

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS DE POSGRADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**



**LOS HIJOS DE *RIOSI* Y *RIABLO*:
FIESTAS GRANDES Y RESISTENCIA CULTURAL EN UNA COMUNIDAD
TARAHUMARA DE LA BARRANCA**

TESIS QUE PRESENTA

ANA PAULA MARÍA PINTADO CORTINA

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

**BAJO LA TUTORÍA DE
J. JESÚS JÁUREGUI JIMÉNEZ**

**Y LA ASESORÍA DE
THOMAS HILLERKUSS FINN Y LEOPOLDO VALIÑAS COALLA**



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.

A Alejandro Serrano Carreto, por todo su amor



Agradecimientos

Recuerdo muy bien la primera vez que vi a un tarahumara, fue en 1989 cuando estábamos un grupo de estudiantes de la ENAH en el Centro Coordinador Indigenista de Guachochi, Chihuahua. El tarahumara se encontraba en el patio de estas oficinas mientras esperaba que alguien lo atendiera. Nunca olvidaré aquella imagen, su profunda mirada y esa particular manera de estar.

Fueron tres elementos que, durante la licenciatura de la ENAH, me entusiasmaron de tal manera que me dieron la certeza de sentir que lo mío era la antropología: los tarahumaras, Marx y Lévi-Strauss. Todos ellos bajo una interpretación muy personal de una joven de 19 años. Siempre agradeceré a los maestros que me abrieron esas puertas.

He sido privilegiada en haber recibido el apoyo de mucha gente muy valiosa, primero que nada le agradezco a mi tutor J. Jesús Jáuregui por su enorme generosidad; su compromiso y el tiempo que invirtió en este trabajo es invaluable. Con él aprendí a llevar la reflexión y el análisis hasta las últimas consecuencias para lograr traducir en palabras lo que me parecía intraducible. Siempre admiraré su gran pasión por el conocimiento.

También a mis queridos asesores: a Thomas Hillerkuss le agradezco no sólo sus observaciones, sino haber creído en este trabajo. A Leopoldo Valiñas su filosa y lingüística percepción sobre mu-

chos de los conceptos de esta investigación, por haberme brindado muchas ideas y por valorar mi esfuerzo. A ambos les agradezco haberme transmitido algo de lo que para ellos significan los tarahumaras.

A la amable intervención de Alejandro González y Blanca Zoila González Sobrino como sinodales, agradezco sus observaciones.

Varios de mis amigos estuvieron apoyándome en este trabajo: Blanca Zoila González Sobrino, además de ser mi sinodal, revisó el primer borrador de este trabajo; agradezco sus consejos, no sólo en cuanto a su contenido, sino a cómo llegar al final de este camino. A la *Ripu* Maribel Alvarado por ser hija y madre al mismo tiempo y por nuestras apasionadas conversaciones en relación a este trabajo y a muchas otras cosas. Gracias *Ripu* por revisar mi glosario y ayudarme a hacer "el cuadrito". Muchas gracias a Luz Evelia Campaña por corregir pacientemente la redacción del último borrador de esta tesis, además de haber estado en muchas de las reuniones de su revisión. A mi querida amiga Mónica Peón por haber diseñado esta tesis, gracias por tu amistad. A Paul Liffman en cuanto a sus importantes observaciones a la introducción.

A los que me dieron su apoyo emocional: a mi querida hermana María Inés, a Mariana Arteaga, a Sabina Aguilera, a Eduardo Casar, a Darinka Navarrete, a David Ortega, a mi nana Clemencia Hernández y a mi abuelito Ignacio Cortina Bermejillo†, siempre presente.

