN EL COSMOS: UNA RED DE CAMINOS SOCIALES

CAPÍTULO IV.

MODOS DE RELACIÓN RARÁMURI: ÉTICA, PARENTESCO E INTERCAMBIO 98

- 4.1 La transmisión del conocimiento: de consejo, almas y parientes 98
- 4.2 Ritual y trabajo como formas de intercambio 104
 - 4.2.1 Los ritmos sociales del trabajo 105
 - 4.2.2 Habitar moviéndose: recomposición del grupo doméstico y colaboración del trabajo 107
- 4.3 Las redes de intercambio: el *kórima* y la *teswinada* 115
- 4.4 Ética y circuitos de intercambio: ser un buen pensador 120

CAPÍTULO V.

UNA SOCIEDAD CÓSMICA 122

- 5.1 Relaciones entre lo humano y lo divino: un sistema de prestaciones totales 122
 - 5.1.1 El don como la base de la solidaridad y la alianza humana 123
 - 5.1.2 La alianza divina: el *yúmari* 126
 - 5.1.3 La negación de la alianza 130
- 5.2 Una sociología del intercambio: las relaciones con los no-humanos 133
 - 5.2.1 La rapacidad como una forma de intercambio 133
 - 5.2.2 Viajes oníricos: el sueño como una dimensión de las relaciones sociales 138
- 5.3 Una red cósmica de alimentación 140

SEGUNDAS CONCLUSIONES: LOS CAMINOS SOCIOCÓSMICOS 145

FINAL

CAMINANDO CON EL SOL: MODELO RARÁMURI DE LA RELACIÓN PERSONA-COSMOS

BIBLIOGRAFÍA 156

Introducción

El tema del presente estudio es la relación entre el ser humano y el cosmos dentro de la cosmología rarámuri. Abril de 2002 fue el primer momento de encuentro con la Sierra Tarahumara y con algunos de sus habitantes. El paso del tiempo ha permitido forjar una amistad profunda que en gran medida es la base de este trabajo. En ese primer encuentro advertimos que, a pesar y gracias al “mundo presente” y al paso de la historia, los rarámuri poseen una forma de vida y un sistema de pensamiento propio. Fue así como nuestras visitas se fueron haciendo más frecuentes y duraderas¹, ya que ante nosotros se abría un universo lleno de posibilidades para reflexionar sobre el ser humano; temática que desde aquel momento ha guiado nuestra indagación.

Esta empresa demasiado ambiciosa y colosal se ha fragmentado en diversos pasos. El primero de ellos tuvo como objetivo conocer al ser humano. Partimos del estudio de la concepción del cuerpo; sin embargo, para los rarámuri, la reflexión sobre el cuerpo está inmersa en una preocupación más amplia sobre la construcción social de las personas². Por tanto, revisamos parte de la teoría antropológica que versa sobre esta noción (Guillén y Martínez 2005, Martínez en prensa) pues para el caso rarámuri, preguntarse sobre el lugar del cuerpo significó iniciar una indagación sobre la persona.

Dos fueron las aportaciones de este primer paso: el enfoque sistémico y la etnografía sobre la noción de persona rarámuri. A través del primero, se definió al ser humano como una totalidad heterogénea y orgánica bajo el concepto de persona. Este último, al funcionar como una categoría de análisis, se convirtió en un instrumento de organización de la experiencia social (Mauss 1979[1935], Geertz 2004[1989]) que abrió paso a diversos campos de indagación como: la identidad (Fujigaki y Martínez 2007), la ritualidad (Fujigaki 2005, Bonfiglioli 2005 y 2007b), la organización social y el ámbito cósmico. Desde este lente, la etnografía propició la formulación de interrogantes

¹ Las temporadas de campo en las que se basa este trabajo son las siguientes: 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. Las comunidades visitadas fueron: Norogachi –donde se realizó la mayor parte de las estancias–, Choguita, Pahuichiqui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi.

² Indicios de tal hecho son: por una parte la terminología corporal, en la cual a los sustantivos como mano, pie, cabeza, etc., se suma indispensablemente una marca de propiedad; y por otra la importancia cotidiana otorgada al alma para explicar los estados anímicos, físicos, cognitivos, etc.

pertinentes sobre el lugar que la persona ocupaba en el universo rarámuri, considerando como premisa que el alma, antes que el cuerpo, sirve de eje a esta cosmología (Fried 1969, Merrill 1988). Este texto constituye el segundo momento de investigación en nuestro recorrido.

Cuerpo-Cosmos

Preguntarse sobre el lugar del ser humano en el universo implicó en primera instancia considerar dos ámbitos de estudio: la estructura social y la cosmología. Para ampliar nuestra comprensión de la noción de persona rarámuri, el análisis de la etnografía trazaba nuevas rutas de exploración hacia los espacios inmediatos al ser humano: sus redes sociales y su vínculo con lo trascendental. En México, dos son los referentes obligados para el estudio de estos tópicos. Por una parte el trabajo de Alfredo López Austin (1996[1980]) entre los nahuas de siglo XVI en el centro de México y por otra el de Jacques Galinier (1990) entre los otomíes de la Huasteca. En ambos casos el cuerpo funciona como eje analítico para explicar la estructura social nahua y la visión del mundo otomí, respectivamente.

Para López Austin las relaciones de poder y control, involucradas en las relaciones sociales y las formas de producción, están sustentadas en una ideología dominante del cuerpo. Desde una perspectiva marxista, la concepción nahua del cuerpo permite a este autor conciliar la relación entre la infraestructura y la superestructura, reconocer en qué medida existe un flujo y un reflujo entre estos dos componentes de la estructura social. El cuerpo es definido como el:

“núcleo y el vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones. [En consecuencia:] “Las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano (como el cuerpo mismo) son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven” (López Austin 1996[1980]:7).

A partir del análisis de los rituales –carnaval, rituales terapéuticos y asociados a la fertilidad agraria–, Galinier estudia la visión del mundo otomí, sustentada en las correspondencias entre la imagen del cuerpo y del cosmos. Para este autor, el cuerpo

humano filtra nuestra experiencia del mundo; es el primer marco de percepción de los acontecimientos espacio-temporales; es el soporte proyectivo de las representaciones del sí. Así, “el cuerpo humano es a la vez un modelo de comprensión de los fenómenos cosmológicos y un marco de interpretación de los rituales” (Galinier 1990:635), que en el caso otomí entraña conceptos de complementariedad y de fusión entre las polaridades masculinas y femeninas, centrados en el tema de fertilidad cósmica. La relación que existe entre el cuerpo y el cosmos se expresa en el sexo.

Para ambos autores, el ser humano, la organización social y el vínculo con el cosmos, temas de nuestro interés, se articulan a través de la relación cuerpo-cosmos; misma que se fundamenta en una metáfora antropomórfica, es decir, en la proyección del cuerpo hacia el cosmos e incluso hacia la estructura social. Todos estos órdenes, en consecuencia se correlacionan bajo un principio de homologación que toma al cuerpo como principal referente.

Como hemos indicado antes, para el caso rarámuri no es posible tratar el tema del cuerpo sin considerar la noción de persona. Por ello, la relación cuerpo-cosmos resultó un marco de estudio poco adecuado para la etnografía con la que contábamos. De la misma manera, la metáfora antropomórfica no era explicativa para nuestro caso de estudio, lo cual implicó formular y proponer un modelo propio que diera cuenta de la relación persona-cosmos para el caso rarámuri, objetivo general de esta investigación.

¿Pero cómo proceder metodológicamente? Contábamos con el material etnográfico sobre la noción de persona y a partir de los estudios de López Austin y Galinier se construyó una guía de indagación sobre las nociones cosmológicas, tomando como principal referente las dimensiones espacio-temporales. Fue así como se inició un examen sobre el espacio y el tiempo contemplando diversos niveles: la casa, la ranchería, el pueblo, el ejido, etc.; el día, la semana, el mes, el año, etc. Teóricamente el tiempo fue definido como una discontinuidad de contrastes repetitivos, en donde las marcas de la experiencia temporal, como lo indicó Mauss (1991[1905]) y posteriormente Leach (1968[1961]), son culturales antes que naturales. El tiempo transcurre en forma de intervalos, en una secuencia de marcas que son repeticiones de opuestos; es como el movimiento de un péndulo donde la alternancia entre dos puntos genera el devenir.

El espacio se conceptualizó como subjetivamente percibido por una mirada moldeada a través de códigos culturales y cargado de valores específicos (Descola 2003). La base teórica y terminológica para entender el espacio fue el trabajo de Bonnemaïson (2005), quien definió la geografía cultural como el estudio de la relación entre el conocimiento geográfico y los seres humanos, con sus creencias, pasiones y experiencias de vida. Al igual que el tiempo, el espacio fue entendido como una construcción cultural antes que como un hecho dado naturalmente. Primero porque del mundo no puede decirse pura y sencillamente “que es” (Lévi-Strauss 2000[1971]:544) y segundo porque nuestro objetivo particular era definir el tiempo y el espacio desde una perspectiva rarámuri, propósito que pudo lograrse al utilizar estas herramientas teóricas.

Finalmente, el material que conformaba nuestra base de datos fue organizado en tres grandes segmentos que tomaban en cuenta a la persona, al tiempo y al espacio. Sin embargo, esta primera etapa que permitió recopilar y organizar el material etnográfico, bajo una clasificación externa y artificial de los datos, desarticulaba la lógica interna de la información. Al analizar el material, utilizando las herramientas teóricas descritas, fue posible unificar tal como se expresa en el pensamiento rarámuri las nociones espacio-temporales.

El análisis de esta base de datos confirmó la intuición inicial. La exploración de las dimensiones espacio-temporales ampliaba la comprensión de la persona rarámuri y de su relación con el cosmos. No obstante, este vínculo no se reducía a una correlación clasificatoria sino que se extendía hacia las relaciones inmediatas que los rarámuri establecían entre sí –organización social–, con la divinidad –ritual– y con otros seres que pueblan el cosmos –procesos de salud y enfermedad. Las nociones de camino y de camino solar permitieron articular todos estos campos.

La noción de camino

La noción de camino es una constante en el pensamiento y en la forma de vida rarámuri. Debemos a Montemayor (1999) las primeras intuiciones sobre la importancia de este concepto. 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 (Sariego 2002)³, pero más allá de la percepción del viajero o del etnógrafo, el camino y el caminar son conceptos y acciones fundamentales en el pensamiento 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 Buguess, hijo del sol” (Montemayor 1999:26).

El camino y el Sol, como dos referentes para interpretar el etnónimo rarámuri, son complementarios antes que opuestos, ya que los rarámuri son hijos del Sol porque caminan como él. Caminar es actuar; en consecuencia el sentido de esta homología entre los caminos humanos y los caminos del Sol remite directamente a la dimensión ética. 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”. Aguilera también destaca la dimensión ética de la noción de camino: “Los caminos fueron recorridos y marcados por Dios o Tata Riosi, para que después los rarámuri supieran por dónde caminar” (2005:31). Todos en este mundo, dice la autora, tienen su camino, pues vivir en armonía significa caminar y seguir este camino marcado por Dios.

El camino es un referente empírico pero también una noción abstracta. Este camino se encuentra en los sermones (Merrill 1988), en las fajas tejidas (Aguilera 2005) y particularmente en la danza y en el ritual. Estos últimos campos han sido estudiados ampliamente por Bonfiglioli. A lo largo de sus trabajos, este autor analiza la idea de camino en varios sentidos. Primero, en tanto que la danza, como lo señaló Montemayor, es una

³ 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” (Sariego 2002:43-47).

forma distinta de caminar: la danza es un camino en territorios celestes. Segundo, porque a través del ritual se abren caminos que permiten entablar comunicación con lo divino. Y tercero, porque los rarámuri, y particularmente sus almas, despliegan ciertos caminos en el ritual.

La ritualidad y el caminar

Para Bonfiglioli (2007b), las nociones que estructuran el sistema cosmológico se aprecian de manera privilegiada o condensada en las prácticas y creencias religiosas. Por ello, el camino solar es constante en la ritualidad. Al analizar las raspas de peyote y *bakánoa*, los rituales de curación más importantes para los rarámuri, Bonfiglioli indica que el eje conductor de éstas es: "...la preocupación indígena por establecer, recuperar o reafirmar una correcta relación entre el orden anímico y el orden cósmico dentro de un determinado ritual y de un determinado sistema terapéutico" (2005:151).

La danza y la parafernalia utilizada en estos rituales remiten al camino solar, en tanto que seguirlo es la condición primaria para la salud del cosmos y extensivamente de los humanos. Incluso la danza en el ritual del *yúmari* contribuye a la salud del Sol. La enfermedad, para Bonfiglioli (2005), es entendida como una pérdida del camino, en la cual la esfera ético-espiritual se manifiesta en la orgánica. La danza de curación tiene como objetivo reincorporar al enfermo al camino del Sol. El chamán es el caminante por excelencia, capaz de manipular el desplazamiento de las almas en el ritual, así como el flujo de fuerzas vitales.

Los sermones son una parte indispensable de todo ritual de curación, permiten al enfermo tomar conciencia del viaje curativo. En el patio ritual, este viaje es representado bajo un eje este-oeste que remite nuevamente al camino del Sol por la bóveda celeste, el camino de la rectitud. El líder de la danza es el guía del grupo, por ello los enfermos siguen sus pasos. Al igual que este guía, el Sol también es entendido como el guía del mundo (Bonfiglioli 2005).

Las trayectorias y los giros dancísticos, recurrentes en toda la ritualidad, aluden también a los caminos en los que se desplazan las almas y las fuerzas vitales en el cosmos. Los giros horario y antihorario, presentes en cualquier acción ritual, son interpretados por

Bonfiglioli (2005, 2007a y 2007b) como caminos ascendentes y descendentes que toman como referente el movimiento del Sol en la cúpula celeste y que, dice al autor, son escaleras que permiten el desplazamiento cósmico de las almas. La parafernalia del chamán en los ritos de curación también remite al camino como una escalera por donde fluye la fuerza vital y por tanto la curación. Mediante la danza y el rito se recrea el camino del Sol, el cual conduce al reestablecimiento del orden anímico y del orden cósmico. Parafraseando a Orozco (1994[1992]), Bonfiglioli concluye que: “El tarahumara que sigue este camino, el camino del sol dicen ellos, se autonombra rarámuri, que en su sentido ético más profundo significa *el que camina bien*” (2005:187).

Desplegado en el ritual, el camino es definido como un espacio de desplazamiento entre el ser humano y el cosmos, pero este camino también está presente en otros códigos; el trabajo de Aguilera (2005) es un ejemplo de ello. Esta autora muestra cómo la iconografía textil sirve de soporte material a las mismas ideas expresadas en el ritual. La principal aportación de esta autora es señalar que en los diseños textiles de las fajas aparecen motivos de representaciones cosmológicas tales como cerros, caminos, escaleras y ojos. Las fajas representan gráficamente canales de comunicación entre los distintos pisos o niveles del cosmos. Al igual que Bonfiglioli, la autora señala que los caminos se representan gráficamente como escaleras, líneas zigzagueantes o incluso espirales, pues la idea que subyace a todas estas figuras es la de ascender y descender.

La cultura como un sistema

Como se ha indicado, el objetivo general de este trabajo es generar un modelo propio que de cuenta de la relación persona-cosmos para el caso rarámuri. Para lograrlo, entre las premisas teóricas y los datos se establecerá un diálogo que, como un juego de posibilidades ocasionalmente laberínticas, permitirá ir del nivel concreto al abstracto y viceversa. Partir del dato es la premisa, ir hacia el modelo el objetivo, pero también es necesario regresar a lo concreto. En otras palabras, si se busca construir un modelo de la cosmología rarámuri –entendida como “el conjunto de normas estructurantes que orientan las concepciones sobre la naturaleza y las relaciones entre distintos tipos de objetos y seres (inmortales y mortales; humanos y no-humanos), en distintas dimensiones temporales y

espaciales” (Bonfiglioli 2007b)–, también se pretende conocer la praxis en la que se desarrolla cotidianamente dicha estructura, ya que ésta no sólo es una idea abstracta del mundo sino también una pauta de la existencia.

Hemos señalado que para explorar la relación persona-cosmos partimos del estudio del espacio y el tiempo en el que los rarámuri están inmersos. El enfoque sistémico permitió integrar los distintos niveles de las dimensiones espacio-temporales a través de la noción de camino. Por tanto, se parte de la premisa en la cual la cultura es definida como una totalidad, tal como Marcel Mauss (1991[1923]) la entendía. La cultura será conceptualizada como un sistema integrado por subsistemas interconectados y traducibles entre sí, tal como el análisis de los códigos dancísticos e iconográficos lo indica. Supongamos la existencia de una gramática cultural con distintas manifestaciones o hablas, cada una de las cuales sería un subsistema; supongamos también que estos subsistemas poseen códigos que son traducibles entre sí a través de la transformación; finalmente supongamos que esto nos permite hacer un ensayo sobre las formas semánticas de la cultura. Sigamos entonces la tesis de Leach (1976) en donde cada código es potencialmente la transformación de cualquier otro; en donde la cultura es un sistema conformado por diversos códigos interconectados, como un gran sistema de comunicación.

Sin embargo, ¿es posible hacer un estudio partiendo de esta totalidad sistémica conformada por códigos? Esta forma de análisis resulta pretenciosa y quizá inaplicable, pues no es posible decirlo todo acerca del todo, pero si consideramos la existencia de un eje analítico para acercarnos a esa totalidad el trabajo se simplifica. El eje de este análisis es el ser humano, a partir de él se explora la totalidad. Además, no sólo se cuenta con etnografías ricas en datos, también el trabajo en equipo es la base de estas reflexiones⁴, el cual ha permitido ensayar uno de los anhelos de Mauss: “Después de verse visto obligados a dividir y abstraer, el sociólogo debe esforzarse ahora por recomponer el todo, y de este modo encontrarán datos fecundos y el modo de satisfacer a los psicólogos. Todos deberían estudiar y observar el comportamiento de seres totales y no divididos en facultades” (1991[1923]:260).

⁴ Conocer la cosmología rarámuri responde a un anhelo conjunto que nació en el *Seminario Las Vías del Noroeste* desde el año 2001 (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2006) y que ha continuado en el *Seminario de Historia y Etnología Rarámuri* en 2007, con sede en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Un modelo rarámuri para la relación persona-cosmos

Considerando la transformación de temas recurrentes de un código a otro, es posible que la noción de camino y de camino solar estén presentes en otros ámbitos de la cultura rarámuri. Por ello, dichas nociones fungirán como guía discursiva de este texto. A partir de los antecedentes presentados, hipotetizamos que la noción de camino además de estar presente en otros códigos es un punto de articulación entre persona y cosmos en el sistema de pensamiento rarámuri. Esta es una de nuestras aportaciones al análisis de la cosmología de este pueblo, pues más allá del ritual, los sermones y los textiles, el camino como categoría enlaza ámbitos como la organización social, los ritmos del calendario ritual y agrícola, la ocupación del territorio, la relación con las divinidades y otros seres que habitan el cosmos. Además, atraviesa la composición del ser humano al estar presente en las nociones corporales y anímicas.

Nuestro núcleo de indagación es la relación persona-cosmos. No obstante, consideramos que algunos de los planteamientos desarrollados en torno a la distinción naturaleza/cultura resultan pertinentes para el problema que nos ocupa. La discusión sobre este tópico surge como una preocupación por explicar las relaciones que el ser humano mantiene con el medio ambiente (Durkheim y Mauss 1971[1903], Radcliffe-Brown 1929, Lévi-Strauss 1997[1962]). En un primer momento, la categorización del dominio social y natural es privilegiada en la reflexión, postulando por una parte el origen social de todo sistema clasificatorio (Durkheim y Mauss 1971[1903]) y por otra el origen lógico de un sistema totalizante que a partir de relaciones de correlación y oposición permite homologar distintos códigos de la cultura, entre ellos la organización social y la clasificación de las especies naturales (Lévi-Strauss 1997[1962], 2006[1962]).

El desarrollo de estas discusiones a la luz de la etnografía (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979, Descola 1996[1987]) amplía el campo de indagación a la relación entre el ser humano y todo aquello que lo rodea, es decir, al cosmos. Dichos estudios etnográficos permiten proponer modelos propios que explican esta relación (ser humano-medio ambiente) entre las sociedades amazónicas. Nos referimos particularmente a la propuesta de los esquemas de praxis (Descola 2001[1996]) y al perspectivismo (Viveiros de Castro 1998).

Los esquemas de praxis son definidos como las “propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” (Descola 2001[1996]:106-107), y se conforman por: a) modos de clasificación, definen las fronteras entre el propio ser y la otredad (sistema totémico, sistema animista y naturalismo); b) modos de relación, esquemas de interacción que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la praxis social (rapacidad, reciprocidad y protección); y c) modos de identificación, objetivización de categorías estables y socialmente reconocidas (esquema metafórico y esquema metonímico). El perspectivismo por su parte, es postulado por Viveiros de Castro (1998), como la forma particular del animismo en el Amazonas. Al retomar estos marcos de reflexión no pretendemos comparar ni identificar los casos amazónicos con el caso rarámuri, sino construir con base en nuestra etnografía y apoyados en estas herramientas teóricas un modelo propio.

En tanto que los trabajos de algunos de estos autores (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979, Viveiros de Castro 1978) parten de la noción de persona, surge un paralelismo con nuestras preocupaciones. Al igual que para el caso rarámuri, el interés por el concepto de persona en las culturas amazónicas deviene de una preocupación etnográfica, en tanto que la noción persona y la corporalidad son parte integral de la organización social de estas sociedades (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979). En el desarrollo de estas investigaciones la noción de persona, la organización social, el chamanismo y la relación con el medio ambiente conforman una unidad de estudio, enmarcada en la discusión sobre naturaleza/cultura. Esta díada está compuesta por dos dimensiones continuas en el pensamiento amazónico que más allá de plantear un problema teórico o lógico obligan a la reflexión de las formas de organización social y de praxis ejecutadas sobre el entorno (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979, Descola 1996[1987]).

En este contexto, a la distinción naturaleza/cultura se añade la sobrenaturaleza, funcionando como vínculo dialéctico entre ambos polos (Viveiros de Castro 1978). Para los grupos amazónicos, la sobrenaturaleza, expresada en las sustancias vitales que comparten todos los seres vivos del cosmos, otorga una cualidad de sujeto a cualquier ser. Las sustancias vitales dotan a los seres de cualidades sociales que los hacen potenciales sujetos

de relación, quedando ontológicamente posibilitados para formar parte de los circuitos de intercambio (Viveiros de Castro 1998). En el cono sur, algunos grupos conciben la existencia de una sociedad cósmica regida bajo unas únicas reglas sociales. En estas cosmologías, los humanos son sólo una expresión más de esta naturaleza socializada y como tal deberán participar en un circuito de intercambio codificado a través de la alimentación (Århem 1990, 2001[1996], Correa 1990). La explotación del medio ambiente, así como el chamanismo, son dos facetas que expresan estas ideas cosmológicas.

Echaremos mano de las propuestas teórico-metodológicas de estos trabajos con el fin de generar un marco de aproximación a la relación persona-cosmos para el caso rarámuri. Además de cuestionar y reformular el modelo de proyección antropomórfica para las sociedades amazónicas, la discusión en torno a la relación naturaleza/cultura/sobrenaturaleza contempla campos de nuestro interés: la persona, la organización social y la relación con los otros seres que habitan el cosmos. El estudio de la relación persona-cosmos bajo la distinción naturaleza/cultura plantea dos niveles de reflexión. El primero se refiere a los sistemas de clasificación, por tanto a la epistemología y a la ontología de un sistema de pensamiento determinado o a los modos de identificación. El segundo considera el análisis del vínculo entre el ser humano y todo aquello que lo rodea (cosmos), es decir, los modos de relación. Ambos niveles conforman un esquema total, dado que una cosmología puede ser definida como un sistema de pensamiento y acción capaz de definir las relaciones entre el ser humano y el cosmos.

En este trabajo estudiaremos estos dos niveles. El primero nos llevará a identificar la composición de la persona, así como aquello que dota de una cualidad de sujeto a otros seres que habitan el cosmos. Retomando la definición de animismo de Descola (2001[1996]), se identificará aquello que subjetiviza a los seres, incluyendo a los seres humanos, para reconocer si la cosmología rarámuri presenta un modo de identificación del ser humano y de otros seres (otros grupos humanos, dioses, animales, plantas, etc.) bajo un esquema animista. El segundo nos permitirá establecer correspondencias entre los sistemas de intercambio que fundamentan la organización social rarámuri y los sistemas de relación que los rarámuri entablan con la divinidad, así como con otros seres que pueblan el cosmos. Contemplamos la rapacidad y la reciprocidad como dos modos posibles de relación.

Esto nos permite formular las dos hipótesis que intentaremos demostrar a lo largo del texto. Primero, si los rarámuri conciben un cosmos socializado a partir de su ontología (modos de identificación), entonces los modos de relación al interior de su sociedad y al exterior de ella deberán estar regulados por un código de normas único que desde nuestro punto de vista se codifica a través de la producción y el intercambio de alimento. Segundo, en tanto que es un cosmos socializado, el ser humano no es el único modelo privilegiado para la clasificación. Las relaciones cuerpo-cosmos, cuerpo-organización social, persona-cosmos, etc. se explicarán bajo un esquema total que a través de ciertos operadores lógicos permitirá la homologación de distintos códigos. Esta segunda hipótesis versa sobre las formas de categorización en donde la metáfora antropomórfica es sólo una de tantas otras posibilidades, más allá de ésta y quizá coexistiendo con ella encontramos otras.

Ambas hipótesis permiten explorar dos de las dimensiones que integran cualquier cosmología: el pensamiento y la praxis. Si bien exploraremos la categorización, también analizaremos la etnografía de la organización social y de la relación que los rarámuri mantienen con otros seres. De manera más modesta, pero siguiendo la búsqueda de Claude Lévi-Strauss (2002[1964]), se intentará reconocer aquello que vincula lo sensible y lo inteligible, considerando que la praxis humana las conjunta.

Notas finales

Una de las aportaciones de este trabajo es ampliar el conocimiento de la cosmología rarámuri a partir del estudio del ser humano y de su relación con el cosmos, contemplando la praxis más allá de los sistemas de clasificación. Más que respuestas, este segundo paso de la investigación ha permitido plantear preguntas específicas acerca del sistema de pensamiento y la forma de vida rarámuri que presentaremos en las conclusiones.

Aún restan algunas precisiones. Al hablar de “los rarámuri” ¿a quiénes nos referimos? Los rarámuri, conocidos como tarahumaras, conforman uno de los grupos humanos que actualmente habita la Sierra Tarhumara, región que cubre los 17 de los 67 municipios del estado de Chihuahua en México y que posee una extensión de aproximadamente 60, 000 kilómetros cuadrados (Sariego 2002).

Innegablemente los rarámuri se reconocen como una unidad⁵, pero también se saben diferentes. La variabilidad entre los rarámuri es amplia pero no irreductible. Los campos en los que se ha registrado son diversos, por ejemplo, en el ritual (Merrill 1988), la lengua (Valiñas 2001) y el vestido (Aguilera 2005), entre otros. Entonces, ante esta variabilidad, cuando hablamos de rarámuri, ¿de quiénes estamos hablando? Tomamos como caso de estudio el espacio donde se ha dedicado más tiempo al trabajo de campo: Norogachi. Sin embargo, también consideramos como referencia datos de otras regiones, entendiéndolas como variantes de una cultura y como transformaciones dentro de un sistema. Las comparaciones son parte de la presentación etnográfica pues nos ayudan a entender nuestro caso de estudio. Finalmente hablaremos de “los rarámuri” en un sentido más general enmarcado en un análisis etnológico; haremos uso de esta licencia para referirnos a aquello que comparten diversas variantes de la forma de vida rarámuri.

Norogachi es un ejido que pertenece al municipio de Guachochi y se localiza en la zona este de la sierra, mejor conocida como Alta Tarahumara. A diferencia de otras localidades, Norogachi recibe un fuerte apoyo de organizaciones no gubernamentales de corte empresarial y religioso, así como de fondos gubernamentales. En consecuencia la presencia de la vida mestiza y la aplicación de políticas de salud, educación y seguridad es más evidente que en otras regiones. A continuación presentamos un mapa de la sierra para señalar algunas de las comunidades a las que se hará referencia a lo largo del texto con el objetivo de ofrecer al lector una imagen espacial del territorio rarámuri.

Por último, tomando en consideración criterios fonológicos, algunos elementos del léxico y ciertos comportamientos sintácticos, en la Sierra Tarahumara se han identificado cinco áreas dialectales, así como un número variable de comunidades transicionales (Valiñas 2001). La ortografía⁶ utilizada a lo largo de este texto se basa en el diccionario de Brambila (1976 [1953]), dado que el material lingüístico corresponde a la misma área dialectal y a la misma zona de trabajo.

⁵ Al hablar de la “unidad rarámuri” nos referimos, más que a una cualidad política o étnica que definiría a este grupo humano como a una comunidad, a un autorreconocimiento identitario fundamentado en gran medida en las prácticas rituales y en la forma de vida. Al hablar del pueblo rarámuri, usamos este término en sentido metafórico para referirnos a este grupo humano como una totalidad teórica, dado que al interior de dicho grupo existen diferencias reconocidas y marcadas por ellos mismos.

⁶ La grafía utilizada indica saltillos, expresados por el apóstrofo ('), alargamiento vocálico (*), así como la distinción entre la **ř** (líquida) y la **r** (retrofleja).

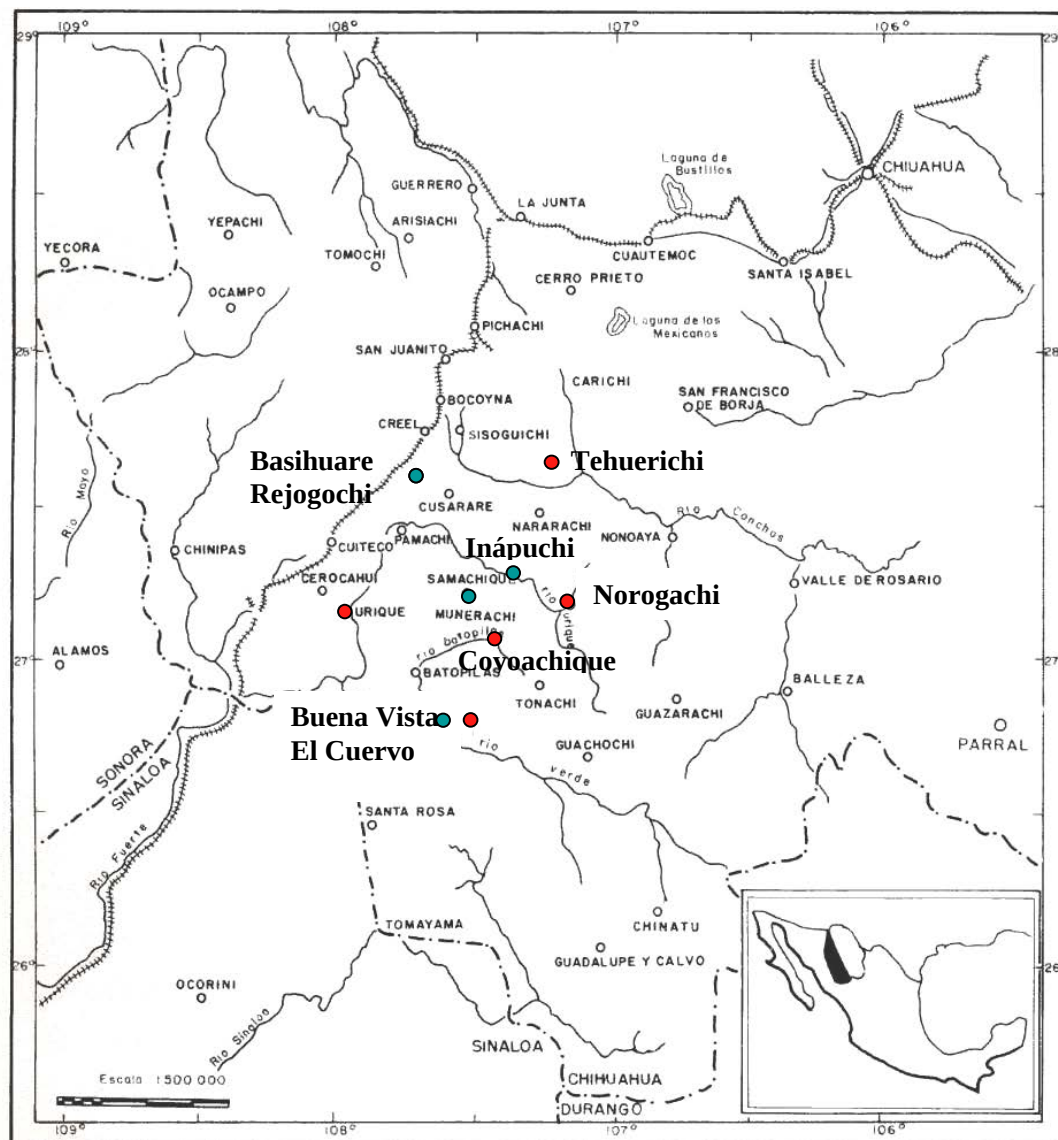


Figura 1. Mapa de la Sierra Tarahumara, tomado de Pennington (1996[1963]). Se destacan los sitios donde nuestro equipo ha realizado investigaciones y por tanto se cuenta con materiales de primera mano. Carlo Bonfiglioli (Tehuerichi), Sabina Aguilera (Coyoachique), Juan Pablo Garrido (Urique) y Alejandro Fujigaki (Norogachi, Tehuerichi, Buena Vista). También se señalan los lugares con los que se cuenta con fuentes secundarias como Basihuare y Rejogochi trabajado por William Merrill y Martha Graham; El Cuervo por Jerome Lévi; Samachique, Urique y Naranáchi por Benett y

Zingg e Inápuichi por Kennedy. Los estudios con los que se cuenta aportan una información regional considerable que el mapa muestra.

Descripción del capitulado

Este texto está estructurado en dos partes, en cada una de las cuales se exploran las dos dimensiones antes indicadas para el estudio de la relación persona-cosmos. La Primera Parte está dedicada a la categorización y la Segunda Parte a las relaciones sociales desarrolladas en el cosmos.

El objetivo de la Primera Parte, *Persona y Cosmos: sobre caminos y sistemas de clasificación*, es describir el origen y la composición de la persona y del cosmos con la finalidad de realizar un análisis comparativo, tomando como eje de reflexión los sistemas de clasificación en el Capítulo III. La etnografía muestra que más allá de la clasificación, la relación persona-cosmos está regida por los conceptos de camino y de camino solar. Estas nociones serán analizadas transversalmente en el Capítulo I, dedicado a la persona, y en el Capítulo II, dedicado al cosmos. El camino solar, presente en el cuerpo, en los caminos oníricos y rituales del alma, en los caminos éticos y morales de las personas, así como en sus caminos emocionales, permite entablar formas de comunicación con el cosmos y particularmente con la divinidad, donde las dimensiones onírica y ritual abren paso a los caminos cósmicos. Finalmente, en *Más allá de la categorización* nos detenemos a reflexionar sobre los sistemas de clasificación y sus implicaciones en el sistema de relaciones sociales.

En la Segunda Parte se analizarán los modos de relación que los rarámuri establecen al interior de su sociedad, con otras personas no-rarámuri, con la divinidad y con los no humanos y que al estar regidos por un único sistema de normas, conforman una sociedad cósmica, donde los caminos son una expresión de la alianza y del conflicto social. En el Capítulo IV, se analizará a partir de algunos de los componentes de la noción de persona (alma y nombre) la organización social rarámuri con la finalidad de exponer las formas de cooperación laboral y ritual sustentadas en la reciprocidad. En el Capítulo V se expondrá, bajo una sociología del intercambio, cómo las normas que regulan las relaciones entre rarámuri rebasan el ámbito de lo humano y fungen como articulaciones de una red cósmica,

en la cual la reciprocidad y la rapacidad son componentes fundamentales. Por último se mostrará cómo la alimentación es el código bajo el cual se conceptualiza el intercambio (positivo y negativo) y cómo esta red de alimentación se expresa en forma de caminos.

En el apartado *Final* se resumirá el modelo propuesto para dar cuenta de la relación entre persona y cosmos para el caso rarámuri, enfatizando los avances y aportes de este texto así como las rutas de investigación futuras.

PRIMERA PARTE

PERSONA Y COSMOS: SOBRE CAMINOS Y SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN

Reflexionar sobre la relación entre persona y cosmos requiere, en primera instancia, conocer los actores y los escenarios que forman parte de ella. Esta Primera Parte tiene dos objetivos. El primero es describir el origen mítico y la composición de la persona y del cosmos rarámuri con la finalidad de compararlos sistemáticamente. El segundo es examinar una de las dimensiones de la relación persona-cosmos: la categorización. Esta Primera Parte está dedicada al análisis de los sistemas de clasificación que articulan a la persona con el cosmos. Como se ha indicado, el estudio de dichos sistemas es sólo el punto de partida para comprender esta compleja relación. En nuestro recorrido, la categoría de camino solar servirá como la columna vertebral de nuestro discurso, dado que además de enlazar diversos ámbitos de la cultura rarámuri, funciona cómo vínculo entre el ser humano y el cosmos en el sistema de pensamiento de este pueblo.

CAPÍTULO I

DE CAMINOS, ALMAS Y CUERPO: LA NOCIÓN DE PERSONA RARÁMURI

1.1 Origen y composición de la persona

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 rarámuri 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 (mito recopilado por Merrill (1988) en la zona de Rejogochi).

En este pasaje mítico que narra el origen de los rarámuri, así como en otras variantes del mismo relato (Guillén y Martínez 2005), la figura del *chabochi* –el no rarámuri, el blanco, el “otro”– es recurrente. Esta oposición del rarámuri frente al no-rarámuri plantea múltiples cuestionamientos. En este caso nos interesa resaltar el vínculo de oposición lógica entre el rarámuri y el no-rarámuri, ya que dota de cualidad y particularidad a los componentes básicos de la persona: el cuerpo y el alma. Un cuerpo y un alma rarámuri están cargados, desde tiempos inmemoriales, de una singularidad ontológica. El cuerpo moreno como barro se opone a la piel blanca hecha con ceniza. El alma rarámuri no es más que el soplo de *Onorúame* (el-que-es-Padre), deidad identificada con el astro solar. En este breve relato se describe la filiación de los rarámuri como pueblo, pues al ser creados por *Onorúame* son los hijos del Sol.

En este capítulo se presenta la noción de persona rarámuri, la cual se compone y se construye a partir de relaciones sociales, en tanto que su fundamento se encuentra en la alteridad, tal como lo indica el mito. Esta categoría es un instrumento de la experiencia social. Por ello, al explorar su composición, hemos de tener en cuenta los modos de identificación que definen las fronteras entre el propio ser y la otredad (Descola 2001[1996]).

Nuestro punto de partida son los elementos que *Onorúame* utiliza para crear a los seres humanos: barro, fuego y aliento, pues a partir de ellos es posible ingresar a toda una

teoría de las sustancias rarámuri¹, en la cual la transformación de la materia es fundamento de la creación. *Onorúame* toma barro –tierra y agua– y la somete al calor del fuego para solidificarlo y transformar la materia; sopla sobre esas piezas cerámicas para otorgar el aliento y con él, la vida misma. Las sustancias involucradas en el origen mítico de alguna manera remiten a las cualidades de cada entidad. El cuerpo aparece como un soporte material y como un contenedor del soplo divino, origen de la vida y del movimiento. Veamos cómo esta teoría de las sustancias aparece vinculada a la idea de creación en otro ámbito: la gestación de un nuevo ser.

Un ser humano es producto de la conjunción de un cuerpo y de una o varias almas. El primero surge de la unión del semen y de la sangre menstrual. Las almas por su parte, como el mito lo indica, son otorgadas por *Onorúame* a cada ser a través del soplo divino. De la unión de las sustancias líquidas se forma una masa a la que *Onorúame* da forma con sus propias manos para moldear el corazón y soplar en él. Así se origina la vida.

El ser humano inicialmente es líquido, incluso podríamos decir lodoso, como lo fueron las primeras figurillas de barro a las que la divinidad otorgó vida. Este nuevo ser habitará durante nueve lunas el vientre materno, espacio húmedo, líquido y oscuro². Al nacer llegará al mundo solar y su primer refugio será una cueva tan oscura y húmeda como el vientre en el que ha habitado³. Pasados los días (tres en caso de ser varón, cuatro en caso de ser mujer), este recién nacido será sometido a un ritual de paso conocido en la región de Norogachi como *mo'oremaka* o “chamusqueada”⁴.

El *mo'oremaka* se efectúa al rayar el sol, generalmente participan los padres del recién nacido, éste y un chamán (*owirúame*). El espacio ritual es demarcado por una cruz orientada al este, el infante es sostenido entonces por el chamán quien de manera variable

¹ Fujigaki (2005), al analizar los componentes de la persona rarámuri viva y muerta, sugiere esta teoría de las sustancias. Explica los destinos post-mortem de dichos componentes, la transformación que sufren, así como el tratamiento ritual que reciben.

² En la zona de Norogachi, las mujeres contabilizan el período del embarazo a partir de las fases lunares. Nueve períodos lunares deberán pasar desde el momento de la gestación, el cual también se registra a partir de una fase lunar determinada. Incluso una de las formas para referirse al embarazo es “nueve lunas” (*kimakói mechá*) (Guillén y Martínez 2005). Bennett y Zingg también documentaron lo anterior en su investigación: “la mujer soltera que ha quedado preñada [...] sabe que el período menstrual corresponde al mes lunar” (1978[1935]:367-368).