Agradezco la paciencia y el apoyo de mis queridos padres, Higinio Pintado Rivero y Leonor Cortina Ortega que, aunque no entendían por qué tanto tiempo invertido en este trabajo, siguieron apoyándome incondicionalmente. A mi padre le agradezco su dulzura y su ejemplo, porque siempre ha vivido una vida recta y honorable; a mi madre, su gran entusiasmo por el conocimiento y su amor a México. A mis hermanos Leonor e Higinio y sus respectivos pequeños frutos: Leonora Francisca y Maltilda Justine Malinali. A mi cuñada y amiga Melanie Berthaud.

A mi “papá de la sierra” Valentín Catarino Figueroa por haber sido tan paciente conmigo, por dejarme estar en su casa y por descubrir juntos el respeto entre dos culturas tan dispares. *Bulito usú bukúla tu komichi napó bichebo* ♪. Igualmente, a su esposa Virginia López y a sus hijos Tonino, Romain, Loreto y Cornelio con quienes conviví intensamente.

A mis compadres Clemente Nuñez y Genoveva Villegas, Isidoro López y Anita Muñoz, y Marcilia Catarino; y a los respectivos ahijados: Laurencio, Ema e Inesa. A mi querido amigo Patrocinio López, su esposa Aurelia López y sus niñas, Marta, Felicitas, Ana Paula (Pavoreal), Cintia y Luna. A Ramón Villegas, Candelario Vega y Cuca López. Todos ralámuli de Potrero.

A la familia Paredes de Batopilas: doña Balbaneda, don Erasmo y su hija Julia, que me acogieron en su casa cada vez que bajaba del cerro ¡Muchas, pero muchas gracias! Con ellos aprendí que sí hay chabochi buenos.

A los padres de la sierra, Ricardo Robles (el Ronco), Javier Ávila (el Pato), al padre Luis Verplanken† y en especial, mi admiración y respeto por el padre Luis Gallegos.

Al CONACYT y al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Gracias al apoyo de Tere García Martínez y del Doctor Carlos Serrano.

También agradezco a los que formaban parte del Seminario del Gran Nayar, presidido por J. Jesús Jáuregui: Laura Magriñá, Johannes Neurath, Héctor Medina, Antonio Reyes y Paulina Alcocer.

A William Merrill por las observaciones al primer borrador de esta tesis.

Al proyecto de *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, especialmente a Gloria Artis, a Juan Atilano y a Alain Giraud.

Y finalmente, a todos mis antepasados.

I	Notas
V	Índice de Figuras
3	Introducción
20	CAPÍTULO 1
	Resistencia y transformación en la Sierra Tarahumara
23	1.1 Del encuentro a la resistencia (1607 – 1767)
35	1.2 La ausencia de los jesuitas (1767 -1900)
40	1.3 El regreso de los jesuitas: siglo XX
43	1.4 Ralámuli <i>simaloni</i> y ralámuli <i>pagótame</i>
52	CAPÍTULO 2
	Distribución espacial, organización social y parentesco
56	2.1 Distribución espacial
59	Las redes sociales
61	Descripción de las rancherías
62	Potrero, una comunidad en constante transformación
64	Trashumancia
65	Otras formas de movilidad
66	Las veredas, un aspecto de la comunidad
69	2.2 Organización social
71	La casa
74	Fiestas y Cargos
77	2.3 Parentesco
85	El matrimonio

90	CAPÍTULO 3
	Temporalidad y espacio en las fiestas
92	3.1 El ciclo natural
93	3.2 Las estaciones
97	3.3 Las fiestas y su relación con el ciclo natural
102	3.4 La relación de la temporalidad con el espacio ritual
108	CAPÍTULO 4
	La Fiesta Grande, <i>Walú Omáwala</i>
114	4.1 Primeras acciones del ritual
120	4.2 El sacrificio del chivo, <i>Mi' limea chivá</i>
122	4.3 Danza del <i>rutugúli</i>
124	4.4 Danza del matachín
128	4.5 Curación de la tierras de siembra
129	4.6 Danzas de <i>rutugúli</i> y <i>yúmali</i>
131	4.7 El caldo de chivo, <i>ramáli</i>
132	4.8 El despunte del tescüino
135	4.9 Aventar el agua
136	4.10 Danza del <i>baskoli</i>
138	4.11 La curación
140	4.12 Danza de clausura
142	4.13 “El principio de todo”: algunas reflexiones
150	CAPÍTULO 5
	<i>Noliwáchi</i>, “cuando regresan”
153	5.1 Organización de la fiesta y actores rituales
155	5.2 Escenario ritual
157	5.3 El desarrollo de la fiesta
158	Días previos al Miércoles Santo
158	Miércoles Santo
159	Jueves Santo
163	Viernes Santo
167	Sábado de Gloria
167	5.4 Conclusiones