³ En los relatos sobre el parto de las mujeres rarámuri, en la zona de Norogachi (Guillén y Martínez 2005), era recurrente la imagen de la cueva como lugar de alumbramiento.

⁴ La siguiente descripción del *mo'oremaka* resume los relatos recopilados en la zona de Norogachi sobre dicho ritual (Guillén y Martínez 2005).

pasará ocote, olotes encendidos y un cuchillo por la cabeza, los hombros, el pecho y la espalda del infante. En ocasiones también se quema tascate para generar un humo blanco, denso y dulce que sirve en este 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 chamán, 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. Bonfiglioli (2007a y 2007b) ha dicho que esta fórmula ritual es una manera de entablar comunicación con lo divino, en este caso con el Sol.

Este rito de denominación-agregación tiene varios objetivos. Uno de ellos es otorgar un nombre al niño y con él la cualidad ontológica de persona, ya que si bien otros seres animados tienen cuerpo y alma, sólo las personas tienen nombre. 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 chamán 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.

Lo que nos interesa resaltar es el diálogo entablado entre el mito de origen presentado, la gestación de un nuevo ser y el ritual descrito. El cuerpo, formado con barro o con sangre y semen, servirá como contenedor del aliento divino que dota de vida a todo ser. En el mito, este cuerpo de barro se “endurece” con fuego, ¿acaso el cuerpo del recién nacido se “endurece” también al ser sometido al ritual de la chamusqueada? El ser humano se gesta en un espacio líquido, húmedo y oscuro, propiamente femenino. En el pensamiento rarámuri la luna es identificada con *Eyerúame* (la-que-es-madre), madre mítica y figura femenina por excelencia, por lo cual no es coincidencia que la temporalidad de la gestación, así como de las menstruaciones, sea lunar.

Proveniente de un mundo líquido, el recién nacido también es “endurecido” como las primeras figuras de barro al ser sometido al calor del fuego. El mito y el rito remiten entonces a una transformación de la materia que va de lo líquido a lo sólido y que en ambos

casos remite a la creación. La gestación y el nacimiento de un nuevo rarámuri implican otra transición que va de lo oscuro a lo luminoso, del dominio femenino y lunar al masculino y solar. Más adelante veremos cómo esta transformación de la materia y esta transición están presentes en la creación del universo, indicando correspondencias entre el orden humano y el cósmico, por ahora prosigamos con la descripción de los componentes de la persona rarámuri.

Hasta el momento de su nacimiento y de la inserción de un recién nacido en el universo social a través del rito *mo'oremaka*, el cuerpo y el alma⁵ son los componentes básicos de un rarámuri. Las denominaciones de ambos componentes nos hablan de su conceptualización. En la zona de Rejogochi, así como en otras regiones de la sierra oriental (Brambila 1976[1953] y 1983[1953], Lionnet 2002), el cuerpo es llamado *sa'pá*, término que remite a las porciones carnosas, a la carne en sí misma y al cuerpo (Merrill 1988). En Norogachi el cuerpo es denominado *ré'pokára*, palabra usada para referirse al pecho, la espalda y el tronco como una unidad, así como al cuerpo. En ocasiones, el cuerpo también es llamado *karira*, es decir, estuche o casa.

En los tres términos registrados es posible identificar ciertas cualidades atribuidas al cuerpo. *Sa'pá*, como se ha comentado, remite a la carnosidad y de alguna manera a la materialidad del cuerpo, misma que se opone a la inmaterialidad del alma. No obstante, esta oposición debe tomarse con pinzas ya que en el uso del cuerpo y en la vivencia de las almas, como veremos más adelante, se intuye cierta porosidad entre la materialidad y la inmaterialidad⁶, como si los límites entre estos conceptos no fuesen definidos sino continuos. Por el momento concluyamos que el término *sa'pá* nos indica la cualidad material del cuerpo, en donde éste se entiende como un soporte.

Al extender el significado del término *ré'pokára* al cuerpo, los rarámuri hacen evidente en su conceptualización la importancia del pecho, la espalda y el tronco. Los

⁵ Usamos los términos cuerpo y alma en tanto que los rarámuri que colaboraron en este trabajo los utilizaban en su traducción al español. Estamos conscientes que dichos términos son significantes cuyo significado debe responder al contexto rarámuri. En este sentido la traducción de cuerpo y alma no responde a nuestra categorización, sino al contenido que los rarámuri le otorguen. Sobre la traducción de términos de otras lenguas ver Lienhardt (1987).

⁶ Alfredo López Austin ha propuesto que, en el pensamiento mesoamericano, cuerpo y alma son dos tipos de sustancias materiales. Aquello que los distingue es su densidad, así el cuerpo es una materia pesada y el alma una materia ligera. Conceptos retomados de los cursos impartidos durante 2005 y 2006 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

procesos vitales de mayor relevancia para el mantenimiento de la vida tienen lugar en el pecho; dentro se encuentran el corazón, los pulmones y la tráquea, así como el alma que habita en el corazón. Desde la perspectiva rarámuri, estos componentes conforman una unidad semántica que explica el desarrollo y el mantenimiento de la vida. Por medio de la sangre que corre por las venas, la fuerza vital proporcionada por el alma se transmite a todo el cuerpo. La sangre, formada en el corazón a partir de los líquidos consumidos, se filtra en los pulmones. El aliento y la respiración en consecuencia son una expresión de la fuerza vital, del alma misma.

La identificación entre el alma y el aliento tiene diferentes expresiones. Lingüísticamente en los términos *ariwá* e *iwigá* que remiten indistintamente al aliento y al alma. En el mito analizado, *Onorúame* dota de vida a las figuras de barro mediante el soplo divino, también durante la gestación el-que-es-Padre sopla en el corazón la fuerza vital, es decir el alma. En algunas acciones curativas los especialistas rituales soplan en la boca de los enfermos. Angelita Loya, mujer rarámuri, mencionó que el sentido de esta práctica es transmitir “la fuerza” de una persona a otra a través del aliento. Finalmente, el corazón y en ocasiones los pulmones de los animales sacrificados son la ofrenda principal de los altares en los distintos rituales, como en Tehuerichi. En la zona de Norogachi, se cocina un caldo de corazón, pulmones y tráquea que, junto con la sangre sacrificial, será el primer alimento ofrecido a las deidades y por tanto constituyen el “alimento de los dioses” ya que en ellos radica la vida misma (Fujigaki 2005).

De esta forma, el alma se caracteriza metafóricamente por las cualidades del aliento, es como un aire, etéreo y ligero, que contiene la fuerza vital. A esta entidad se atribuyen las capacidades cognitivas, expresadas en el habla y la acción, las capacidades emotivas y oníricas. Como veremos en los siguientes apartados, estas capacidades explican en gran medida la relación entre el ser humano y el resto de los seres que habitan el cosmos.

Por último, el cuerpo es entendido como un estuche o como una casa en el término *karira*. Si el cuerpo es una casa, debe ser entonces la casa del alma, lo cual nos lleva a reflexionar sobre la relación que mantienen cuerpo y alma. En trabajos anteriores (Guillén y Martínez 2005) hemos advertido que esta relación es regida por la dependencia de ambos elementos. Si bien el cuerpo resulta ser un soporte material, el alma dota de calor y movimiento a este soporte. Su unión es la condición primaria para la vida y la salud. Una

de las capacidades más importantes del alma es salir del cuerpo, actividad que realiza durante la vigilia y principalmente durante el sueño.

Esta separación se explica a partir de la noción de alma. El alma fundamentalmente se concibe como una multiplicidad antes que como una unidad. Existen versiones distintas sobre la naturaleza múltiple de esta entidad. Merrill (1988) ha documentado al menos dos, las cuales coexisten en una misma comunidad. En la primera cada persona posee sólo un alma que habita en todo su cuerpo y 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 Merrill, 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.

Esta variabilidad del concepto del alma puede ser explicada por el paso de la historia. En Norogachi, la versión del alma única puede ser atribuida al trabajo de evangelización que ha sido fuerte y constante en la región. Efectivamente el alma es una, pero a pesar del acontecimiento histórico vemos que permanece una estructura de pensamiento donde el alma se fragmenta para cumplir con una de sus funciones más importantes: salir y entrar del cuerpo. La variedad de la noción del alma más que contradictoria nos parece rica por mostrarnos una transformación que va de lo múltiple a lo unitario, cambia la forma pero no el principio: la idea múltiple del alma se transforma en la idea fragmentada del alma conservando un principio de pluralidad.

Además, la modificación de un elemento en el sistema compromete la modificación sistemática de otros elementos. En otras palabras, si en Norogachi se concibe la idea de una sola alma, en consecuencia, deberán modificarse otras nociones sobre la misma. Merrill señala que bajo la versión de las almas múltiples e independientes, se considera que los hombres poseen tres y las mujeres cuatro almas grandes, el número de almas pequeñas es variable. La capacidad procreadora de la mujer es adjudicada a la cuarta alma, como Bonfiglioli ha documentado también en Tehuerichi. En Norogachi vemos que no se

atribuye un número definido de almas a las personas por su género porque el alma es única, pero sí encontramos la valoración de tres y cuatro en la ritualidad. Esta es otra transformación que remite a la historia pero también a una estructura de larga duración, como la llamaría Braudel (1994[1968]), donde los valores asociados al género son importantes y han atravesado el tiempo para seguir presentes en la ritualidad.

En cualquiera de las versiones el alma sigue saliendo del cuerpo. Más adelante veremos que mediante esta actividad se desarrolla una de las relaciones que los rarámuri mantienen con el cosmos. Por ahora baste con decir que el vínculo que mantienen el cuerpo y el alma es fundamental para el desarrollo de la vida y el mantenimiento de la salud.

1.2 El camino solar: guía ética en la construcción social del ser humano

Una vez que hemos descrito el origen y la composición de la persona rarámuri, es preciso tomar la punta del hilo de nuestro discurso e iniciar nuestro recorrido por los caminos rarámuri. En la introducción expusimos los antecedentes sobre las nociones de camino y de camino solar, ambas presentes en el ritual, en los sermones ceremoniales así como en el código iconográfico. En este capítulo se desarrolla cómo esas nociones están presentes en el ser humano, en su cuerpo, en sus almas y su persona. Además, la exploración de estos caminos humanos nos permite hacer algunas indicaciones sobre otros componentes de la persona como el pensamiento, el habla, la acción y las emociones. El camino, como categoría, abre la puerta al estudio de la relación entre persona y cosmos en el pensamiento rarámuri.

1.2.1 Los caminos de la sangre

La alquimia corporal, desde la perspectiva rarámuri, explica el mantenimiento de la vida. La fuerza vital del alma queda impregnada en la sangre y dota de calor, movimiento y vitalidad a todo el cuerpo. La sangre (*lá*) viaja por las venas o por “los caminos de la sangre” (*láboara*)⁷. Estos caminos son los que permiten el mantenimiento y el desarrollo de la vida. Si consideramos que el alma es el soplo divino y que *Onorúame* es identificado con

⁷ *Lá*, sangre, y *bowerá*, camino. Análisis morfológico de Brambila (1976[1953]:281).

el Sol, entonces, esa fuerza vital contenida en el alma y transmitida por la sangre será esencialmente solar. Los caminos de la sangre en consecuencia son los caminos de la fuerza solar al interior del ser humano. Los caminos del sol dentro del cuerpo.

En ciertas regiones de la sierra, como en Rejogochi, las almas residen en distintas partes del cuerpo. Las más grandes, encargadas del pensamiento se ubican en la cabeza o específicamente en la coronilla, las que habitan en el corazón son responsables de las emociones, finalmente la gestación de la vida es posibilitada por el alma ubicada en el vientre femenino; las más pequeñas permiten el movimiento, por tanto se encuentran en las articulaciones. En la zona de Norogachi, el alma –única pero fragmentable– habita en el corazón y en la cabeza, y porciones de ella dotan de movimiento al cuerpo. Independientemente de su habitáculo, a las almas se atribuyen las capacidades cognitivas, lingüísticas, emotivas y oníricas. Recordemos que fundamentalmente, el camino del Sol ha sido interpretado por otros autores como una metáfora de la vida ética y moral de los rarámuri. En consecuencia, si la fuerza vital –como fuerza solar– habita en el cuerpo y corre por los caminos que lo surcan, y si estos caminos son solares, entonces tendrán que remitir de alguna manera a su dimensión ética y moral. Al revisar el uso léxico corporal recogido en la zona de Norogachi y apoyados en el diccionario de Brambila (1976[1953]), surgieron las siguientes indicaciones al respecto.

Mo'ora es el término rarámuri para referirse a la cabeza y *mo'chogóara* para el cerebro. En algunas frases, tanto cabeza como cerebro no hacen referencia a estos órganos sino a dimensiones de la conducta y del pensamiento, ambas capacidades atribuidas a las almas. Tener cabeza (*mo'eame*, *mo'érema*), tener “sesos” o tener cerebro (*mo'chogówerema*) metafóricamente significa ser inteligente, ser cuerdo y ser sensato. Estas capacidades atribuidas a las almas y valoradas moralmente se manifiestan en el léxico corporal, pues tener cabeza o cerebro en última instancia y metafóricamente implica poseer un “buen pensamiento”.

Para los rarámuri, el pensamiento se expresa en las acciones y en las capacidades de oratoria. Estas son las cualidades bajo las cuales eligen a sus autoridades. Aquel que posea una capacidad de hablar en público y actuar correctamente será reconocido como un buen pensador, en tanto que posee un buen pensamiento. Ser flojo e incapaz de aconsejar a otro

es reflejo de un mal pensamiento. Pensamiento, habla y acción conforman una unidad significativa en la que se expresan las normas ético/morales de este pueblo. Esta unidad semántica también puede expresarse en el léxico corporal, de tal forma que *mo'chówerema* no sólo se utiliza para hablar del pensamiento como una capacidad, sino también de las ideas y las palabras, e incluso de la posesión del alma. La unidad de estos conceptos tan diversos, se sugiere una vez más en la identificación de los conceptos de “palabra” e “idea” mediante el término *ra'itzari*.

El pensamiento así como el conocimiento también pueden estar asociados a los ojos (*busira*). El término *busirema* que significa despertar también puede ser utilizado para describir a alguien que está en sus cabales, que es cuerdo y que piensa sensatamente. Algunas derivaciones de este término implican al pensamiento y a la conducta: *busiresa* (razón), *busirepo* (sensatez), *busiré* (entender), *busiréa* (portarse correctamente), *busirea* (los ojos bien abiertos Lit. Pensando bien lo que hacemos). ¿Por qué los ojos están vinculados al conocimiento? Más allá de una respuesta evidente que nos daría considerar la percepción visual, es preciso redimensionar los conceptos de “visión” para el caso rarámuri. En el siguiente apartado veremos la importancia de esto.

El corazón es otro de los órganos donde radica el pensamiento y las emociones. *Surachí* es el término para referirse al corazón, al pecho y a la boca del estómago (donde se siente latir el corazón). Tener corazón literalmente es tener un relleno; los árboles, las tortillas y muchas cosas más tienen uno. El corazón humano, en este caso, está relleno por el alma, por ello de este órgano provienen todas las emociones que, como veremos más adelante, contribuyen cotidianamente a la continuidad de la existencia del cosmos.

Por último, la fuerza vital como fuerza solar, se manifiesta de múltiples maneras en el cuerpo, no sólo a través de las almas grandes que originan el pensamiento y las emociones, sino también a través de las almas pequeñas que permiten el movimiento de las articulaciones. En conclusión, la ética rarámuri regida por el camino solar está inscrita en el cuerpo pasando por la cabeza, el cerebro, los ojos, el corazón y las articulaciones. La persona rarámuri, al estar atravesada por los caminos solares (venas) y por contener la substancia solar (alma), es contendora de la ética de esta sociedad. Finalmente, en el léxico corporal encontramos un término de importancia mayor que nos lleva al análisis de otro tipo de caminos: los pies.

1.2.2 Los caminos éticos

Para los rarámuri la vida es caminar. Desde muy temprana edad, los niños de la familia colaboran en el trabajo familiar pastoreando los rebaños de chivas. El cuidado de estos animales supone una gran responsabilidad, pues el excremento-abono que estos proporcionan es una pieza clave en la agricultura: a través de la rotación de corrales se nutren las tierras para la siembra (Figura 2-a). “Los niños chiveros” son una figura constante en la vida cotidiana en la Sierra Tarahuamara. La actividad de pastoreo consiste en cuidar de los rebaños y alimentarlos. En tiempo de frío y secas, que cubren la mayor parte del año, la vegetación es escasa en las cumbres y la alimentación de los rebaños significa realizar largas caminatas por un circuito de algunos kilómetros alrededor de la casa. Al amanecer, los niños de tres a doce años sacan los rebaños de los corrales, transitan por la sierra, se alimentan de raíces, frutos y otros comestibles que van conociendo en el camino. Cuando cae la tarde regresan. Así, todos los días estos pequeños conocen, a través de sus recorridos, el territorio (Figura 2-b).

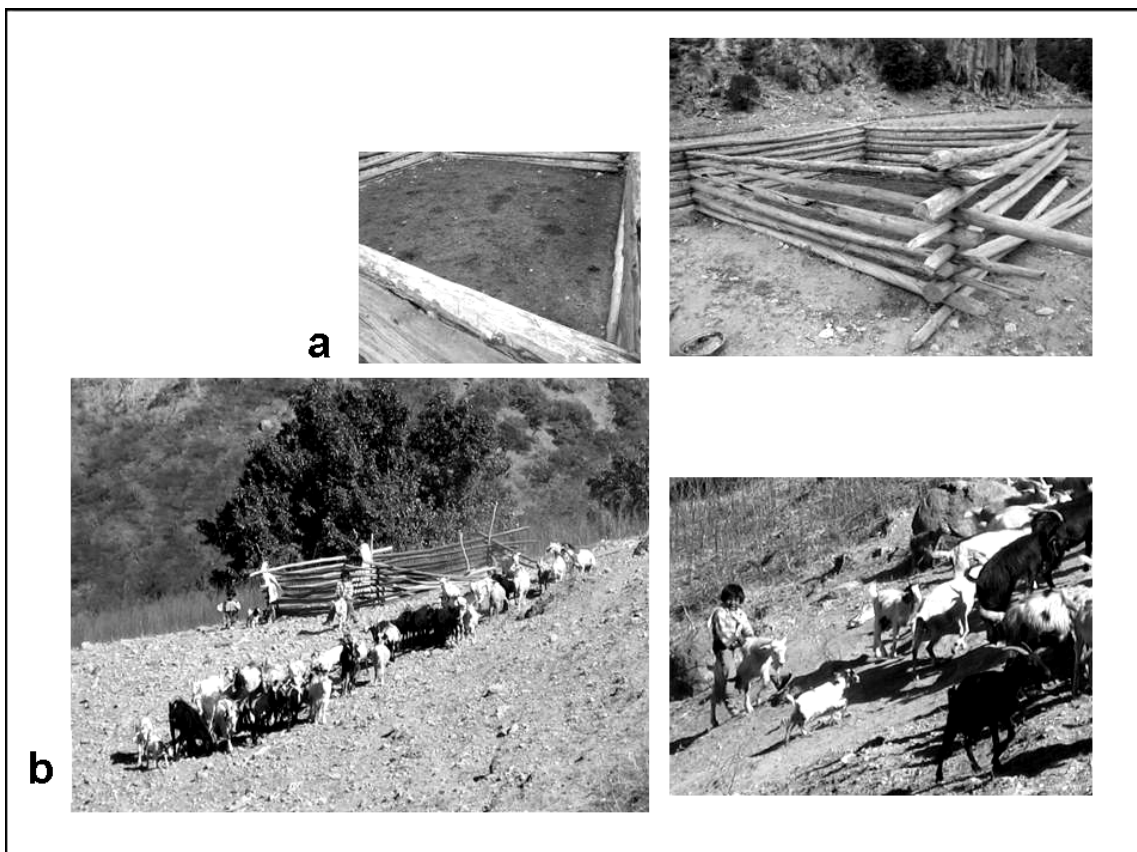


Figura 2. Fotos de: (a) corrales para chivas, fertilización rotativa de las tierras de cultivo y (b) niños de la ranhería de Buena Vista sacando chivas del corral por la mañana.

Los hermanos mayores son los encargados de enseñar a los pequeños cómo caminar. Les transmiten un conocimiento recibido de las madres, ya que son ellas las que cuidan en primera instancia los rebaños. Caminar es un mecanismo de transmisión del conocimiento, pues no sólo se aprende sobre los beneficios y peligros de la vegetación y la fauna sino también sobre el espacio en general. El conocimiento sobre los caminos forma parte esencial de la conformación social de una persona; conocer cuáles son los caminos correctos, los atajos, hacia dónde llevan y de dónde vienen, distinguir entre caminos para personas y caminos de las chivas, reconocer espacios peligrosos y demarcadores del paisaje como cuevas, arroyos, piedras, árboles, etc., va configurando la noción del espacio habitable.

El espacio, como indica Tilley (1994), no es un contenedor de la acción, sino un elemento de ella. Dicho espacio es marcado socialmente al identificar lugares, es decir, al llenarlo de experiencia y de memoria. Así es como los rarámuri al caminar conocen su

espacio existencial, ya que el tránsito por los caminos serranos abarca diversas dimensiones de la vida. En este apartado nos interesa desarrollar la dimensión ético-moral del camino señalada por otros autores, dado que en ella se expresa un profundo vínculo entre el rarámuri y todo aquello que lo rodea.

Lingüísticamente, el término *wachía* es utilizado para referirse a lo recto en un sentido físico y moral. Expresiones como corazón recto (*wachía surú*), enderezar nuestro camino (*ku wachiná boé*) y caminar recto (*wachía ená*) significan vivir correctamente. 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 y de la rectitud moral, es colectivo: “es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri”. Salir de este andar colectivo, como veremos en capítulos siguientes, no sólo implica una ruptura moral o una falla en el comportamiento, sino también una ruptura en las redes sociales e incluso una ruptura con el orden cósmico.

Los pies simbolizan la homología entre el camino y la vida moral. Uno de los insultos más graves que puede recibir un rarámuri es *wita'areáme*, que literalmente significa “el que tiene los pies de mierda”. El camino además de ser un referente empírico fundamental en la construcción social de la persona y de funcionar como espacio preferencial para la transmisión del conocimiento del entorno, es una categoría abstracta que unifica las dimensiones ético-morales con la idea de la vida para los rarámuri.

La intuición inicial de Montemayor (1999) se confirma, el caminar no sólo es estar vivo, sino vivir correctamente. *Eyénama* es el término rarámuri que significa caminar, pero también vivir y comportarse. Esta palabra resume y confirma que desde la perspectiva rarámuri caminar, vivir y comportarse son una unidad. Y el guía en este camino, como Bonfiglioli (2005) señaló, es el Sol.

Para exponer cómo el Sol-*Onorúame* y en consecuencia el camino solar es el parámetro del camino moral de los rarámuri, tomaremos como material de análisis algunos sermones registrados por Merrill (1988) en la zona de Rejogochi. Más adelante explicaremos la importancia del consejo y del sermón como parte de un sistema más amplio

en la transmisión del conocimiento rarámuri. Baste con decir que la lectura de este material fue sugestiva para reflexionar sobre el camino solar.

Cada domingo, las autoridades rarámuri ofrecen sermones a la comunidad. Su forma discursiva es repetitiva, lo cual nos habla de su función, pues más allá de transmitir nuevos conocimientos, se busca reiterar conocimientos ya sabidos. Estos versan sobre tres temas: la relación de los rarámuri con la divinidad, las relaciones al interior de la comunidad rarámuri y la forma en la que debe llevarse la vida (Merrill 1988). Lo que nos interesa resaltar de los sermones que Merrill recopila son algunas frases que se repiten una y otra vez:

“Sigán el camino de Nuestro Padre y el camino de Nuestra Madre.”

“Cada uno de ustedes camine vigorosamente a lo largo del camino de Nuestro Padre y Nuestra Madre”.

“Nunca dejen de venir aquí a pedir el perdón de Nuestro Padre y Nuestra Madre. Al hacer esto, ustedes siempre caminarán con fuerza.”

“¿Acaso Aquellos Que Nos Proporcionan La Luz son perezosos al caminar allá arriba?”

En estas frases se habla del camino de *Onorúame* y *Eyerúame*; además se indica que los rarámuri deben seguir estos caminos. Mas ¿cuál es el camino de *Onorúame* y *Eyerúame*? y ¿cómo es ese camino? La respuesta a estas interrogantes surgen del estudio de los mismos sermones. En ellos, la dimensión ética aparece vinculada directamente a los caminos de las deidades a través de un discurso público de dos emociones: entristecerse (*o'mónama*) y alegrarse (*ra'isaráma*). Evidentemente, el significado atribuido a estos términos no corresponde a nuestra propia conceptualización de estas emociones.

Como se ha señalado, las emociones forman parte de la persona y su origen se encuentra fundamentalmente en el corazón mismo o en el alma que habita en su interior. El análisis de esta díada emocional en los sermones y en otros ámbitos, como en los procesos de salud-enfermedad, muestra que estas dos emociones conforman un binomio que articula la vida emocional y social de las personas y que además vincula al ser humano con el cosmos.

La tristeza y la alegría son producto y consecuencia de la relación establecida entre el cuerpo y las almas de cada persona. La enfermedad, en gran medida, es explicada por la salida del alma y por su permanencia prolongada fuera del cuerpo, la salud en consecuencia

es entendida como la equilibrada unión entre cuerpo y alma. La salud se identifica con un estado de alegría, mientras que la enfermedad con la tristeza, siendo estas emociones una consecuencia de la salud y la enfermedad. Sin embargo, también pueden ser una causa de dichos procesos. Si una persona está triste, su alma se debilita y puede ser fácilmente dañada, si está alegre su alma estará fuerte y en consecuencia difícilmente enfermará.

Los estados emocionales son más que una manifestación del espíritu, estos intervienen en el bienestar o malestar del cuerpo. Sumado a esto, en los sermones recopilados por Merrill, la alegría se asocia al caminar, en tanto que la tristeza a detenerse. Si el camino es la representación de la vida de todas las cosas, detener la marcha implica morir, no sólo para el rarámuri sino también para todo aquello que tiene vida e incluso para las divinidades mismas⁸. El camino de los padres divinos, *Onorúame* y *Eyerúame*, no sólo es un camino moral sino también emocional. El correcto equilibrio emotivo de las personas contribuye cotidianamente al camino de estos astros celestes y con ello, a la continuidad de la existencia del cosmos.

En los sermones se expresa un discurso público de las emociones que invita a los rarámuri a seguir el camino de *Onorúame* –camino solar–, 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. Esta fuerza efectivamente es física en el sentido del andar por los caminos serranos, pero también es una fuerza anímica necesaria para recorrer un camino ético.

Seguir el camino de las deidades, además de una estabilidad emotiva, regula la conducta cotidiana. Vivir en armonía es seguir el camino marcado por *Onorúame*, en consecuencia el camino solar será una forma de existencia en el mundo. Este camino, como modelo de conducta, será el parámetro de las relaciones sociales. ¿Cómo este camino solar puede guiar la conducta humana? Al analizar el mito de origen del cosmos nos ocuparemos

⁸ La muerte, desde la perspectiva rarámuri, también es definida como un viaje (Fujigaki 2005, en prensa). A pesar de la fuerza de esta expresión del camino, la muerte como un viaje no será retomada en este trabajo. Baste con señalar que si bien se comparte la metáfora del andar, el camino de vida y el de muerte no comparten el mismo significado, a pesar de formar parte del *continuum* de la existencia. A través de la oposición complementaria cubren dos campos de la existencia.

del tema, por ahora señalaremos que la alianza y la reciprocidad son las formas claves de entablar relaciones sociales, no sólo entre personas rarámuri y no-rarámuri sino también con la divinidad e incluso con otros seres.

No seguir el camino de las deidades implica romper con la norma y con las redes sociales, y por lo tanto enfermedad y muerte individual, social e incluso cósmica. Si los rarámuri no siguieran este camino cotidianamente con el mantenimiento de sus emociones y su buena conducta, los dioses se pondrían tristes y dejarían de caminar, de dar luz y calor al mundo. Los caminos éticos y morales nos llevan a cuestionarnos sobre el lugar de los rarámuri en el cosmos. Al ser la conjunción de lo humano (semen y sangre) y lo divino (soplo), de lo tangible (cuerpo) y lo intangible (alma), de lo masculino y lo femenino, la persona rarámuri es un contenedor de contradicciones. En este sentido la noción de persona es una categoría mediadora de polos opuestos pero complementarios; puede trazar caminos entre dichos polos y contribuir a la continuidad de la existencia no sólo a través del ritual, sino de su conducta cotidiana y emotiva.

En resumen, el camino es un componente del paisaje, espacio de transmisión del conocimiento y de apropiación del territorio; es una noción que articula las dimensiones ético/morales con el concepto de existencia, caminar es vivir correctamente. El parámetro de este andar es un camino específico: el camino solar, entendido como la pauta ética-moral y emocional que unifica pensamiento-acción-habla-emoción-sueños. En este último campo nos detendremos para analizar los caminos del alma, dado que existe una correspondencia entre los caminos transitados durante la vigilia por el territorio serrano y los caminos transitados durante el sueño por los territorios oníricos que se manifiesta en una práctica común en ambas dimensiones: el huelleo.

“Huellear” (*iyépama* o *jiyépama*, *iyétoma*) 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. En los territorios oníricos, los chamanes rastrean las huellas de los enfermos. Por tal motivo, dicen los rarámuri que cuando en una persona se manifiesta la enfermedad, se debe acudir rápidamente con el chamán. Si pasa demasiado tiempo desde el momento de la pérdida del alma, el chamán no será capaz de encontrar las huellas del alma extraviada y

no podrá curar a la persona, no será capaz de leer los caminos del alma (Guillén y Martínez 2005).

1.2.3 Los caminos del alma

Las almas, como Merrill (1988) señaló, al entrar y salir del cuerpo corren el riesgo de perderse o de ser raptadas. El universo rarámuri está poblado por diversos seres ávidos de poseer y devorar el alma humana y en última instancia la fuerza vital que ésta contiene. En este momento no nos detendremos a reflexionar sobre estas relaciones regidas por la rapacidad, ya que esto será tratado más adelante, lo que interesa resaltar ahora es la dimensión del sueño como un espacio de tránsito para las almas.

El sueño (*rimuma*), desde el punto de vista rarámuri, no es un estado sino una serie de eventos y acciones ejecutados por el alma. Cuando una persona duerme su alma sale del cuerpo e inicia sus recorridos oníricos, así, el sueño es definido como estas actividades anímicas. Merrill (1987) advierte que los rarámuri están comprometidos con la realidad de los sueños, en tanto que estos son conceptualizados como eventos. Esto no implica una confusión entre los estados de vigilia y el sueño, sino que ambas dimensiones son definidas epistemológicamente como dos formas de la realidad. Los caminos de la sierra son a los caminos del sueño lo que el andar de la persona es al andar del alma.

En sus correrías nocturnas, el alma viaja por los lugares que conoce, así como por lugares desconocidos. Estos espacios oníricos son puntos de encuentro entre el alma, las deidades y otros seres ávidos de la fuerza vital humana. Por tal motivo, el sueño es necesario para la vida rarámuri pues a través de él puede comunicarse con *Onorúame* y con sus muertos. La persona recibe conocimiento y mensajes que repercuten en su vida cotidiana. El sueño es una continuación de la vida en vigilia, quizá por ello las referencias a los sueños son constantes en la vida cotidiana. Al despertar, la gente pregunta “¿qué has soñado?”, esperan ansiosos el relato para luego interpretarlo.

Los sueños son un eje del pensamiento rarámuri. En la zona de Norogachi, los sueños giran en torno a tres temáticas: los sueños de iniciación chamánica, los sueños en los que el alma es atacada y los sueños de curación. En cada uno de ellos la dimensión espacial juega un papel preponderante, en tanto que el diagnóstico del chamán debe considerar el lugar específico donde el enfermo soñó que su alma se extravió o fue raptada. El alma del

chamán recorrerá, en sueños, dichos lugares hasta encontrar el alma extraviada o al raptor, con el cual tendrá que negociar la devolución de la entidad anímica del enfermo. Como veremos más adelante, el proceso de curación a través de los sueños se entiende como una negociación, es decir como el establecimiento de una relación social, donde los actores no necesariamente son personas.

Más allá de los sueños, en la ritualidad se materializan los caminos del alma. En los patios de curación, definidos por Bonfiglioli (2005) como territorios curativos, las almas rarámuri por medio de la danza caminan por otras dimensiones, o como indicaba Montemayor (1999) por territorios celestes. Incluso, la curación en sí misma es un viaje (Bonfiglioli 2005), en el cual el camino solar funge como referente de las acciones rituales, así como parámetro de construcción del espacio ritual. Los caminos del alma, ejecutados en el sueño y en la ritualidad remiten una vez más al camino solar.

Hasta este momento se ha descrito el origen mítico, el proceso de gestación y de ingreso a la sociedad a través del rito *mo'oremaka*, así como los componentes de la noción de persona rarámuri. El camino solar atraviesa a la persona, el cuerpo está marcado por los caminos de la sangre (venas), por donde corre la fuerza vital (alma) otorgada por *Onorúame*. Los caminos del cuerpo son caminos éticos y más allá de este soporte corpóreo, la persona misma sigue caminos éticos a través de su pensamiento, de sus emociones, de su conducta y de sus sueños. El camino, más allá del ritual, es una metáfora de la acción social, caminar es vivir y vivir bien es andar el camino recto, el camino del Sol. El sueño permite trazar caminos hacia la divinidad o hacia otros seres no-humanos. Los caminos del alma, tanto ritual como oníricamente, establecen caminos cósmicos, es decir, canales de comunicación entre el ser humano y su entorno. Pero antes de reflexionar sobre estos caminos cósmicos es preciso conocer el origen mítico y la composición del cosmos.

CAPÍTULO II

TIEMPOS Y ESPACIOS DEL COSMOS

2.1 El inicio del tiempo

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 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 actuaban 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.

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 por que 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.

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 nuestro 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. (Relato narrado por José Felipe Ramiro, en Gardea y Chávez 1998:20-23).

Al igual que el mito de origen que narra la creación humana, este mito narra la creación del cosmos y de la sociedad rarámuri actual. En este relato también está presente la transformación de la materia, así como una secuencia de diferentes momentos de la existencia humana. Antes de plantear una comparación entre el origen y la composición de la persona y del cosmos se requiere de un acercamiento formal a este relato. El propósito no es presentar un análisis estructural en un sentido estricto, para ello sería necesario seguir una metodología que queda fuera de nuestro alcance en este momento¹. La aspiración es más modesta. A través de las secuencias y los esquemas del relato, definiremos algunas de las nociones espacio-temporales presentes en el mito con la finalidad de resaltar algunos elementos pertinentes para la reflexión sobre la relación persona-cosmos.

¹ Ver Lévi-Strauss (2002[1964], 2001[1973], 1987[1958]).

2.1.1 El mundo se formó en tres épocas diferentes

“El mundo se formó en tres épocas diferentes...”, frase inicial del mito que anuncia su orden cronológico. Sintagmáticamente la narración aparece segmentada por tres destrucciones, a cada una de las cuales corresponde un nuevo inicio de la vida. El narrador hace explícitas dichas destrucciones y las detalla detenidamente; en oposición encontramos implícitas y un tanto nebulosas las descripciones sobre el nuevo origen, un reinicio que evoca la creación pero que no se atreve a expresarla. Incluso, dentro de la mitología rarámuri, como hemos visto, el origen del ser humano es único e irrepetible, la creación humana responde a un momento y no a repetitivas creaciones.

Cada destrucción es ocasionada por una transgresión a las normas de vida señaladas por *Onorúame*. Los humanos olvidan que Él fue quien les dio aliento, se olvidan del creador que les ha dado vida, viven embriagándose sin motivo aparente, se comen unos a otros, descuidan las normas rituales al no bailar el *yúmari*. Todas ellas son transgresiones de alto nivel que conducen a la furia divina y por tanto a la destrucción. El nuevo inicio es un restablecimiento del orden, pero no solamente como un regreso a un orden anterior sino como un reinicio al que se agregan nuevas normas y recursos otorgados por *Onorúame* para no recaer en la misma falta.

Estructuralmente los mitos de todas las sociedades contienen un orden temporal, por tanto, en este relato debe estar presente la noción de tiempo rarámuri. El mito es una secuencia de acontecimientos pasados pero también es un esquema dotado de eficacia permanente que permite interpretar el presente y los lineamientos del futuro (Lévi-Strauss 1987[1958]). Ejemplo de dicha eficacia son las referencias al espacio, el cual queda marcado en cada destrucción para atestiguar, en el presente, ese pasado lejano². El espacio es un testigo del paso del tiempo. Tiempo y espacio conforman una unidad en el mito. No obstante, la dimensión espacial en el mito se desarrolla de una manera más modesta en comparación a la temporal. El espacio existe antes del tiempo, parece estar ahí esperando que todo suceda en él, no hay una creación del espacio ni tampoco una destrucción del mismo, sólo una transformación.

² “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”. “Aquí hay una parte que se llama Kanóchi”. “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”.

De la misma forma, el relato en sí mismo funciona como un contenedor de las pautas de vida presentes y futuras, por ello en él se advierte la necesidad de cumplir las normas rituales³. Finalmente, el mito también presenta una doble estructura: histórica y ahistórica. Se ubica en un tiempo prístino y simultáneamente integra la historia del pueblo rarámuri, la presencia del blanco, la escasez de la tierra. Mito e historia se unifican en un devenir temporal estructurado por el par destrucción-nuevo inicio, el cual funciona como eje del relato, como *leit motiv* de la idea de creación cósmica y cultural.

La noción de tiempo rarámuri no es una unidad en sí misma, sino una relación entre destrucción y cada nuevo inicio. Si graficáramos los marcadores temporales de este relato, veríamos que entre cada destrucción hay una oscilación que conforma lo que llamaremos tiempo. La representación de dicho tiempo es social y por tanto rítmica. La destrucción opuesta a la existencia generará un ritmo en espiral que conjuga lo cíclico y lo lineal. Cíclico en tanto la recurrencia estructural del par destrucción-nuevo inicio, lineal en tanto que cada inicio implica modificaciones del estado anterior. La noción de tiempo rarámuri está estructurada entonces por tres destrucciones y cuatro etapas de la existencia humana. Finalmente, si descomponemos esta estructura temporal aparece, por una parte, la secuencia creación-transgresión-destrucción-nuevo inicio y reestablecimiento del orden; y por otra los valores tres y cuatro.

La estructura temporal creación-transgresión-destrucción-nuevo inicio implica dos nociones contrapuestas pero complementarias: estabilidad y cambio. En cada destrucción *Onorúame* otorga a los rarámuri nuevos elementos que permiten la existencia, los cuales son acumulativos. En el primer momento entrega las semillas que dan paso a la agricultura, luego de la segunda destrucción entrega animales para la alimentación y finalmente, en el tercer momento entrega un toro para sacrificarlo, así como las normas rituales de ofrecimiento a los cuatro rumbos tomando como referente el este.

Todos estos elementos se acumulan y conjugan para llevar a los rarámuri a un momento presente que parece ser la punta de la espiral temporal. El mito puede ser leído como el paso de la pre-cultura a la cultura presente, lo cual no niega la posibilidad de un futuro que implique nuevos cambios. La transformación de cada etapa sucedida en el relato tiene un objetivo: configurar la cultura actual de los rarámuri.

³ “Desde entonces bailamos, porque si no lo hacemos se vuelve a apagar el sol y se acaba el mundo”.

La siguiente tabla expone la evolución temporal que lleva a los rarámuri de un estado pre-cultural a un estado cultural mediado por la intervención de *Onorúame*. Este tránsito configura a la sociedad rarámuri actual cuya principal actividad económica, aún hoy día, es la agricultura y en la cual toda preparación de *teswino* –bebida ritual elaborada con maíz fermentado– y todo sacrificio animal deben ser ofrecidos a la deidad. Los rarámuri continúan realizando el *yúmari*, pues de no hacerlo, tal como el mito lo señala el mundo sería destruido nuevamente (Figura 3).

Destrucción	Tiempo pre-destrucción	Elementos otorgados por <i>Onorúame</i>	Tiempo post-destrucción
1^a	Ausencia de agricultura y olvido de <i>Onorúame</i> .	Semillas.	Presencia de agricultura [y presencia en la memoria de <i>Onorúame</i>].
2^a	Embriaguez [indiscriminada].	[Fórmula ritual de ofrecimiento (<i>wiroma</i>)].	Embriaguez [discriminada y compartida con <i>Onorúame</i>].
3^a	Canibalismo.	Animales domésticos y toro para sacrificio.	Presencia de animales domésticos, danza del <i>yúmari</i> [y del sacrificio de animales para <i>Onorúame</i>].
	No cumplimiento del <i>yúmari</i> .	Fórmula ritual de ofrecimiento (<i>wiroma</i>).	Cumplimiento del <i>yúmari</i> , presencia de la fórmula ritual que toma al sol como referente. Sacrificio animal dedicado a <i>Onorúame</i> .

Figura 3. Tabla que presenta elementos pre-destrucción y post-destrucción en el mito que describen la transformación a partir de los elementos otorgados por *Onorúame*. Hemos apuntado con corchetes ideas que complementan el cuadro, externas al mito, pero presentes en la etnografía.

Entre todas las formas de vida existentes sólo los rarámuri experimentan estas transformaciones de orden cultural, lo cual nos lleva a otro planteamiento: míticamente los rarámuri podían hablar con otros seres y establecer relaciones con ellos, hoy día este tipo de vínculo es vigente. Sin embargo, los medios de contacto son diferentes, por ejemplo, el sueño más que la vigilia es un espacio de comunicación entre las almas rarámuri y esos otros seres. Sólo a través del alma los rarámuri pueden comunicarse con estos “otros” que

pueblan el universo y trazar caminos hacia lo divino, sea por medio de la dimensión ritual u onírica.

Los rarámuri son entonces una forma de vida cultural que se distingue de otras a partir de sus componentes. El cuerpo y el alma distingue a los rarámuri de los no-rarámuri por una cualidad substancial impregnada en ellos. ¿Acaso el cuerpo y el alma también distinguen a los rarámuri de esos “otros” que habitan el cosmos? En el capítulo siguiente se retomarán estos cuestionamientos. Por el momento baste con señalar que este mito narra por una parte un proceso de diferenciación cultural de los rarámuri frente a otras formas de vida que los dota de dos particularidades ontológicas: el trabajo (agricultura) y la ritualidad (sacrificio-*yúmari*). Por otra parte, esta narración también alude a otro proceso paralelo que implica continuidad y permanencia en el tiempo y en el espacio: la condición que hace común a los rarámuri y a otros seres del universo a partir de compartir cualidades cognitivas, lingüísticas, emotivas, de intencionalidad, etc. No es momento aún de dar cuenta de estos procesos que serán fundamentales para el desarrollo de nuestro argumento en los siguientes apartados. Por ahora, deseamos resaltar, de estos dos procesos, aquel que describe el perfeccionamiento cultural de los rarámuri y que culmina con la institucionalización del culto solar a través del *yúmari*.

2.1.2 La alianza entre *Onorúame* y los rarámuri

Después de la última destrucción en la que un eclipse amenaza el estatuto solar, los rarámuri entablan una alianza con *Onorúame* a través de la ejecución de la danza y del sacrificio. Inicia una nueva era en la que el Sol, identificado con el-que-es-Padre, aparece como el referente obligado de las acciones humanas. Esta deidad establece las normas ético-morales que servirán de marco para el desarrollo de las relaciones al interior de la sociedad rarámuri, así como las normas rituales que en conjunto instituyen el culto solar. Las normas míticas, entendidas en la actualidad como el consejo inicial que *Onorúame* otorgó a los hombres, son reproducidas en los sermones que las autoridades ofrecen cada domingo a la comunidad y de los cuales ya se ha hablado. Por esta razón, los temas recurrentes de los sermones son las relaciones sociales en distintos niveles: entre los rarámuri, con la deidad y con “otros” seres. Este consejo inicial, plasmado en el mito y en los sermones, es el fundamento del camino solar como una guía ética y moral.

El final de este mito explica, en otra dimensión, por qué el camino es una metáfora de la acción social. Esta categoría no sólo normativiza la conducta individual orientando las emociones y las acciones humanas, también bosqueja el rumbo de toda conducta colectiva. Si consideramos que el *yúmari* cierra el ciclo de destrucciones dado que en él se establece un pacto de intercambio y reciprocidad con la divinidad, y si esta relación es el prototipo de toda relación social ejecutada correctamente, entonces la organización social rarámuri deberá estar regulada por los mismos principios de intercambio y reciprocidad.

De ser así, se comprobaría que las relaciones sociales no son exclusivas del ámbito humano, lo rebasan para constituir una lógica de intercambio y comunicación que regula las relaciones entre diversos seres que habitan el universo (humanos y no-humanos). En consecuencia, la relación entre persona y cosmos tendría que partir de un contexto más amplio que el ser humano mismo, un contexto que no podría explicarse solamente a partir de una metáfora antropomórfica.

El *yúmari*, en el relato, aparece como una forma de establecer un medio de comunicación con lo divino; es el símbolo de la ritualidad rarámuri y el canal por excelencia para trazar caminos cósmicos. Hemos mostrado que el camino es una categoría que enlaza a la persona rarámuri con el cosmos, hemos también revisado los caminos humanos. A continuación describiremos la cosmogeografía, entendida como el espacio cósmico en general, y evidenciaremos los caminos que la cruzan y que son transitados por los seres humanos.

2.2 Los niveles del mundo y los caminos del cosmos

Para los rarámuri, el mundo es redondo como una tortilla o como un tambor (González Rodríguez 1982). Uno de los términos para hablar del “mundo”, como lo traducen al español los rarámuri, es *kawí*. Esta palabra remite a la tierra de labor, a las ranherías, 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. En todas sus acepciones, *kawí* indica un lugar de pertenencia. 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 habían nacido o en su defecto el rancho que habitaban. Así, Juan Kocheráre al heredar la tierra a sus hijos también les proporcionaba un apellido, por ejemplo, Félix

Kocheráre y Calixto Kocheráre. El nombre de la persona indicaba entonces una pertenencia a la tierra como espacio habitable, de cultivo y de relaciones sociales. Como indica Tilley (1994), en el espacio se inscriben valores que permiten recrear la identidad y por tanto la memoria individual y colectiva.

Kawí entonces describe el “mundo” como un espacio físico de trabajo, de vivienda y de identidad. Otro término utilizado para referirse al “mundo”, pero en un sentido más específico, es *wichimoba*⁴ (superficie de la tierra). Esta palabra identifica el espacio habitado por los seres humanos, el nivel intermedio, ya que para los rarámuri el universo está compuesto por diversos pisos.

Según los rarámuri de Norogachi el mundo tiene siete pisos, tres arriba y tres debajo de la superficie terrestre. Angelita Loya, mujer rarámuri, en noviembre del 2004 dibujó un diagrama del universo (Figura 4) donde aparecen los siete pisos mencionados. En el diagrama están detallados algunos habitantes de cada nivel, así como algunos elementos característicos de los mismos. En los niveles de arriba, descritos en conjunto como “los cielos” o “arriba donde es azul” (*ré’pá siyónachi*), encontramos el lugar habitable de los muertos (*mukúame penélachi*), la casa de *Onorúame* (*Onorúame betérachi*), los astros (sol, luna y estrellas) y las nubes. Los niveles de abajo, en oposición a los de arriba conceptualizados como una unidad, se entienden como una multiplicidad de lugares, ahí aparece la tierra, el agua y los diablos.

⁴*Wichi*, suelo y *moba*, encima. Análisis morfológico de Brambila (1976[1953]:598).

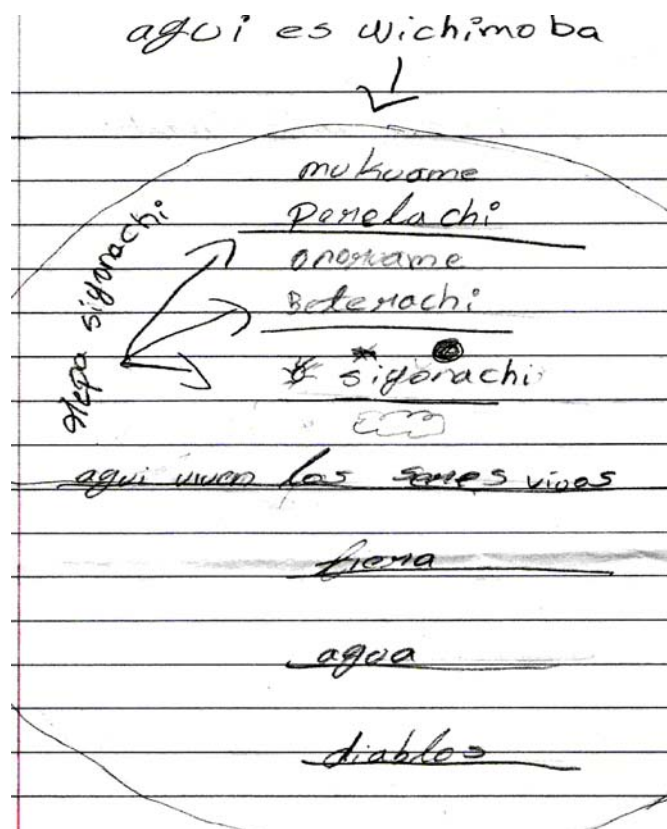


Figura 4. Diagrama de la cosmogeografía dibujado por Angelita Loya.

En otros dibujos realizados por Elisa y Diana en abril de 2003, niñas de 10 años en ese entonces, se aprecian estos siete niveles sintetizados en tres (Figura 5). Aparece un arriba poblado por las divinidades, los astros y las nubes, aviones, helicópteros e incluso ovnis. El mundo intermedio está ocupado por seres humanos, árboles, animales, casas, caminos y camionetas. Finalmente, el mundo de abajo es acuático dominado por serpientes y peces. Las figuras presentadas son una expresión gráfica que sintetiza las nociones sobre el cosmos. En primer lugar existen distintos niveles con características particulares, y en segundo lugar están habitados por distintos seres, astros y fenómenos que coexisten.

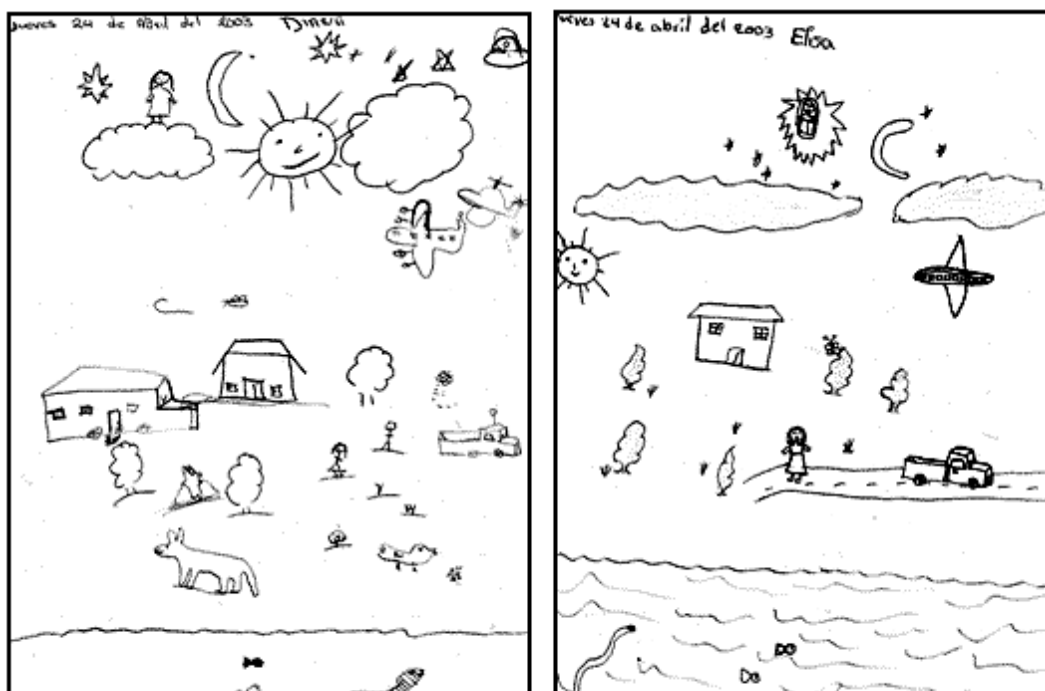


Figura 5. El cosmos dibujado por Elisa y Diana Sandoval en 2003.

Al analizar sermones, Merrill (1988) advierte que la cosmología presente en ellos difiere a la descrita en la vida cotidiana, particularmente en el tratamiento que hacen del espacio, del tiempo y de las relaciones entre los distintos seres que habitan el cosmos. En los sermones se describen tres niveles del universo que en el discurso cotidiano se desdoblan en siete; se habla de los humanos, de *Onorúame* y del Diablo, pero no de todos aquellos seres que pueblan el cosmos. Sin embargo, los sermones poseen un papel sintético al igual que los dibujos presentados. Sean siete o tres pisos el valor –el mundo de arriba, el mundo intermedio y el mundo de abajo– y la relación entre los niveles es la misma. Según Merrill (1988) los pisos difieren en el relieve en tanto que en el mundo intermedio hay montañas y cañones, mientras que en los otros todo es plano. Más adelante veremos que la superficie plana es exclusiva de los pisos superiores.

Aguilera (2005) indica que en los diseños de las fajas rarámuri, basados en patrones reiterativos de los mismos motivos, se cristalizan tres niveles que tienen su correspondencia con la concepción rarámuri del mundo. Esta estructura gráfica de tres niveles también se reproduce en otros objetos tejidos como los *wares* o cestos tejidos con fibras vegetales

(Figura 6). Siguiendo el trabajo analítico de Aguilera, aquello que en las fajas separa y a la vez intercomunica gráficamente cada nivel son caminos. En este soporte material, la cosmogeografía representada contempla también una forma de comunicación entre los distintos niveles, lo cual nos indica nuevamente que los caminos y todas sus implicaciones son parte del espacio cósmico.

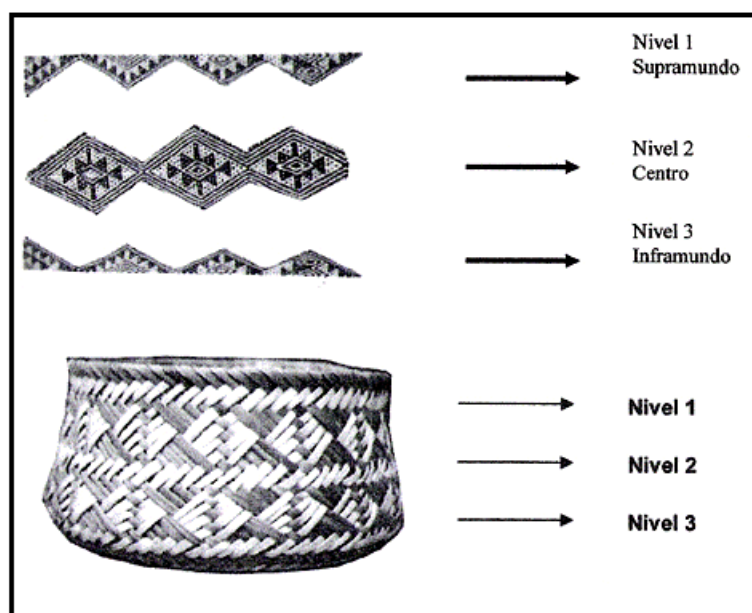


Figura 6. Gráfico tomado de Aguilera (2005). Arriba el diseño gráfico de una faja descompuesta en tres niveles. Abajo reaparecen los tres niveles en un soporte material diferente, un canasto de fibra vegetal.

Bajo ciertas versiones de la cosmogeografía estos pisos que conforman el cosmos están sostenidos por columnas. Jerome Lévi en la zona de El Cuervo, ejido de Batopilas, documentó que para los rarámuri gentiles⁵: “El comos está compuesto por múltiples planos (*namúkame*), descritos como una serie de discos verticales, semejantes a un montón de tortillas. [...] Dichos discos están sostenidos por columnas enormes (*tóna*). Los gentiles realizan tal labor [sostener al mundo siendo columnas], mandando sus almas a través de

⁵ Los gentiles o cimarrones conforman un subgrupo al interior del pueblo rarámuri. Históricamente se identifican con los grupos que huyeron de la evangelización refugiándose en las regiones más abruptas y accidentadas de la sierra, donde el acceso era limitado. Se distinguen de los rarámuri “bautizados” por no desarrollar la ritualidad anual en torno a las iglesias. A pesar de sus diferencias ambos subgrupos (gentiles y bautizados) son culturalmente semejantes, comparten un conjunto de creencias básicas y se identifican como rarámuri (Lévi 1993).

estos sueños a las orillas del universo para que cuiden los soportes cósmicos” (Lévi 2001:135). De acuerdo con Bonfiglioli (2007a, 2007b y en prensa), a pesar de que los rarámuri bautizados explícitamente consideran a los gentiles como dichos pilares, ellos también se entienden como pilares a través de la danza.

Recapitulando, la tierra es redonda como una tortilla o como un tambor, el cosmos se compone de pisos que se sobreponen como las tortillas en un canasto. Esta estructura está sostenida por pilares que son almas rarámuri. Cada nivel funciona como el cielo y el piso de otro a manera de espejos y pueden comunicarse a través de los caminos que los cruzan verticalmente. Sin embargo, a cada nivel son atribuidos valores específicos que se manifiestan en los seres que lo habitan. Dado que el siguiente aparatado está dedicado a la descripción de la superficie terrestre, ahora sólo consideraremos los pisos superiores e inferiores, los cuales funcionan como operadores lógicos.

Los pisos superiores e inferiores difieren y se oponen cualitativamente por su topografía, por los lugares que albergan y por los valores atribuidos a cada uno de ellos. El mundo superior es plano y está dominado por las fuerzas de orden solar representadas por *Onorúame*; es definido por los rarámuri como una unidad. Incluso cuando hablan de este mundo, donde habitarán sus almas después de la muerte, lo describen como un paraíso donde se trabaja y se vive sin conflicto alguno, dado que el orden solar lo invade todo. Al hablar de este nivel del cosmos, los rarámuri suelen ser explícitos en su discurso y tratan con fluidez el tema; quizá por ello parece ser un campo más “simple” de comprensión para el etnógrafo en oposición al inframundo que parece más “complejo”. Al tratar el tema del mundo de abajo surgen silencios, aparentes contradicciones y evasiones en la plática, como si este nivel del universo fuese más oscuro dentro del pensamiento de esta gente. Por ello, una forma de acercarnos al significado del inframundo es la descripción y el significado atribuido a los lugares y seres que lo pueblan.

Dominados por una topografía accidentada y agreste, los pisos inferiores son descritos como contenedores de una multiplicidad de lugares, de los cuales destacan tres: 1) los túneles desolados, 2) el lugar donde vive el diablo (*ré're betéame*) y 3) los universos acuáticos. Los primeros son descritos como pasajes que atraviesan horizontal y verticalmente los pisos inferiores, se caracterizan por la ausencia de cualquier forma de vida. Estos conductos subterráneos aparecen como una continuidad de las cuevas. En una

ocasión una mujer rarámuri relató cómo una niña se perdió en esos túneles, vagó por ellos durante días sin encontrar alimento alguno hasta que se encontró con una hormiga que le devoró un ojo. Cuando la pequeña regresó a la superficie terrestre había quedado impregnada de una fuerza curativa que la convirtió en una de las mejores chamanes de la región.

Esta fuerza curativa le permitió a la niña desarrollar su “visión” onírica y por tanto chamánica. ¿Pero de dónde vino dicha fuerza? El mundo subterráneo es contenedor de fuerza creadora así como de su contraparte. Por ello, en este espacio del cosmos también se encuentra la morada del Diablo, primer transgresor mítico del orden solar y padre de los no-rarámuri (*chabochis*), origen de los pensamientos y las acciones que perturban la existencia. Esta conjunción de valores positivos y negativos se expresa en los universos acuáticos y en los seres que los habitan (Figura 7).

Pisos superiores	Pisos inferiores
Geografía Plana	Geografía Accidentada (montañas, túneles, universos acuáticos)
Unidad Espacial	Multiplicidad Espacial
Espacio vital de <i>Onorúame</i>	Espacio vital del Diablo (<i>ré're betéame</i>), de los seres acuáticos (<i>witariki</i> y <i>serpientes</i>)
Concentra la fuerza solar, luminosa y vital del cosmos	Reúne dos principios. Uno acuático, oscuro y que remite a la enfermedad y a la muerte. Y otro que posibilita la creación por medio de lo acuático y lo oscuro
Polo Positivo	Polo Negativo/Polo Positivo

Figura 7. Tabla que muestra cómo los pisos superiores e inferiores funcionan como operadores lógicos a través de una relación de oposición.

Para los rarámuri gentiles de la zona de El Cuervo, los discos que componen la parte inferior del cosmos están rodeados por mares, de los cuales proviene toda el agua del universo. Bajo un entendimiento hidráulico del mundo, los rarámuri de esta región, explican la comunicación de los diversos niveles del cosmos así como la continuidad del mismo. Los pisos inferiores, rodeados por agua, tienen aperturas llamadas “anos del mundo” (*kosírare*) que originan ríos subterráneos de los que proviene el agua que llega hasta la superficie terrestre y que conforma los ríos y los manantiales o aguajes. En estos

anos del mundo vive una raza de pequeños seres encargados de cuidar estos portales. Sólo tienen un pie enorme y su fisonomía invertida los obliga a caminar con la cabeza; no comen porque no tienen ano y se alimentan de los pedos de maíz que emiten los rarámuri⁶ (Lévi 1993).

En la zona de Norogachi este entendimiento hidráulico del cosmos se manifiesta de una forma diferente, concentrándose en la conceptualización de estas aperturas en la superficie terrestre. Los manantiales o agujajes son la única fuente de agua dulce durante la larga temporada de sequía que caracteriza a la Sierra Tarahumara⁷. Para los rarámuri, estos lugares, como lo muestran los dibujos de Elisa y Diana (Figura 5), están poblados por peces, serpientes y por unos seres llamados *witariki*, término que literalmente puede traducirse como “los que son de mierda”. Todos ellos están encargados, al igual que los seres que habitan en los anos del mundo, de cuidar el nacimiento del agua en la superficie terrestre.

Son innumerables los relatos que narran cómo míticamente los agujajes, ríos y arroyos estaban poblados por serpientes gigantes, por mujeres serpientes, en fin, por diversos seres quienes a cambio del agua que proporcionaban pedían niños para devorarlos (Lumholtz 1904, Bennett y Zingg 1978[1935], Batista 1997[1994], Palma 2002). En la actualidad ya no se habla de la existencia de serpientes devoradoras de niños. No obstante, los agujajes, entendidos como canales de comunicación entre la superficie terrestre y el mundo subterráneo, traen no sólo beneficios sino también riesgos potenciales a la salud de las personas. En ellos habitan seres ávidos de la fuerza vital contenida en el alma. Por tal motivo, las personas que usan el agua de estos lugares ofrecen cada año tortillas, carne, pinole (maíz tostado y molido), *teswino*, etc., hacen un *yúmari* de ofrecimiento, de agradecimiento y de prevención hacia estos seres. En caso de no hacerlo, las personas que moran cerca del agujaje, particularmente los niños, podrían enfermar y morir.

En la Segunda Parte de este escrito detallaremos estos procesos de intercambio que vinculan a los rarámuri con estos y otros seres. Lo que nos interesa resaltar por ahora es que

⁶ Esta información nos recuerda inevitablemente los seres descritos en la mitología americana analizados por Lévi-Strauss (1986). Pero no podemos decir más al respecto porque los datos con los que contamos son restringidos. No obstante resulta sugerente que el pensamiento rarámuri también forma parte de una lógica subyacente que atraviesa todo el continente. González Rodríguez también documentó relatos rarámuri similares (1982:406).

⁷ En la zona de Norogachi las lluvias se concentran entre los meses de julio y septiembre; en el resto del año predomina la sequía.

este inframundo es contenedor de una fuerza creadora así como de una potencia destructiva; es fuente del agua que nutre al universo pero también de enfermedad y muerte; conjuga un polo positivo y otro negativo que se manifiesta en los seres que lo ocupan. Así, la serpiente, tema que requeriría una investigación en sí mismo⁸, es descrita como un ser mensajero. A través de su manifestación en los aguajes, los rarámuri sabrán, por el color de la serpiente, si serán chamanes que curarán (serpiente de colores) o chamanes que enfermarán (serpiente café o negra).

El inframundo posee fuerzas y elementos necesarios no sólo para el mantenimiento de la vida sobre la superficie terrestre sino también para el devenir del cosmos en general. En la cosmología rarámuri, la conjunción de las fuerzas celestes y ctónicas es indispensable para la existencia. Esto se manifiesta en la producción de la lluvia y por tanto en la regeneración anual y cíclica del cosmos. Al analizar la ritualidad ejecutada durante la Semana Santa de rarámuri, coras, huicholes y yaquis, desde una perspectiva etnológica estructural, Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2004) señalan que el tema que subyace a todas ellas es el conflicto cósmico entre dos polos opuestos del cosmos (celeste-ctónico) y su resolución que deviene en armonía y fertilidad.

Dicho conflicto, desarrollado en la superficie terrestre, se expresa a través de la danza. Entre los rarámuri, la Semana Santa es una escenificación de una lucha cósmica representada por los seres celestes (soldados) y por los seres subterráneos (pintos, fariseos)⁹. Desde la perspectiva rarámuri, la Semana Santa es un tiempo de “peligro” porque *Onorúame* cae enfermo y se debilita; ante esto, las huestes subterráneas lideradas por el Judas se apoderan de la superficie terrestre. Esta época se vive como una inversión del tiempo cotidiano. A lo largo y ancho de toda la sierra, durante esta semana la autoridad oficial se pasa a los pintos o fariseos (Porrás 1996); la gente se saluda con la mano izquierda y estos danzantes molestan y causan disturbios, predominando las bromas sexuales. Su líder, el Judas, es un muñeco fálico de paja que con su gigantesco miembro molesta a todo aquel que se atraviesa en su camino. La Semana Santa concluye con la

⁸ Para un análisis más detallado ver Bonfiglioli (en prensa-a).

⁹ La parafernalia ritual es un elemento que permite identificar simbólicamente a cada grupo. Los soldados están cubiertos de manta, pitán sus rostros, manos y piernas con pintura blanca, sostienen una “espada” de madera que siempre se dirige hacia arriba. En oposición el tipo de pintura corporal utilizada por los pintos o fariseos indica su asociación con el mundo subterráneo; la espada de estos danzantes siempre está dirigida hacia abajo (Bonfiglioli 1995).

muerte del Judas y el reestablecimiento del orden, es decir, la recuperación de *Onorúame* y del orden solar.

Bajo un modelo de transformaciones que denominan armonía-conflicto-armonía, Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría indican que la correlación entre este ciclo ritual y el ciclo agrícola no es casual, en tanto que la Semana Santa en los cuatro casos antecede a la siembra y a la llegada de las lluvias. De tal forma que: “El conflicto [ritual y cósmico] que precede a la siembra, no sólo deviene en una propiciación de la armonía cósmica, sino también de la fertilidad” (2004:84). Las fuerzas subterráneas contribuyen, a través del conflicto y de su muerte, a la regeneración cósmica y a la fertilidad de la tierra.

En un trabajo posterior, Bonfiglioli (en prensa) analiza el simbolismo de la serpiente a través de la danza y la cosmología rarámuri. Considerando el contexto ritual y mítico de Mesomérica y el Suroeste de los Estados Unidos, este autor interpreta las coreografías desarrolladas durante la Semana Santa como el movimiento de una serpiente. Sumado a ello, la parafernalia de los danzantes, caracterizada por las coronas de plumas, remiten a este autor a la serpiente emplumada mesoamericana que en el caso rarámuri proviene del mundo de abajo, asciende al cielo por medio de la danza y vuelve a caer a la tierra para regresar al inframundo. Al igual que para los grupos pueblo, para los rarámuri la danza de esta serpiente tiene por función transformar el agua subterránea en agua de lluvia, y mediante este ciclo permitir el desarrollo de la agricultura.

Las interpretaciones de este autor se sustentan además en algunas prácticas registradas por Lévi en la zona de El Cuervo, donde se realizaban ceremonias para provocar la lluvia:

“Durante tiempos de sequía, dicho chamán [Sebastián] cruzaba el río Batopilas y viajaba al suroeste de Satevó, donde siempre había agua en una pila colocada junto a un árbol, subía a él, llegaba a una rama que colgaba sobre el agua, y con su arco disparaba una flecha hacia las profundidades. En forma lenta, el agua hacia un remolino, y gradualmente empezaba a subir; se decía que una culebra gigante se encontraba en el fondo y, una vez que había sido golpeada con la flecha, comenzaba a moverse en círculos, mismos que a su vez hacían que las nubes se moviesen y lloviera” (Lévi 2001:142).

No sólo en la vida cotidiana sino también en el devenir del cosmos, el mundo de abajo es una fuente de regeneración y fertilidad que se transmite al cosmos por diversos

canales. Estos funcionan como conductos comunicativos regidos bajo un entendimiento hidráulico del universo.

2.2.1 El nivel intermedio y los cuatro rumbos

Hasta ahora se ha descrito el espacio cósmico verticalmente. No obstante, el pensamiento rarámuri se presenta en tercera dimensión, por lo cual es necesario describir la cosmogeografía horizontalmente. Echaremos mano del análisis de los patios rituales, como indica Bonfiglioli, estos “deben ser considerados como un modelo del cosmos que permiten reducir las dimensiones de lo sagrado en escala humana” (Bonfiglioli 2007b)¹⁰. Los patios son el espacio por excelencia donde se ejecuta la ritualidad rarámuri; una casa puede tener uno o varios de ellos. Antes de iniciar cualquier ritual es menester limpiar y preparar un espacio circular. “El patio recibe el nombre de *awílatci* (de *awí*, “bailar”, más *latci*, sufijo de lugar), o “lugar de danza” (Bennett y Zingg 1978[1935]: 419). El primer autor en analizar el patio ritual como una reproducción del cosmos fue Bennett:

“El patio circular representa el mundo, los cuatro puntos cardinales son sus entradas, y todo cuanto se utiliza en el patio, debe ser dedicado a ellos. Las tres cruces y las mesas, siempre están orientadas hacia el este, que es el punto por donde sale el sol. Hacia el este, detrás de las cruces, está la entrada de la vivienda donde nació Jesucristo. En la dirección opuesta, se encuentra el habitáculo de tres animales (a) el zorro (*kiyótcí*), cuyo grito significa la muerte de una mujer; (b) el búho (*dutúgari*), cuya ululación anuncia el fallecimiento de un varón; (c) el *okó*, un pájaro que, como su chillido, presagia que morirá un niño. Estos tres animales ululan y aúllan, para advertir a la gente que alguien enfermará y tal vez muera. Por ello es que siempre se les ofrece comida y bebida, en el momento de la consagración. Al norte está la entrada del gobernador y los funcionarios, y hacia el sur, el asiento de la Virgen de Guadalupe. El hogar de Dios está arriba” (Bennett y Zingg 1978[1935]:419).

Para este autor, los puntos cardinales no son puntos definidos en el espacio, sino ubicaciones o rumbos asociados a determinadas categorías o seres. Coincidimos

¹⁰ Los altares y las cobijas usadas en los patios, sobre todo en la zona barranqueña, son también modelos reducidos del cosmos que expresan la conjunción de lo vertical y de lo horizontal. El altar se compone de varios tablones superpuestos encima de cuatro bases de madera o piedras –como los pilares del mundo– donde cada tablón representa los diferentes pisos. Las cobijas sobrepuestas a los altares presentan una cosmología en el idioma textil: “Se dice que las cuatro esquinas representan los pilares cósmicos, los cuatro puntos cardinales, mientras que las bandas de color constituyen los múltiples planos del universo” (Lévi 2001:136). De esta manera al igual que en los patios, en las cobijas queda plasmada la cosmogeografía donde la idea del universo se reproduce de un código a otro; la base material cambia pero el concepto no.

parcialmente con esta idea, ya que al levantar en Norogachi el léxico sobre estos puntos de referencia surgieron problemas para hablar de ellos como demarcadores absolutos. Sin embargo, consideramos que sí existe al menos un punto definido: el este, el cual es un punto de referencia no sólo para la construcción de los patios y para la definición de los otros tres rumbos (oeste, norte y sur), sino también es un referente para la construcción de las casas, en tanto que la entrada debe mirar hacia este punto. Esto no es una simple coincidencia, sino la expresión de un complejo sistema de pensamiento solar. Si el Sol-*Onorúame* es el guía de la vida ética y moral de este pueblo, no es extraño que también sirva como parámetro de otras facetas sociales y rituales.

Al descomponer el patio en puntos de orientación (este-oeste, norte-sur) Bennett describe los valores atribuidos a cada uno de ellos. El este está vinculado al Sol y a Jesús, el norte a los gobernadores, el oeste a la muerte y el sur a la Virgen de Guadalupe. Al levantar el campo semántico de estos rumbos en Norogachi, el cuadro de correspondencias se complejiza. El este es denominado “arriba” (*ré’pári*) o “atrás del cerro por donde sale el sol” (*bonaka ma’chiná rayénari*). En estos términos se unifica lo de arriba (el norte) con el este. El par este-norte remiten a un campo de significado similar que incluye lo Solar, lo masculino, las autoridades, el día y lo luminoso. Por su parte, el oeste como rumbo de los muertos (Fujigaki 2005) se homologa al sur por medio del término *tuna* que significa abajo. Oeste-sur remiten a lo Lunar, lo femenino, la Virgen de Guadalupe, la noche y la oscuridad. Además, en tanto que el punto de referencia espacial es el este, los rarámuri de Norogachi se referían al norte o al sur, como derecha e izquierda y como adelante y atrás respectivamente (Figura 8).

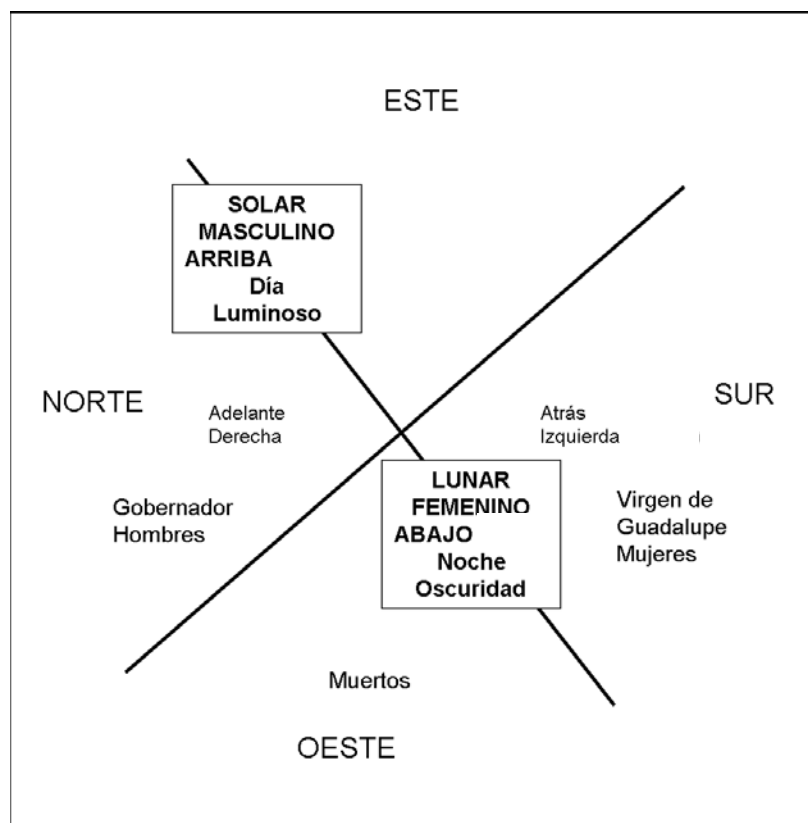


Figura 8. Gráfica que representa los valores atribuidos a los cuatro rumbos.

Al cruzar los significados de las dimensiones verticales (pisos) y horizontales (rumbos) del cosmos, surge lo que Bonfiglioli (2007b) ha denominado las formas tripartitas y cuatripartitas del cosmos rarámuri, a las cuales dedicaremos el siguiente capítulo. Esta conceptualización tridimensional permite cruzar los datos hasta ahora presentados, ampliando nuestra reflexión sobre la conjugación de las fuerzas celestes y subterráneas que permite la regeneración de la vida humana y del cosmos en general. Lo de abajo al estar asociado a la Luna-Virgen remite inmediatamente a la figura de la Madre.

Merrill (1988) advirtió que tanto el mundo de abajo como el de arriba contenían lo femenino y lo masculino representado por las parejas divinas, por una parte *Onorúame* y *Eyerúame* y por otra el Diablo y su esposa. Bonfiglioli (2006) replica esta afirmación al anotar, que si bien en el mundo de arriba vive la-que-es-Madre identificada con la Luna, el culto dedicado a ella –durante la época invernal en la danza conocida como matachín– es nocturno, dando como resultado que a pesar de habitar en el cielo, *Eyerúame* se identifica con el cielo nocturno. Desde nuestro punto de vista, ambas interpretaciones son correctas,

pues como se ha mostrado al analizar los significados atribuidos a los pisos inferiores del cosmos, en la cosmología rarámuri los opuestos no son excluyentes sino complementarios. Los pisos superiores como los inferiores pueden contener un principio femenino y otro masculino.

La idea de Bonfiglioli nos parece acertada porque, como se expresa en los campos semánticos de los cuatro rumbos, el sur está vinculado a la Mujer y por tanto a la fertilidad. Las fuerzas creadoras del nivel inferior del cosmos pueden ser explicadas por medio de esta red de significados. El inframundo entonces también es una fuente de creación y regeneración de fuerzas, en tanto que es un espacio de gestación de la vida: oscuro, líquido y femenino. Cualidades que además lo homologan con el vientre materno, e incluso, con el interior de las casas, ámbito de dominio femenino. Es así, como en la cosmología rarámuri, el cosmos se entiende como la conjunción de principios opuestos y complementarios representados principalmente en la pareja divina: *Onorúame* y *Eyerúame*.

Por último, Bennett indica que el centro es otro punto fundamental de la constitución de los patios y por tanto del cosmos. El centro representa el punto donde lo vertical y lo horizontal se conjugan; es un eje de comunicación entre los distintos niveles del cosmos. En las fajas también aparece este centro, representado gráficamente por motivos como la greca escalonada y los rombos. Siguiendo a Aguilera (2005), los primeros simbolizan caminos y al sumarles el motivo de la espiral representan escaleras ascendentes y descendentes. Por tanto, estos caminos del idioma textil expresan nuevamente que la comunicación se establece a partir del desplazamiento.

Para Bonfiglioli (2005, 2006, 2007a, 2007b y en prensa) estos caminos se trazan particularmente en la ritualidad. En forma de danza, los enfermos recrean el camino solar y recuperan la salud. El camino, dice este autor, también se reproduce en cada ofrecimiento ritual a los cuatro rumbos, contribuyendo de esta forma a la salud del Sol. Si consideramos que el sueño es una actividad fundamental de la curación y si agregamos a esto los motivos iconográficos de los rombos, indentificados como ojos por los rarámuri de Coyoachique, así como el uso del léxico de los ojos antes presentado, podemos proponer a manera de hipótesis que “la visión” chamánica entre los rarámuri es una forma de recrear los caminos que comunican al ser humano con la divinidad. “La visión” entonces remitiría una vez más

al camino dentro y fuera del ritual, como un mecanismo cultural que reproduce el consejo original, las normas de vida y en consecuencia el reestablecimiento de un orden cósmico, pero también de un orden social, pues a través de la terapéutica del sueño los rarámuri reestablecen relaciones sociales al interior de su comunidad, con la deidad y con otros seres que raptan almas humanas.

2.2.2 El espacio humanizado: una fracción del territorio cósmico

En este cosmos constituido por pisos superiores e inferiores, el nivel intermedio habitado por los rarámuri es el escenario privilegiado en el cual se trazan los caminos cósmicos. En la superficie terrestre se conjugan los seres y las fuerzas de los pisos superiores e inferiores del cosmos; es un espacio de comunicación, de reciprocidad, pero también de conflicto, de rapto de almas, de desequilibrio y de negociación. El mito de origen cósmico toma como escenario este nivel intermedio, en él sucede la destrucción y la reinstauración del orden. En la superficie terrestre habitan los rarámuri encargados de la ejecución ritual que reproduce, año con año durante la Semana Santa, el encuentro de fuerzas celestes y ctónicas. Por tanto, éste es un espacio privilegiado donde el flujo de fuerzas viaja de un nivel a otro del cosmos.

Una vez que se ha definido el nivel intermedio como un espacio de conflicto y negociación cósmica, podemos describirlo. Merrill (1988) fue el primero en señalar que en la superficie terrestre coexisten dos dimensiones. La primera, denominada en la zona de Rejogochi *kawichí* tiene connotaciones de no humano, salvaje y potencialmente maligno, como opuesto a los valores de lo humano, domesticado y benéfico que es atribuido a la segunda dimensión, identificada con las áreas de actividad más intensa de los rarámuri. Para analizar esta división, en 2006 se levantó un léxico sobre el espacio habitable en la zona de Norogachi que se ha representado en la siguiente figura (Figura 9).