170	CAPÍTULO 6
	Análisis de las danza
175	6.1 La danza del Matachín
179	6.2 La danza del <i>baskoli</i>
181	6.3 Matachín y <i>baskoli</i> , danzas en oposición
182	6.4 Las danzas del <i>rutugúli</i> y del <i>yúmali</i>
188	Sobre el canto del <i>owilúame</i>
194	CAPÍTULO 7
	La magia de sobrevivir
197	7.1 El <i>nawésali</i>
204	7.2 <i>Romilala</i> y <i>rimuwaka</i> (o <i>rimuwála</i>)
210	7.3 Las <i>alewá</i>
213	7.4 La idea de la muerte y sus lugares
215	7.5 El sueño
217	7.6 El susto
224	CAPÍTULO 8
	Riosi y Riablo y el origen del mundo
226	8.1 <i>Riosi</i> y <i>Riablo</i> , luz y oscuridad
232	8.2 El origen del mundo, el <i>awilachi</i> y las cruces
235	8.3 <i>Riosi</i> y <i>Riablo</i> y su conjunto de manifestaciones
245	8.4 Los hijos de <i>Riosi</i> y <i>Riablo</i>
252	Conclusiones
263	Glosario
281	Anexo 1. Algunos relatos tarahumaras
287	Anexo 2. Descripción de las danzas ralámuli
319	Bibliografía



1) ALGUNOS APUNTES SOBRE LA LENGUA RALÁMULI

Los tarahumaras se llaman a sí mismos *rarámuri*, vocablo que en la barranca se acerca más al sonido de *ralámuli*. Hoy en día existe una tendencia entre lingüistas como Don Burgess, Enrique Servín y Leopoldo Valiñas, de escribir esta lengua con las reglas propias de la escritura que representen su sonido. Tal es el caso del etnonímico, o palabra con la que se autodenominan: *ralámuli*; esta palabra, escrita así: *rarámuri*, sigue la regla del español, es decir, se escribe con oídos hispanohablantes, porque esas [r] intervocales en realidad no son consonantes normales ya que tienen un sonido intermedio entre [r] y [l]; y son identificadas “líquida retrofleja”. Ésta, cuando se encuentra al inicio de una palabra, suena como la [l] del español. Es un fonema característico de la lengua tarahumara y por ello es importante hacerlo notar.

En 1989, el proyecto de Reforma Educativa, organizado por la Coordinación Estatal de la Tarahumara, junto con el lingüista Leopoldo Valiñas, entre uno de sus objetivos tenía el de estandarizar la forma de escribir el tarahumara tomando en cuenta las diferencias lingüísticas de esta lengua. Desgraciadamente, por motivos de cambios en el gobierno del estado de Chihuahua, el proyecto se truncó. Desde entonces no ha habido otro intento por retomarlo. Esta importante lengua tiene grandes variaciones regionales por lo que *ralámuli* no es usado igual entre todos los tarahumaras; si bien *ralámuli* se usa en las llamadas partes alta y media de la sierra; en la región occidental se nombran a sí mismos *ralómli* o (*ralómali*) y los del sur *ralámali*. Cabe aclarar, entonces, que muchos

de los términos usados en esta tesis son el resultado de la experiencia de campo en la región lingüística —cumbre o interbarranca de la Sierra Tarahumara, localizada entre las barrancas de Urique y Batopilas—, lo cual hace que algunos de los términos en lengua ralámuli usados aquí, resulten diferentes para otras regiones (Valiñas 1991).