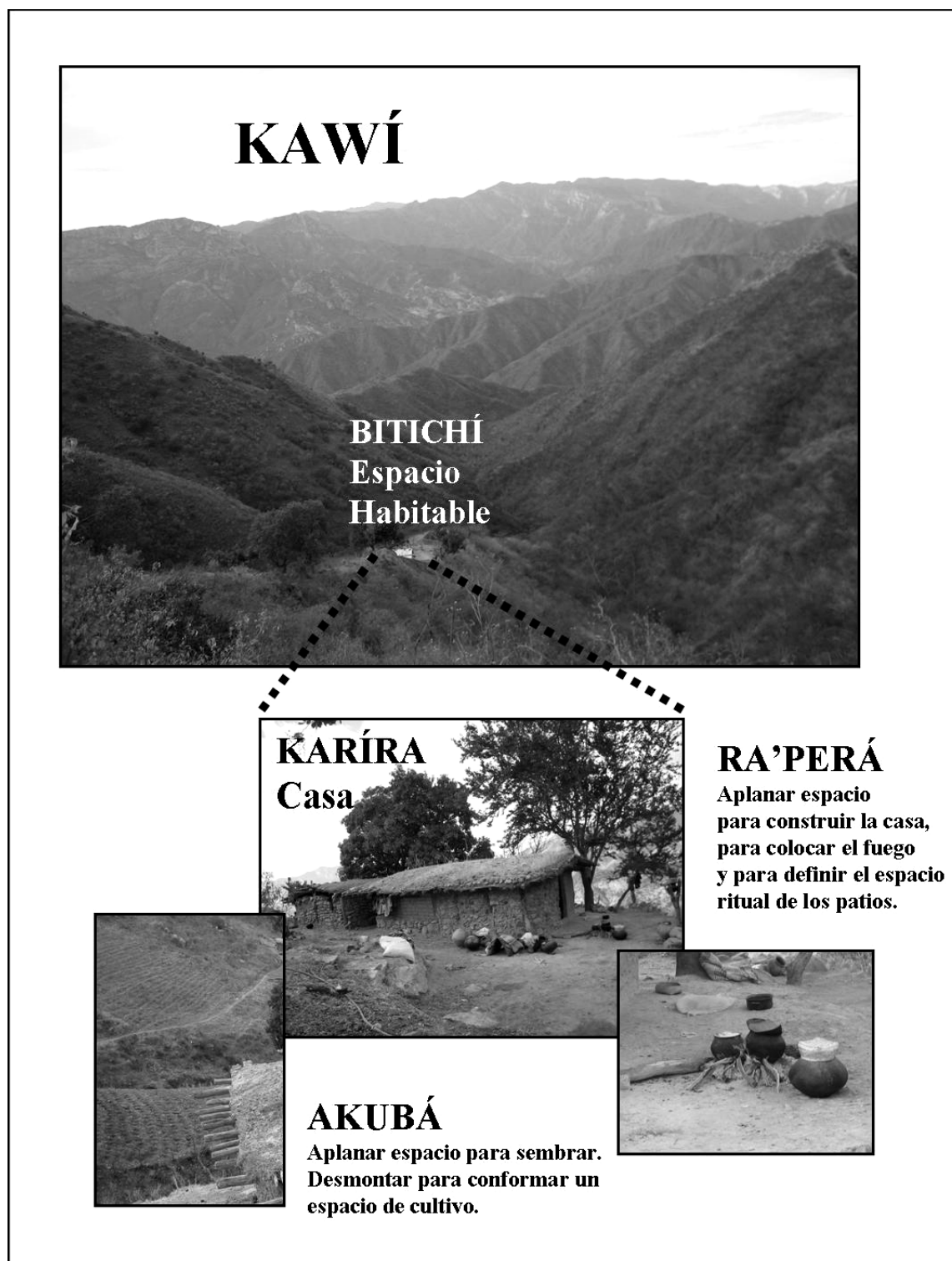


Figura 9. Esquematización del campo semántico sobre el espacio habitable.

En este caso *kawí* tiene varios significados y múltiples connotaciones; puede referirse al mundo, a la sierra en general y a los cerros; también significa monte y suelo no limpio, en contraste con el área de cultivo y el espacio habitable. El espacio habitable (*bitichí*) aparece inserto en este gran cerro que es la sierra (*kawí*). El área habitable abarca espacios de actividad como la casa (*karíra*), los patios rituales, así como las tierras de cultivo y está caracterizado particularmente por ser un espacio “aplanado”, es decir, que ha sido intervenido por la acción humana. Lo aplanado se opone significativamente a los espacios planos en sí mismos (*rapichí*, piedra lisa o laja, *pesáchi* y *pasátuma*, piedra lisa en declive), ya que lo importante de dichos espacios no es solamente su cualidad física, sino también su cualidad simbólica.

A partir de este léxico es posible categorizar la superficie terrestre a partir de la intervención humana sobre el suelo. Para los rarámuri, aplanar es humanizar el espacio que los rodea, pero no todo se aplanar de la misma manera: el verbo *ra'perá* significa aplanar el espacio para construir una vivienda, el patio de la danza y el fuego; *akubá* por su parte es un verbo utilizado para indicar la “limpieza”, el desmonte o el “aplanamiento” del cerro para sembrar. La superficie terrestre aparece como un gran cerro o como la sierra misma (Figura 10) donde los rarámuri fueron colocados míticamente y en donde deberán coexistir con diversas formas de vida. Ellos son sólo una manifestación más de la creación divina, singularizada ontológicamente por el trabajo y el ritual.

En conclusión, desde la perspectiva rarámuri el espacio puede clasificarse en humanizado y no humanizado. El primero, representado por los lugares aplanados (casa, patios y caminos), cubre un campo semántico que va de lo humanizado a lo cultural, pasando por lo domesticado. En consecuencia, lo no aplanado, identificado con todo aquello que rodea a los rarámuri (el cerro, la sierra, el mundo), remite a lo no domesticado o no humanizado –como a los animales del monte–, de la misma manera que es símbolo de un estado precultural –ejemplo de esto es el gigante devorador de niños que aparecía en el mito y que como ser precultural no podía estar de pie en lugares planos. No obstante, lo precultural además de definirse como “lo salvaje” o lo inacabado es también conceptualizado como un estado de indiferenciación pasada, en el que los seres compartían cualidades cognitivas e intencionalidad; un estado de indiferenciación en donde todas las

formas de vida eran sujetos. La precultura también está vinculada a seres que en la actualidad roban almas y con los cuales los rarámuri deben coexistir. Por ello, el espacio no humanizado también resulta peligroso, como Merrill (1988) documentó.

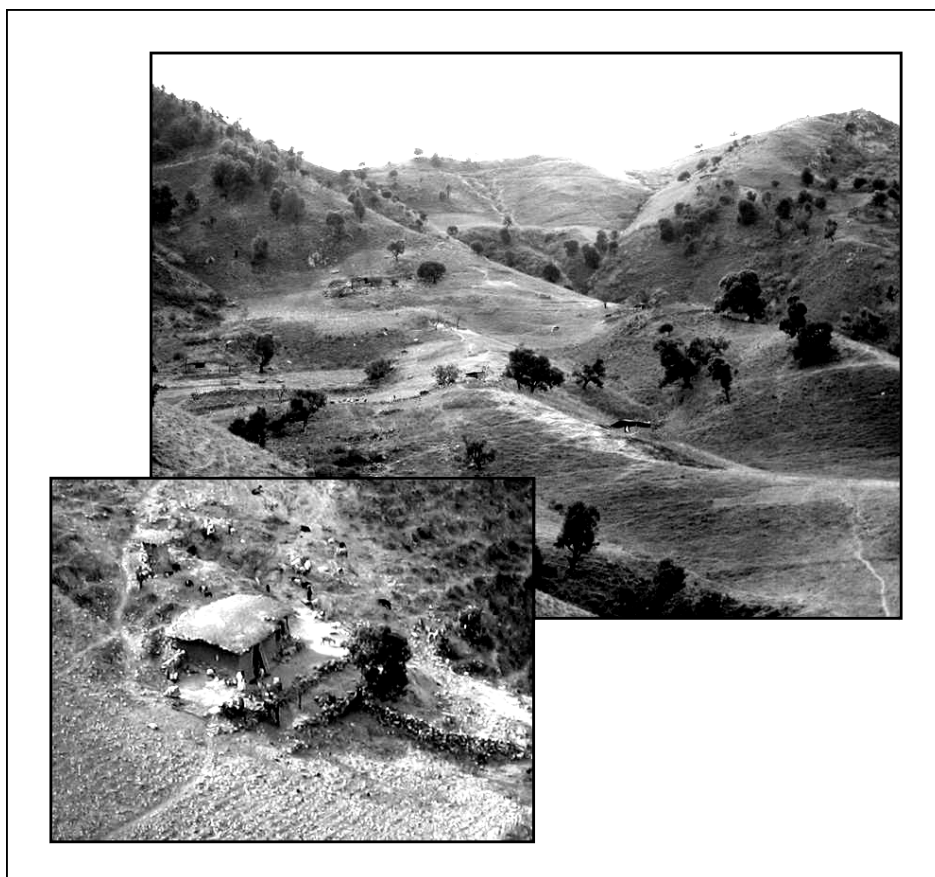


Figura 10. Fotos del paisaje de la ranchería de Buena Vista que muestra cómo los rarámuri habitan este gran cerro que es la sierra.

2.3 De la naturaleza a la cultura: categorías espacio-temporales

Con la finalidad de ampliar nuestro análisis sobre las categorías espaciales antes anotadas, haremos uso de la distinción naturaleza/cultura como una herramienta metodológica, considerando que este binomio debe ser sometido a la crítica a partir de la etnografía (Viveiros de Castro 1998). Esto permitirá plantear que el ser humano, en la cosmología rarámuri, es conceptualizado como una forma de vida más entre muchas otras,

de la misma manera que el espacio habitado por ellos es también sólo una fracción de un vasto territorio cósmico. Finalmente, esta categorización deberá expresarse en la praxis, tal como se mostrará en la Segunda Parte de este escrito.

Se ha dicho que el tiempo mítico describe el proceso bajo el cual se conforma la cultura rarámuri actual. Durante el transcurso de las destrucciones, este proceso de culturalización¹¹ puede ser definido analíticamente como el paso gradual de la naturaleza a la cultura que distingue a los rarámuri de otras formas de vida y que es determinado por la agricultura, las normas rituales y la alianza pactada entre los hombres y *Onorúame*. Temporalmente el estado de naturaleza se caracteriza por dos aspectos. Primero, por una cualidad inacabada expresada en la falta de normas y en acciones que como el canibalismo hasta el día de hoy parecen “salvajes” a los ojos de los rarámuri. Segundo, por un estado de indiferenciación ontológica fundamentado en una condición social compartida por los seres. Tal como el mito lo insinúa, en esa fase precultural, existían otras formas de vida (gigantes, serpientes, animales) que poseían capacidades cognitivas y de intencionalidad similares a las humanas.

En este marco la transición temporal que va de la naturaleza a la cultura puede ser definida también en dos líneas. La naturaleza, como una etapa precultural e inacabada, es dejada atrás por los rarámuri al perfeccionar su conducta mediante la acción de *Onorúame*. Las normas sociales y rituales configuran la cultura, exclusiva de los rarámuri. Paralelo a este proceso de perfeccionamiento, algunos seres conservan su estatuto de sujetos que se manifiesta hasta el día de hoy en la dimensión onírica y el robo de almas. Mas ¿qué posibilita este estatuto de sujeto? Si consideramos que todas estas capacidades cognitivas y de intencionalidad se atribuyen al alma, y si además contemplamos que *Onorúame* es el dador de toda vida, en tanto que el soplo divino es origen de toda fuerza vital y por tanto de cualquier entidad anímica o alma, entonces es posible postular que todas las formas de existencia en el cosmos comparten una esencia de orden espiritual.

¹¹ En el mito, este proceso también es expresado por la edad de los personajes rarámuri que en cada destrucción establecen una relación con *Onorúame*. En la primera destrucción sobrevive una pareja de niños, quienes traen las semillas. En la segunda queda implícito que son los adultos a quienes se les otorga los animales y se les enseña la danza. Por último, en la tercera destrucción los ancianos aconsejan y dirigen las acciones rituales y el primer sacrificio. Este orden de las generaciones, utilizada como recurso narrativo en el mito, remite una vez más al proceso que va de la precultura a la cultura. Pueden señalarse algunos operadores binarios: niños-semillas, adultos-ganadería/ elaboración de *teswino*/ danza, ancianos-fórmula ritual/sacrificio.

Descola (2001[1996]), como parte del modelo de esquemas de praxis, señala tres tipos de modos de identificación (totémico, animista y naturalismo) que definen las fronteras entre el propio ser y la otredad. A partir de esta propuesta, postulamos que la cosmología rarámuri se sustenta en un sistema animista, definido por Descola como aquel sistema de pensamiento en el cual otros seres poseen disposiciones y atributos sociales y donde específicamente algunos de los no-humanos son vistos en términos de una relación social. Pero ¿qué implicaciones tiene definir la cosmología rarámuri como animista? Un sistema animista postula la unidad espiritual –como la manifestación de una esencia espiritual compartida– y la diversidad corporal. Por tanto este sistema genera esquemas de praxis o modos de relación con el entorno sustentados en un conjunto de normas sociales que rigen al cosmos en general y por tanto también a los humanos. En la Segunda Parte de este texto se mostrará la riqueza de esta postura interpretativa a la hora de reflexionar sobre la relación entre el ser humano y los seres que habitan el cosmos.

Por el momento nos interesa continuar con la reflexión sobre la categorización espacio-temporal. En un sistema animista, el ser humano es una forma de vida más entre otras, tal como el mito de origen cósmico analizado lo expresa. En el caso rarámuri, ellos son parte de la naturaleza, son una forma cultural que ha salido de ella. No obstante, la naturaleza misma implica de alguna manera una cualidad social. Como Viveiros de Castro (1998) señaló para el resto de las culturas amerindias, en la cosmología rarámuri también la naturaleza y la nultura forman parte del ámbito de lo social. Siguiendo este argumento, el espacio humano así como el espacio no humanizado deberán estar regidos bajo un mismo código normativo, ya que el carácter social de las relaciones entre humanos y no humanos es otra de las características de un sistema animista.

Para Viveiros de Castro (1998), el problema fundamental de una ontología animista, que incluye la naturaleza y la cultura en el orden de lo social, es la definición de las fronteras. En el caso rarámuri efectivamente las fronteras ontológicas son un problema al definir las cualidades cognitivas y de intencionalidad de los otros seres. Incluso, el cuerpo humano mismo, como elemento que distingue ontológicamente a las personas de otros seres, también presenta un problema de fronteras. El alma sale y entra del cuerpo permitiendo la comunicación con otros seres pero también causando riesgos de enfermedad y muerte.

El problema de fronteras es producto de la substancia espiritual que comparten diversos seres, presente en el ámbito natural y cultural. Esta substancia que corresponde al ámbito de lo sobrenatural y de origen divino dota de fuerza vital, capacidades cognitivas e intencionalidad, cruza y vincula a los seres que la poseen. Desde este punto de vista, para los rarámuri la sobrenaturaleza integra a la naturaleza y a la cultura en el dominio de lo social; define a la naturaleza como una condición social común a los seres vivos. La cultura es la forma de vida actual de los rarámuri, en tanto que la precultura –ya sea como cualidad inacabada e imperfecta o como una condición común a los seres vivos– atraviesa la dimensión espacio-temporal y se encuentra en el territorio serrano actual. Finalmente, la naturaleza es una condición social común a los seres. La sobrenaturaleza, identificada con la esencia espiritual compartida por todos los seres, dota de estatuto social y funciona como bisagra de la distinción naturaleza/cultura a partir de la porosidad de las fronteras ontológicas, las cuales no son sólo temporales y espaciales, pues se encuentran en el cuerpo mismo y en él se disuelven al trazar, por medio del sueño y del ritual, caminos cósmicos.

CAPÍTULO III

CATEGORIZACIÓN ENTRE PERSONA Y COSMOS

Hasta este momento se ha descrito el origen y la composición de la persona y el cosmos rarámuri. Todo ello servirá de base para desarrollar los dos niveles de análisis –los modos de identificación y los modos de relación– a través de los cuales se estudiarán las articulaciones entre ambos tópicos. Este capítulo está dedicado al primero de dichos niveles, por tanto el material que lo compone está destinado a la reflexión de los sistemas de clasificación rarámuri. Se discutirán dos posibilidades epistemológicas que den cuenta de nuestro caso de estudio con el fin de conformar un modelo propio. Por una parte, se explora la pertinencia del antropomorfismo, herramienta explicativa de otros casos estudiados en México (López Austin 1996[1980], Galinier 1990). Y por otra, se considera la propuesta de los modelos lógicos generales de Lévi-Strauss (1997[1962], 2006[1962]).

3.1 El orden anímico y el orden cósmico

A principios de siglo XX, Durkheim y Mauss propusieron que toda clasificación era de origen social. Por tanto, la organización social fungía como modelo privilegiado bajo el cual diversos órdenes de la cultura se homologaban. “En este sentido, la jerarquía social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo” (1971[1903]:70). Entre algunos grupos que actualmente habitan en México, este modelo privilegiado de la clasificación no es el orden social, sino la categorización del cuerpo (López Austin 1996[1980], Galinier 1990).

Para el caso rarámuri, Bonfiglioli ha señalado una correspondencia entre el orden anímico y el cósmico al indicar que “la concordancia numérica [tres y cuatro] entre el conjunto de pisos [del cosmos] y la suma de los valores atribuidos a los géneros [a partir del número de almas que habitan en el cuerpo] es demasiado importante para ser casual, y en nuestra opinión, debe ser considerada como la expresión de una unidad estructural entre ciertas características del cuerpo y del cosmos” (2005:159). Por ello, nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas de clasificación rarámuri será dicha concordancia.

Siguiendo a este autor, lo fundamental de los valores tres y cuatro en el pensamiento rarámuri no es su recurrencia aislada, sino su expresión en conjunto. Como señalaron Durkheim y Mauss (1971[1903]), clasificar no significa solamente construir grupos sino disponer relaciones definidas entre ellos. Los valores tres y cuatro estructuran la configuración del cosmos más allá del número de pisos que lo constituyen. La cosmogeografía aparece conformada verticalmente por tres grandes segmentos y horizontalmente por cuatro rumbos. Al estructurar el universo, tres y cuatro expresan una conjunción de principios opuestos que resultan complementarios para el mantenimiento y la regeneración del devenir cósmico.

Al funcionar como operadores binarios, tres y cuatro expresan una relación antes que un contenido y garantizan la convertibilidad de distintos códigos de la cultura, conformando esquemas clasificatorios que permitirán captar el universo social en forma de una totalidad organizada (Lévi-Strauss 2006[1962]). El objetivo de este capítulo es mostrar cómo en el pensamiento rarámuri tres y cuatro, como parte de un sistema dicotómico, permiten representar el universo a manera de un *continuum* compuesto por oposiciones binarias que se complejizan en formas ternarias y cuaternarias.

En este marco, tres y cuatro deben referir a clasificadores concretos así como a clasificadores abstractos, generando un sistema de correspondencias que, siguiendo nuestras hipótesis, no parte del cuerpo, ni de la organización social, sino del cosmos. En la conceptualización del universo deben estar presentes las oposiciones con mayor fuerza lógica, es decir, aquellas que permitan integrar al esquema clasificatorio dominios muy diferentes los unos de los otros.

Entonces, como operadores binarios el tres y el cuatro estructuran las formas tripartitas y cuatripartitas del cosmos y clasifican a los géneros (Bonfiglioli 2005, 2007a y 2007b): los hombres valen tres y las mujeres cuatro. La relación lógica marcada entre estos valores es constante, como se mostrará más adelante, aunque el contenido del binomio difiera. Esto es lo que permite la homologación de distintos ámbitos en la clasificación. Bajo la versión de las almas múltiples, la cuarta alma femenina se ubica en el vientre materno posibilitando la gestación y reproducción de la vida. Bajo la versión del alma única que se fragmenta, como en el caso de Norogachi, el tres y el cuatro se vinculan a los géneros a partir de su recurrencia en la ritualidad, particularmente en los ritos fúnebres. Al

definir la muerte como un viaje, los hombres dirán que las mujeres necesitan cuatro fiestas porque caminan más lento y por tanto necesitan más ayuda en su andar. Las mujeres por su parte dicen que ellas valen más porque pueden dar vida y por tal razón sufren más. Independientemente de las explicaciones, como se ha dicho, estos valores han atravesado la transformación cultural que expresa la variación del concepto del alma en la Sierra Tarahumara, funcionando como estructuras de larga duración. ¿A qué se debe la permanencia de esta categorización?

Tres y cuatro, al funcionar como operadores lógicos, distinguen, oponen, disponen relaciones y jerarquizan. La siguiente figura expresa la relación de oposición y complementariedad entre los valores tres y cuatro: en las formas tripartitas y cuatripartidas del cosmos en forma de pisos cósmicos y rumbos de orientación respectivamente; en la distinción del género tres para hombre, cuatro para mujer; en la distinción semántica del espacio cósmico vinculando arriba-este-norte por una parte y abajo-sur-oeste por otra. Al homologar el arriba con el este y el norte, al igual que el abajo con el oeste y el sur, lo que esta figura enuncia son campos de significado que organizan una red de sentidos que toman como referente el tres y el cuatro. Así, lo de arriba es solar, masculino, luminoso, seco, y lo de abajo es lunar, femenino, oscuro, húmedo. Lo de arriba se identifica con el orden solar y la norma divina, lo de abajo con el descontrol de fuerzas que al ser femeninas también son creadoras. Por tanto, en este sistema de clasificación es posible que uno de los pares de la oposición contenga en sí mismo su contrario. Por ejemplo, lo de arriba también tiene un principio femenino representado en la esposa de *Onorúame* así como un principio de destrucción, dado que esta deidad puede enojarse y dar fin al mundo actual; por su parte lo de abajo es potencialmente peligroso –asociado a la enfermedad y a la muerte–, pero también generador de vida (Figura 11).

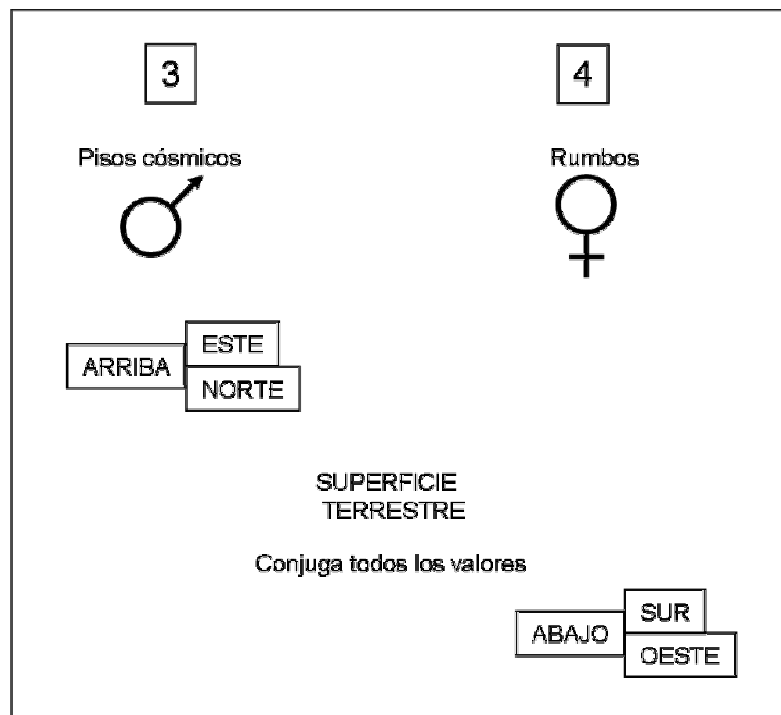


Figura 11. Clasificación de los pisos cósmicos, los rumbos y el género a partir de los valores tres y cuatro.

Consideramos que la máxima expresión de la oposición y complementariedad que rige estos valores es el género. Para los rarámuri, el periodo de vida que va desde el nacimiento hasta la juventud sirve de preparación para la vida en pareja. Los juegos y la inserción gradual de los pequeños en el trabajo y en la ritualidad construyen socialmente el género con el cual han nacido, a su vez determinado por el número de almas que poseen. La unión conyugal dota de un estatus distinto a las personas que conforman una pareja y que les permite, gracias a la complementariedad de sus habilidades y conocimientos, participar activamente en la vida social y ritual de su comunidad. El hombre organizará *teswinadas*, danzará en las festividades colectivas, obtendrá cargos y prestigio, lo cual no sería posible sin el acuerdo previo de su mujer y en consecuencia con su colaboración al elaborar la bebida ritual de maíz fermentado y la comida no sólo ritual, sino también la que es ofrecida a los invitados. Un soltero entre los rarámuri es como un ser incompleto.

Bajo este marco, si como indica Montemayor (1999), el Sol y la Luna son rarámuri celeste, entonces en ellos estará expresada esta complementariedad de género marcada por

los valores tres y cuatro. El cosmos entonces es entendido bajo un esquema de parentesco en donde los padres divinos engendran hijos y año con año, al ritmo de las estaciones y del paso del tiempo, regeneran en conjunto y como opuestos complementarios la vida cósmica, de la misma manera que los rarámuri regeneran la vida familiar y social. El modelo que subyace a esta idea, como modelo de la clasificación, es la organización de un grupo doméstico. Como indicó Durkheim, en este caso, la clasificación de los hombres precede a la organización del universo. Incluso, la organización del grupo doméstico sirve de modelo a otro ámbito del pensamiento rarámuri: la organización de las almas dentro del cuerpo.

Para los rarámuri, el cuerpo es la casa de las almas, por ello, las almas viven en el cuerpo como los habitantes en una casa. Al igual que los parientes de un grupo doméstico – basado en la co-residencia y en la comensalidad–, las almas de una persona son múltiples y de tamaños diferentes, por tanto, tienen responsabilidades y obligaciones distintas. Merrill (1988) ha documentado tres formas de clasificar las almas de un individuo, tomando como modelos: a) la organización política de los oficiales y de algunos participantes rituales, b) la clasificación de hermanos (por edad y género) y c) las relaciones entre padres e hijos. Los modelos usados más frecuentemente son el segundo y el tercero porque los rarámuri conciben las almas de una persona como un grupo familiar.

Las almas grandes son las encargadas de aconsejar y del comportamiento de las pequeñas, tal como los hermanos mayores o los padres lo son de los miembros más pequeños del grupo familiar. Las almas también están encargadas de cuidar y dar vida al cuerpo, así como los habitantes de un hogar lo dan a la casa. En ambos casos una misma lógica rige las relaciones de la vida colectiva: la organización y clasificación de las almas toma como referente la organización social. Este último es el modelo que sirve de base a tal homología. Nos encontramos pues frente a un tipo de sociomorfismo que equipara el orden anímico y el orden cósmico, tal como Durkheim y Mauss lo propusieron.

En este caso, esta homologación de distintos órdenes no incluye al cuerpo. Desde la perspectiva rarámuri y parafraseando a López Austin: es el alma y no el cuerpo la que funciona como núcleo y vínculo general del cosmos; es el centro de las percepciones y generadora del pensamiento y por tanto de la acción y del lenguaje; es rectora, beneficiaria y víctima de las pasiones. Por ello, el antropomorfismo, al menos en este nivel de

correspondencias, no es explicativo pues aquello que subyace a la clasificación de las almas y al género es un principio estructurante que define por oposición y complementariedad a la pareja divina, figuras que además representan la simbolización de otros valores (arriba/abajo, solar/lunar, seco/húmedo, luz/oscuridad, vida-destrucción/destrucción-vida).

Sin embargo, el antropomorfismo sí está presente en los sistemas de clasificación rarámuri. 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 (*kutara*) y las raíces como venas (*láboara*). 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. Esto fue documentado por otros autores como González Rodríguez (1982) y Bonfiglioli (2005). Las cruces que se colocan en los patios también son entendidas como cuerpos humanos que representan a las divinidades. Las cobijas también forman parte de este “antropomorfismo poético”, como lo llamó Lévi (2001), pues las esquinas de las cobijas son llamadas orejas.

Dicho antropomorfismo, al igual que el sociomorfismo, como modelos de clasificación coexisten pero ninguno de los dos posee la fuerza lógica necesaria para homologar la mayoría de los ámbitos de los sistemas de clasificación rarámuri. Es decir, organizan y relacionan algunos ámbitos de la cultura, pero no explican en su totalidad la relación entre persona-cosmos y esta es la gran diferencia entre nuestro caso de estudio y los trabajos que nos anteceden (López Austin 1996[1980], Galinier 1990). Pero ¿cómo dar cuenta de lo que sucede en la cosmología rarámuri?

3.2 Modelos metafóricos de la relación persona-cosmos

El antropomorfismo ha sido definido como el paradigma bajo el cual el cuerpo y el cosmos se homologan a través de una proyección que toma como modelo privilegiado al cuerpo. Hemos visto que para el caso rarámuri, el alma, antes que el cuerpo, es el eje de la

cosmología. Incluso los valores tres y cuatro, identificados con el género de las personas, al igual que los valores del cuerpo para el caso otomí (Galinier 1990), atraviesan la ritualidad rarámuri, conformando lo que Bonfiglioli ha denominado el átomo de la ritualidad (2005, 2007b). Los rituales de curación y mortuorios siguen un patrón de tres para hombre y de cuatro para mujer. En las fórmulas dancísticas y rituales tres y cuatro vuelven a ser recurrentes, tres giros sobre el propio eje para los hombres y cuatro para las mujeres, tres cucharadas de medicina para hombres y cuatro para mujeres, etc. ¿Cómo reformular el antropomorfismo ante este “animismo-morfismo”?

El alma, en el pensamiento rarámuri, es sólo un componente más de la persona. Por ello, nuestra indagación gira en torno de la relación persona-cosmos, dentro de la cual el alma presenta correspondencias con el universo, las cuales están regidas por un sociomorfismo. Sin embargo, más allá de una proyección mecánica del orden social al anímico, en este vínculo se desarrolla una red de significados compleja, pues incluso la organización social está permeada, como se estudiará en la Segunda Parte, por la sobrenaturaleza. Así, el prototipo de toda relación humana es en realidad la relación divina. La oposición complementaria de los principios femeninos y masculinos que rigen al cosmos deviene de la pareja creadora y divina representada por el Sol y la Luna. Más aún, la relación prototípica de todo nexo social, instituida en el mito, es aquella que se establece entre los hombres y *Onorúame* mediante la alianza, fundamentada en el intercambio y en la reciprocidad.

¿Qué hay detrás de este juego de espejos en los que un orden clasificatorio se proyecta en otros? López Austin indicaba que la metáfora antropomórfica parecía ocultar algo, ya que “en el fondo hay algo más que un simple tropo...” (1996[1980]:397). Lévi-Strauss por otra parte, señaló que este tropo “no es un tardío embellecimiento del lenguaje, sino uno de sus modos fundamentales” (2006[1962]:148). El desarrollo de la teoría lingüística contribuyó durante el siglo XX al desarrollo de la teoría etnológica. Nuestro contacto con lingüistas durante la elaboración de este trabajo fue enriquecedor. Una de las aportaciones más relevantes fue la lectura de *Metáforas de la vida cotidiana* (Lakoff y Johnson 2001[1980]). La metáfora dota de coherencia a la experiencia en tanto que la organiza, por tanto es creadora de realidades; sale de su contexto puramente literario y se planta en el corazón de la existencia.

Para Lakoff y Johnson, la metáfora “impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (2001[1980]:39). El trabajo de estos autores parte del análisis lingüístico, evidentemente el nuestro no. Sin embargo, retomar su propuesta es pertinente en tanto que su perspectiva es experiencialista, es decir, mediante la metáfora vinculan el pensamiento y la acción, ofreciendo una solución al viejo conflicto entre subjetivismo y objetivismo, entre intelectualismo y empirismo. Las metáforas permiten comprender el mundo, otorgan sentido a determinadas experiencias complejas mediante otras más comprensibles; dan expresión a realidades abstractas en términos de otras más. Finalmente, en tanto que la experiencia es cultural, las metáforas también lo serán.

En la lengua, pueden identificarse tres tipos de conceptos metafóricos: a) las metáforas de orientación, b) las ontológicas y c) las estructurales que corresponden a tres áreas de la experiencia básicas de comprensión: a) el cuerpo, b) las interacciones con el entorno físico y c) las interacciones con otras personas. En tanto que la cultura está presente en la experiencia y en la forma en que aprehendemos y clasificamos el mundo, todas las metáforas mencionadas serán culturales, incluso las que provienen de la experiencia corporal, por lo cual algunas metáforas orientacionales como arriba y abajo no poseen el mismo valor en todas las culturas.

Bajo este marco, proponemos que la cosmología rarámuri está estructurada con base en conceptos metafóricos y metonímicos bajo los cuales se clasifican y correlacionan distintos ámbitos de la cultura. Las correspondencias hasta ahora señaladas entre alma-organización social, cuerpo humano-cuerpo animal, cuerpo humano-plantas conforman distintas combinaciones lógicamente posibles, donde las metáforas ontológicas no sólo toman como referente al cuerpo, sino también al alma y donde las interacciones con otras personas incluyen la relación con el entorno conformando metáforas estructurales.

Reconocemos las implicaciones de utilizar una propuesta de corte lingüístico para proponer un modelo que no parte del análisis de la lengua. Sin embargo, echar mano de las ideas de Lakoff y Johnson permite flexibilizar nuestro acercamiento al pensamiento rarámuri. Primero porque no se define *a priori* un modelo privilegiado para la clasificación (organización social, cuerpo, etc.), como un hecho universal, sino que se busca en la

etnografía misma, resaltando la particularidad cultural de cada caso de estudio. Segundo porque ante una forma de clasificación no se excluye la presencia de otras, en tanto que cada una de ellas organiza una esfera de la experiencia. Y tercero porque esto nos permite proponer un modelo general de clasificación para el caso rarámuri.

Un modelo de clasificación general se expresa en la aplicación sistemática de principios generales o estructurales, los cuales permiten la homologación de distintos órdenes culturales (Lévi-Strauss 1997[1962]). Dicho modelo tiene como fundamento la totalidad organizada, cuyos elementos se jerarquizan y correlacionan a partir de una estructura lógica binaria, capaz de desdoblarse en formas ternarias, cuaternarias, en fin, en formas más complejas. La formulación de cada modelo general de clasificación es cultural, por tanto, al interior deberán coexistir diversas formas de clasificación que contemplan los conceptos y las áreas de la experiencia metafóricas antes señaladas, dando como resultado la inexistencia de un paradigma universal de clasificación. El paradigma y modelo privilegiado de los sistemas clasificatorios será construido arbitrariamente por cada cultura. Es así, como el cuerpo no es un referente universal de clasificación, como tampoco lo es la organización social. No obstante, dichos referentes no pueden ser desechados, por el contrario, forman parte de cualquier modelo clasificatorio pero no bajo un estatuto de exclusividad.

Para el caso rarámuri es evidente la presencia de un sociomorfismo, como el definido por Durkheim y Mauss (1971[1903]), así como la de un antropomorfismo, similar al presente entre los antiguos nahuas y entre los otomíes. Pese a esto, como ya se ha indicado, ambos modelos no son explicativos de la relación persona-cosmos para nuestro caso de estudio. Indicio de esto es que los valores tres y cuatro no sólo categorizan y correlacionan la cosmogeografía con el orden anímico y con las deidades, también parecen estar presentes en la conceptualización temporal y la construcción espacial rarámuri funcionando como principios estructurantes del sistema de pensamiento de este pueblo.

3.3 Tres y cuatro como categorías espacio-temporales

El mito de creación cósmica analizado se estructuraba bajo los principios tres y cuatro, estableciendo cuatro momentos de existencia y tres destrucciones. Nuevamente, al aparecer ligados, estos valores funcionan como operadores binarios que permiten el

correcto devenir de la existencia. Más allá de esto, el andar diario de los astros por la cúpula celeste parece estar regido por estos valores, demarcando la temporalidad y con ello las actividades cotidianas de la vida rarámuri. El día (*rawé*) y la noche (*rokó*) tienen, en general, cuatro puntos demarcadores que dividen la temporalidad diaria. El día inicia con la salida del sol por el este (*re'pá*), dando inicio a la mañana (*be'á*), al ubicarse en el cenit el sol marca el medio día (*nasipa rawé*), comienza la tarde (*arí*), el sol se oculta en el oeste (*tuna*) y da paso a la noche (*rokó*) que al igual que el día tiene un demarcador de media noche (*nasípa rokó*)

Lo importante no son estos demarcadores en sí mismos, sino los ritmos que generan en la actividad rarámuri y donde los momentos de transición y del transcurrir del tiempo entre dichas marcas es lo más relevante. El paso del día a la noche y posteriormente al día son momentos de transición que el pensamiento rarámuri no deja fuera de interpretación. El amanecer y el atardecer son momentos que funcionan como umbrales y que la ritualidad no deja de lado. En la siguiente tabla se presentan algunas de las temporalidades rituales que se definen mediante el amanecer y el atardecer.

El amanecer y el atardecer son momentos de transición, umbrales temporales en los cuales puede entablarse una comunicación con lo divino. El día se entiende como un momento de dominio solar, de orden, de luminosidad y vida. El Sol, al ser padre, obviamente es masculino y por tanto su valor referente es el tres. En oposición, la Luna, madre divina, está identificada con la mujer y con el valor cuatro. Además, este astro, única fuente de luz en las noches serranas, también se asocia a la noche, entendida por los rarámuri como un tiempo de inversión, como el tiempo de los muertos, por ello, los rituales mortuorios se realizan en la noche o finalizan al atardecer, pues son momentos propicios para ellos. La noche también es un momento en el que se modifica el espacio cotidiano, la oscuridad está asociada al sueño, otro medio de entablar comunicación con lo divino. Es así, como la complementariedad de los valores tres y cuatro, masculinos y femeninos, permiten conceptualizar el día y la noche como dos facetas de la vida (Figura 12).

Ritual	Práctica ritual
<i>Mo'remaka</i> o rito inicial para recién nacidos	Se realiza al amanecer, como un ofrecimiento del recién nacido al Sol.
Rituales mortuorios	Inician al amanecer y finalizan con la puesta del Sol como en la zona de Norogachi o inician al atardecer y finalizan cuando los primeros destellos de luz aparecen en el horizonte como en la zona de Tehuerichi (Fujigaki 2005).
Rito de curación con peyote	Inicia idealmente al atardecer y finaliza al amanecer (Bonfiglioli 2005, 2006).
Ritos de curación con <i>bakánoa</i>	Inicia idealmente al medio día y finaliza a la media noche (Bonfiglioli 2005, 2006).
Danzas de Semana Santa	Inician en Norogachi por la tarde del miércoles al encender las fogatas y finaliza al amanecer del Sábado de Gloria.
Danzas de Matachín	A pesar de que se danzan todo el tiempo, idealmente deben iniciar al atardecer y finalizar al amanecer, pues su carácter como rito es principalmente nocturno.
<i>Yúmari</i>	Inicia al amanecer y termina al atardecer en la zona de Norogachi o inicia al atardecer y finaliza al amanecer en la zona de barrancas (Garrido 2006).

Figura 12. Tabla con las temporalidades rituales definidas por el amanecer y el atardecer.

Sumado a ello, el movimiento del Sol en el horizonte indica y demarca la temporalidad del año, así como los ritmos rituales y agrícolas. En este caso, el tres es el referente de la conceptualización que al aparecer como único valor deja de funcionar como operador binario para organizar la experiencia temporal bajo la forma de un valor derivado del orden solar y masculino. En un juego de reduplicaciones, el tres funciona como parte de un operador binario pero también como un valor derivado de tal operador inicial.

Para los rarámuri de Norogachi el año (*bamíbare*) finaliza e inicia al terminar la Semana Santa, es decir, el Sábado de Gloria. El término *bamíbare* no sólo se usa para hablar del tiempo humano –los años de una persona– o de la duración de un período, sino también para referirse a la vida. Así, durante la Semana Santa es común escuchar expresiones como *taníame ké enái ko bamíbari* que significa “aquí es donde hay que pedir (a Dios) la vida (un año más de vida)” o *ena ko ba're sébari tamí bamíbari táneke tú* es decir “este Padre (sacerdote) ha pedido muy bien para nosotros la vida (el año)¹. Al finalizar oficialmente la Semana Santa en Norogachi, la gente se reúne en círculo y uno por

¹ Ejemplos tomados de Brambila (1976[1953]:49). Estas y otras expresiones son comunes al finalizar la Semana Santa, al tomar los ejemplos de Brambila lo que se desea mostrar es como el término *bamíbare* refiere a la vida.

uno pasa a estrecharse la mano y ocasionalmente colocan la mano derecha en el hombro de la otra persona como anunciando un tímido abrazo, la gente sonríe y dice *mateterabá, bamíbare pa che bá*, “gracias, hasta el año que viene”. El término *bamíbare* no sólo es una categoría que contiene el tiempo, sino su transcurrir, refiere a la duración y por tanto a la vida.

Las estaciones del año, al igual que el transcurrir del día y la noche, son marcadas no por un punto fijo en el tiempo sino por su transición, quizá por ello a la hora de levantar los calendarios de dichas estaciones surgían dificultades. Los meses indicados para cada estación variaban ligeramente de persona a persona. Sin embargo, enfrentados ante la traducción podemos indicar que a cada estación antecede y precede un tiempo de transición. El año se compone pues de tres estaciones: cuando está seco (*kuwé*), cuando llueve (*bará*) y cuando hace frío (*romó*) (Figura 13).

Período Estacional	Mes del Calendario
TIEMPO DE TRANSICIÓN	Marzo/ Abril
Calor	Mayo/ Junio
TIEMPO DE TRANSICIÓN	Julio
Lluvias	Agosto/ Septiembre
TIEMPO DE TRANSICIÓN	Octubre/ Noviembre
Frío	Diciembre/ Enero/ Febrero

Figura 13. Tabla del calendario estacional de la zona de Norogachi.

Al igual que el año, las estaciones no se entienden como demarcadores delimitados sino como transiciones de un estado a otro y como un devenir gradual. Las estaciones evidentemente son identificadas por sus contrastes y oposiciones. En tiempo de secas la sierra posee un color pardo, casi desértico. Las temperaturas se elevan hasta los 30° C. Al llegar las lluvias el paisaje se transforma en su totalidad, los arroyos secos ahora parecen ríos, el agua lo llena todo. Cabe anotar que a la lluvia anteceden los vientos que vienen del norte y que resultan en Norogachi de una fuerza terrible que levanta el polvo y todo lo que

encuentra en su camino. Con la lluvia, el verde reaparece en los campos y el ambiente huele a humedad. El contraste entre estas temporadas deja al observador impresionado, el agua es el medio que permite la transición, su ausencia o presencia marca el espacio. Finalmente la lluvia se va y llega el frío, la nieve cae y cubre con un manto blanco la sierra, las temperaturas llegan a bajar hasta 15° C bajo cero.

Los contrastes no pasan inadvertidos pero entre ellos quedan las temporadas de transición que como veremos más adelante son fundamentales en la vida rarámuri. Cabe aclarar que el calendario que intentamos reconstruir es de la zona de Norogachi, es decir del ecosistema de la Sierra Alta; en la zona de barrancas las estaciones funcionan de manera diferente. En la zona de Uríque –documentada por Garrido (2006)–, hay una lluvia invernal entre los meses de enero y febrero, la sequía es más cruda pues las temperaturas se elevan más allá de los 40° C y el invierno es más benevolente, incluso cálido.

La traducción de los calendarios resulta complicada, primero porque vemos que las estaciones de primavera, verano, otoño e invierno no aclaran el panorama, sino que lo oscurecen, luego porque otros autores (Aguilera 2005, Garrido 2006) han reducido el tránsito temporal al binomio secas-lluvia. Consideramos que además de las secas y las lluvias identificadas entre los rarámuri barranqueños, los habitantes serranos reconocen la temporada de frío que, como veremos más adelante, son importantes no sólo como demarcadores estacionales sino también como parámetros vinculados a las esferas agrícola y ritual. En resumen, la temporalidad del año, regida por los demarcadores solares en el horizonte, responde al valor de tres.

Espacialmente, más allá de la estructuración de la cosmogeografía, los valores tres y cuatro parecen ser también recurrentes. Si la arquitectura es la creación deliberada del espacio (Tilley 1994), en ella deberían estar contenidos también estos principios. Lumholtz (1904) fue uno de los primeros viajeros que registró las casas tarahumaras en la zona de barrancas a principios del siglo XX. En su descripción resalta la uniformidad estructural de la arquitectura y la variación de los materiales de construcción. La estructura básica de las casas constaba de dos pórticos formados por cuatro horcones y dos vigas paralelas que configuraban la base del techo. Entre la inclinación entre ambos pórticos estaba la entrada. Tanto ésta como las paredes eran troncos recargados en el techo (ver casa a, Figura 14). A

esta estructura básica podían agregarse modificaciones, por ejemplo, paredes más sólidas de piedra, lodo y troncos descortezados o “canoas”.

El segundo tipo de casa que es descrita por Lumholtz sólo poseía un pórtico, formado como los anteriores por dos horcones que sostenían una viga, en esa estructura descansaban las tablas en declive por uno y otro lado, completando la estructura por los lados con tablas o leños inclinados puestos horizontalmente o parados (ver casa b, Figura 14). En tierra caliente las tablas podían sustituirse por paja y hojas de palma. Por último, una estructura de dos pórticos puede sostener un techo de tablas para formar un “jacal”. Además de vivir en casas de madera, palma, paja, piedra y lodo, Lumholtz documenta la habitación en cuevas, mismas que eran ocupadas cerca de la entrada a pesar de ser profundas; los tarahumaras no las excavaban y eran simétricas en su forma.

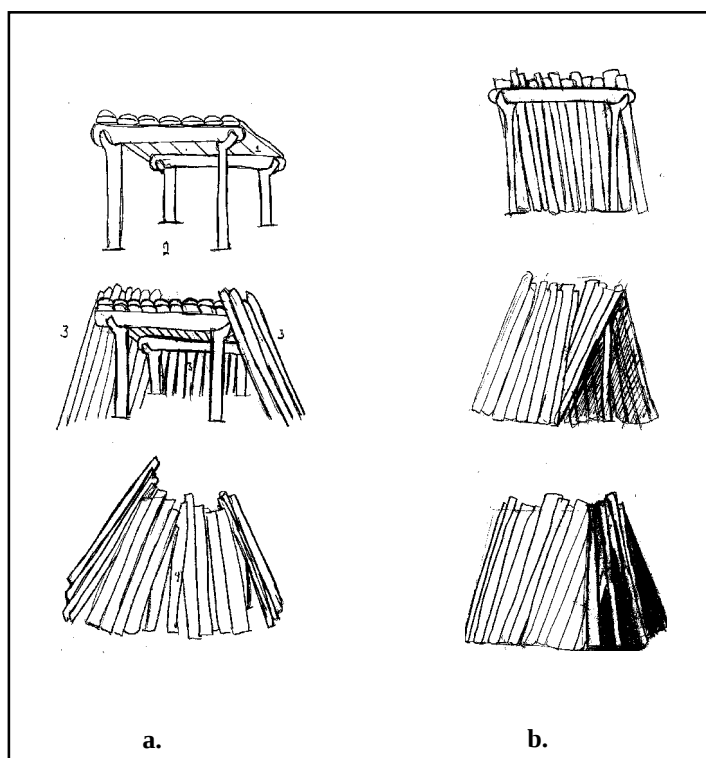


Figura 14. Dibujos basados en la descripción de Lumholtz (1904).

Las casas etnografiadas durante algunas de las estancias en campo (noviembre 2004, mayo 2005 y enero y junio 2006) difieren en gran medida de las descritas por Lumholtz. En

Norogachi presentan un sistema constructivo basado en muros de carga formados por “canoas” o troncos descortezados. Los muros de carga no requieren de columnas pues al embonar los troncos por un extremo las paredes resisten todo el peso del techo. El cimientado es otra “canao” pues al no colocarlo el resto de la casa se pudriría. Otras casas presentan paredes de adobe siguiendo el sistema del muro de carga y algunas más se construyen bajo una arquitectura basada en cimientos de cemento, columnas y tabicónes del mismo material. El techo está formado por una base de troncos, sobre la cual se coloca plástico y tierra, técnica conocida como “techo de tierra”, el cual permite conservar una temperatura cálida dentro de la casa protegiendo a los habitantes del calor o del frío extremo; sobre esta base se construye un pórtico que sostendrá láminas, tablas o paja apoyadas en declive (Figura 15).

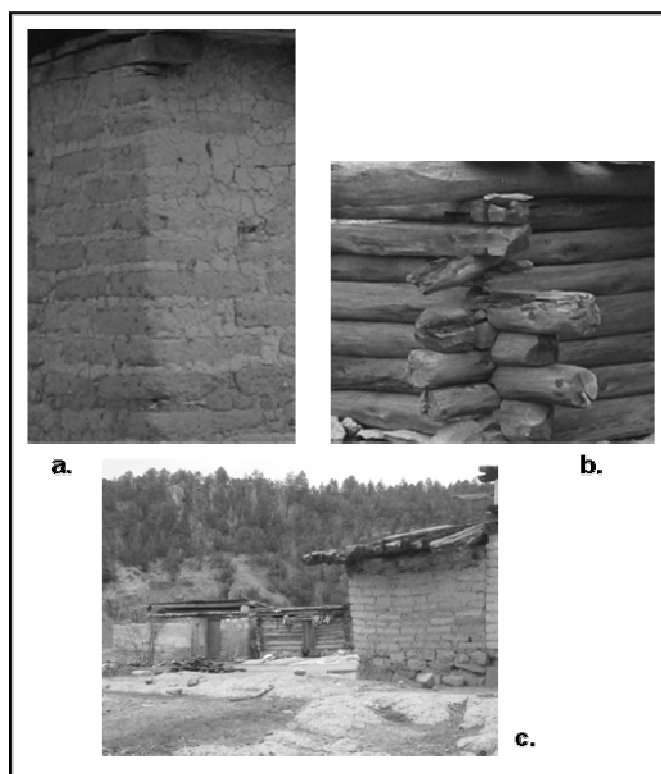


Figura 15. Casas y sistemas constructivos en el ejido de Norogachi. a. muros de carga de adobe, b. sistema de muro de carga en troncos o “canoas”, c. casas con materiales diferentes y sistema constructivo similar.

Para construir estas casas, se echa mano no sólo de materiales que el ecosistema ofrece como madera de cedro y pino, sino también de materiales que son donados por programas de gobierno o por alguna ONG, así se inserta en el sistema constructivo plástico,

lámina metálica o plástica, celdas solares, mangueras, etc. En el ejido de Norogachi esto es evidente dado que el contacto con estos recursos es más intenso que en otros lugares de la sierra. Por ejemplo, en la zona de barranca cercana a Batopilas, en el rancho de Buena Vista, las casas están sostenidas por nueve horcones, formando tres pórticos, sobre los cuales se colocan las vigas atravesadas que formarán la base del techo y que consta de ramas, hojas de pino, tierra y piedras o lámina. Los techos presentan leves inclinaciones de apenas unos centímetros para formar un techo de dos aguas. Las paredes son de piedra y adobe, dejando una distancia de aproximadamente 15 centímetros entre ésta y el techo (Figura 16).

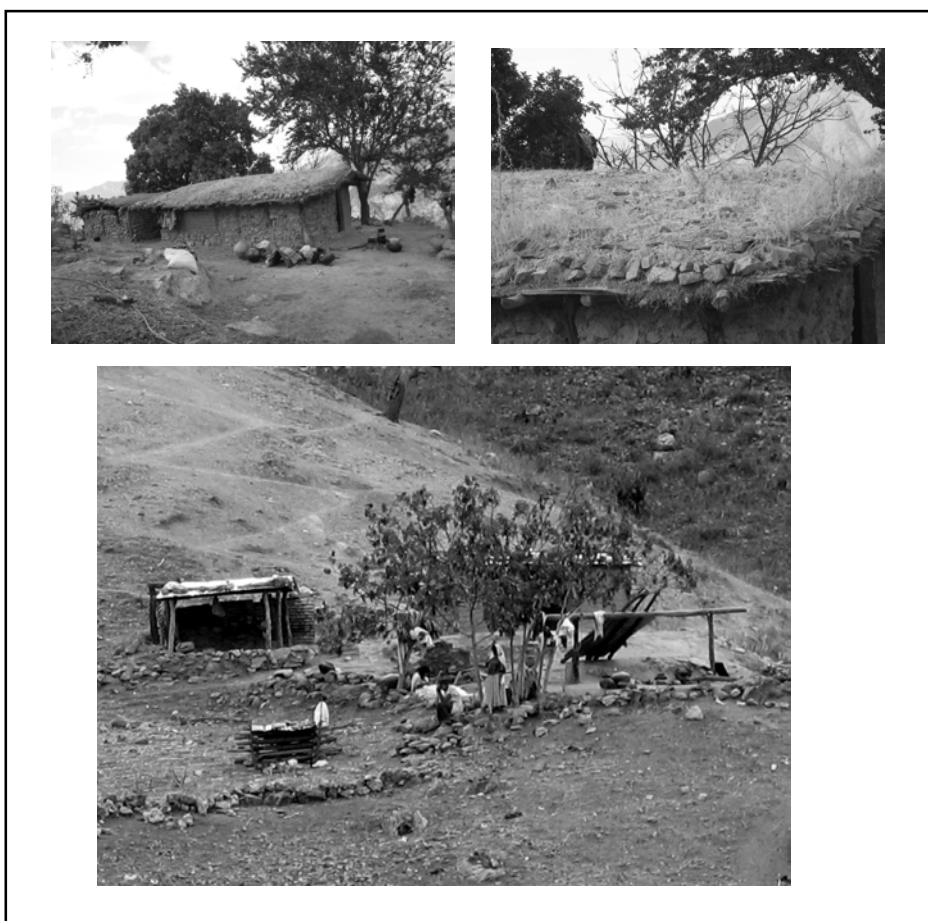


Figura 16. Fotos de casas de Buena Vista, Batopilas.

Estas descripciones distantes en el tiempo y en el espacio nos hacen preguntarnos, ¿qué hay de común entre estas casas?² No sólo son similitudes que han permanecido en el tiempo sino también transformaciones que no necesariamente perviven en la arquitectura. Las casas descritas por Lumholtz y las que se han etnografiado para esta investigación difieren en materiales y en sistemas constructivos; por un lado tenemos pilares y horcones y por otro tenemos muros de carga; por un lado lodo y piedra y por otro madera. Parecen diferir formalmente en su totalidad. Sin embargo, al levantar el léxico de la casa en Norogachi surgieron términos que parecían describir las casas registradas por Lumholtz. Ante esto podemos sugerir a manera de hipótesis que si el léxico actual de Norogachi describe las casas registradas por Lumholtz, entonces es posible hablar de la permanencia de un conocimiento que la transformación formal de las casas no ha eliminado.

La arquitectura de las casas registradas por Lumholtz (1904), Bennet y Zingg (1978[1935]) y por nosotros en la zona de barrancas de Buena Vista parecen compartir además un patrón numérico basado en el tres y el cuatro: hay cuatro o nueve pilares, tres horcones, tres o cuatro paredes. Por tanto, podemos postular hipotéticamente que la arquitectura, es decir, la creación deliberada del espacio, se basa en los valores de tres y cuatro. El espacio habitado por los humanos entonces tendría un principio de orden y organización que no es azaroso, sino que sigue un patrón que además de establecer un orden espacial también instauro un orden temporal.

Incluso, en la organización actual del territorio de Norogachi, delimitado por los linderos ejidales, la organización social y por tanto espacial podría remitir de alguna manera a los valores tres y cuatro. En esta comunidad el ejido se ha transformado en una unidad territorial y organizacional segmentada en regiones, cada una de las cuales contiene

² No se pretende, como lo hizo Robert Zingg (1978[1935]) comparar estos datos para hipotetizar el origen de los rasgos que constituyen la arquitectura. Zingg basándose en una comparación entre sus datos arqueológicos y etnográficos hipotetiza que originalmente las casas tarahumaras fueron cuevas, lo cual explica la ausencia de esquinas, ventanas, puertas y chimeneas de lo que denomina la arquitectura más autóctona. Para este autor, las casas de la zona de barranca –de piedra y barro– continúan con modelos pasados en tanto que las casas de madera en la zona de la sierra son innovaciones producto de la introducción del hacha de acero en la cultura rarámuri. Concluye que la arquitectura redonda es la arquitectura original ya que al comparar regionalmente encuentra que los centros ceremoniales de huicholes y papágos, así como las casas de opatas son también redondas.

una o varias rancherías³. 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 gobernadores⁴. Cada región tiene un grupo de danzantes para cada ciclo ritual: semana santa (pintos) y fiestas decembrinas (matachines). Lo que deseamos mostrar es que la base de la organización territorial parte de la organización social, misma que parece seguir los principios del orden masculino y solar a través del valor tres: hay tres gobernadores encargados de dirigir doce regiones. El cuestionamiento es ¿por qué doce regiones y no once, o trece? Evidentemente esta interpretación debe ser tomada como una hipótesis pues aún falta investigación. No obstante, consideramos que la configuración espacial y temporal no responde a principios azarosos sino a principios lógicos que conforman un sistema total de pensamiento, en este caso bajo los valores tres y cuatro.

3.4 El cosmomorfismo como un modelo de la relación persona-cosmos

Los valores tres y cuatro, al funcionar como operadores binarios homologan distintos ámbitos de la cultura y estructuran parte de la cosmología rarámuri bajo un modelo general que tiene como fundamento una totalidad organizada. Incluso, al funcionar como valores derivados de un operador binario más amplio, por ejemplo el representado

³ 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, Iwararé. 3. Región Naweachi: Naweachi. 4. Región Rojasarare: Guichochi, Puntecito, Iwáráre, 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.

⁴ 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.

por las divinidades, sirve como principio de construcción al orden temporal y espacial. Así, la correlación entre el orden anímico y el orden cósmico está inserta en una red de significados mucho más amplia y compleja, en la que el modelo privilegiado de la relación entre persona y cosmos, para el caso rarámuri, no es la persona, ni ninguno de sus componentes, sino el cosmos mismo.

Un indicio más de esta afirmación surge de la comparación de las nociones del cuerpo y de la casa. Para los rarámuri el cuerpo es la casa de las almas y a diferencia de algunos casos estudiados en México, la casa no es un cuerpo. Al igual que para los otomíes (Galinier 1990) y huicholes (Neurath 2000), la casa para los rarámuri es un marco simbólico y un soporte de representaciones cosmológicas así como un dominio acondicionado, concebido y moldeado a la imagen del cosmos. La casa rarámuri como la mexicana “en su conjunto no tiene todos los componentes del cuerpo humano, más bien expresa el universo” (Alvarado 2004:306).

Si la casa rarámuri expresa al universo y si el cuerpo humano es como una casa, entonces el cuerpo deberá expresar también este universo⁵. En este sentido, vemos que si bien el cuerpo es como una casa para las almas, la casa no es cuerpo. Por tanto, la metáfora antropomórfica no es explicativa de este caso. En páginas anteriores hemos indicado que la homologación del cuerpo y la casa rarámuri deviene de un sociomorfismo, ya que en ambos casos la vida colectiva se organiza bajo los mismos principios. Sin embargo, al ser ámbitos homologos, casa y cuerpo en ocasiones se categorizan de manera similar; por ejemplo, por medio del binomio dentro-fuera.

La primera técnica de recolección de datos en campo en 2004 para conocer la concepción del cuerpo rarámuri fue la elaboración de dibujos. Las personas que participaron en la investigación dibujaban a una persona con ropa, marcando el género y la adscripción étnica con la falda, la collera (cinta de tela que se ata en la frente), los huaraches, etc., (Figura 17). Esto nos confirma que todo aquello que habla del cuerpo en realidad nos habla de la persona pues un cuerpo abstracto, sin marcadores de género o étnicos parece no tener sentido dentro del marco de reflexión de algunos rarámuri.

⁵ Resulta sugerente la comparación del léxico corporal y del léxico de la casa. Un análisis morfológico detallado permitiría reconocer las correlaciones semánticas de ambos campos.



**Figura 17. Dibujos realizados por Elisa Bustillos y Diana Sandoval en 2004.
Presentan a una persona, sus “dentros” y el “fuera”.**

La primera clasificación del cuerpo que exponen estos dibujos es dentro-fuera. En la parte interna del cuerpo, los órganos vitales o los “dentros” como los rarámuri los llaman se desarrollan diversas funciones, una de las cuales es el proceso de digestión: cuando entra comida en el cuerpo y pasa a través de la boca del estómago, llamada puerta, entra en el motor, en el molino y finalmente en el metate; posteriormente la comida pasa por un colador que divide lo sólido de lo líquido. La sustancia líquida se dirige al corazón para convertirse en sangre, de ahí es distribuida por las venas a todo el cuerpo. La sustancia sólida se queda dentro del estómago y ahí se está procesando todo el tiempo para convertirse en carne. La parte que no es aprovechable sale del cuerpo en forma de excremento.

El binomio dentro-fuera, la polaridad corporal más importante en el pensamiento rarámuri que explica las salidas y entradas del alma en el cuerpo, está presente en las casas.

Independientemente de la arquitectura, las casas rarámuri suelen ser oscuras y calientes dado que el fuego está en su interior. En oposición encontramos los patios identificados con el afuera y la luminosidad. Una manera de referirse al patio, cuando el hablante está dentro de la casa es *ma'chika* cuyo campo semántico remite a lo visible, lo luminoso, aquello que se puede ver, incluso al nacimiento.

Si observamos las áreas de actividad vemos que el interior de las casas es predominantemente femenino en tanto que los patios se vinculan más a las actividades masculinas y rituales. Bennett y Zingg en 1935 describieron que: “Una vez que los hombres han levantado la casa, ésta se convierte en dominio casi exclusivo de las mujeres”. Las mujeres y los niños pasan la mayor parte del día cocinando o realizando actividades de cestería o tejido. Los hombres comen y duermen en la casa. Además, el hogar es un espacio de negociación y de toma de decisiones familiar donde la mujer y los hijos tienen un papel importante, hecho que se opone al dominio masculino en los ámbitos de decisión pública. El interior parece dominado por la presencia femenina en tanto que el exterior por la masculina, ya que las actividades del hombre como cortar leña, tratar con las chivas, vacas y burros se realizan afuera.

Más allá de esto, al interior y al exterior de la casa son atribuidos algunos valores específicos. Por ejemplo, los patios o lo de afuera están tendencialmente vinculados a la luz y a las manifestaciones públicas de las relaciones sociales como el ritual, generalmente realizado en patios, y la negociación política de orden masculino. Por el contrario, el interior de la casa es oscuro y tibio, en él se desarrolla también tendencialmente la negociación política a nivel familiar. La ausencia de las ventanas en la arquitectura rarámuri resulta sugestivo, en tanto que el interior es de dominio femenino, oscuro y tibio, como el vientre materno. Incluso, el término para referirse al patio, la parte externa de la casa, también es usado para hablar del nacimiento.

La polaridad dentro-fuera categoriza otros niveles espaciales, por ejemplo, en el poblado de Norogachi, habitado por rarámuri y mestizos, el afuera se identifica con el pueblo, en tanto que las rancherías ubicadas en los alrededores y donde sólo habitan rarámuri se relacionan con el dentro. Algunos rituales no pueden realizarse en el afuera como los rituales de curación, por tanto el espacio propicio será el dentro: los ranchos y

rancherías donde no hay contacto con lo de afuera. Merrill (1987) señala que la noción del dentro y del fuera atraviesa toda la visión rarámuri.

Desde luego estos valores no son absolutos. Espacialmente cubren los siguientes campos semánticos: al dentro corresponde lo puro, lo doméstico (ritualmente) y lo familiar; al afuera lo impuro, lo público (ritualmente) y lo comunitario. Sin embargo, al interior del dentro se encuentra a su vez un dentro y un fuera en la disposición del espacio doméstico. Así, el interior de las casas está identificado con lo femenino, lo oscuro y lo caliente; mientras que el patio o el afuera con lo masculino, lo luminoso y lo solar. En el dentro puede encontrarse a su vez un dentro y un fuera, cuyos valores serán contextualizados y dinámicos pero también remitirán de alguna manera a operadores binarios comunes que les permiten su homologación. En la persona, el dentro se asocia a la estabilidad, la salud, la vida y el calor; el fuera por el contrario se vincula a la inestabilidad, la enfermedad, la muerte y el frío. El alma, al estar dentro proporciona salud y vida y al permencer fuera demasiado tiempo enfermedad y muerte. Sin embargo, el afuera es fundamental también para la vida, pues es en esa dimensión en la que los seres humanos pueden comunicarse con lo “otro” mediante el sueño. El afuera permite la comunicación y la inestabilidad que resulta necesaria desde el punto de vista rarámuri para la vida.

Dentro y fuera permiten clasificar diversos niveles del espacio que van más allá del cuerpo y más allá de la casa; conforman una par que clasifica los espacios inmediatos de los rarámuri, como la casa y su propio cuerpo. Esta es una oposición fundamental para entender el cuerpo y definir su funcionamiento, la relación entre el dentro y el fuera explica también estados de salud y enfermedad. En el uso del espacio doméstico el dentro y el fuera se transforman con el paso del tiempo. Durante la temporada de secas, en las rancherías de El Cuervo y Buenavista el fuego se traslada a los patios, llevándolo a cabo las actividades cotidianas en otros espacios. Con esto se muestra que las categorías no son rígidas, son importantes para organizar en este caso el espacio y las actividades, pero la vivencia de la estructura rebasa y adecua las principios ante las exigencias de la vida diaria.

Las correlaciones hasta ahora presentadas se fundamentan en principios generales que conforman un modelo clasificatorio en el cual se incluyen el cuerpo, el alma, la persona, la casa, el espacio, el tiempo y el cosmos. Desde la perspectiva rarámuri, el

fundamento de todo orden radica en la pareja divina y la configuración (temporal y espacial) del cosmos, por tal motivo, los operadores con mayor fuerza lógica clasificatoria que permiten la homologación de diversos ámbitos toman como modelo al cosmos mismo.

Categoricamente el ser humano y el cosmos en el pensamiento rarámuri no sólo se homologan a partir de una clasificación común, sino también a partir de los procesos a los cuales están sometidos. En los capítulos anteriores se presentaron dos mitos de origen, el primero narraba la creación humana y el segundo las sucesivas destrucciones y reinicios del cosmos. En ambos casos está presente un campo semántico que remite a la creación y que de alguna manera categoriza y define los procesos en los dos relatos. *Onorúame* crea a los seres humanos con barro, es decir con una mezcla de agua y tierra que somete al calor del fuego. Esta lógica de la creación también está presente en la gestación, el nacimiento y la integración social de un nuevo ser a través del ritual *mo'oremaka*. Si comparamos paradigmáticamente estos códigos culturales con las transformaciones de la materia relatadas en el mito de origen cósmico surgen algunas de las correspondencias contenidas en el siguiente cuadro (Figura 18).

Mito de origen cósmico	1ª. Destrucción Sólido-Agua-Lodo (Diluvio)	2ª. Destrucción Sólido-Fuego-Sólido (el Sol bajo)	3ª. Destrucción Luz-Oscuridad-Luz (Eclipse)
Mito de creación humana	Tierra + Agua = Lodo	Figurilla de Lodo + Fuego = Cuerpo	
Persona	Semen + Sangre = Cuerpo Ventre Acuoso	Recién Nacido + Fuego (<i>mo'oremáka</i>) = Persona rarámuri Presentación al Sol- <i>Onorúame</i>	Nacimiento ⁶

Figura 18. Tabla de transformaciones de la materia en los mitos de creación y en el proceso de nacimiento e inserción social de un rarámuri.

⁶ El nacimiento es una forma de transición que lleva al recién nacido de un espacio húmedo, oscuro y tibio dominado por las fuerzas femeninas y lunares a otro seco y luminoso, ordenado por las fuerzas masculinas y solares. Este paso de la oscuridad a la luz puede homologarse al eclipse, presente en la última destrucción del cosmos así como al domino femenino del interior de la casa en oposición al dominio masculino del exterior.

En los tres casos subyace un proceso similar bajo el cual se conceptualiza el campo semántico de la creación y que consiste en una transformación de la materia que va de lo líquido a lo sólido por medio de la intervención del fuego como elemento transformador. Las figuras de barro, los cuerpos recién nacidos y la tierra son materia líquida y lodosa que al ser sometida al fuego se transforma en un lugar habitable para las almas, en el caso del cuerpo, o para los rarámuri en el caso de la superficie terrestre. En este contexto podemos interpretar por qué el recién nacido llega al mundo impregnado de una fuerza destructora. Luisa Bustillos, mujer rarámuri, comentó que el ritual del *mo'oremaka* era necesario para “quitarle al niño el mal que lo acompaña del otro mundo y darle el bien de este mundo donde el rarámuri vive”. Cervando Sandoval, hombre rarámuri, agregaba a esta idea que todos los recién nacidos “atraen al rayo”, lo cual se neutraliza a través del rito de agregación mencionado. Incluso, cuenta que antes los recién nacidos dormían fuera de la casa pues al estar impregnados de una fuerza destructiva las paredes podían resquebrajarse. El vientre femenino, al igual que la parte inferior del cosmos, es contenedor de fuerzas creadoras y destructoras que al conjugarse posibilitan la vida.

En el pensamiento rarámuri, la destrucción es una pieza clave de la creación. Lo cual se expresa en el mito de origen cósmico y en la ritualidad desarrollada durante la Semana Santa (Bonfiglioli, Gutiérrez, Olavarria 2004). El principio que subyace en ambos códigos es la relación entre el orden y el desorden, expresada por medio de la obediencia y la transgresión respectivamente. Para que exista un *status quo* de orden y estabilidad es necesaria la existencia y la manifestación de su contraparte. La noción de orden cósmico responde a una representación ideal pues la vida cotidiana es una lucha de principios opuestos que entran en conflicto.

La persona está regulada por este mismo principio; sus componentes (cuerpo y almas) deben estar en equilibrio. Sin embargo, esto no es un estado *per se* porque la persona sufre de una inestabilidad que deviene de la porosidad de los componentes mismos. El sueño, como forma de comunicación con el entorno y con otros seres que habitan el cosmos, permite el acceso a dimensiones en las que la amenaza de desequilibrio, enfermedad y muerte es constante, por lo cual el equilibrio entre el alma y el cuerpo que posibilita la vida más que un estado en sí mismo implica una lucha cotidiana. No sorprende que las mayores preocupaciones de los rarámuri –manifestadas en sus charlas cotidianas

sobre los sueños, sobre sus estados anímicos y en la ritualidad misma— giren en torno a la enfermedad y la salud, a la muerte y a la vida. Si, como se ha indicado, la enfermedad y por tanto la muerte es producto del desajuste de relaciones sociales, tampoco resulta extraño que a pesar de existir toda una normatividad que regula la reciprocidad entre los hombres y la divinidad sea necesario reafirmar la alianza mítica repetitivamente. En este sistema de relaciones sociales que cubre el ámbito humano y el no-humano es predominante el conflicto y el desorden, hecho que no implica la inexistencia de las nociones de orden y estabilidad, al contrario dado que existen es necesario luchar cotidianamente por ellas.

PRIMERAS CONCLUSIONES

MÁS ALLÁ DE LA CATEGORIZACIÓN

En este capítulo, dedicado al estudio del primer nivel analítico de la relación persona-cosmos, se ha descrito el origen y la composición de ambos y se ha mostrado cómo el alma antes que el cuerpo es el eje de la cosmología de este pueblo. Esta entidad anímica cuya principal cualidad es la multiplicidad forma parte de categoría más amplia: la persona. Al describir los componentes y capacidades de la persona rarámuri fue posible resaltar aquello que ontológicamente la dota de particularidad: el cuerpo distingue a los rarámuri de otros no-rarámuri (*chabochi*) y de otros seres; diferencia que no sólo radica en la apariencia, sino en la substancia de los cuerpos, en sus procesos de creación y en su origen mítico. El trabajo y el ritual también particularizan ontológicamente a los rarámuri en tanto que son los únicos seres que han establecido una alianza con *Onorúame*.

El alma, por el contrario, no distingue sino que equipara ontológicamente a diversos seres. Esta entidad es una substancia divina que en forma de aliento dota de vida a distintos seres que habitan el cosmos; es contenedora de la fuerza vital y otorga cualidades de tipo cognitivo y de intencionalidad a cualquiera que la posea. En este sentido es que se ha postulado un sistema rarámuri animista, donde los rarámuri son sólo una forma de vida entre otras y ocupan sólo una porción espacial del vasto territorio cósmico.

Reflexionar sobre los sistemas de clasificación ha permitido por una parte definir el lugar del ser humano en el cosmos rarámuri y por otra dar cuenta de los mecanismos que categorizan y organizan el vínculo entre persona y cosmos. En primer lugar, el papel de los rarámuri en el cosmos es un papel activo; están encargados, a través de sus estados emocionales, de su pensamiento, conducta y lenguaje, así como de la constante ejecución de los rituales, de contribuir con el devenir del cosmos; habitan la superficie terrestre, escenario del conflicto entre las fuerzas superiores. En sí mismos, los rarámuri contienen la oposición que deben superar, son sangre femenina y semen masculino, cuerpo y alma, mortales y divinos; son mediadores por excelencia, capaces de controlar, por medio del lenguaje ritual y onírico, el flujo de fuerzas que atraviesan los pisos cósmicos.

En segundo lugar, el análisis de los sistemas de clasificación nos ha permitido proponer un modelo propio que da cuenta del caso rarámuri. Así, ciertos ámbitos se

categorizan bajo un antropomorfismo, otros mediante un sociomorfismo y otros más por un cosmomorfismo. Estas tres formas de clasificación conforman un solo sistema clasificatorio que no sólo da cuenta de la categorización sino también de la experiencia cotidiana. Entendido como un modelo general, se han identificado algunos principios que estructuran los sistemas de clasificación rarámuri y que atraviesan algunos ámbitos de la cultura estableciendo correspondencias. Podemos señalar los valores tres y cuatro, las metáforas orientacionales adentro-afuera, así como otras categorías tales como arriba-abajo y los cuatro rumbos que en conjunto trazan redes de significado creando campos semánticos propios de esta cultura. Desde la perspectiva rarámuri, el modelo con mayor fuerza lógica para homologar a la persona y cosmos es el cosmos, configurando una suerte de cosmomorfismo rarámuri.

Dos son las líneas a seguir en la Segunda Parte de este escrito: la primera es el camino solar, otro vínculo de la relación persona-cosmos; la segunda es el animismo. El camino solar, como se ha expuesto, articula al cosmos y a la persona. El camino, como un referente empírico de la experiencia, sirve de fundamento para construir una metáfora estructural que articula gran parte del pensamiento rarámuri. El camino solar son las normas que *Onorúame* instituye en el mito. Esta deidad traza los senderos éticos y morales que los rarámuri deberán cumplir, lo cual no sólo se manifiesta en el ritual sino también en la vida cotidiana a través del manejo de las emociones y de la conducta. El camino es pues una metáfora de la acción humana y de la vida colectiva. Los caminos solares atraviesan el cuerpo en forma de fuerza vital contenida en la sangre, además son espacios de comunicación entre las almas rarámuri y la divinidad trazados mediante el sueño y el ritual. El camino es una metáfora de la vida emocional, social y cósmica.

La porosidad de la persona posibilita transitar estos caminos cósmicos. El alma sale y entra del cuerpo y dado que a ella se atribuyen las capacidades cognitivas y de intencionalidad, es ella quien es capaz de comunicarse no sólo con la divinidad sino también con otros seres. Las correrías oníricas implican riesgos pues estos seres que pueblan el cosmos están ávidos de la fuerza vital contenida en el alma humana; esto nos lleva a la segunda línea de indagación: el animismo.

Al definirlo como el sistema en el cual los no-humanos son caracterizados por poseer capacidades cognitivas y de intencionalidad, el animismo es la clave para explorar

los modos de relación rarámuri; material de análisis que conforma el segundo nivel de estudio del vínculo entre persona y cosmos. Si el modelo privilegiado de las clasificaciones rarámuri que dan cuenta de la relación persona-cosmos es el universo, entonces este cosmomorfismo debe ser coherente con la praxis. La porosidad propicia el establecimiento de relaciones y en un sistema animista dichas relaciones, entabladas con los otros y con el entorno, son parte del ámbito de lo social. En consecuencia, las relaciones sociales no son exclusivas de los seres humanos sino que trascienden las fronteras de la cultura para instalarse en la naturaleza, lo cual es posibilitado por esa substancia vital que comparten los seres.

En conclusión, si en la cosmología rarámuri el cosmos es el modelo privilegiado de la clasificación que explica la relación persona cosmos, entonces los humanos serán sólo una forma de vida social entre otras y por tanto sus normas deben corresponder a principios sociales que superan su cultura para conformar una sociedad cósmica.

SEGUNDA PARTE

LA PERSONA EN EL COSMOS: UNA RED DE CAMINOS SOCIALES

“Caminar es un modo de existencia en el mundo”
Tilley (1994)

Para los rarámuri, caminar es esencial en la vida. Los caminos no sólo atraviesan el cuerpo humano, el andar onírico y la conducta de las personas; también surcan el territorio serrano. Los senderos inscritos en el territorio, al igual que aquellos que entrelazan el cosmos, son una expresión de la vida social. Caminar es una importante práctica cotidiana que permite encontrar la soledad y el silencio necesarios “para poder comunicarse con el mundo”. Transitar por la sierra tiene un sentido social, las personas caminan para ir a otros ranchos y visitar a sus parientes o conocidos, para invitarlos a las *teswinadas* o para asistir a una de ellas, para hacer negocios o intercambios.

Naturaleza y cultura en el pensamiento de este pueblo forman parte del ámbito de lo social, por tal motivo reflexionar sobre los modos de relación implica contemplar bajo la misma mirada los lazos entre humanos, así cómo los enlaces entre los humanos y los no-humanos. El objetivo de esta Segunda Parte es mostrar cómo en la cosmología rarámuri las relaciones sociales entre los seres que pueblan el cosmos (humanos y no-humanos) se rigen bajo un sistema único de normas, conformando de esta manera una sociedad cósmica.

CAPÍTULO IV

MODOS DE RELACIÓN RARÁMURI: ÉTICA, PARENTESCO E INTERCAMBIO

Seguir con las normas establecidas por *Onorúame* a través de las emociones, el pensamiento y la conducta es seguir el camino del Sol. Para lograrlo, los rarámuri deben ser buenos pensadores, es decir ser capaces de aconsejar a otras personas y de actuar correctamente. Recordemos que las almas son las responsables de todo pensamiento (bueno o malo) y que el habla y las acciones son dos de sus manifestaciones que forman parte integral de la organización social rarámuri. Los siguientes apartados están dedicados al análisis de dichas manifestaciones, el fin es reflexionar sobre los caminos sociales.

4.1 La transmisión del conocimiento: de consejo, almas y parientes

Desde la perspectiva rarámuri, el pensamiento es una materia divina que fue otorgada a los seres humanos en el consejo original bajo la forma de normas de conducta. Este consejo ha sido transmitido de generación en generación a través de la palabra, reproduciendo “el camino de los antepasados” (*anayáwari boé*), es decir, la costumbre. El legado del “pensamiento de *Onorúame*”, como lo llaman algunos rarámuri, es enseñado de mayores a menores en diversos sentidos. Por una parte, el consejo tiene una forma pública en los sermones que las autoridades ofrecen cada domingo o día de fiesta a toda la comunidad, así como en el consejo de los mayores. Por otra parte, el consejo se desarrolla también en la esfera de lo privado al interior del grupo doméstico.

Los rarámuri tienen una organización política y jurídica propia que para el caso de Norogachi cubre todo el ejido y está integrada por tres gobernadores –uno mayor y dos menores– dos generales, doce capitanes y doce mayores¹. Las figuras encomendadas de aconsejar son los gobernadores y los mayores. Los primeros están encargados, según Antonio Sandoval –gobernador mayor del ejido de Norogachi–, de aplicar justicia, supervisar la correcta realización de las fiestas y de la continuidad de la costumbre; sus

¹ Según Pennington (1983:278) en el siglo XVII, los jesuitas introdujeron estos conceptos en la jerarquía nativa.

medios de acción son los juicios públicos, la coordinación de las fiestas que reúnen a toda la población del ejido, el sermón de cada domingo después de las misas católicas y el consejo personal.

Merrill (1988) ha precisado que la función de los sermones rarámuri es reproducir la cultura de este pueblo, en ellos no se agrega información nueva sino que se repite constantemente “el consejo original”. *Nawésari* y *nátiri*, dice este autor, son dos términos utilizados para referirse al sermón dominical pero también a cualquier otro tipo de consejo. Merrill indica que ambos términos comparten la raíz *na-* que significa pensamiento y agrega que dichos términos no remiten a pensamientos espontáneos, sino a opiniones que han requerido meditación y cuidado. Antonio Sandoval comentó que al hablar frente a la comunidad recuerda el consejo que su abuelo, su padre y sus hermanos mayores 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. El gobernador del ejido de Norogachi también nos comentó que este pensamiento puede venir de los sueños que *Onorúame* da a las personas.

El mayora es el encargado de cuidar a mujeres y niños, también está investido de una capacidad cognitiva y moral para dar sermones o consejos. Si alguna mujer o niño han cometido alguna falta, no sólo los padres corrijen el error, también los mayoras participan en el consejo correctivo. Los niños son un punto focal en la transmisión del consejo pues las almas de cualquier persona maduran por medio del consejo recibido, creciendo a la par del cuerpo. Así, las personas mayores tienen un mejor pensamiento y están capacitadas para aconsejar a las menores.

Al interior del grupo doméstico o familiar, el consejo sigue la misma lógica de transmisión, pero en este caso encontramos un grupo grande de personas capacitadas para contribuir en la maduración anímica de los pequeños. Tomemos como punto de partida la terminología del sistema de parentesco rarámuri². Nuestro examen tomará como base diez genealogías levantadas en Norogachi y Pawichiqui³.

² Los antecedentes sobre el parentesco rarámuri consultados datan de la primera mitad del siglo XX. Su eje de estudio es la terminología en términos comparativos con otras lenguas yutoaztecas (Beals 1973[1932], Radin 1965[1943], Shimkin 1941, Passin 1944) así como el sistema de parentesco y su relación con la organización social (Basauri 1929; Benett y Zinng 1978[1935]; Passin 1943, Fried 1969; Kennedy 1963, 1964, 1970a, 1970b). John G. Kennedy (1964, 1970a) identificó el sistema de parentesco rarámuri como bilateral y del tipo

Al igual que en el resto de las lenguas yutoaztecas, las generaciones en el sistema de parentesco rarámuri se clasifican por el género y la edad (Shimkin 1941, Kennedy 1970a, Bennett y Zingg 1978 [1935]). Para efectos de este texto sólo nos detendremos en la clasificación por edad. Sin embargo, dado que el marcador de género atraviesa toda la terminología en los ejemplos se tomará como referente a un ego masculino y a un ego femenino.

Todas las terminologías recopiladas presentan siete generaciones: la de ego, tres anteriores y tres posteriores. En la generación de ego, los hermanos se clasifican como mayores o menores.

	Ego Masculino	Ego Femenino
Hermano mayor	<i>ba'chirá</i>	<i>ba'chirá</i>
Hermano menor	<i>bonirá</i>	<i>bonirá</i>
Hermana mayor	<i>ko'chíra</i>	<i>ko'chíra</i>
Hermana menor	<i>wayéra</i>	<i>binirá</i>

Estos términos son extensivos para hablar de los hijos de los hermanos de los padres que dentro de nuestras categorías de parentesco son los primos. De tal manera, todos los miembros de la generación de ego serán llamados hermanos y hermanas. Al hablar de estos parientes el demarcador de edad para saber si son mayores o menores será la edad de los padres de ego, no la edad de ego.

En la primera generación ascendente se presenta la clasificación por edad nuevamente:

	Ego Masculino	Ego Femenino
Hermano mayor del padre Hijo(a) del hermano mayor	<i>kumuchi</i>	<i>kumuchi</i>
Hermano menor del padre Hijo(a) del hermano menor	<i>íi'chirá</i>	<i>íi'chirá</i>
Hermana mayor de la madre Hijo(a) de la hermana mayor	<i>so*rorá</i>	<i>so*rorá</i>

llamado Neo-Hawaiano retomando la clasificación de Murdock “por el criterio utilizado en la terminología referente a la prima; por ejemplo, las primas de ambas partes se clasifican junto a las hermanas” (1970a:183).

³ Lingüísticamente existen varios sistemas de nomenclaturas de parentesco entre los rarámuri que habitan la Sierra Tarahumara (Leopoldo Valiñas, comunicación personal 2006). Nosotros partimos de nuestro caso de estudio y de las genealogías recogidas en Norogachi.