La lengua ralámuli forma parte de la rama taracahita de la familia lingüística yuto-azteca,¹ que se distribuye desde el oeste de Estados Unidos hasta Centroamérica. En su inventario fonológico —es decir, en sus sonidos—, esta lengua no difiere mucho del español. Algunas de sus particularidades relevantes son: A) no existen los fonemas [d] ni [f]. El nombre de Daniela, por ejemplo, los ralámuli lo pronuncian de forma semejante a “Raniela”, y fuerza, como “juerza”. B) La [ch] se pronuncia igual que en español, pero a veces alterna como [ts]. C) La [j] se oye más suave que en el español. D) En inicio de palabra, la [r] suena como en castellano, pero en otros contextos alterna con la líquida retrofleja. Este sonido intermedio entre [l] y [r], que no existe en castellano y se obtiene poniendo la punta de la lengua en contacto con el paladar, se representa gráficamente con [l] o [r]: así, tenemos *rarámuri* o *ralámuli*. La [r] semejante al español aparece en inicio de palabra, como en *rosákame* (“blanco”); la lateral [l], aparece en posición inicial como en *láname* (“amarillo”). E) La lengua ralámuli tiene también un sonido de oclusión glotal o saltillo, que consiste en una interrupción repentina de la voz; se obtiene cerrando la glotis. F) En esta lengua hay una alternancia vocálica entre [i] y [e], [o] y [u], al igual que entre sonidos fuertes y débiles [k] y [g], [t] y [r] y [p] y [b]. Esta alternancia no siempre implica un cambio de

.....
1 La familia uto-azteca incluye a las lenguas Hopi, Tübatulabal, Paiute del norte de Oregón, Serrano, Cahuilla, Guarojío, Shoshone, Uintah Ute, Kawaiisu, Ópata, Papago, Yaqui, Kitanemuk, Cora, Mono, San Juan Capistrano, Tepehuano, Tepecano, Luiseño, Pima, Kaibab Paiute, Cupeño, y Paiute Sureño (Shimkin 1941: 223).

significado, como en *nijé* o *nejé* (yo). G) Su forma sintáctica típica es la de sujeto-objeto-verbo; por ejemplo: en español decimos: “yo como tortilla” y en *ralámuli* se dice necesariamente: “yo tortilla como” (*nijé remé ko’a*). H) La estructura de las palabras *ralámuli* es relativamente simple, lo que provoca que sus oraciones tengan una relativa complejidad. Las palabras, por sí solas, no contienen mucha información, la cual debe de ser retomada por la sintaxis.

Todas aquellas palabras que contengan una líquida retrofleja se usará la “l”; sin embargo, como vamos a ver, habrán muchas citas en donde estará escrita esta líquida con una “r” (Daniela Leyva 2003, comunicación personal).

Ralámuli que fueron citados en esta tesis a partir de información extraída en conversaciones de la autora:

Juanito (Comunidad de Munérachi)
Valentín Catarino Figueroa (Comunidad de Potrero)
Marcilia Catarino López (Comunidad de Potrero)
Loreto Cubésare (Comunidad de Munérachi)
Abelardo Kímare (Comunidad de Munérachi)
Clemente Luna Pérez (Comunidad de Potrero)
Maestra Cuca López (Mesa de la Hierbabuena)
Aurelia López (Comunidad de Potrero)
Patrocinio López López (Comunidad de Potrero)
Virginia López López (Comunidad de Potrero)
Juan Rico López López (Comunidad de Potrero)
Marta López López (Comunidad de Potrero)
Carlos Palma (Municipio de Guachochi)
Candelario Vega López (Comunidad de Potrero)
Cuca López (Comunidad de Potrero)
María Villegas López (Comunidad de Potrero)
Mauro Villegas López (Comunidad de Potrero)

Índice de figuras

CAPÍTULO 1

- Figura 1. Mapa del territorio de la Nueva Vizcaya.
- Figura 2. Mapa de la región misional de Chínipas.
- Figura 3. Mapa de la región misional de la Tarahumara Baja.
- Figura 4. Mapa de la región misional de la Alta Tarahumara.