Hermana menor de la madre
Hijo(a) de la hermana manor

aporá

aporá

Los términos para hablar de los hermanos de los padres son recíprocos a los hijos de los hermanos, es decir aquello que en nuestra terminología de parentesco equivaldría a tíos y sobrinos en el sistema rarámuri remiten a un solo término, considerando la clasificación de género y edad. Ego tiene un *kumuchi* que será el hermano mayor del padre y a la vez llamará de esa manera al hijo de su hermano mayor. Esta es la regla terminológica pero en términos prácticos las personas llaman a los hijos de sus hermanos hijos, haciendo nuevamente extensivos los términos de parentesco en la primera generación descendente. Sumado a esto las hermanas de la madre serán llamadas madres.

En la primera generación descendente de ego los hijos se clasificarán sólo por género, no por edad. La segunda generación ascendente y la segunda descendente se corresponden en la terminología a manera de espejos, respetando la clasificación de género.

	Ego masculino	Ego femenino
Padre del padre Hijo del hijo	<i>ochípari</i>	<i>ochípari</i>
Padre de la madre Hijo de la hija	<i>apalochi</i>	<i>apalochi</i>
Madre del padre Hija del hijo	<i>akáchuri</i>	<i>akáchuri</i>
Madre de la madre Hija de la hija	<i>u'súara</i>	<i>u'súara</i>

Estos términos también se usan recíprocamente entre los parientes que mantienen la relación que en nuestra terminología correspondería a abuelos-nietos. Finalmente para hablar de los parientes que ocupan la tercera generación ascendente y la tercera descendente sólo se utiliza un término: *u'muri*.

El sistema terminológico clasifica a los individuos en distintas categorías y da un título a aquellos que se consideran parientes, tomando en cuenta que la posición de los

individuos está mediada por otras relaciones. En este caso interesa enfatizar las relaciones antes anotadas, ya que como otros autores han señalado (Benett y Zingg 1978[1935]), la terminología del parentesco rarámuri es un reflejo del sistema social. Por tanto, es posible que los términos que clasifican a los mayores y los menores tengan una correlación con las formas de transmisión del consejo.

Al analizar los sistemas y las lógicas parentales de las culturas en Oaxaca, Bartolomé indica que un rasgo fundamental de los sistemas terminológicos que analiza “está constituido por las denominaciones utilizadas para designar a los *siblings*, es decir a los clasificados como “hermanos” [y agrega que] este es un elemento común a las terminologías de parentesco propias del sistema llamado “hawaiano”, es decir, aquel que unifica a todos los miembros de la generación de un *ego* dentro de un mismo *sibling*” (2003:68). El concepto de *sibling* también es usado por este autor para clasificar tanto a parientes lineales como a parientes colaterales.

No pretendemos hacer una comparación entre los rarámuri y las culturas oaxaqueñas, sino destacar que como apunta Bartolomé al clasificar como “hermanos” a los lineales y los colaterales, la terminología refleja un componente básico de la estructura social. Siguiendo a este autor, la unificación terminológica podría expresar que distintas generaciones son socialmente contemporáneas. Para el caso rarámuri, la extensión de los términos cubre las siguientes relaciones:

1. Hermanos (as) mayores y menores de ego --- Hijos (as) de los hermanos (as) del padre y de la madre de ego.
2. Hermanos (as) de la madre y del padre de ego --- Hijos de los hermanos (as) de ego.
3. Padres y madres de los padres y madres de ego --- Hijos (as) de los hijos (hijas) de ego.

A través de cada una de ellas se establece una relación entre parientes mayores y menores, ya sea que pertenezcan a la misma generación o a generaciones diferentes, misma que entraña una jerarquía sustentada en la maduración de las almas y por tanto en la capacidad para dar consejo. Los hermanos mayores son los encargados, en gran medida, de cuidar y educar a los hermanos menores. Es común mirar a un grupo de niños a cargo de uno o dos pequeños de siete u ocho años; también es posible ver a niñas de menos de diez años cargando en la espalda un pequeño cuerpo que se dibuja en la manta que lo cubre.

Cuando los padres salen a las *teswinadas* –tema que se tratará más adelante–, los hijos mayores quedan a cargo del cuidado de la casa, de las chivas y por su puesto de los hijos menores. Ser un hermano mayor en esta sociedad conlleva a grandes obligaciones, entre las cuales se encuentra “dar consejo”. Si consideramos que todos los parientes de la generación de ego son sus hermanos, vemos que potencialmente existe un grupo fuerte y numeroso que respalda el cuidado y la crianza de un niño.

Los padres también aconsejan a sus hijos, al igual que pueden hacerlo los hermanos de los padres. Sin embargo, llama la atención el vínculo establecido entre los padres de los padres y los hijos de los hijos que en nuestra terminología corresponde a los abuelos y nietos. Entre la segunda, tercera y cuarta generación ascendente y descendente se establece una relación especial caracterizada por permitir la broma sexual⁴, prohibida para el resto de las relaciones de parentesco. Esta relación también se expresa en los rituales funerarios (Fujigaki 2005), los hijos de los hijos o los padres de los padres danzan en estos rituales, pues parecen poseer cierta inmunidad frente al difunto. En nuestro caso, mediante esta relación, el conocimiento y el pensamiento se transmiten de viejos a niños. Merrill (1988) aclara que los ancianos en Rejogochi son llamados antepasados o ancestros (*anayáware*) porque vivieron en el pasado y están más cercanos al conocimiento que *Onorúame* otorgó en el principio de los tiempos.

Los viejos y los niños se hilan en una urdimbre temporal como dos figuras que crean una línea entre el pasado y el presente, una línea por medio de la cual se transmite el conocimiento antiguo, el pensamiento de *Onorúame* y por tanto la cultura rarámuri. El tiempo en espiral que estructura el mito de origen cósmico parece también regir en este caso el tiempo humano. Por una parte, Fujigaki (2005) aclara que tal como Merrill (1988) indicó, desde la perspectiva rarámuri la vida humana es un bien ilimitado otorgado por *Onorúame* a cada ser humano, lo cual explicaría la ausencia de símbolos de regeneración en la ritualidad mortuoria rarámuri. No obstante, tal como Leach (1968[1961]) señaló, los seres humanos al enfrentarse a la finitud de la vida humana recurren a la trascendencia. De modo que esta unificación terminológica que une el principio y el final de cada genealogía

⁴ Esta relación, junto con la de los cuñados, ha sido analizada por Kennedy (1964, 1970b), a partir de carácter sexual.

posiblemente exprese la trascendencia del grupo, en tanto que sólo a partir de lo social y de las relaciones de cada persona, es que ésta puede trascender a la muerte individual.

Como anotó Merrill (1988), los rarámuri tienen un sistema “de dar consejo” que forma una parte integral de su organización social. La transmisión del consejo permite forjar “buenos pensadores” así como el correcto desarrollo de la vida familiar, quizá por ello las almas son entendidas como un grupo doméstico o como un grupo de autoridades, pues en ellas se fija el consejo que contribuye en su maduración. Por tanto, la organización de las almas, al igual que la de los parientes, se manifiesta en el desarrollo de la vida colectiva.

Las notas terminológicas que se han presentado no sólo tienen correspondencias con el sistema de “dar consejo”, también se vinculan con el sistema de actitudes parentales en general (Kennedy 1970a, 1970b), y con las reglas de residencia, las cuales, como veremos más adelante, se fundamentan en el desplazamiento por los caminos. Por ahora sigamos describiendo qué es un buen pensador desde el punto de vista rarámuri.

4.2 Ritual y trabajo como formas de intercambio

Otra de las manifestaciones de ser un buen pensador es la acción. La evaluación moral de la conducta se concentra en dos grandes campos: el trabajo y el intercambio. El trabajo es una cualidad altamentepreciada para los rarámuri, por lo cual ser calificado como holgazán es un insulto grave. *Onorúame* aprecia el trabajo de los rarámuri, dado que la danza es entendida también como una forma de trabajar, lo cual se expresa en el término *nochá* con el cual se identifican las dos actividades.

Como se anotó en apartados pasados, las estaciones del año, el ciclo ritual y los ciclos de trabajo siguen un mismo ritmo que toma como parámetro el recorrido solar en el horizonte, conformando una suerte de “morfología social”. Para reflexionar sobre las formas de trabajo e intercambio entre los rarámuri es preciso hablar del tiempo, el cual no puede entenderse como si fuera un objeto concreto en espera de ser medido, el tiempo es creado por cada cultura al crear intervalos regidos por un ritmo social (Carbonell 2004).

La morfología social es un concepto que Mauss forja para dar cuenta del sustrato material de las sociedades, es decir de todas aquellas cosas que sirven de base a la vida colectiva. El ensayo de este autor sobre las sociedades esquimales posibilita estudiar como

un sistema: el territorio, la organización social, el paso de las estaciones, los ritmos de trabajo e intercambio de un grupo. Retomar esta propuesta para el caso rarámuri es pertinente porque entre los rarámuri, como entre los esquimales: “La vida social no tienen el mismo nivel durante todo el año sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares de intensidad creciente y decreciente, de reposo y de actividad, de gasto y reparación” (Mauss 1991[1905]:428).

Nuestro objetivo no es analizar la articulación del ciclo agrícola, ritual y estacional, trabajo en el que Bonfiglioli ha avanzado (1995, 2005, 2006, 2007a y 2007b), sino proponer que la cultura rarámuri funciona como un sistema integrado, como una totalidad que no sólo se expresa en la conceptualización y categorización del mundo sino también en la praxis cotidiana. Las tres estaciones del año –cuando está seco, cuando llueve y cuando hace frío– están articuladas con el ciclo ritual y con el ciclo agrícola (Bonfiglioli 1995 y 2007a y 2007b, Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarria 2004): la Semana Santa antecede a la siembra y el ciclo decembrino de matachín viene después de la cosecha. Es preciso enfatizar que en estos ciclos rituales la población del ejido de Norogachi se congrega en el pueblo para participar de la festividad, el resto del año la gente vive en sus ranchos, dispersos por la sierra. Ambos ciclos están regidos por un ritmo social que trae consigo el desplazamiento y la ocupación del espacio así como las distintas formas de trabajo e intercambio.

4.2.1 Los ritmos sociales del trabajo

Actualmente, la actividad económica más importante de los rarámuri de Norogachi es la agricultura de maíz. Sin lugar a duda, la deforestación de la sierra y con ella la falta de lluvia ha impactado las actividades agrícolas de estas personas. El maíz recogido cada año es cada vez más escaso, las tierras han sufrido un deterioro que sumado a los agroquímicos han disminuido el rendimiento del suelo. La escasez de pinos y encinos conlleva una erosión más rápida del suelo dejando al descubierto la piedra o un suelo infértil. Sin embargo, año con año los rarámuri esperan la lluvia y esperan que el año sea mejor.

La presencia de la forma de vida mestiza también impacta en sus actividades y en sus necesidades. Así, la coca-cola, las sabritas y los dulces se convierten en un producto de consumo. Todos los domingos, la gente que camina de sus ranchos al pueblo trae consigo

dinero para comprar sal, azúcar, café, pasta para sopa, cubos concentrados de caldo de tomate y pollo, aceite y jabón; se reúne en las tiendas para consumir gaseosas, galletas y botanas. Todo ello hace que el dinero se vuelva necesario. Por tal razón, las actividades económicas no se limitan a la agricultura, también se incursiona en otros trabajos aleatorios que permiten ganar dinero. Dentro del ejido, los rarámuri se emplean en el aserradero que aún está en funcionamiento, colaboran con los mestizos matando ganado o cuidándolo, trabajan también en construcción, pero la oferta laboral es reducida y algunos rarámuri como Cervando Sandoval salen cada año a la pizca de manzana y pera en el estado de Durango, otros viajan a la ciudad de Chihuahua. Mas el objetivo no sólo es salir, sino regresar a la comunidad e ingresar en el circuito de intercambio el dinero que han traído, el cual no sólo sirve para comprar productos en las tiendas sino también el maíz que hace falta.

A continuación se describirá el ciclo agrícola del maíz que si bien no es el único, pues también se siembra calabaza, frijol, papa, etc., sí es el más importante para la gente con la que trabajamos. El ciclo agrícola se desarrolla en las tres temporadas del año. Inicia con un primer barbecho de la tierra después de las lluvias invernales o cuando la nieve ha pasado, la finalidad es abrir la tierra con una yunta o en su defecto con un azadón para luego cubrirla conservando así la tierra húmeda hasta el siguiente barbecho. Este segundo barbecho se realiza entre los meses de marzo y abril. La fecha de la siembra también es variable de familia en familia, cubre los meses de mayo y junio, y siempre debe hacerse pasada la Semana Santa. Luego llegará la lluvia, las tierras tendrán que desyerbarse, las raíces de las plantas del maíz deberán de cubrirse para finalmente en septiembre cortar el maíz verde, ofrecerlo a *Onorúame* y dejar que el resto madure. Entre octubre y noviembre se cosecha y por último en diciembre y enero se corta el rastrojo, es decir aquello que sobró del maíz y que servirá de alimento para los animales.

No todas las actividades agrícolas se realizan de la misma manera y con las mismas personas. Cada una de ellas responde al menos a dos niveles de colaboración distintos: el del grupo doméstico y el de una red regida por lo que Kennedy denominó “el complejo del *teswino*”. El primero está encargado de la siembra, el cultivo y la cosecha. Mediante el segundo, los barbechos son realizados por grupos de trabajo reunidos a partir de la invitación a una *teswinada*. Las personas se congregan desde temprano y mientras beben

fermento de maíz trabajan la tierra, limpian los campos de piedras y abren la tierra con la yunta o el azadón. Así, el trabajo no queda sólo en manos de los hombres del grupo doméstico sino que se comparte. A cambio los asistentes reciben *teswino* elaborado por las mujeres de la familia anfitriona. De esta forma, durante la temporada de frío y parte de la sequía el trabajo agrícola, así como la ritualidad, es colectiva; en tanto que al final de la temporada de sequía y durante las lluvias, así como en el inicio de invierno, el trabajo es ejecutado por el grupo doméstico, hecho que se repite en la vida ritual, dedicada en estas temporadas a ritos funerarios, de curación y *yúmari* de agradecimiento, de ofrecimiento del maíz verde, etc.

Es así, como las formas de colaboración de trabajo –doméstica o colectiva– forman parte de la morfología social rarámuri, misma que sigue el ritmo de las oposiciones estacionales, así como un ritmo social demarcado por la ritualidad colectiva. El paso del tiempo y los momentos de congregación y dispersión –laboral y ritual– no hacen más que recrear lo que hemos llamado “el camino del Sol”. Por tal motivo se siembra después de la Semana Santa aunque la lluvia no llegue o llegue demasiado pronto, perdiendo cosechas enteras. Esta representación social del tiempo estructura también los ritmos laborales. En un ir y venir que va de la congregación de la comunidad del ejido de Norogachi a una dispersión de las personas, se expresa un ritmo que regula la vida ritual y agrícola de este pueblo.

4.2.2 Habitar moviéndose: recomposición del grupo doméstico y colaboración del trabajo

Estos ritmos también regulan las formas de colaboración al interior de la familia, dado que el grupo doméstico es también un grupo de trabajo cualquiera que sea su configuración. Para analizar dicha constitución y comprender las formas de cooperación, es preciso recurrir al patrón de asentamiento rarámuri. Esto expresa una vez más que, en la praxis rarámuri, la ocupación del territorio, la organización social y el ritmo del tiempo conforman un sistema que conforma una “morfología social”.

Una característica que particulariza la forma de vida rarámuri es la dispersión de sus asentamientos. Este patrón disperso, conformado por ranchos o rancherías, ha llamado la atención de todos los viajeros y etnógrafos que han visitado la Sierra Tarahumara. El

ranchito o la ranchería es la forma mínima, después del grupo doméstico, de agrupación rarámuri y está constituido por un conjunto de casas con tierra de cultivo que no rebasa un número de veinte unidades y que básicamente se conforma por los límites del espacio humanizado. Cada casa puede estar separada por cincuenta metros o incluso por kilómetros. De una ranchería a otra pueden realizarse caminatas de una a tres horas, o quizá más. La movilidad residencial es un factor constitutivo de este sistema de asentamiento (Graham 1996[1993]). Por tanto, el movimiento es una pieza clave para comprender la ocupación del espacio y del territorio, así como para dar cuenta de la conformación de los grupos domésticos y de las formas de colaboración a su interior.

El patrón de asentamiento es un aspecto de la organización social, es su componente espacial. Kennedy (1970a) es el primer antropólogo que ofrece una explicación social al patrón de asentamiento. Antes de él, la dispersión y el aislamiento de los rarámuri se interpretó como una simplicidad de la vida material, como una falta relativa de expresión artística de la vida seminómada, como un reflejo de la personalidad y como un patrón de libertad. Para este autor, el patrón de asentamiento es producto de la relación de dos ámbitos: el ecológico y el tecnológico⁵. De esta forma, la dispersión es producto por una parte de una adaptación al medio ambiente y por otra de un proceso histórico donde la tecnología y los medios de producción permitieron la explotación de dicho medio ambiente. Ambos factores se conjugan en el complejo del *teswino* y en la organización social.

Para este autor, el patrón de asentamiento es el resultado de una ecuación entre el número de personas y la capacidad de producción de la tierra, sumado a la tecnología con la que se cuenta y atravesado por la organización social, produciendo un equilibrio entre población y tierra. Siguiendo la lógica de este argumento y considerando el cambio ecológico que implica la lluvia y el empobrecimiento de las tierras, podemos indicar que la migración actual que vive Norogachi, la expulsión de los rarámuri hacia la ciudad es producto de esta ecuación. La migración sería un mecanismo que permite continuar con el

⁵ Como advierte Ralph Beals (en Kennedy 1970a), una de las aportaciones de Kennedy fue resaltar las múltiples relaciones presentes en la organización rarámuri dejando atrás la idea del aislamiento comunitario. Además y quizá la más importante fue que el estudio de Kennedy se aleja del determinismo geográfico aplicando y ampliando las propuestas de J. Steward. Así, la organización social y el patrón de asentamiento no se reducen a una simple adaptación al medio ambiente, sino a un proceso que implica la tecnología y los modos de producción. Por ello, al mostrar el funcionamiento del complejo *teswino*, Kennedy advirtió que el medio ambiente y la organización social funcionan como una unidad integrada.

uso de la tierra y con una forma de vida rarámuri, el costo es “la pérdida” de algunos miembros de la familia.

Bonnemaison (2005) ha propuesto tres dimensiones, inseparables y sistémicas, para estudiar el espacio: el territorio, el medio ambiente y el geosímbolismo. Kennedy con su trabajo ha avanzado sobre las primeras dos dimensiones. Nosotros deseamos agregar a su estudio la última dimensión, aquella que contempla los valores inscritos en el espacio. Estas tres dimensiones son necesarias para entender el espacio como un todo. Pues como señala Lévi-Strauss “la observación etnográfica [...] no nos conduce a tener que elegir entre una mente plástica que refleja pasivamente la ecología exterior y unas leyes psíquicas universales [...] independientes de toda historia y de las formas concretas del entorno social y natural” (1972:12).

Por el contrario existe un compromiso constante entre los desarrollos históricos y las configuraciones específicas del medio ambiente y la cosmología. La tecnología rarámuri actual nos habla del paso de la historia, los rebaños de chivas que ayudan a la fertilización de la tierra fueron introducidos por agentes externos durante la colonia, el hacha, el azadón e innumerables elementos más han sido adaptados por los rarámuri para habitar su medio ambiente. La sierra presenta un paisaje irregular en el cual sólo la explotación de pequeñas parcelas hace posible la agricultura. La ocupación de zonas agrestes es producto del desplazamiento histórico y la presión ejercida sobre este grupo humano, así como del despojo de las tierras y recomposición social. De esta forma, “la historia humana y la ecología natural aparecen ensambladas como un todo significativo” (Lévi-Strauss 1972:12).

Pero tampoco podemos reducir al ser humano, como advertía Marshall Sahlins (1996), y condenarlo a una mentalidad pragmática y racional sustentada en una relación instrumental como la realidad empírica. Por ello el geosímbolismo es parte integral de nuestro análisis sobre la ocupación del espacio. No hay jerarquía entre las tres dimensiones señaladas por Bonnemaison, son un todo integral que funciona como un sistema, en el cual la ideología está entretejida con las condiciones tecnoeconómicas, una no podría funcionar sin la otra. Estamos frente a un ajustamiento mutuo.

Por ejemplo, la movilidad es un factor del sistema de asentamiento que va más allá del medio ambiente, de no ser así no podría explicarse por qué en medios diferenciados como son las barrancas y la sierra se utiliza el mismo patrón de asentamiento y de

movilidad. En la Sierra Tarahumara hay dos tipos de zonas ecológicas: la sierra alta y las profundas barrancas; contrastadas por su relieve, clima y vegetación⁶. A pesar de habitar medios ambientes diferentes los rarámuri se mueven en el territorio, ya sea de la cumbre a la barranca o de un valle a otro.

A partir del medio ambiente se pueden identificar dos tipos de movilidad. Una transhumante de una zona alta a una zona baja en invierno. En el área de El Cuervo la gente practica actualmente esta transhumancia, poseen casas de madera en la cima y ocupan cuevas en el invierno. Kennedy (1970a) también documentó esta movilidad en el área de Inápuchi. El segundo tipo no es traslado vertical de la cima a la zona baja y viceversa, sino un movimiento horizontal. Los rarámuri que habitan en los pequeños valles de la sierra, como en el área de Norogachi, presentan también este patrón de movilidad, asociado al desarrollo de las actividades agrícolas. Así, las personas se mueven de una residencia a otra a lo largo del año para realizar las distintas faenas del ciclo agrícola.

Es a través de este movimiento espacial y temporal que se configuran y reconfiguran los grupos domésticos y por tanto la colaboración en el trabajo. La distribución de los miembros de la familia puede variar y no necesariamente todos viven juntos durante todas las épocas del año en la misma residencia; no se mueven en conjunto necesariamente. Pero ¿cuál es la lógica que subyace a la configuración de los grupos domésticos?

Durante la investigación no fue posible encontrar un término que remitiera a la familia como unidad. *Řijimára* es un término utilizado para hablar de “parientes en general”, sin embargo, el campo semántico al que remite esta palabra es más amplio. *Řijimára* puede significar compañero o compañera refiriéndose al esposo o esposa (Kennedy 1970a), o genérico de hermano y hermana en el área de Norogachi. Según Brambila, el término *řijimára* puede identificar a un pariente, familiar, hijo, hermano,

⁶ La primera de ellas tiene altitudes superiores a los 2000 msnm. y comprende una extensa zona boscosa donde abundan variedades de coníferas, principalmente las pináceas, así como abetos, encinos, madroños y táscates. El clima es extremo de montaña, principalmente en invierno, húmedo y de lluvias abundantes en el verano y deficientes en el invierno. La precipitación anual es de 800 milímetros en promedio. Las lluvias en invierno son, por lo general, en forma de nieve y en verano se presentan ocasionalmente como granizo. Las temperaturas máximas pueden alcanzar los 27° C y las mínimas 15° C bajo cero. Las barrancas profundas tienen altitudes inferiores a los 1000 msnm. con una vegetación xerófila tropical compuesta de especies como acacia, pitahayas columnares y diversas especies de cactáceas. El clima es tropical, con lluvias abundantes en verano y deficientes en invierno. La precipitación anual es de 650 milímetros en promedio. Las temperaturas máximas rebasan los 42° C y las mínimas se presentan entre los 12 y 25° C. (Granados Pérez 2006).

sobrino, compañero o par, igualar, hacer equivalentes o tener apellido. Suponemos que la amplitud de este término responde a la flexibilidad inherente a la conformación de un grupo doméstico, lo cual es coherente con la movilidad residencial practicada por los rarámuri. Los grupos domésticos no son absolutos, se transforman en el tiempo.

En un primer acercamiento, la conformación de los grupos domésticos y reconfiguración a lo largo del tiempo parece ser azarosa. Además, la reconfiguración de dichos grupos está sometida a otras condiciones de cambio provocadas por la integración y la expulsión de nuevas parejas al núcleo familiar. No obstante, la movilidad residencial responde a las formas de herencia bipotestal, es decir el patrimonio puede ser heredado por agentes masculinos y femeninos a agentes de ambos géneros indistintamente. La conformación de grupos domésticos, al menos en el caso estudiado, es producto de la lógica del parentesco y de las formas de herencia, y no del azar o de la simple conveniencia como Kennedy (1970a) indicó en el caso de Inápuchi.

Para ejemplificar las posibilidades lógicas de configuración y reconfiguración de un grupo doméstico rarámuri sigamos el siguiente caso hipotético, construido con base en la observación de diferentes familias. Es preciso considerar dos de los factores que intervienen en dicha composición y recomposición. Primero las formas de herencia y la propiedad de la tierra y segundo una tipología de las casas que habitan los rarámuri.

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 del grupo inicial. Esta forma de herencia es importante en el sistema económico pues se opone a la acumulación (Kennedy 1970a). Las normas de la herencia 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 casan, hacer uso de la tierra es una condición para heredarla; 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.

Al formarse un nuevo matrimonio, éste residirá en la casa de los padres de la mujer por un tiempo variable. En el área de Norogachi documentamos que los hombres deben trabajar las tierras del suegro por un tiempo hasta que pueda construir su propia casa. De

esta manera una pareja rarámuri puede tener de dos a cuatro propiedades distintas, cada una de las cuales tendrá tierra cultivable y una casa.

Graham (1996 [1993]), a partir de un estudio etnoarqueológico sobre el patrón y el sistema de asentamiento rarámuri⁷ en la zona de Rejogochi, ha propuesto una tipología de las casas rarámuri. Tomando en cuenta que el movimiento y las formas de abandono son la pieza clave del sistema de asentamiento, esta autora propone el concepto de Abandono Puntual (AP), como la partida y el retorno planeado, en intervalos regulares de abandono y de reocupación, los cuales son parte integral del sistema de asentamiento y subsistencia.

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.

Partiendo de estos elementos tenemos lo siguiente. Una pareja recién conformada habitará en la casa de los padres de la mujer, es decir, formará parte de un grupo residencial ya establecido. El hombre inicialmente trabajará en las tierras de este grupo familiar hasta que construya su propia casa en las tierras heredadas por sus padres o en las tierras de su mujer. Posterior a dichas construcciones, la pareja, ahora con hijos, organizará el trabajo agrícola dependiendo del número de casas que posea y en consecuencia de la cantidad de tierra de cultivo.

Surgen las siguientes posibilidades: la pareja, junto con los hijos, podrá vivir temporalmente en casa de los padres de la mujer o del hombre; los hijos podrán vivir con los padres del padre o de la madre; los hijos de los hermanos pueden agregarse a su grupo doméstico, al igual que los padres del hombre o de la mujer. Incluso, cuando los hijos han crecido y aún no se han casado, es posible que la madre more con alguno de los hijos en

⁷ El primero, como se ha dicho, consiste en la dispersión y el “aislamiento”, el segundo es la forma de vivir este asentamiento.

una Residencia de Agricultura, mientras el padre con otros hijos se queda en la Residencial Principal, o viceversa. También existe la posibilidad de que los hijos, el padre o la madre vivan solos durante algún tiempo en las Residencias de Agricultura. Esta movilidad y reconfiguración responde a necesidades prácticas pero también a los ritmos de las estaciones y por tanto a los ritmos sociales de trabajo, así como al sistema de parentesco.

La movilidad, como parte del sistema de asentamiento rarámuri, conlleva a la recomposición de los grupos domésticos, lo cual es posibilitado por el sistema de parentesco. La flexibilidad para conformar grupos domésticos implica además formas de colaboración de trabajo e intercambio preferencial en las faenas agrícolas. Este movimiento por el territorio sigue la lógica del ritmo de las estaciones y por tanto del ciclo ritual y agrícola. Más allá de una necesidad técnica esto es producto de un ritmo social que se expresa en otros códigos.

Sobre este diálogo de un código a otro de la cultura, resulta sugerente el siguiente léxico levantado en Norogachi en 2006. El cual indica también que, desde la perspectiva rarámuri, habitar implica un movimiento en el espacio y una temporalidad (Figura 19). Este campo léxico expresa que la idea rarámuri del habitar, lingüísticamente, tampoco es una unidad. La noción de habitar se fragmenta en varios términos, entre los que la temporalidad está implícita. En primer lugar la noción de habitar se distingue de la idea de vivir, en el sentido de tener vida. En segundo lugar se marca una gradación temporal con cada término. Por tanto, habitar implica conceptualmente la movilidad y la temporalidad.

Si consideramos la tipología que Graham (1996[1993]) hace de las casas rarámuri, se observa un diálogo entre este campo semántico y la propuesta de esta autora. Así a cada tipo de residencia correspondería a un tipo de 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.

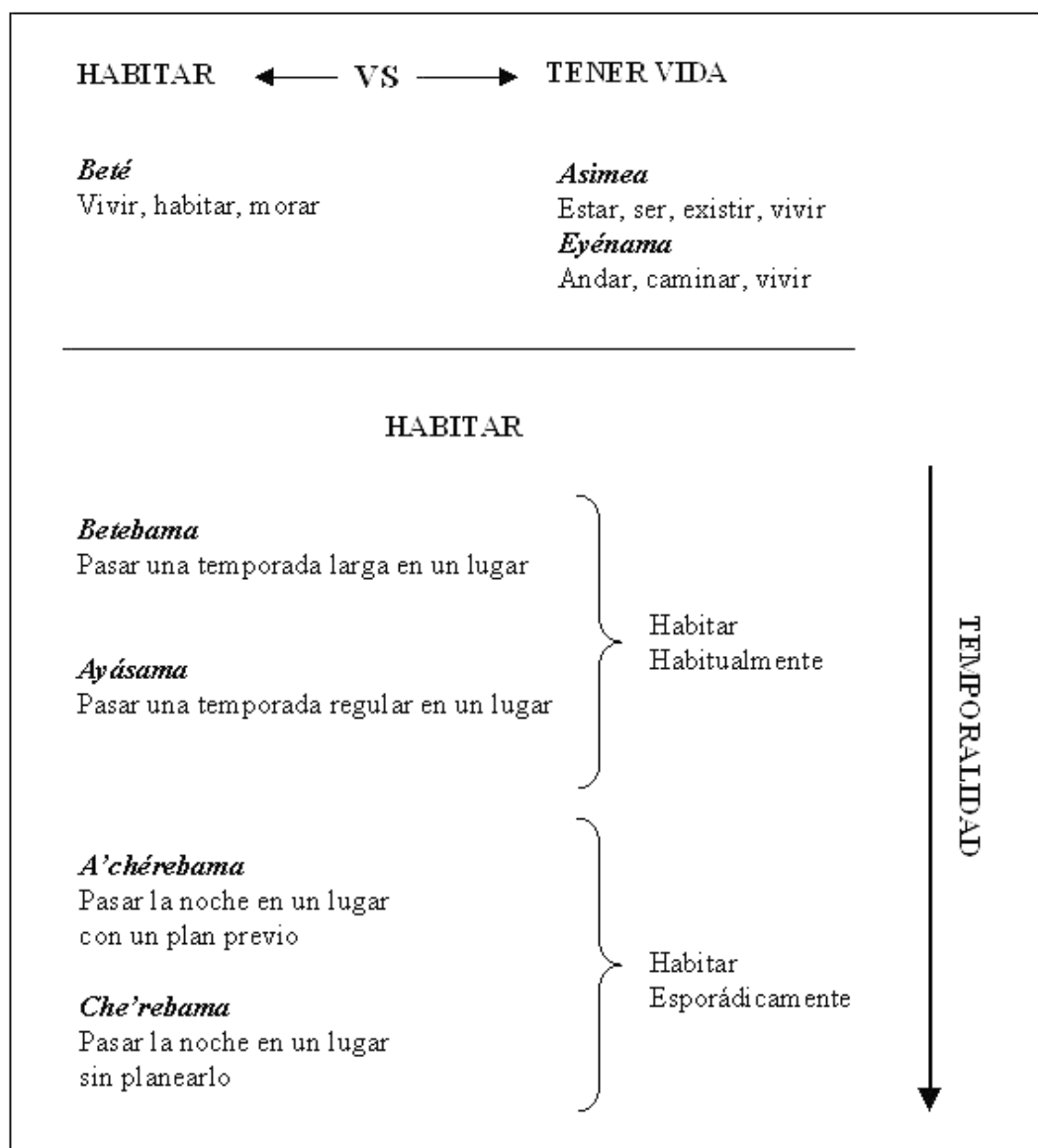


Figura 19. Campo semántico del habitar levantado en Norogachi en 2006.

Es así como en el sistema de vida rarámuri una “morfología social” conjuga los ritmos temporales y espaciales para configurar redes de colaboración que cubren el trabajo agrícola y la ritualidad. Estos ritmos regulan la cooperación al interior y al exterior del grupo doméstico. El primero tiene como fundamento al sistema parentesco y las formas de herencia y el segundo la lógica del intercambio.

4.3 Las redes de intercambio: el *kórima* y la *teswinada*

Se ha hecho referencia a la *teswinada* como un mecanismo de colaboración de trabajo y por tanto de intercambio preferencial. No obstante, aún no se ha descrito a detalle en qué consiste. En tanto que el objetivo de este capítulo es analizar los modos de relación al interior de los rarámuri, se reflexionará sobre dos instituciones que los ponen en práctica: el *kórima* y la *teswinada*.

El *kórima*, ha sido definido por algunos autores como una limosna (Brambila 1976[1953], Thord-Gray 1955). Brambila define *kórima* como obsequio o limosna o de manera más general como pedir (1976[1953]:262). Llama la atención que este término también es definido por este autor específicamente como “pedir comida” pues Thord-Gray (1955:222) por su parte indica que *kóri* es comer, tener hambre o ser comido, en tanto que parece ser la contracción de *koári*, que significa comer. Sin embargo, este autor también define *kórima* como una limosna o caridad dada a un pobre y sugiere que este término puede provenir de *kóa* (comer), o de *rimosna* (limosna).

A partir de nuestros datos, nos inclinamos por la primera definición. En principio porque a pesar de que estos autores y muchas de las personas que habitan en la ciudad de Chihuahua crean que el *kórima* describe una forma de limosna, en realidad este término define toda una institución que normativiza el intercambio al interior de la sociedad rarámuri, donde lo que entra en el intercambio es alimento.

La lógica del *kórima* es el apoyo social y la redistribución del excedente en forma de granos de maíz y frijol. En caso de que una persona no tenga granos para sembrar o comer puede pedir *kórima* a cualquiera de sus parientes o a algún vecino de la ranhería o de ranherías cercanas, el cual estará obligado a compartir de su excedente. Quien recibe no queda obligado a devolver a la misma persona que le ha dado *kórima* pero sí a alguien más que lo necesite. Esta forma de intercambio crea redes de apoyo donde el donador y el que recibe no son personas fijas y definidas, sino posiciones que puede jugar cualquier sujeto. Sumado a ello, existe otra forma de obligación para devolver los bienes recibidos, no en especie pero sí en forma de fuerza de trabajo o de alianza.

Este tipo de intercambio sustentado en la reciprocidad sigue una lógica de redes, expresada también en el complejo del *teswino*. La *teswinada*, núcleo del complejo *teswino*, fue definida por Kennedy (1970a) como la institución base de la organización social

rarámuri. En su análisis identificó que entre el grupo doméstico y la comunidad en ranchería había un nivel intermedio de organización al que Bennett y Zingg (1978[1935]) denominaron “grupo poco definido de vecinos”. A partir del estudio de este grupo, Kennedy postuló el complejo del *teswino*.

El *teswino* es una bebida fermentada de maíz, su elaboración siempre tiene una finalidad de tipo ritual o de trabajo colectivo. Para los rarámuri, la bebida “es más bien un evento social que una actividad individual” (Kennedy 1970a:114). A grandes rasgos, en Norogachi se identificaron dos tipos de *teswinadas*: las de corte ritual y las de trabajo. En las primeras, la bebida de maíz resulta inseparable del ritual, ya que el *teswino* tiene un carácter sagrado; invariablemente antes de ser bebido por las personas, deberá ofrecerse a *Onorúame* bajo la fórmula ritual de los cuatro rumbos. En las segundas, como se ha indicado, un grupo doméstico elabora esta bebida para llevar a cabo faenas de trabajo colectivas, cumpliendo con el patrón de ofrecimiento a la divinidad solar antes de ser ingerido.

En general, uno de los miembros del grupo doméstico que organiza la *teswinada* invita a sus vecinos, pariente o amigos a trabajar o a participar en el ritual. La invitación no es al azar, no cualquier persona puede participar en una *teswinada*. Kennedy (1970a) documentó que la lógica de la invitación era resultado de la cercanía vecinal en el rancho y entre distintos ranchos. Sin embargo, más allá de la cercanía, en el caso de Norogachi la invitación es producto de otra lógica, en tanto que los ranchos se constituyen a partir de las formas de herencia de la tierra, fundamentadas en el parentesco. Desde nuestro punto de vista, la invitación a la *teswinada* es selectiva.

Para Lévi (1993) los términos de las relaciones de parentesco expresan proximidad o distancia como metáforas espaciales que representan diferentes grados de parentesco, por ejemplo, el término *muribé* (de *muri*, que significa cerca y *-bé* como argumentativo⁸) es usado para hablar de la cercanía tanto en términos de localización como en términos de cercanía parental. Mas la cercanía espacial y parental no necesariamente se corresponden. En ocasiones parientes definidos como cercanos viven en rancherías lejanas, de la misma manera aquellos que viven en el mismo rancho no son necesariamente considerados parientes cercanos. Saber quiénes son los parientes cercanos y los lejanos en términos

⁸ Descripción morfológica de Lévi (1993).

parentales requiere de un análisis más profundo del parentesco. Por el momento lo que interesa resaltar es que la invitación a una *teswinada* no es azarosa y se explica no sólo con base en la cercanía física de la gente. Esto podría esclarecer también por qué otras personas, lejanas al rancho son invitadas.

El complejo del *teswino* fue llamado así por Kennedy (1970a) porque interpenetra todos los sectores importantes de la cultura y de la organización social rarámuri. En la *teswinada* se expresa la dimensión económica, ritual y religiosa, son el espacio por excelencia para concretar nuevas uniones de pareja, para ejercer justicia además de manifestar la jerarquía social. Desde este punto de vista, el complejo del *teswino* puede ser analizado como un hecho social total (Mauss 1991[1923]). También es llamado complejo por la forma de red que presenta. Kennedy anotó que entre los rarámuri no encontró formas de organización grupales definidas por la edad, por el género o por otros principios; por ello resaltó que la organización social rarámuri se fundamentaba en redes, como la puesta en escena por el complejo del *teswino*. La invitación recíproca a las *teswinadas* constituye la base de la estructura, para cada individuo cada red del *teswino* representa una comunidad significativa y distinta.

La estructura de estas redes tendrá 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 1970a:126). En otras palabras, una persona puede pertenecer a varias redes de *teswino*. Si consideramos a esta persona como un nodo podemos ver que sus redes se extienden en todo el territorio y se traslapan entre ellas, conformando redes antes que grupos consolidados y uniformes, ya que a cada *teswinada* pueden asistir diferentes personas.

Pero veamos cómo se explica el complejo *teswino* bajo la mirada de la teoría del don. En primera instancia, la *teswinada* puede definirse como un hecho social total ya que en ella confluyen todas las esferas de lo social tal como lo analizó Kennedy (1970a). La *teswinada* también implica una forma de intercambio generalizado donde el excedente entra en circulación al ser ofrecido a *Onorúame* y a la comunidad. La alianza social que queda establecida a través de esta institución se expresa también en la conformación de nuevas relaciones matrimoniales, aquellas que se dan entre los grupos que conforman una

red de *teswino*. Ahora, como hecho social total tiene dos dimensiones: aquella que es visible, el intercambio simbólico que permite la alianza entre grupos, es decir la redistribución del excedente, y aquella que no es visible.

Kennedy (1970a) anunció que dentro del complejo *teswino* se desarrollaba y justificaba una estructura jerárquica que atravesaba a la sociedad rarámuri. A pesar de que la gradación social no es muy grande, una de las funciones de la *teswinada* es hacer ostensible el rango de una persona en la comunidad a través del número de personas invitadas y de la cantidad de *teswino* ofrecida. La invitación misma involucra la pertenencia a grupos con rango social elevado o no.

Las redes que genera el *teswino* se traducen y expresan en las redes espaciales de caminos que surcan la sierra. Así, estos caminos inscritos en el espacio son caminos de alianza, de manera que las redes de comunicación corresponden también a las redes sociales. El tránsito por esos caminos en forma de redes conduce a la reproducción social, resultando como ha dicho Bonfiglioli (comunicación personal 2007) que “caminar es la metáfora de las relaciones sociales”. Estamos frente a lo que Bonnemaïson (1993[1986]) llamó una sociedad de redes cuyo espacio es reticulado por una red donde no es posible identificar un centro y una periferia. En este tipo de sociedades, como la rarámuri, los nodos de las redes y su configuración son fundamentales para comprender la ocupación del espacio mismo.

Hemos indicado que uno de esos nodos es el sistema de parentesco, otro de ellos, que se traslapa también en forma de redes es el nombre. Cada rarámuri puede tener uno o varios nombres, cada uno de los cuales insertará al recién nacido en un grupo social diferente, el cual debe ser entendido como una red no como una agrupación. Entre los rarámuri se practican tres rituales distintos de agregación y denominación: el *mo'oremaka* que ya se ha comentado, el bautizo católico y dar un nombre con *teswino*. En cada uno de ellos se otorga un nombre, generalmente distinto para cada caso, al recién nacido. El nombre entre los rarámuri funciona como un demarcador social al interior de la comunidad e incluso al interior de cada grupo social. Puede observarse que, como Van Gennep indicó (1969[1909]), mediante la recepción del nombre el niño es individualizado y agregado a la sociedad en general o a una sociedad restringida.

A través del *mo'oremaka*, los rarámuri agregan al recién nacido al mundo humano y solar. El nombre, definido por el chamán que efectúa dicho ritual, vinculará al recién nacido con el grupo familiar de este especialista ritual. El dar un nombre con *teswino* es ocasional, los padres del recién nacido desean tener más “compadres” y por tanto eligen una pareja para que le dé otro nombre al niño en cuestión. Al dar el nombre los padrinos rocían *teswino* y agua con sal en la cabeza del niño⁹, en este caso el vínculo va más allá del niño y entabla relaciones de cooperación, intercambio preferencial y trabajo entre las dos parejas de nuevos compadres. Finalmente el bautismo católico implica una agregación al grupo de los rarámuri bautizados, en contraposición a los gentiles.

Ba'wiroma es el término utilizado para hablar del bautismo católico. En Norogachi, estos 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, esta veladora 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 cube de la cabeza al pecho.

Los tres rituales generan vínculos sociales a partir de los nombres que la persona adquiere, de tal manera un rarámuri puede tener dos o tres nombres. Actualmente, las personas sólo utilizan uno de ellos por las dificultades que se presentan al realizar trámites gubernamentales, el nombre elegido para el registro civil corresponde al inscrito por el sacerdote. Los otros nombres siguen siendo usados en menor medida y lo adscriben a determinadas redes sociales. A cada nombre corresponderá un lugar en el espacio social. En otras palabras, el rarámuri ocupará tantos lugares en la retícula social como nombres posea, otorgando al recién nacido varios espacios en el entramado social y por tanto en el cosmos, en el mundo de los vivos, en una colectividad, en la sociedad.

⁹ La sal puede ser interpretada como un demarcador social que vincula a los rarámuri con el mundo humano. Es posible que exista una relación entre los nombres, el mundo social de los vivos y la sal. Sin embargo aún no tenemos respuesta o explicación a esta enigmática relación.

El nombre entonces es un demarcador que permite generar vínculos entre distintos grupos sociales. Incluso es un demarcador entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Parte del proceso ritual mortuario implica realizar una serie de inversiones de los rituales de agregación, destacando la sal y el nombre. Al recién nacido se le vierte sal en la cabeza en tanto que en la comida del difunto nuevo queda prohibido el uso de la sal. El nombre utilizado por una persona en vida no podrá pronunciarse después de su muerte. Antes, cuentan los rarámuri, la gente se olvidaba del nombre, no lo volvía a pronunciar; ahora agregan en Norogachi el sufijo *-li* al nombre del fallecido para demarcar su pertenencia a otra sociedad, a la de los muertos (Fujigaki 2005).

Entonces, el nombre agrega al recién nacido al mundo de los vivos, al grupo de los rarámuri bautizados y a la red social de aquellos que le otorgaron un nombre. Como un demarcador de pertenencia, el nombre también es un vínculo que define a qué *teswinadas* será invitada o no la persona. Por ello propongo que en el caso de Norogachi, el nombre es otro componente del complejo del *teswino*. De esta manera, el recién nacido a través de los ritos de denominación no sólo queda inscrito a la red familiar de los padrinos, sino también a las redes sociales desarrolladas en el complejo del *teswino*.

El nombre funciona como un nodo del complejo del *teswino* al integrar a cada sujeto a algunas de estas redes, el cual aclara en parte el mecanismo y la función de los nodos de este complejo. Lo importante de dichos nodos no son ellos mismos como elementos, sino las redes que tejen en este caso centrífugamente y que se expresan en el desplazamiento cotidiano por los caminos que cruzan el territorio. Los caminos sociales son aquellos que recorren día tras día los rarámuri en la sierra.

4.4 Ética y circuitos de intercambio: ser un buen pensador

Un buen pensador, para los rarámuri, es aquella persona que es capaz de ofrecer un buen consejo y que actúa correctamente, razón por la que estás son las cualidades máspreciadas en sus autoridades, de la misma forma que ambas son fundamentales para el prestigio de cualquier chamán. El consejo es una institución rarámuri mediante la cual se transmite el conocimiento de la cultura o la costumbre, definida por ellos como el camino de los antepasados; también reproduce las normas de conducta que rigen las relaciones

establecidas al interior de su sociedad, con la divinidad y con otros seres humanos y no-humanos.

Por su parte, la acción puede evaluarse en dos ámbitos: el ritual y el trabajo, entendidos como una unidad. El fundamento de los modos de relación desarrollados en ambos es el intercambio generalizado. Colaborar en el trabajo doméstico o colectivo es una forma de reciprocitar y por ello se le otorga un valor positivo. Participar de la fiesta también es entablar intercambios en distintos niveles. Por una parte, al interior de las redes sociales rarámuri mediante el complejo del *teswino* y por otra parte al reactualizar la alianza con *Onorúame* por medio del ofrecimiento de la bebida ritual de maíz fermentado y por medio del sacrificio. De esta forma, el intercambio y la reciprocidad no son sólo formas que rigen las relaciones humanas, sino también las relaciones con lo divino. Es así, como se configura una sociedad cósmica, regida por las mismas normas del intercambio, las cuales nuevamente involucran un desplazamiento sobre los caminos, en este caso sobre los caminos cósmicos.

CAPÍTULO V

UNA SOCIEDAD CÓSMICA

La naturaleza y la cultura son ámbitos continuos en el pensamiento rarámuri, ambas pertenecen al dominio de lo social. Las normas que regulan la vida social del cosmos incluyen aquellas que se desarrollan al interior de la sociedad rarámuri y siguen una misma lógica. El objetivo de este capítulo es explorar cómo el intercambio es un mecanismo de articulación entre el ser humano y los no-humanos. Se parte de dos premisas. La primera es que la gran mayoría de seres que habitan el cosmos rarámuri poseen una entidad anímica de origen divino que los dota de capacidades cognitivas e intencionalidad, constituyendo un sistema de pensamiento y praxis animista. La sobrenaturaleza, expresada en una esencia que hace común a los seres, funciona como vínculo entre lo humano y lo no-humano. La segunda es que la particularidad de las relaciones entre todos los seres es social, configurando de esta forma un cosmos socializado o lo que Århem (1990, 2001[1996]) denominó para el caso makuna una Sociedad Cósmica, en la cual los problemas de cohabitación son recurrentes.

El escenario de tales conflictos es la superficie terrestre, ya que en ella se desarrollan las relaciones establecidas entre los seres. El nivel intermedio, al conjugar los valores de los pisos cósmicos –superiores e inferiores– y de los rumbos del universo –este, oeste, norte, sur–, es el campo de disputas y negociación por excelencia. Como indicaba Lévi-Strauss (1986), en un universo conformado por pisos los problemas de cohabitación adquieren dimensiones cósmicas. Así, se explorarán tres tipos de relaciones: entre humanos (rarámuri, no-rarámuri), humanos y la divinidad, humanos y no-humanos.

5.1 Relaciones entre lo humano y lo divino: un sistema de prestaciones totales

Al interior de la sociedad rarámuri, un sistema de intercambio regula las relaciones sociales. Las redes, configuradas por dicho intercambio, se expresan en dos instituciones que permiten la redistribución del excedente al interior de la comunidad: el *kórima* y el complejo del *teswino*. La circulación del excedente se canjea por fuerza de trabajo colectiva, y en consecuencia, por alianza y prestigio. En este sistema el trabajo y la danza,

entendidos como dos expresiones del esfuerzo humano, se ponen en circulación la fuerza de trabajo individual y colectivo, productos de la fuerza vital contenida en el alma. Lo que subyace a este sistema es el intercambio de esta esencia que impregna todo aquello que es producto del esfuerzo humano.

5.1.1 El don como la base de la solidaridad y la alianza humana

En 1923, Mauss (1991[1923]) postuló en la teoría del Don que el intercambio es la base de todas las relaciones sociales. Dicha teoría se fundamenta en dos conceptos clave: voluntad y obligación, ambas facetas del intercambio. Tanto en el *kórima* como en el complejo del *teswino* están presentes ambas dimensiones, instituciones estructuradas bajo la lógica de redes que como en un modelo de comunicación y al igual que el receptor y el emisor, el donante y el donador no son personas específicas sino posiciones fijas que puede ocupar potencialmente cualquier individuo que forme parte de tales redes.

En esta sociedad, la circulación del excedente está regulada por normas, prescripciones y prohibiciones. La riqueza es valuada por la cantidad de ganado y tierras que se posean (Kennedy 1970a). Si una persona es considerada rica no necesariamente es identificada con un “buen pensador”. Para ello deberá ser capaz de dar un buen consejo y deberá actuar correctamente, es decir, deberá participar en el circuito de intercambio mediante el *kórima*, el complejo del *teswino* y el sistema de cargos.

En cada uno de ellos, el excedente se redistribuye en la colectividad. Así, el *kórima* constituye una red de apoyo entre parientes o vecinos y el complejo del *teswino* entre una red de conocidos. El término utilizado en Norogachi para referirse tanto a los parientes como a cualquier persona que participa en un intercambio de esta naturaleza es *íjjimára* que como se ha indicado implica parentesco o compañerismo. Las relaciones que los rarámuri establecen con los no-rarámuri o mestizos sigue otra lógica, a estas personas se les llamará *norawa*, término con el cual se identifica a aquellas personas y relaciones con las que se entabla un intercambio mercantil. De esta forma se marca una distinción entre los intercambios que implican reciprocidad y aquellos que resultan ajenos a esta lógica.

Para Mauss (1991[1923]) la voluntad de donar y la obligación de devolver conforman un sistema de prestaciones totales. En donde, más allá de los individuos, son las

colectividades las que se obligan mutuamente, tal como las instituciones rarámuri lo expresan. Los objetos del intercambio son algo más que objetos. En el caso rarámuri, estos son producto del trabajo y en consecuencia de la fuerza vital contenida en cada persona. Intercambiar algo es intercambiar algo propio, poner en circulación el producto de la substancia vital. Siguiendo a este autor este sistema de prestaciones totales: “En el fondo es una combinación donde se mezclan las cosas con las almas y al revés. Se mezclan las vidas y precisamente el cómo las personas y las cosas mezcladas salen, cada uno de su esfera, y vuelven a mezclarse, es en lo que consiste el contrato y el intercambio” (Mauss 1991[1923]:178). Esta es también la explicación por la cual las transacciones entabladas con las personas no-rarámuri o mestizos son de una naturaleza distinta.

Las diferencias entre una persona rarámuri y una no rarámuri, como se ha mostrado, se fundamenta en una distinción ontológica. Los mestizos fueron hechos con ceniza y no con barro, su creador fue el Diablo y no *Onorúame*. Por tanto, son otro tipo de seres, con los cuales es posible establecer relaciones de intercambio pero no bajo una lógica de la reciprocidad, sino bajo un estatuto de mercantilismo¹. En este tipo de intercambio, esta mezcla de almas y cosas que constituyen el intercambio salen de la sociedad rarámuri y por tanto están reguladas por otras normas que implican formas de dominio y poder que los rarámuri no controlan en su totalidad, pero que pueden negociar constantemente. Innegablemente dichas relaciones implican, desde una perspectiva rarámuri, una historia de dominación y abuso que en las relaciones mercantiles aún se reproduce. Estas relaciones no están enmarcadas en la reciprocidad, sino en su contraparte, la desigualdad y la injusticia.

Ejemplo de ello es el relato de Albino Espino, hombre rarámuri de 78 años que actualmente habita en el pueblo de Norogachi, en el cual relata cómo antes de la conformación del ejido, los mestizos compraron las tierras rarámuri con “pisto”. En otras palabras, ofrecían alcohol a los rarámuri para comprar las tierras por unos cuantos pesos, para después volver a venderlas a sus antiguos propietarios, por supuesto a precios mucho más elevados. De esta manera, la reciprocidad es una lógica que subyace exclusivamente al sistema de prestaciones totales que se desarrolla al interior de la sociedad rarámuri.

¹ Es preciso matizar este enunciado que parte de una perspectiva rarámuri. Lévi (1993) ha mostrado la complejidad de las relaciones establecidas entre rarámuri y mestizos, las cuales no pueden reducirse a lo que aquí se anota. Sin embargo, en el discurso explícito y conciente de los rarámuri, la figura del mestizo que predomina implica jerarquía, abuso y desigualdad.

La circulación del excedente implica por una parte donarlo y por otra parte recibir algo a cambio. La devolución entonces toma forma de alianza y prestigio, mismos que conforman cierta diferenciación y jerarquía social. Sin embargo, la visión del mundo rarámuri es distinta a la nuestra y por ello la diferenciación social se expresa y experimenta de una manera distinta. Desde la perspectiva rarámuri, la riqueza de otros rarámuri es entendida, en parte, como el producto del trabajo colectivo. Las *teswinadas* de trabajo son una expresión de esto. El excedente redistribuido, como indica Godelier (1974), incluye en el juego del intercambio las relaciones sociales, pues ellas son la base del trabajo y por tanto de los productos del mismo.

El trabajo colectivo y el esfuerzo de la comunidad están impregnados de manera evidente en sus resultados, es decir en los granos cosechados y en el ganado. A través de la colectivización del trabajo mediante el complejo del *teswino*, los rarámuri hacen consciente su participación en la producción y ganancias del otro, las cuales serán redistribuidas por las instituciones de intercambio que ya se han señalado. Sumado a esto, este sistema de don y contradon también se expresa en obligaciones. Así, el hombre anfitrión de cualquier *teswinada* de trabajo estará obligado a participar en las *teswinadas* de trabajo de cada uno de los hombres que han participado en la suya. De igual forma, si alguien ha sido invitado a múltiples *teswinadas* rituales, deberá forzosamente organizar una para devolver la invitación a todas aquellas personas que lo han recibido en su casa.

La reciprocidad por tanto no sólo se manifiesta en la circulación del excedente, sino también en el trabajo, así como en la devolución de las invitaciones al *teswino*. Por tanto, la fuerza vital contenida en el trabajo humano, así como en el producto del mismo, se pondrá en circulación mediante cualquiera de estos mecanismos. Ésta es la que dota de valor al trabajo y a los objetos productos del trabajo. Dicha fuerza, junto con la alianza y el sistema de prestigio, explican la obligación de devolver.

Dentro de la sociedad rarámuri la acumulación está regulada por la lógica del trabajo y la alianza. Un día un hombre rarámuri dijo: “es que nosotros no somos como *chabochis*, como ratas que acumulan y acumulan sin saber para qué. A ver, ¿para qué quiere tantas cosas la rata?”. La acumulación no es un valor positivo dentro de esta sociedad porque la riqueza es entendida como el producto de un trabajo colectivo y por tanto debe ser redistribuida. Esta lógica puede parecernos extraña, pues como Marx señaló,

en las sociedades capitalistas el trabajo como valor está oculto por el fetichismo y la ideología (Holloway 2002). La sociedad rarámuri no necesita de estos mecanismos porque el vínculo entre el hacer y el producto no ha sido quebrantado. Los objetos tienen valor en tanto que son producto del trabajo humano, trabajo que es fundamentalmente colectivo. En esta sociedad el don, entendido como un tipo de intercambio recíproco, es la base de las relaciones de solidaridad y alianza.

5.1.2 La alianza divina: el yúmari

La alianza no es una forma de relación delimitada al interior de la sociedad rarámuri. En el mito de origen cósmico se narra la institución de un contrato social establecido entre los hombres y *Onorúame*. Primero la divinidad otorga la vida y, bajo una lógica del don, espera la devolución. Sin embargo, los rarámuri rompen las normas establecidas y provocan la furia divina. Así, *Onorúame* debe dotar a los rarámuri de los mecanismos necesarios para desarrollar un sistema de intercambio total. En la última destrucción, esta divinidad instituye el culto solar, establece las normas del intercambio a través de la danza del yúmari y el sacrificio. Traza, para los rarámuri, el camino que deben seguir: el camino del Sol.

El mito entonces narra el inicio de un contrato social que hasta la fecha permite la continuidad de la vida y cuya máxima expresión es el yúmari. Este ritual resume y sintetiza el culto solar así como la alianza (Bonfiglioli 2007b) al reproducir un sistema de intercambio basado en el don y el contradon. Además, permite retribuir en forma de danza y sacrificio la vida otorgada por *Onorúame*.

Los elementos constitutivos de cualquier yúmari son la danza y el sacrificio animal, ambos funcionan como una unidad y no puede presentarse el uno sin el otro (Fujigaki en prensa). Ambos condensan el simbolismo solar y la contribución de los rarámuri al camino del Sol (Bonfiglioli 2007b, Fujigaki en prensa). El yúmari es una danza petitoria cuya finalidad es alimentar a *Onorúame* mediante el sacrificio y perpetuar la relación de mutua dependencia establecida en el comienzo de los tiempos (Bonfiglioli 2007b). Este ritual atraviesa todo el ciclo agrícola, el único momento en el que no puede llevarse a cabo es durante la Semana Santa. En Norogachi, el espacio de realización preferente es el rancho

pero excepcionalmente puede realizarse en el pueblo. El *yúmari* presenta un carácter multifuncional dado que puede realizarse para pedir lluvia, crecimiento de los cultivos, salud y bienestar para las personas y los animales; para despedir a los difuntos en los ritos mortuorios; para curar a las personas, a los cultivos y a los animales; y para agradecer por los beneficios recibidos (Fujigaki en prensa). Incluso un mismo *yúmari* puede contener varios de estos objetivos (Fujigaki 2005), pero el fin último siempre será dar y pedir a *Onorúame*.

A continuación se describirá un ritual registrado en Murácharachi, ejido de Norogachi el 4 de julio de 2005. Pese a que hemos tenido la oportunidad de observar algunos *yúmari* más, consideramos de la descripción de uno de ellos será útil para el lector, considérese además que la estructura y contenido del *yúmari* que se describirá es el mismo para los otros que se observaron.

La preparación de la comida que sería parte de la ofrenda inició con un día de anticipación a la celebración. El *yúmari* era organizado por Eulogio Olivas y María Refugio, su esposa. Los alimentos ofrecidos serían: tortillas, pollos cocidos, *tónari* –carne de chivo en caldo por una parte y sangre, corazón, hígado y pulmones en otro caldo–. El *yúmari* inicio al amanecer, a las 7:30 arribó el cantador a la casa y fue recibido con sopa, tortillas, esquiate (maíz tostado y molido disuelto en agua) y *teswino*. Después de comer, el cantador se dirigió al patio preparado con anticipación. Martha, la mujer que se curaría con esa fiesta, limpió el patio y colocó una cruz dirigida hacia el este, la cubrió con una manta blanca y un collar de cuentas azules.

El cantador entró al patio por el norte, y se colocó en el extremo oeste del espacio ritual. Martha, la paciente, entró por el sur para darle la sonaja que acompañaría el canto de aquel que dirigiría la danza. La paciente saludó a la cruz con una fórmula que sería repetida por todo aquel que ingresara al patio, mientras tanto el cantador agitaba la sonaja. Se colocó frente a la cruz, para en cada uno de los rumbos persignarse y dar un giro antihorario en su propio eje, el orden fue este, oeste, norte y sur, también en un sentido antihorario. El cantador hizo lo mismo y luego la paciente trajo un gran tronco que colocó en el extremo oeste del patio para que el cantador se sentara.

Al igual que la paciente, los participantes del *yúmari* pueden entrar y salir del espacio ritual a su antojo. Así, Martha salió del patio y regresó con su hermana Verónica para dejar al pie de la cruz el *tónari* de sangre, corazón, pulmones e hígado, esquiate y tortillas siguiendo la misma secuencia del saludo. Ofrecieron al cantador una tinaja de *teswino* y lo dejaron a solas. La duración de la danza depende de cada casero –aquel que ofrece la fiesta– y de cada cantador. En este caso el *yúmari* inicio al amanecer y terminó al atardecer². Los invitados llegaron entre diez y doce de la mañana por lo cual el cantador se mantuvo solo toda la mañana.

A las diez tomó un descanso, antes ejecutó seis piezas de danza y canto de aproximadamente ocho minutos cada una. Cada pieza consistía en un ir y venir en un eje este-oeste que cruzaba el patio. El paso era, como lo describe Bonfiglioli (2007b) para el área de Tehuerichi, “cojeante, corto, con acento sobre el pie derecho, marcado por el ritmo ternario de la sonaja y acompañado por el canto”. Canto que es un sonsonete sin palabras.

A las doce, el cantador regresó al patio. Mientras que la ofrenda se preparaba dentro de la casa: un canasto con tortillas y carne de chivo desebrada, otro más con tortillas, un bote que contenía el resto de la carne de chivo, esquiate, agua, *teswino* y dos tazas con “medicina”, es decir, con *meke* (cactus parecido al maguey) y palo amarillo disueltos en agua. El cantador ejecutaba la danza dentro el patio, en tanto que una fila de personas llevaba las ofrendas, al final de la fila iban los músicos con violín y guitarra. La comitiva llevó la ofrenda frente a la cruz y la danza lineal continuó por un rato más. Hasta que llegó el final, en el cual la coreografía se modifica. La danza lineal termina y da paso a una danza circular que toma como centro la cruz. La fila de las mujeres y la de los hombres forman círculos que giran en dirección opuesta uno dentro del otro, siempre es la fila femenina la que permanece dentro de la masculina. La gente ríe y se divierte porque la mujer del cantador trata de arrebatarle la sonaja sin conseguirlo, en este caso.

Al finalizar la danza, se forma una comitiva para recoger la ofrenda, realizando el saludo a la cruz y ofrendándola a *Onorúame* al dirigirla al cielo haciéndola girar tres veces o en su defecto lanzándola a los cuatro rumbos en caso de ser líquida. Una vez recogida la ofrenda, se procedió a la curación final. Todos los asistentes se colocaron en fila y

² En otras zonas, como Tehuerichi (Bonfiglioli 2007b) y la barranca de Uríque (Garrido 2006), el *yumári* generalmente inicia en la noche y finaliza al amanecer.

esperaron su turno para la curación que consistía en tomar tres o cuatro cucharadas de cada medicina, un poco de *teswino* y en recibir “un *wuejazo*”, es decir un poco de agua fría que una niña lanzaba a la cara de las personas con un recipiente.

Terminada la curación, el cantador ofreció un sermón en el que dijo que *Onorúame* estaba en la cruz y que el *yúmari* se hacía como lo hacían los de antes. Luego Eulogio ofreció otro sermón donde indicó que todos los presentes debían seguir el camino y portarse bien pues esa era la razón de que aún no cayera lluvia. Al final, el cantador se dirigió a la cruz, la saludó y colgó en ella la sonaja. Se repartió el *tónari* y comenzamos a beber *teswino*.

Para Bonfiglioli (2007b) la danza lineal del cantador puede ser interpretada como una función mediadora, en la cual el simbolismo del esfuerzo y del sacrificio corporal son recursos expresivos que obligan a la divinidad a escuchar y a devolver, es decir, son recursos para entablar la comunicación y realizar el intercambio. Las danzas circulares representan, para este autor, el eclipse del mito inicial que da origen al *yúmari*. El enfrentamiento entre la fila femenina y la masculina es pues la representación del enfrentamiento entre la luna y el sol, entre el principio femenino y el masculino que permiten un nuevo comienzo.

A través de la danza se entabla la comunicación que tiene por objetivo poner en circulación fuerza vital a través del alimento. El sacrificio, como se dijo líneas arriba, es una parte constitutiva de todo *yúmari*. En el área de Norogachi, generalmente se sacrifican chivas y ocasionalmente vacas. El sacrificio en sí mismo presenta la lógica del intercambio indicada por Mauss (1991[1923]) y analizada para el caso rarámuri por Fujigaki (en prensa). Para este último autor, “el sacrificio se realiza para generar, obtener, controlar y repartir fuerza vital a través de la muerte de la víctima” (Fujigaki en prensa). Esta acción ritual permite la comunicación de los seres humanos con los seres sagrados mediante la víctima que funciona como intermediario. El objetivo es la transferencia de esencias vitales que reafirman los lazos sociales con lo sagrado a partir de la ingesta divina y humana de la víctima sacrificial.

Al analizar los componentes de la víctima, Fujigaki explica que los animales, al igual que las personas, poseen un alma y un cuerpo. El alma lo dota de calor, movimiento y

fuerza, pues al igual que en la alquimia humana la sangre del animal irriga la fuerza del alma contenida en el corazón y expresada en el aliento. Por ello, el primer alimento ofrecido a *Onorúame* es un caldo cocinado con la sangre, el corazón y los pulmones de la víctima, pues en ellos se concentra la vitalidad del animal. Este caldo llamado *tónari* contiene las fuerzas vitales que serán el primer alimento de los dioses. Incluso, durante el sacrificio mismo, la sangre caliente que brota de la víctima constituye la primera ofrenda solar. Los rarámuri desangran a los animales perforando las arterias principales del cuello, la sangre brota y es ofrecida a los cuatro rumbos o hacia el este. Recordemos que la sangre contiene en sí misma la fuerza vital.

Los rarámuri entablan una comunicación con lo divino, abren canales de comunicación mediante la representación del cosmos en el patio y la danza. Intercambian con *Onorúame* la fuerza vital contenida en el cuerpo de la víctima y su consumo es necesario para consolidar el intercambio. Es así como los rarámuri establecen relaciones sociales con lo divino. Sumado a esto, las tortillas, el esquiate y el *teswino* también contienen fuerza vital, no sólo por ser alimentos sino también porque su producción y elaboración implican una fuerza de trabajo que queda impregnada en ellos. Como entre los seres humanos, las relaciones sociales entabladas con lo divino reproducen y dan continuidad al circuito de intercambio y de prestaciones totales.

5.1.3 La negación de la alianza

Si el don, como prestación total, se fundamenta en la voluntad de dar como en la de devolver, entonces las obligaciones implican no sólo dar, sino también recibir. De tal forma que los derechos y los deberes son simétricos. Negarse a participar en el sistema de intercambio se traduce en la negación a participar de la alianza y la comunión. Ya que: “En el fondo, esos dones ni son libres ni son realmente desinteresados; la mayoría son ya contraprestaciones, hechas no sólo para pagar un servicio o una cosa, sino también para mantener una relación beneficiosa que no puede suspenderse como es el caso de la alianza...” (Mauss 1991[1923]:254).

Tanto al interior de la sociedad rarámuri, como en su relación con la divinidad, aquello que rige los intercambios es la reciprocidad, la obligación de devolver y recibir.

¿Qué sucede cuándo se rompe con el circuito de intercambio, con la reciprocidad? Como ya se anotó, la acumulación es valorada negativamente e incluso sancionada por los rarámuri, en tanto que es un testimonio de la negación a participar en la redistribución. El sistema de cargos, al igual que el complejo del *teswino*, es una forma de redistribución del excedente y del prestigio, sólo que su alcance rebaza las redes sociales de las personas y se generalizan hacia toda la comunidad.

Entre los rarámuri de Norogachi existe una gradación de la participación ritual. Así, ser danzante otorga un estatuto básico y general a cualquier varón sin importar su edad. Desde la temprana infancia, los pequeños de cinco o seis años se integran a los grupos de danzantes, estatuto que no dejarán hasta ocupar un cargo o ser ancianos. La unión conyugal abre paso a la posesión de los cargos, dado que un soltero no está capacitado para participar activamente en la vida jurídica y ritual de este pueblo. La unión conyugal es entendida como un acto de complementariedad, en el cual las habilidades masculinas y femeninas se conjugan. Recibir un cargo, cualquiera que esté sea, implica ofrecer comida y *teswino*. Por tanto, involucra la opinión de la mujer y la opinión de todo el grupo doméstico. Aceptar un cargo entonces envuelve una negociación doméstica que considera a todos los miembros de la familia.

No se marca una diferencia tipológica entre los cargos jurídicos y los cargos rituales, ya que funcionan como un sistema. Se ha indicado que los primeros están conformados por los gobernadores, capitanes y generales. Los segundos se estructuran, tanto para las festividades de Semana Santa como para las decembrinas, de la siguiente manera: un número variable músicos y un número variable de aquellos que dirigen las danzas (bandederos en Semana Santa, monarcos en las fiestas decembrinas). Además, hay otros cargos específicos para cada ciclo. En Semana Santa aparece el *alapersi* o banderero mayor que será la autoridad mayor y el encargado de organizar la fiesta y los doce grupos de danzantes. En el ciclo decembrino se encuentran los *chapeyókos* o encargados de cada grupo de danzantes de matachín. Todos ellos deberán preparar *teswino* y comida para los grupos de danzantes durante todo el tiempo que dure el ciclo ritual y durante el período en que se prolongue la fiesta.

El sistema de cargos permite a quienes han acumulado una gran cantidad de prestigio y excedente redistribuirlo a toda la comunidad. Negarse a participar en el sistema

de cargos implica romper con el circuito de intercambio, de la misma manera que lo sería negarse a ofrecer una *teswinada*. Dicha negación conlleva a la ruptura de la alianza y la comunión, pero no sólo entre los rarámuri sino también con *Onorúame*. No cumplir con la fiesta y dar continuidad a la costumbre, desde el punto de vista rarámuri llevaría a la destrucción del mundo actual. De igual forma, pero en otra escala, cuando a través del sueño la divinidad pide a un rarámuri sacrificio y danza, éste deberá hacerlo o de lo contrario la persona enfermaría y podría morir.

Merrill indica que “la salud de las personas refleja la calidad de sus relaciones con otros seres en el universo, todos los cuales potencialmente pueden afectarlos” (Merrill 1988:129). Para este autor, el pensamiento sobre la salud y la enfermedad está organizado alrededor de la oposición entre la cooperación y la competencia. “Por lo tanto la salud para los rarámuri es un asunto de proporciones cosmológicas con muchas implicaciones morales” (Merrill 1988:129).

Al interior de la sociedad rarámuri, la envidia es un factor que causa enfermedad ya sea a través de la mirada, del pensamiento o de la brujería (Guillén y Martínez 2005). En las pláticas sobre la salud y la enfermedad, constantes en la cotidianidad rarámuri, los daños provocados por otras personas eran recurrentes. Pues en este sistema de intercambio sustentado en la reciprocidad, el conflicto es un hecho constante. El ser humano no sólo está categorizado lógicamente por una dualidad, sino que la experimenta día con día. Así, aquellas personas capaces de curar potencialmente son capaces de enfermar. Estos chamanes “curan cuando les conviene. Se dedican a hacer el mal a través de sueños y tienen el poder de ponerle una piedrita o gusano a alguna persona a la que le tienen envidia” (Palma 2002:24). Por ello, los rarámuri procuran mantener relaciones cordiales no sólo con los especialistas rituales sino también con todas las personas, pues la enfermedad no es más que la expresión de un conflicto social.

La relación que los rarámuri mantienen con *Onorúame* también se basa en una reciprocidad equilibrada. Si ésta llega a fracturarse las personas enfermarían o tal vez el mundo sería destruido. No danzar y ofrecer ritual es la ruptura del circuito del don y por tanto de la alianza. Las normas que rigen lo social atraviesan el dominio de lo humano (cultura) y de lo divino (sobrenaturaleza), las normas humanas son normas divinas

instituidas en el principio de los tiempos. La reciprocidad entonces es la forma correcta de entablar en general cualquier vínculo y en particular la alianza.

5.2 Una sociología del intercambio: las relaciones con los no-humanos

El trabajo y la ritualidad particularizan ontológicamente a los rarámuri frente a otras formas de vida (humanos y no-humanos). Mediante ellos la fuerza vital contenida en el alma circula en las redes de intercambio, fundamentadas en la reciprocidad, y son la pieza clave del pacto social y de la alianza, no sólo al interior de la sociedad rarámuri sino también en su vínculo con la divinidad. Sin embargo, en este análisis del intercambio es preciso considerar aquello que queda fuera de dicho circuito. Pues sólo de esta forma accederíamos a lo que Godelier (1998) llamó una “sociología del intercambio”³. En la cual, siguiendo a este autor, lo que dota de valor a los objetos es aquello que queda fuera de la circulación. Si consideramos que aquello que da el valor a los objetos es la fuerza vital que se imprime en los productos a través del trabajo, veremos que aquello que queda fuera del circuito de intercambio es la vida humana misma.

5.2.1 La rapacidad como una forma de intercambio

En su propuesta de los esquemas de praxis, Descola (2001[1996]) postula tres modos de relación: la rapacidad, la reciprocidad y la protección. Para el caso rarámuri consideramos que coexisten los dos primeros. Hemos visto que la reciprocidad está sustentada en un principio de equivalencia entre los rarámuri y la divinidad, ésta adquiere forma de una retroalimentación energética que permite el equilibrio general del cosmos y la continuidad de la existencia. *Onorúame* otorga vida –humana y no-humana–, en tanto que los rarámuri devuelven fuerza vital en forma de alimento y danza para pedir nuevamente los beneficios otorgados por la divinidad. La rapacidad, por otra parte, al igual que la reciprocidad se sustenta en una equivalencia ontológica entre los humanos y algunos no-

³ Godelier plantea que aquello que queda fuera del intercambio son generalmente objetos religiosos, los cuales dotan de valor al resto de los objetos que entran en circulación y por tanto otorgan poder a quien los posee. En este texto, utilizamos parcilmente esta propuesta, pues si bien hablamos de aquello que queda fuera del intercambio rarámuri, nuestro análisis no cubre las relaciones de poder implicadas.

humanos. De la misma manera, en ambos casos se constituye una red de intercambio que en la reciprocidad se expresa en forma de mutua colaboración, mientras que en la rapacidad se manifiesta como un rapto, en el que no se ofrece ningún equivalente por la vida que se quita.

La lógica de la rapacidad, como una manera de intercambio del conflicto, no sólo regula las relaciones entre humanos y no-humanos, sino también entre humanos y humanos. Así, gran parte de las relaciones de intercambio establecidas con los mestizos, desde el punto de vista rarámuri, se fundamentan en la rapacidad de las tierras, de las mujeres y de algunos bienes rarámuri como el maíz y el ganado. Ya que nada de esto forma parte del circuito de intercambio establecido con los mestizos. Mas ¿qué sucede al interior de la sociedad rarámuri, donde lo único que queda fuera del intercambio es la vida misma?

La brujería es una expresión de la rapacidad, pues como señala Merrill (1988), los rarámuri atribuyen al hechicero la mayoría de las enfermedades graves y especialmente las fatales. Esta actividad siempre se realiza en secreto y durante los sueños y consiste básicamente en raptar y devorar el alma. En el área de Norogachi, los chamanes tienen a su servicio a distintos seres que les ayudan en sus ataques oníricos. Algunos son animales vinculados con la muerte, como tecolotes, víboras, zorros y coyotes, entre otros. Estos roban el alma de las personas durante los sueños y las llevan con el chamán para luego consumirlas.

Además, tienen bajo su poder piedras que vuelan por la noche y lastiman la piel y el alma de los niños o pueden meterse en el cuerpo y en forma de gusanos tragar lentamente las almas de las articulaciones y la carne del cuerpo. De la misma manera los chamanes controlan a los *koremákas*, 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 la entidad anímica raptada al chamán. Así, lo que subyace a la rapacidad humana, expresada en la brujería y en consecuencia en la enfermedad, es el conflicto social. De igual manera, la rapacidad con la que no-humanos se relacionan con los rarámuri se basa en el conflicto. Por tanto, este modo de relación también es social.

El cosmos rarámuri está poblado por diversos seres no-humanos de los que ya se ha hablado. Aquellos que dañan con mayor recurrencia el alma humana son los seres acuáticos

y algunos seres-planta, como Merrill (1988) los ha llamado. 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 ranchería 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 dumerme cerca de ellos, deberá dar al manantial un poco de su alimento, de lo contrario podría ser dañado por los seres que ahí habitan.

Pennington (1996[1963]) señaló que la pesca es una importante fuente de alimento durante los meses de marzo y junio, cuando las reservas de alimento comienzan a ser escasas. En Norogachi la práctica de la pesca ha disminuido por los desajustes ecológicos que han impactado los principales ríos de la zona. No obstante fue posible observar algunas pescas familiares utilizando plantas y cal para envenenar a los peces, así como redes hechas con piedras y textiles⁴. Entre finales del siglo XIX y principios de siglo XX, Lumholtz registró algunas prácticas asociadas a la pesca que remiten a las ofrendas hechas en los aguajes. A continuación se cita en extenso la descripción que hace este autor:

“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 el 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

⁴ Lumholtz (1904) documentó diversas técnicas de pesca como sacar peces con las manos de entre las piedras, usando arpones o trampas de piedra en forma de pared funcionando en conjunto con un tejido de helecho. Sin embargo, a forma más eficiente de pesca que documentó era el envenenamiento de agua.

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 coger 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).

Al leer este fragmento surgen múltiples cuestionamientos respecto a los sistemas de praxis que los rarámuri desarrollan en su relación con el entorno, algunos de los cuales aparecerán en las conclusiones de este trabajo. Por el momento este segmento de la obra de este viajero sirve de pretexto para plantear que los rarámuri mantienen una relación con el entorno que implica una socialización del mismo. Lo que expresa esta narración, así como en las ofrendas en los aguajes, 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. Es decir, en ambos casos los seres del agua no otorgan el agua y los peces a los rarámuri, por el contrario ellos son quienes toman estos recursos, lo cual conlleva a una devolución obligatoria, pues de lo contrario, los dueños de los aguajes y el “Señor de los pescados” tomarían por derecho propio las almas humanas.

Esta forma de intercambio no está pactada bajo normas de reciprocidad sino de rapacidad. Pues “tomar” aquello que no ha sido dado de antemano implica un conflicto que no sólo sucede en este sentido (humano- no humano) sino en un sentido contrario. Los seres que habitan estos lugares acuáticos pueden robar a voluntad las almas humanas para devorarlas, provocando enfermedad y en algunas ocasiones muerte. Estos seres acuáticos no devuelven la vida que han tomado y tampoco están obligados a hacerlo, por tanto no hay reciprocidad. En este caso, los rarámuri son los que tendrán que negociar la devolución del alma a través de múltiples intercambios oníricos y rituales.

Esta misma lógica subyace a la relación que los rarámuri establecen con otros no-humanos, por ejemplo, con el diablo, con los seres-planta y con la enfermedad. Según Merrill (1988), el Diablo y la Enfermedad son causantes de algunos de los padecimientos que aquejan a los rarámuri. El Diablo envía, desde los niveles más profundos del cosmos, a ciertos animales que producen enfermedad y muerte. La Enfermedad por su parte es

conceptualizada como una persona, en vigilia es como una niebla o como un viento, pero en sueños adquiere la forma de mujeres u hombres atractivos que seducen en sueños a las almas, los invitan a comer y a beber, a tener contacto sexual con ellos, y en caso de aceptar las personas despertarán enfermas. Quizá por ello, en algunas regiones de la Sierra Tarahumara, detrás de las cruces de cada *yúmari* se colocan pequeños canastos con comida en miniatura. Incluso, en algunos casos se coloca una pequeña cruz junto con esa ofrenda (Bennett y Zingg 1978[1935], Garrido 2006). De esta forma, los rarámuri ofrecen comida al Diablo y a la Enfermedad para que sus almas no sean atacadas. Nuevamente aquí no hay un intercambio recíproco, sino una forma de ofrenda preventiva contra los posibles ataques de estos seres.

Finalmente, los rarámuri mantienen algunas relaciones de este tipo con algunos seres-planta. Sólo que ha diferencia de los seres acuáticos, del diablo y la enfermedad, con estos seres se entablan pactos de intercambio que pueden tener efectos positivos o negativos, ya que como indica Merrill (1988) estos seres-planta pueden asociarse a *Onorúame* o al Diablo. Por ejemplo, este autor anota que los *bakánawi* (*Scirpus* sp.) y los *híkuri* (varios cactus de peyote, incluyendo *Lophophora williamsii*) protegen a las personas y las ayudan, pero en caso de que los rarámuri no los alimenten o sigan algunos tabúes, estos seres capturarán sus almas y las retendrán hasta obtener un rescate. Además, este mismo autor indica que hay otros dos seres-planta: *uchurí* (*Echinocereus*, *Coryphanta* y *Mammillaria*) y *rikúkuri* (*Datura* spp.) que no ayudan a las persona. Si un rarámuri las pisa o daña de alguna manera, les causarán dolor de cabeza. En la zona de Norogachi, además de estos seres-planta se reconocen otros como *kusínowa*, *wichurí*, *u'mí* y *tuburísi*. Todos ellos, junto con los identificados por Merrill, pueden “volver locas a las personas”⁵.

En cualquiera de los casos analizados, las relaciones sociales establecidas con los no-humanos siguen una lógica social del intercambio, donde el fundamento no es la reciprocidad, sino la rapacidad.

⁵ En este momento, trabajamos en una indagación sobre el tema de la locura. La cual, de manera general, es conceptualizada como una forma de posesión. El alma de estos seres-planta se introduce en el cuerpo de las personas, dominando su conciencia y su conducta (Fujigaki y Martínez 2007, manuscrito).

5.2.2 Viajes oníricos: el sueño como una dimensión de las relaciones sociales

“Uno muchas veces empieza a soñar muy mal, así, animales, que a uno lo persiguen, que va por barrancos, así, donde uno no conoce. Se empieza a enfermar, a sentirse mal del cuerpo, porque a mí me ha pasado, que he soñado, que me persigue y yo me enfermo. Luego dicen que los brujos tienen sus animales, que nos mandan víboras, zorras. Sí me ha pasado, que me alcanzan, que me hace daño. Y amanezco sin fuerzas, así, sin ganas de nada. Y si uno deja así, empieza a enfermarse...”

Angelita Loya, mujer rarámuri

Se ha señalado que el sueño son las actividades del alma humana mientras la persona duerme. Este es el vehículo por excelencia para entrar en contacto con los no-humanos, abre paso a una dimensión potencialmente peligrosa y de conflicto para las almas rarámuri pero también es un ámbito de negociación y curación. El espacio onírico es también escenario de las relaciones sociales en la cosmología rarámuri, pues a través de él se trazan caminos cósmicos.