CAPÍTULO 2

- Figura 5. Mapa que delimita las tres subregiones en la Sierra Tarahumara.
- Figura 6. Fotografía de dibujo de la comunidad de Potrero.
- Figura 7. Mapa del territorio tarahumara.
- Figura 8. Mapa que ubica a las rancherías de la comunidad de Potrero y algunas localidades circundantes.
- Figura 9. Dibujo de Plexus del tesgüino según Kennedy.
- Figura 10. Foto del templo de Potrero en el cañón de la barranca de Batopilas.
- Figura 11. Fotografía del rancho de Coyachique en temporada de lluvias.
- Figura 12. Fotografía del rancho de Kuwímpachi.
- Figura 13. Cuadro con los nombres de los lugares en donde se ubican las casas en Coyachique.
- Figura 14. Nombres de las casas de Coyachique a partir de la casa de Valentín Catarino.
- Figura 15. Cuadro del esquema general del tipo de relación social en las fiestas.
- Figura 16. Cuadro del esquema general de las fiestas de Potrero.
- Figura 17. Cuadro del esquema general de las autoridades tradicionales.
- Figura 18. Diagrama de asimilación entre hermanos, ya sea Ego masculino o femenino.
- Figura 19. Diagrama de asimilación de la hermana menor cuando Ego es femenino.
- Figura 20. Diagrama de asimilación de la hermana menor cuando Ego es masculino.
- Figura 21. Diagrama de asimilación entre Ego y las tías matrilaterales y patrilaterales, ya sea Ego masculino o femenino.
- Figura 22. Diagrama de asimilación de la hermana menor de la esposa.
- Figura 23. Diagrama de asimilación de la hermana mayor de la esposa.
- Figura 24. Diagrama de asimilación de suegros e hijos.
- Figura 25. Diagrama de asimilación entre abuelos y bisabuelos patrilaterales y matrilaterales.

- Figura 26. Diagrama de asimilación entre el bisabuelo matrilateral y nieto, sea éste masculino o femenino.
- Figura 27. Diagrama de asimilación entre la bisabuela matrilateral y nieto, sea éste masculino o femenino.
- Figura 28. Diagrama de asimilación entre el bisabuelo patrilateral y nieto, sea éste masculino o femenino.
- Figura 29. Diagrama de asimilación entre la bisabuela patrilateral y el nieto, sea éste masculino o femenino.

CAPÍTULO 3

- Figura 30. Esquema de las estaciones en relación con la época de cumbre y de barranca.
- Figura 31. Esquema de los periodos de cumbre y barranca en relación con el movimiento del sol.
- Figura 32. Esquema de las fiestas en relación con las estaciones.
- Figura 33. Esquema de las fiestas en relación con el calendario astronómico.
- Figura 34. El patio en relación a los cuatro rumbos.

CAPÍTULO 4

- Figura 35. Fotografía del altar en el *awilachi*.
- Figura 36. Fotografía del *awilachi*.
- Figura 37. Fotografía de un pequeño altar familiar.
- Figura 38. Fotografía de un pequeño altar familiar con ofrendas.
- Figura 39. Fotografía de cuatro guacales colocados en cada rumbo.
- Figura 40. Fotografía de un ritual de curación junto al altar.
- Figura 41. Fotografía de un fogón tarahumara.
- Figura 42. Fotografías de la danza del *rutugúli*.
- Figura 43. Dibujo de trazo de piso del *rutugúli*.
- Figura 44. Fotografía de la danza del matachín.
- Figura 45. Esquema de la ubicación de los músicos y la cruz del matachín en el patio.
- Figura 46a. Fotografía del *rutugúli* de las mujeres.
- Figura 46b. Fotografía del *rutugúli* de las mujeres.
- Figura 47. Fotografía de la danza del *baskoli*.
- Figura 48. Trazo de la danza del *baskoli*.
- Figura 49. Las danzas en el *awilachi*.

CAPÍTULO 5

- Figura 50. Cuadro de funciones y características de los personajes en la Semana Santa de Potrero.
- Figura 51. El espacio ritual.
- Figura 52. Fotografía de un tambor ralámuli.
- Figura 53. Fotografía de los *julíosi* bailando *baskoli* en su campamento.

- Figura 54. Fotografía del líder pascolero portando una máscara.
Figura 55. Fotografía de la danza de *baskoli* ejecutada por los moló.
Figura 56. Fotografía de la última procesión.

CAPÍTULO 6

- Figura 57. Fotografía de una máscara de *chapeyoko*.
Figura 58. Fotografía de la corona y paleta del matachín.
Figura 59. Ejemplos de los cuatro movimientos en la danza del matachín.
Figura 60. Cuadro de oposición entre la danza del matachín y la del *baskoli*.
Figura 61. Grabado de sonajas.
Figura 62. Cuadro comparativo entre la danza del *rutugúli* y la del *yúmali*.

CAPÍTULO 7

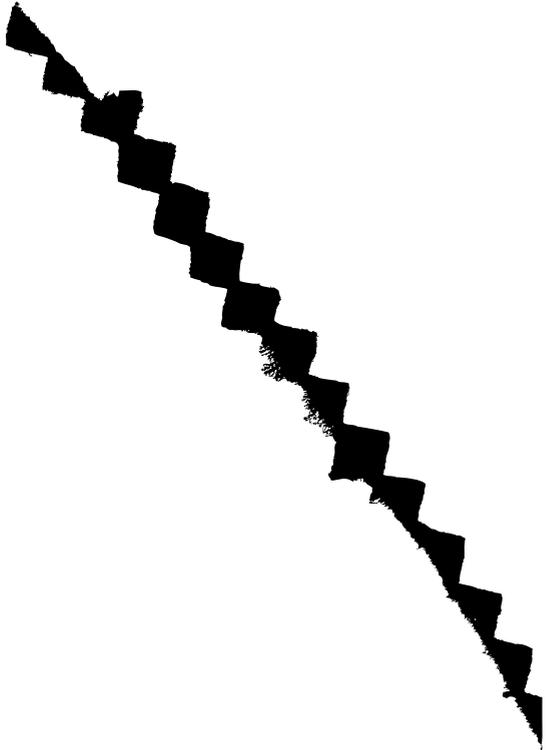
- Figura 63. Fotografía de Corpo López curando a Serafina.
Figura 64. Fotografía de un curandero preparándose para la curación.
Figura 65. Localización de *sulá*, *rimuwáka* y *mochógolá*.
Figura 66. Fotografía del curandero quemando el hilo que conecta al cielo.
Figura 67. Cuadro comparativo entre la fiesta y el sueño.

CAPÍTULO 8

- Figura 68. Esquemmatización de *Onolúame*.
Figura 69. El mundo visto a través de los ojos del ralámuli.
Figura 70. El “ojo de dios” ralámuli.
Figura 71. La variedad de facetas de las cruces.

CONCLUSIONES

- Figura 72. Cuadro comparativo entre las fiestas grandes de patio y las fiestas de templo.