Durante el sueño, las almas rarámuri recorren su territorio, tal como en la vigilia lo harían dentro del cuerpo. El espacio es el mismo, la superficie terrestre. Sin embargo, al dejar su soporte corpóreo, el alma es capaz de hacer uso de cualidades etéreas, puede caminar con más rapidez e incluso volar por lugares desconocidos. La noche también modifica el espacio. Los seres al mando de los hechiceros y del diablo salen de sus escondites para dañar a las personas. Las almas poseen una perspectiva diferente de la realidad, pues mientras que en la vigilia algunos no-humanos poseen un soporte corporal particular (plantas, animales, aire, etc.), durante el sueño muestran su verdadera esencia anímica. Por ello, los rarámuri los describen “como si fueran personas”, como militares, como hombres y mujeres bellas o como mestizos.

En las noches las almas corren graves riesgos de ser atacadas por todos estos seres. Dos son las formas recurrentes de ataque registradas en los sueños recopilados en Norogachi (Guillén y Martínez 2005). En la primera, bajo la forma de animales, los no-humanos persiguen almas hasta robarlas o perderlas por lugares desconocidos. En la segunda, estos no-humanos ofrecen regalos (comida, tela, flores, collares, etc.) que en caso de ser aceptados traerán enfermedad o la pérdida de algún bien (cosechas, animales, etc.). Una de las pautas de interpretación rarámuri de los sueños es la inversión.

Es así como cualquier relación de intercambio entablada durante el sueño debe ser interpretada de manera opuesta a cómo sucedió. Por ejemplo, si algún no-humano ofrece un

regalo en sueños, éste debe ser rechazado, pues ofrecer en sueños es tomar. Las personas que reciben los aparentes regalos en realidad están autorizando el robo de su alma. Sin embargo, esta inversión sólo domina el ámbito de los ataques a las almas pues el rescate responde a la lógica del intercambio. Los chamanes a los que acude el enfermo buscarán las huellas del alma, para ello pedirán al enfermo una narración detallada del sueño y del lugar dónde fue atacada. Soñarán tres noches para hombres y cuatro para mujeres. Una vez localizada el alma extraviada entablarán una negociación con aquel ser que la robó.

Esta negociación no siempre es exitosa, particularmente cuando el agresor es un hechicero. No obstante, en términos generales este trato conlleva a una transacción de intercambio, el alma a cambio de otros bienes. Así, el chamán pacta un contrato con los no-humanos pero no una alianza. En cualquier momento esos seres pueden volver atacar esa alma en particular a su antojo y pedir nuevamente un rescate. Este trato no sigue la lógica de la reciprocidad, los no-humanos roban vida sin dar nada a cambio e incluso solicitan beneficios para devolver aquello que han raptado. En este intercambio rapaz se ponen en juego los bienes más preciados de los rarámuri como el ganado vacuno o incluso el alma de otra persona.

Para entablar la negociación, el chamán toma como parámetro al ser agresor, así como el tiempo que el alma lleva capturada. En ocasiones los no-humanos sólo piden tortillas, gallinas, pinole y un *yúmari*, pero en otras ocasiones exigen grandes fiestas e incluso todo aquello que posee un rarámuri. El ritual y los sueños, en las relaciones con los no-humanos, funcionan nuevamente como canales de comunicación para los rarámuri. En ellos se identifican múltiples transformaciones, como aquellas ocurridas en el tiempo mítico.

Hasta este momento se ha expuesto cómo en la vida cotidiana los rarámuri desarrollan una “sociología del intercambio” que por una parte se desarrolla en forma de reciprocidad y por otra de rapacidad. Ambas constituyen una gran red cósmica que permite un flujo constante de fuerza vital bajo un conjunto único de normas sociales y que se expresa metafóricamente bajo el código de la alimentación.

5.3 Una red cósmica de alimentación

En el tiempo mítico, la transformación es un tema recurrente. Los humanos se convertían en plantas y animales, a su vez los animales y plantas se convertían en hombres e incluso las plantas se transfiguraban en animales y los animales en plantas. Todo tipo de transmutación era posible. Para Lévi (1993), esta transformación se fundamenta en una antropomorfización de los no-humanos, así como en un caos físico y moral que caracteriza los tiempos primigenios. Desde nuestro punto de vista, en el tiempo mítico hay evidentemente una equivalencia ontológica entre los seres y un estado de indiferenciación. No obstante, no coincidimos totalmente con este autor, pues la transformación no se basa en una humanización de los no-humanos que va del presente al pasado, sino en el hecho de que todos ellos comparten una substancia divina que los dota de vida, conciencia e intencionalidad, provocando así una indiferenciación ontológica que surge en el pasado y se prolonga hacia el presente; la cual no necesariamente es un caos físico que se ha dejado atrás, por el contrario, tal indiferenciación es una condición del presente manifestada durante el sueño.

Al analizar el tiempo mítico se señalaron dos procesos: uno que lleva a los rarámuri a la conformación actual de su cultura y otro, paralelo, que modifica la naturaleza de los no-humanos. En los tiempos míticos la indiferenciación no es producto de una humanización que se proyecta del presente al pasado sino de una condición generalizada en donde todos los seres son sujetos sociales desde un pasado remoto hacia el presente en tanto que, a través del alma, están dotados de capacidades cognitivas y de intencionalidad. De tal forma que los rarámuri resultan ser sólo una forma de vida más entre muchas otras. Esto es relevante en tanto que, como se ha señalado, esto es lo que permite en el presente entablar relaciones entre los rarámuri y los mestizos, la divinidad y los no-humanos, las cuales están reguladas por las mismas normas de intercambio (recíproco/rapaz) para conformar una gran sociedad cósmica.

En sus estudios entre los makunas del Amazonas, Århem (1990, 2001[1996]) ha forjado el concepto de “Red Cósmica de la Alimentación” para dar cuenta de la

ecocosmología⁶ de este pueblo. La cosmología rarámuri no se rige bajo la misma lógica alimentaria que el pensamiento makuna. Sin embargo, ambos casos comparten algunos principios generales que posibilitan el uso de la propuesta de este autor. En primer lugar, como se ha expuesto, para los rarámuri como para los makunas el concepto de naturaleza es contiguo al de cultura, teniendo como vínculo lógico a la sobrenaturaleza. Es decir, el alma como esencia espiritual compartida por todas las formas de vida bajo un esquema animista es lo que permite la comunicación entre el espacio, el tiempo y los seres humanos y no-humanos. En segundo lugar, en ambas sociedades la humanidad es vista como una forma particular de vida entre otras, en tanto que muchas formas de vida, no sólo en el pasado mítico sino también en el presente, comparten una esencia común de origen divino, la cual les otorga el estatuto de sujetos sociales. Dicha esencia, como vitalidad genérica, fluye y circula por todo el cosmos. Por último, la alimentación en ambos casos funciona como el código por excelencia de las relaciones sociales⁷. A continuación bosquejamos parte de la metáfora de la alimentación como forma de intercambio entre los rarámuri. Evidentemente, como cualquier otra sociedad, los rarámuri intercambian todo tipo de bienes y servicios, pero en este momento nos detendremos a reflexionar sobre el alimento, pues consideramos que está presente en diversos dominios del intercambio.

En trabajos anteriores, hemos planteado que los rarámuri establecen relaciones sociales a partir de la alimentación, pues en esta cultura la alimentación no es una cuestión de biología, sino de moral (Martínez 2006). La primera intuición de que el código de la alimentación era explicativo del caso rarámuri surgió de las entrevistas realizadas durante el 2003 y el 2004 en Norogachi pues la metáfora más recurrente para explicar la brujería y la enfermedad era el acto de comer (Guillén y Martínez 2005:154). Por ejemplo, una mujer rarámuri comentó: “La persona que te está dañando te va a seguir comiendo y comiendo. Pues haz de cuenta que te come, dicen que te cocinan como *tónari*, pero en sueños. Y la persona se hace flaca, y así se muere”.

⁶ Este concepto reformulado por Århem (1990, 2001[1996]), tiene como antecedente el término *ecosofía* de Naes Arne (1981 en Århem 1990) con el cual se describe la actitud moralmente dirigida a la naturaleza a través de la práctica.

⁷ Evidentemente existen múltiples diferencias entre el caso makuna y el rarámuri. Un análisis comparativo entre ambos casos permitiría reconocerlas. Sin embargo, este no es nuestro objetivo. Retomamos las propuestas de Århem como una herramienta que permitió generar un modelo propio de la relación persona-cosmos para el caso rarámuri, no como un símil de nuestro caso de estudio.

Bajo este lente, la sociología del intercambio rarámuri que regula las relaciones sociales adquiere la forma de una gran red cósmica de alimentación. En el mito de origen cósmico que relataba las destrucciones y los reinicios de la existencia, el proceso de perfeccionamiento cultural de los rarámuri es producto de los instrumentos que *Onorúame* les otorga. Así, luego de la primera destrucción otorga las semillas que posibilitan la agricultura; en la segunda entrega animales para evitar el canibalismo; por último dona un toro para el sacrificio. De tal manera, que aquello que permite el perfeccionamiento cultural está mediado por la alimentación.

El pacto de alianza entre los hombres y la divinidad también se sustenta en el intercambio de alimentos. En el *yúmari* se expresa bajo la forma del sacrificio, pero también en todas las ofrendas dirigidas a *Onorúame*. La primera sangre que brota de los animales sacrificados es ofrendada a los cuatro rumbos, este es el primer alimento de las divinidades. Incluso, alimentar es uno de los objetivos primordiales de este ritual (Bonfiglioli 2007b, Fujigaki en prensa). Mas ¿por qué *Onorúame*, fuente de toda vida, necesita ser alimentado? Si consideramos que aquello que se ofrenda no es el alimento en sí mismo, sino lo que contiene, veremos que el fundamento del intercambio es la fuerza vital. Por ello, el primer *tónari* ofrecido en cada *yúmari* es un caldo de corazón, sangre y pulmones, pues siguiendo la lógica de la alquimia corporal, en ellos radica la vida misma. Alimentar a la divinidad significa poner en circulación un flujo de fuerzas vitales que los rarámuri controlan por medio del ritual.

Este es el motivo por el cual, el maíz en cualquiera de sus presentaciones (tortilla, pinole, tamales, *teswino*, etc.) así como la danza forman parte de la ofrenda. Pues en ellos está contenida dicha fuerza vital, la cual ha quedado impregnada en ellos a través del trabajo. El alimento entonces está cargado de fuerza vital humana, fundamento del sistema de intercambio rarámuri. Las instituciones de redistribución del excedente que regulan las relaciones entre los rarámuri siguen la misma lógica. Aquello que es objeto del intercambio es siempre alimento o en su defecto trabajo para producir alimento. El *kórima* hace circular semillas y comida; la *teswinada* el maíz con el cual se elabora la bebida fermentada, las tortillas y otros alimentos, así como los animales para el sacrificio. Con todo ello no sólo se hace circular comida, sino fuerza vital al interior de la sociedad rarámuri y con la divinidad.

Más allá de esto, en el *yúmari* mismo se ofrece comida al Diablo y a la Enfermedad. Tener una relación con un ser-planta es alimentarlo porque como dicen los rarámuri “son muy tragones”. Si los no-humanos no son alimentados entonces buscarán su propia fuente de fuerza vital: el alma humana. Esto explica por qué estos no-humanos atacan constantemente a las personas en sus sueños. A través de la rapacidad, del rapto, entra en circulación aquello que es ajeno al circuito y por tanto dota de valor a los objetos del intercambio: la vida humana. Este es el origen del conflicto, de la enfermedad y de la muerte.

El objetivo final del robo de las almas es devorarlas. Merrill documentó que: “Una vez capturadas, las almas son retenidas como prisioneras por unos cuantos días y después son hervidas y comidas por los hechiceros, muchas veces se les unen en estos festines sus animales familiares y el Diablo” (1988:76). Estas imágenes, en las que el alma se cocina, son recurrentes en los sueños rarámuri registrados. Así, una mujer soñó que el hechicero le cortaba la pierna y la hervía toda la noche para devorarla, al día siguiente esta persona dejó de caminar. Otro hombre atribuía su diagnóstico de cáncer a un hechicero que lo devoraba poco a poco durante el sueño. Los seres acuáticos también devoran almas, por ello, al raptarlas en sueños ofrecen comida a los rarámuri, en tanto que la interpretación de los sueños es inversa: en realidad el alma es la que está alimentado a estos seres. Thord-Gray registró que al colocar en los patios la cruz para la enfermedad, el especialista ritual decía: “Sickness to look for food (to eat); after eating it will be going again” (1955:669). Como si el hambre de la enfermedad no tuviera límites.

¿Por qué entonces todos estos no-humanos están ávidos de la fuerza vital contenida en el alma humana? Nuestra interpretación, a manera de hipótesis, es 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.

La fuerza vital humana impregnada en el alimento, como objeto de intercambio, debe ponerse en circulación. Negarse a ello conduce a la enfermedad y a la muerte individual, colectiva y cósmica. De manera inversa, tomar como alimento la fuerza vital

humana y obligarla a circular conlleva a la enfermedad y a la muerte. Esto sólo podrá solucionarse a través del intercambio del alimento y de la danza, productos del trabajo rarámuri. Es así como en el pensamiento rarámuri, las relaciones sociales trascienden el dominio de lo humano y configuran una gran sociedad cósmica.

SEGUNDAS CONCLUSIONES

LOS CAMINOS SOCIOCÓSMICOS

En esta Segunda Parte se ha expuesto una sociología del intercambio que articula a la sociedad cósmica en su totalidad, incluyendo a los rarámuri. Los componentes de la noción de persona, particularmente el pensamiento expresado en el uso del lenguaje y en la conducta, forman parte de la organización social rarámuri. El consejo contribuye en la maduración de las almas y permite conformar “buenos pensadores” en esta sociedad. Un buen pensador es aquel que sigue el camino de *Onorúame* —ética, emocional y conductualmente— y que reproduce la costumbre y con ella el camino de los antepasados. Un buen pensador, como uno de los fundamentos de la organización social, participa del trabajo, del ritual y del intercambio.

En forma de una morfología social, los ritmos temporales y los ritmos espaciales se conjugan en la congregación y dispersión de la colectividad, configurando un sistema en el que el ámbito ritual y de labores agrícolas se fusionan al ritmo social de las estaciones, demarcadas por el tránsito del Sol por la cúpula celeste. Todo ello se conjuga para dar cuenta de los ritmos sociales del trabajo y del ritual. En este sistema, la colaboración del trabajo se expresa en dos campos. Por una parte en el trabajo doméstico y por otra en la cooperación desarrollada en el complejo del *teswino*.

El primero está articulado a la movilidad territorial, esencial del sistema de asentamiento rarámuri. El movimiento es una pieza central de la forma de vida rarámuri. Moverse es el fundamento de la vida social. Por ello, los caminos que surcan la Sierra Tarahumara son una expresión de las relaciones sociales rarámuri. Al igual que en el cuerpo, los caminos posibilitan el desarrollo de la vida, en este caso, de la vida colectiva de este pueblo. En la organización del trabajo doméstico se articula una dimensión espacial y temporal, pues las personas se mueven en su territorio a partir de los ritmos del ciclo agrícola, a partir de la lógica del sistema de parentesco y de las reglas de herencia y posesión de la tierra. Así, la constitución de los grupos domésticos es flexible, permitiendo la movilidad y la reconfiguración de los mismos.

El complejo del *teswino*, por otra parte, también implica esta movilidad. Por tanto, los caminos transitados son manifestaciones del sistema de intercambio y de alianza, la cual

en esta sociedad adquiere forma de redes donde no hay un centro y una periferia sino nodos. En este tejido social, el nombre de las personas sirve como un nodo de articulación. Nuevamente, esto muestra cómo los componentes de la persona forman parte de la organización social rarámuri. La cual se estructura como una sociología del intercambio conceptualizada a partir del código de la alimentación, y donde la reciprocidad y la rapacidad son dos facetas de un sistema de intercambio cósmico.

La siguiente figura resume nuestra propuesta para dar cuenta del sistema de intercambio rarámuri, en el cual se pone en circulación la fuerza vital en forma de alimento, trabajo y danza. La relación arquetípica de las relaciones sociales recíprocas y correctas es la entablada con *Onorúame*, es decir, la alianza, la cual tiene como fundamento el don, conformando un sistema de prestaciones totales, y se reproduce en la relación ideal que los rarámuri mantienen al interior de su sociedad. El intercambio de alimento es la base de las relaciones de solidaridad y alianza. La reciprocidad conlleva, idealmente, a un estado de intercambio equilibrado dentro del contrato social que posibilita la existencia de la vida colectiva y cósmica. No cumplir con el circuito de don y contradon implica enfermedad y muerte.

En el extremo opuesto de esta sociología del intercambio aparece la rapacidad. La cual obliga a circular aquello que es ajeno al circuito y que dota de valor a los objetos del intercambio, es decir, la vida humana misma. Los no-humanos que conviven con los rarámuri son un riesgo constante para su salud. Quizá por ello, una de las preocupaciones más recurrentes en la vida cotidiana y en la ritualidad no sólo es la curación, sino la prevención. Además, la rapacidad también es una forma de relación al interior de la sociedad rarámuri, ésta se expresa en forma de conflicto social a través de la enfermedad y es producto de la envidia y la brujería. Finalmente, como una forma de intercambio intermedio aparece la relación que los rarámuri mantienen con las personas no-rarámuri, mismas que se basan en un intercambio de tipo mercantil y son percibidas por los rarámuri como desiguales (Figura 20).

	Reciprocidad		Rapacidad
Rarámuri- <i>Onorúame</i>	<i>Yúmari</i> Danza/Sacrificio	Fuerza Vital contenida en el Alma	
Rarámuri-Rarámuri	<i>Kórima</i> Complejo del <i>teswino</i> Cooperación en el trabajo		Envidia Brujería
Rarámuri- No humanos			Robo de Almas
Persona Rarámuri- Persona No Rarámuri	Relación Mercantil Intercambio Desigual		

Figura 20. Tabla de la esquematización de la sociología del intercambio rarámuri.

Esta red de intercambio adquiere la forma de una gran red de alimentación, donde *Onorúame* proporciona alimento a los rarámuri, los rarámuri devuelven en forma de alimento los beneficios recibidos, entre los rarámuri se intercambia alimento a través del *kórima* y del complejo del *teswino*, donde el brujo y los no-humanos devoran almas, donde el intercambio del alimento es una metáfora de las relaciones sociales en cualquiera de sus dimensiones. Ya sea bajo la forma de reciprocidad o de rapacidad, es decir, de alianza o de conflicto, el intercambio de la fuerza vital se da a partir del alimento, de los recursos que lo conforman o del trabajo para producirlo.

Esta red de alimentación permite el flujo de fuerza vital entre los diversos pisos cósmicos, el cual genera una dinámica particular del cosmos rarámuri al conjugar valores positivos y negativos del intercambio. En este circuito lo que predomina es una lucha por mantener un equilibrio social, expresado en la salud y vitalidad individual, colectiva y cósmica, dado que el conflicto social, manifestado en enfermedad, es constante. Este es el motivo por el cual la preocupación por la salud, el orden y el equilibrio de las relaciones sociales es recurrente en la cotidianidad y en la ritualidad rarámuri.

Finalmente esta red de alimentación se plasma en los caminos que cruzan la sierra y en los caminos trazados durante el sueño y la ritualidad. Estos caminos socicósmicos cruzan la superficie terrestre y el cosmos como una expresión de las relaciones sociales y por tanto del sistema de intercambio que se desarrolla al interior de esta sociedad cósmica.

FINAL

**CAMINANDO CON EL SOL:
MODELO RARÁMURI DE LA RELACIÓN PERSONA-
COSMOS**

Siguiendo el anhelo maussiano de recomponer el todo, hemos transitado algunos caminos rarámuri, los cuales nos han llevado del ser humano al cosmos. Esta perspectiva “totalizante” permitió, en un primer momento (Guillén y Martínez 2005), ir más allá del cuerpo y preguntarnos sobre la persona, misma que al conjugar lo masculino y lo femenino, lo divino y lo mortal, lo material y lo inmaterial resultó ser la mediadora por excelencia en la cosmología de este pueblo y por tanto la encargada de superar la oposición que contiene. El propósito de este apartado final es presentar los avances y aportaciones de este texto, entendido como el segundo paso de una investigación que ha tomado como objeto de estudio al ser humano mismo.

El objetivo inicial de explorar la relación entre persona y cosmos fue ampliar nuestro conocimiento sobre la noción de persona rarámuri. En el cual se ha avanzado al identificar que:

- El ser humano, así como cada uno de sus componentes, está atravesado por la esfera ética. De tal manera que el cuerpo y el alma, así como las capacidades cognitivas, lingüísticas y oníricas están inmensas en el dominio ético, tanto en su esencia como en su construcción a lo largo de toda la vida.
- La persona rarámuri adquiere singularidad ontológica a partir de sus componentes como el cuerpo y el nombre. Pero también mediante dos manifestaciones del esfuerzo humano: el ritual y el trabajo.

Más allá de esto, consideramos que una aportación a la etnografía rarámuri fue definir los componentes de la persona como parte constitutiva de su organización social en instituciones como: el consejo y el otorgar nombres a los recién nacidos; ambos articulados con el sistema de parentesco y las redes sociales que conforman a esta sociedad. Por último, mediante este trabajo se ha mostrado que la persona rarámuri sólo puede ser entendida al estudiar otros campos de la cultura, como la organización social misma y el cosmos. Sin embargo, más allá del ser humano, esta investigación nos ha permitido construir un modelo que diera cuenta de la relación entre persona-cosmos para el caso rarámuri. El cual se ha desarrollado en dos sentidos. Por una parte, a partir de los

cuestionamientos que surgían de los datos etnográficos y por otra, como consecuencia, de los cuestionamientos teóricos que darían cuenta de dichos datos.

El modelo cosmomórfico

Dado que el alma, antes que el cuerpo, es el eje del pensamiento rarámuri, definir la relación entre persona y cosmos bajo una metáfora antropomorfa resultó inadecuado para el corpus de datos etnográficos. Por ello se propuso metodológicamente explorar dos campos de indagación de tal vínculo: los modos de identificación que hemos llamado categorización y los modos de relación.

La categorización nos permitió definir que:

- La cosmología rarámuri es un sistema general que articula el pensamiento y la praxis en un sistema total, en el cual la homologación de diversos campos se estructura con base en principios expresados en forma de operadores lógicos. Los valores tres y cuatro son un ejemplo de estos principios.
- En los sistemas de clasificación rarámuri están presentes tres tipos de metáforas categóricas: el antropomorfismo, el sociomorfismo y el cosmomorfismo.
- La metáfora que rige la relación persona-cosmos para el caso rarámuri es el cosmomorfismo. Lo cual implica que el cosmos, antes que el cuerpo o la sociedad, es el modelo privilegiado para la comprensión de tal relación y del ser humano mismo. De tal forma que la persona no se proyecta en todo aquello que la rodea, sino que está invadida por ello y es a través de ello que se conoce a sí misma en una metáfora cosmomórfica.

Postular que el ser humano no es el eje de categorización de la relación persona-cosmos nos permitió plantear que la cosmología rarámuri se fundamenta en un sistema animista, la cual es una de las principales propuestas de este texto. En este sistema animista el ser humano se conceptualiza como una forma de vida más entre otras. Como cualquier otro sistema animista postula que todos los seres que habitan el cosmos (animales,

vegetales, espíritus, seres-planta, divinidades, etc.) comparten una esencia espiritual que los hace comunes. Para el caso rarámuri hemos propuesto que dicha esencia es el soplo divino, origen de vida, calor y movimiento.

El animismo rarámuri y la sociedad cósmica

Compartir una esencia espiritual es el fundamento de todo animismo. En el caso rarámuri dicha esencia dota a los seres de capacidades que les permiten establecer relaciones sociales. Otra característica de los sistemas animistas es que dichas relaciones son reguladas por un conjunto único de normas. Así, la vida social al interior de la sociedad rarámuri es parte de una sociedad más amplia.

Los conceptos de naturaleza, cultura y sobrenaturaleza, como herramientas teóricas para construir un modelo rarámuri de la relación entre persona y cosmos nos permitió plantear que:

- La naturaleza y la cultura son ámbitos continuos en esta cosmología, articulados por el concepto de sobrenaturaleza. Esto se expresa en las categorizaciones temporales y espaciales analizadas, así como en la intensa comunicación que los rarámuri mantienen con otros seres.
- La naturaleza puede definirse como un estado de indiferenciación ontológica en la cual los seres son sujetos, como una condición social común. La naturaleza también remite a un tiempo pasado y a un estado precultural o inacabado. Sin embargo, también en el presente los rarámuri coexisten con otros seres que poseen cualidades cognitivas e intencionalidad y con los cuales deben establecer relaciones de tipo social.
- La nultura es un proceso de perfeccionamiento gradual al que sólo los rarámuri son sometidos por *Onorúame*. Esto los dota de su particularidad ontológica antes señalada. El trabajo y el ritual son dos dimensiones en los que se expresa la alianza mítica entre los hombres y la divinidad.
- La sobrenaturaleza, manifestada en la esencia espiritual antes anotada, sirve como bisagra de la naturaleza y la cultura. A través de ella es que la naturaleza y la cultura funcionan como dos ámbitos continuos de la realidad.

Estos conceptos sirven de parámetro para postular la existencia de una sociedad cósmica. Pues a través de la continuidad temporal y espacial de la naturaleza y la cultura, así como del papel de la sobrenaturaleza, es posible dar cuenta de dicha sociedad. Dado que el código que rige las relaciones sociales, en el caso rarámuri, es el de la alimentación conformando una sociología del intercambio donde lo que entra en la circulación es esta esencia divina. Aún falta un gran trabajo de investigación por hacer para poder analizar profundamente estas categorías, por el momento, consideramos que bosquejar los planteamientos de una pesquisa y de una posible discusión futura es ya una aportación de este texto.

Se identificaron dos modos de relación: la reciprocidad y la rapacidad. Ambos configuran esta sociología del intercambio que por una parte pone en circulación la fuerza vital en forma de trabajo, danza y alimentos y por otra parte deja fuera del intercambio a la vida humana misma, es decir, aquello que dota de valor al resto de los objetos o acciones del intercambio. En tanto que los seres humanos son los únicos que trabajan y realizan rituales, serán los únicos seres con la capacidad de generar y regenerar la fuerza vital contenida en tal esencia espiritual. Por ello, el alma humana es codiciada por otros seres, raptada y devorada, pues esto implica activar circuitos de intercambio al interior de su sociedad, con la divinidad y con otros seres.

Al participar en esta sociedad cósmica, los rarámuri contribuyen de diversas maneras al devenir del cosmos. No sólo a través del ritual, sino también en el mantenimiento de sus relaciones sociales, de su conducta, de sus emociones y de sus palabras colaboran con el camino de las divinidades y con el mantenimiento del *status quo*, siempre en riesgo de perderse.

El camino solar

El cosmomorfismo es sistémico con el animismo y éste a su vez con la sociedad cósmica. Cabe preguntarse sobre las particularidades rarámuri de este modelo de comprensión de la relación persona-cosmos. Se ha señalado ya el código de la alimentación que como metáfora articula la sociología del intercambio de este pueblo. Sumado a ello, la

noción del camino y particularmente la de camino solar son dos figuras que articulan al ser humano y al cosmos en esta cosmología.

La importancia del camino ya había sido señalada por otros autores. Nuestra aportación consiste en haber identificado que:

- Los caminos son un mecanismo y una expresión de la vida social. Atraviesa el cuerpo, la dimensión del sueño en el andar de las almas y la conducta.
- El camino solar es identificado con el consejo original otorgado por *Onorúame* a los hombres, representa la normatividad y la ética que se reproduce cotidianamente mediante la palabra y la acción. Misma que permite el correcto desarrollo de la vida colectiva de los seres humanos, de las almas y del cosmos en general.
- El camino también es una manifestación de la vida social. Al interior de la sociedad rarámuri se plasma en los senderos que surcan la sierra. Tejidos en forma de redes, los caminos son una expresión del desplazamiento cotidiano necesario para la colaboración ritual y del trabajo. El movimiento es parte del sistema de asentamiento rarámuri, de su forma de vida. Éste se articula sistémicamente al parentesco y a las formas de herencia y de tenencia de la tierra.
- Los caminos trazados en el cosmos, mediante el ritual y el sueño, tienen este mismo papel social, ya que son canales de comunicación que permiten el intercambio.
- El camino solar es un parámetro de construcción de los ritmos sociales. La morfología rarámuri articula sistémicamente los tiempos agrícolas y los rituales, los ritmos de dispersión y agregación, así como la ocupación del territorio en torno al recorrido de este astro por la cúpula celeste.

El camino es un concepto que vincula a la persona con el cosmos, de la misma manera que es una expresión de tal relación. Caminar es una forma de existencia en el mundo, en este caso una forma de existencia colectiva. Caminar también es una práctica cotidiana. En el camino se transmite conocimiento, se construyen personas sociales en esta cultura. Los caminos serranos son una expresión de la alianza y de la acción social. Desplazarse por ellos es parte de la organización social de este pueblo. Moverse, como el Sol lo hace en la cúpula celeste y en el horizonte, es fundamental para la noción de vida

social. Finalmente a través del concepto del camino fue posible analizar la cultura rarámuri como un sistema.

Trazando nuevos caminos

Más allá de los avances y aportes anotados, mediante esta investigación se han planteado nuevos cuestionamientos. Dos son las rutas a seguir, ambas interrelacionadas bajo el concepto de sociedad cósmica. Por una parte, la organización social rarámuri y la ocupación del territorio. Por otra, la relación de los rarámuri con el entorno y con el resto de los seres que habitan el cosmos.

Se precisa una indagación profunda sobre el sistema de parentesco rarámuri que nos permita definir con precisión la morfología social de este pueblo. Sumado a los esfuerzos de otros investigadores que actualmente trabajan el campo ritual, como Bonfiglioli y Fujigaki, consideramos que indagar los procesos de configuración de los grupos domésticos y de la movilidad en el territorio es un campo fructífero de indagación. De esta forma nos preguntamos ¿cómo ante la reconfiguración del ejido como unidad territorial los rarámuri han refuncionalizado sus redes sociales? ¿cuál es el impacto de esta reconfiguración en su sistema de parentesco y en el sistema de redes del complejo del *teswino*?

Otro campo de indagación es la teoría de las sustancias, apenas bosquejada en este trabajo. Sustancias que conforman a la persona y al resto de los seres que habitan el cosmos. Es preciso indagar la ontología rarámuri con mayor detenimiento, con la finalidad de explorar detalladamente la sociología del intercambio antes expuesta, particularmente el circuito sustentado en la rapacidad. Para ello se requiere un análisis de los sueños, pues este es un eje de los procesos de enfermedad y salud, es decir, de intercambio de conflictos y del establecimiento de la alianza. Así será posible profundizar en los modos de relación analizados en este texto. Consideramos que una etnozoología y una etnobotánica, sumada al estudio de los procesos de producción, pueden articularse en un estudio sobre la eco-cosmología rarámuri. En la cual será preciso cuestionarse sobre el impacto medioambiental de los últimos cien años, así como sobre las soluciones que los rarámuri han dado a esta problemática.

El estudio del ser humano en la cosmología rarámuri nos conduce entonces a nuevas rutas en nuestro caminar, en las cuales no podemos ignorar las propias preocupaciones de los rarámuri sobre la escasez y desgaste de sus tierras, sobre la ausencia de venados y osos, sobre la desaparición del bosque e incluso sobre la amenaza que esto implica a su actual forma de vida. Estas personas que han resistido de múltiples formas para seguir siendo lo que desean ser nos han enseñado profundamente cómo el ser humano puede tener un lugar en el universo, una tarea y un objetivo al que se entregan con plenitud y pasión. Innegablemente la investigación parte de nuestras pasiones más profundas, de nuestros temores y deseos, pero en ocasiones es preciso escuchar las pasiones de los otros, sus temores y sus deseos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, SABINA

- 2005 *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ALVARADO SOLÍS, NEYRA PATRICIA

- 2004 *Titalpí... timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

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.

BARTOLOMÉ, MIGUEL A.

- 2003 Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca. Saúl Millán y Julieta Valle (coords.) *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 65-106.

BASAURI, CARLOS

- 1929 *Monografía de los tarahumares*. Talleres Gráficos de la Nación, México.

BATISTA, DOLORES

- 1997 [1994] *Ra'ósari*. Edición Flor de Arena, México.

BEALS, RALPH

- 1973 [1932] *Ibero-Americana: 2, The comparative ethnology of Northern Mexico Before 1750*. Nueva York.

BENNETT, WENDELL C. Y ROBERT M. ZINGG

- 1978 [1935] *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.

BONFIGLIOLI, CARLO

- 1995 *Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- 2005 *Jíkuri sepawa'ame* (La "raspa de peyote"): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara. *Anales de Antropología*, vol. 39-II:151-188.
- 2006 El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México: 257-281.
- 2007 a Rarámuri Worldview and Dance. Ponencia presentada en el 39th World Conference of the International Council for Traditional Music, Vienna.
- 2007 b El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco*. INAH, México (en proceso de dictaminación).
- en prensa The Snake Symbolism in Rarámuri Dances: An Analytical Bridge Between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States. *Annual Cord Conference. Continuing Dance Culture Dialogues: Southwest Borders and Beyond*.

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.
- 2006 Las vías del Noroeste: Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México: 15-32.

BONNEMAISON, JOËL

- 1993 [1986] *The tree and the canoe. History and Ethnogeography of Tanna*, Orstom, Hawaii.
- 2005 *Culture and Space. Conceiving a new cultural geography*. Editorial Chantal Blanc, London-New York.

BRAMBLA, DAVID, S.J.

- 1976 [1953] *Diccionario Rarámuri-Castellano*. Obra Nacional de la Buena Prensa, México.
- 1983 [1953] *Diccionario Castellano-Rarámuri*. Obra Nacional de la Buena Prensa, México.

BRAUDEL, FERRNAND

- 1994 [1968] La larga duración. *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza Editorial, México.

CARBONELL CAMÓS, ELISEU

2004 *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Universitat de Barcelona, España.

CORREA, FRANÇOIS

1990 La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad taiwano. 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>

DESCOLA, PHILIPPE

1996 [1987] *La selva culta. simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. ABYA-YALA, Ecuador.

2001 [1996] Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México: 101-123.

2003 El paisaje maya y su historia: comentario. Alain Breton, Monod Cequelin y Mario Humberto Ruz (eds.) *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 199-205.

DESCOLA, PHILIPPE Y GÍSLI PÁLSSON

2001 [1996] Introducción. Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.

DURKHEIM, EMILE Y MARCEL MAUSS

1971 [1903] De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. Marcel Mauss *Institución y Culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*, Barral Editores, Barcelona: 13-73.

FRIED, JACOB

1969 The Tarahumara. Evon Z. Vogt (ed.) *Handbook of middle american Indians* 8, University of Texas Press: 846-870.

FUJIGAKI LARES, JOSÉ ALEJANDRO

2005 *Muerte y persona rarámuri. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra tarahumara*. Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

en prensa Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre rarámuri de Chihuahua, México. *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FUJIGAKI, ALEJANDRO E ISABEL MARTÍNEZ

2007 Vida y Muerte: la composición del ser humano y la ritualidad entre los rarámuri de la Alta Tarahumara. Ponencia presentada en el 2º Coloquio Carl Lumholtz, Chihuahua.

Manuscrito *Lowíame*: la noción de locura entre los rarámuri, un acercamiento etnográfico.

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.

GARDEA, JUAN Y MARTÍN CHÁVEZ

1998 *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*. Gobierno del Estado de Chihuahua-Dirección General de Educación y Cultura,-Oficinal Regional para América Latina-El Caribe de la UNESCO- Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua, México.

GARRIDO, JUAN PABLO

2006 Sistema ritual-festivo en la barranca tarahumara: el caso de la comunidad rarámuri de gudalupe coronado. Tesis de Licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

GEERTZ, CLIFFORD

2004 [1989] Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. Clifford Geertz *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona:73-90.

GODELIER, MAURICE

1974 *Antropología y Economía*. Anagrama, España.

1998 *El enigma del Don*. Paidós Básica, España.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS

1982 *La sierra y el hombre. Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública*, México.

GRANADOS PÉREZ, VICTORIA

2006 *Los costos de la modernidad. Transformaciones económicas de un pueblo rarámuri*. Solar, 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.

GUILLÉN, HÉCTOR E ISABEL MARTÍNEZ

- 2005 *Ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

HOLLOWAY, JOHN

- 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Universidad Autónoma de Puebla, México.

KENNEDY, JONH G.

- 1963 Tesguino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture. *American Anthropologist* Vol. 65: 620-640.
- 1964 Tarahumara Joking relationships: some theoretical implications. *Actas y Memorias del 36th. Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla: 179-186.
- 1970a *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1970b Bonds and Laughter among the Tarahumara Indians. Toward a Rethinking of Joking Relationship Theory. Walter Goldschmidt y Harry Hoijer (eds.) *The Social Anthropology of Latin America Essays in Honor of Ralph LeonBeals*, Latin American Center, University of California, Los Angeles: 36-68.

LAKOFF, GEORGE Y MARK JONSON

- 2001 [1980] *Metáforas de la vida cotidiana*. Catedra, España.

LEACH, EDMUND

- 1968 [1961] Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time. *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, New York: 124-136.
- 1976 *Culture and Communication. The Logic by winch Symbols are Connected. An Introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge University Press, London.

LÉVI, JEROME

- 1993 *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahuamras-Gentiles) of Northwest Mexico*. Tesis Doctor of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- 2001 La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri. Claudia Molinari y Eugenio Porras (coords.) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México: 127-153.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 2006 [1962] *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1987 [1958] La estructura de los mitos. *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, España: 229-252.
- 2002 [1964] Obertura I y II. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura
- 2001 [1973] La gesta de Asdiwal. *Antropología estructural*, Siglo XXI, México: 142-189.
- 2000 [1971] Finale. *El hombre desnudo*. Siglo XXI, México: 565-628.

- 1997 [1962] *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, Colombia. Económica, México: 11-40.
- 1986 *La alfarera celosa*. Ediciones Paidós, España.
- 1972 *Estructuralismo y ecología*. Editorial Anagrama, España.
- LIENHARDT, GODFREY
- 1987 Self: public, private. Some African representations. Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes (eds.) *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press, New York: 141-155.
- LIONNET, ANDRÉS
- 2002 *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*. Ediciones diocesanas de la Tarahumara, México.
- 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.
- MAUSS, MARCEL
- 1991 [1905] Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. *Sociología y Antropología*, Tecnos, España: 359-430.
- 1991 [1923] Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. *Sociología y Antropología*, Tecnos, España: 153-263.
- 1979 [1935] Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del Yo. *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid: 309-333.
- MARTÍNEZ, ISABEL
- en prensa Entre cuerpos y persona: de cómo las teorías del cuerpo conducen a la exploración de la noción de persona en un estudio de caso. *Memorias de la XXVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*.
- 2006 ¿Metáfora antropomórfica o cosmomorfismo? Reflexiones sobre la relación entre cuerpo-persona y cosmos entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México. Ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, España.
- 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.

MONTEMAYOR, CARLOS

1999 *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. Editorial Aldus, México.

NEURATH, JOHANNES

2000 *La maison de Lévi-Strauss y la casa grande wixarika. Journal de la Société des Américanistes* 90-I, Musée de l'homme, París: 113-127.

OROZCO, MARÍA ELENA

1994 [1992] *Tarahumara. Una antigua sociedad futura*. Gobierno del Estado de Chihuahua, México.

PALMA, FRANCISCO

2002 *Vida del pueblo tarahumara. Mapú regá eperé rarámuri*. Consejo nacional para la Cultura y las Artes y Gobierno del Estado de Chihuahua, México.

PASSIN, HERBERT

1943 The place of kinship in tarahumara social organization. *Acta Americana* 6.

1944 Some relationships in Northwest Mexican Kinship Systems. *El México Antiguo* VI: 7-8, México: 205- 218.

PENNINGTON, CAMPBELL W.

1996 [1963] *The Tarahumara of Mexico. Their environment and material culture*. Editorial Agata, México.

1983 Tarahumara. Alfonso Ortiz (ed.) *Handbook of North American Indians* 10, Smithsonian Institution, Washington, D.C.:276-289.

PORRAS, EUGENIO

1996 Nolirúame: Semana Santa y sociedad entre los tarahumaras. *Nóesis* 16, México: 63-93.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1929 Notes on Totemism in Easter Australia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London, LIX (60): 39-415.

RADIN, PAUL

1965 [1943] *Mexican kinship terms. American Archaeology and Ethnology* XXXI, University of California Press, Nueva York.

SAHLINS, MARSHALL

1996 The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology* 37 (3): 395-428.

SARIEGO RODRÍGUEZ, JOSÉ LUIS

2002 *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua.* INI/CONACULTA/INAH, México.

SEGER, ANTHONY, ROBERTO DA MATTA, E. B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas. *Boletín do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 32: 1-19.

SHIMKIN, D. B.

1941 The Uto-aztecan System of Kinship Terminology. *American Anthropologist* 43, New York: 223-245.

THORD-GRAY, I.

1955 *Tarahumara-English. English-Tarahumara. Dictionary.* University of Miami Press, Florida.

TILLEY, CHRISTOPHER

1994 *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments.* Berg, Oxford-Providence.

VALIÑAS, LEOPOLDO

2001 Lengua, dialectos e indetidad étnica en la Sierra Tarahumara. Claudia Molinari y Eugenio Porras (coords.) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México: 105-125.

VAN GENNEP, ARNOLD

1969 [1909] *Los ritos de paso.* Taurus, España.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1978 Alguns aspectos do Pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e Transformações. *Boletín do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 26: 40-49.

1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4-3: 469-488.