Introducción

Uno de esos buenos días de trabajo de campo en la comunidad de Potrero, Candelario Vega, quien pertenece a esta localidad barranqueña, me comentó que la religión de los evangelistas “no era la buena”, porque prohibía tomar la bebida de maíz fermentado, llamada tesgüino, y el sacrificio de sus *chivas* (chivos). En cambio, decía Candelario, “la buena es la del *pagre* porque nos dejan hacer la fiesta”. Su respuesta me sorprendió y a la vez me confundió un poco, primero que nada, no entendí a qué se refería con “la religión del *pagre*”, al preguntarle cuál era esa religión me contestó que era la del padre Gallegos, misionero de la Compañía de Jesús que en ese entonces hacía su labor en el municipio de Batopilas.

Además de conllevar una fuerte carga histórica, aquellas palabras reflejan la importancia que el *ralámuli*¹ otorga a sus rituales de patio, lugar donde tradicionalmente se sacrifica el animal, el chivo; ante un altar de tres cruces, dirigido hacia el oriente, en un patio circular llamado *awilachi*, “lugar para bailar”. Durante la Colonia los *ralámuli* “aceptaron” el catolicismo cuando se dejaron bautizar, sin interesarse por su doctrina; resolvieron el asedio de los misioneros, porque, desde

¹ Así como en la Sierra Tarahumara existen diferencias culturales de región a región, las hay también en términos de la lengua. Tal es el caso de los Tarahumaras de Potrero, quienes utilizan mucho el sonido líquido retroreflejo, el cual oscila entre r y l. Ejemplo de ello es su etnonímico *rarámuri*, que en el caso de los tarahumaras de la Barranca se acerca más al sonido de *ralámuli*, el cual se utilizará en las páginas que siguen. Del mismo modo, se usará indistintamente el término tarahumara y *ralámuli*, en el entendido de que el primero se encuentra en español y el segundo, en la lengua tradicional de esos pueblos.

el punto de vista de éstos, al estar bautizados, ya no eran almas perdidas. Para los ralámuli, se trataba de una estrategia de sobrevivencia espiritual² que les dio la libertad para continuar celebrando su fiesta en el *awilachi*.

Por ejemplo, los ralámuli bautizados en la religión católica, en lugar de autonombrarse católicos, se dicen *pagótame* (véase capítulo 1). Es decir, no se identifican como católicos (Merrill 1992: 169 y Robles 1986: 4, 9). También resulta relevante que cuando Candelario Vega se refiere a aquella religión dice: *la religión del pagre*. Se observa entonces que, a lo largo de su historia, el ralámuli ha introducido a su sistema simbólico aspectos de la religión católica, pero han sido apropiados de tal forma que distan mucho de tener el mismo significado. Como lo mencionaba Bourdieu, lo simbólico es un principio generador y una fuerza productiva que no está aislada o separada del mundo social (1988).

Quienes han estudiado la cultura tarahumara han clasificado las celebraciones ralámuli en dos grandes grupos: las que se practican en el templo católico y las que se realizan en patios, al aire libre. Éstas últimas han sido denominadas "fiestas nativas" (Bennett y Zingg 1935), como "tesgüinadas" (Kennedy 1963) y últimamente como *yúmali*, sobre todo por los misioneros jesuitas. En esta tesis se propone el término *fiestas de patio*, cuya subdivisión se especificará más adelante (véase capítulos 4 y 5). Si bien ambas celebraciones contienen elementos complejos dignos de analizarse, en comparación con las fiestas de templo,³ las de patio han sido menos estudiadas.

El propósito de esta investigación es explicar lo trascendente de las fiestas de patio a partir de la observación de la experiencia indígena, de cómo el ralámuli vive la fiesta y qué sentido le da a ésta. Para hablar de la experiencia ralámuli se analizó el ritual tanto en el ámbito festivo como la referencia de éste en la vida cotidiana.

2 Esto se analizará con mayor detalle en el capítulo 1.

3 Además de diversos artículos de difusión sobre la Semana Santa tarahumara, existen trabajos antropológicos sobre dichas fiestas: Kennedy y López (1981), de Velasco (1987 [1983]) y (2001), Bonfiglioli (1995), Porrás (1995) y Merrill (1997).

Quienes las mencionan por primera vez son los misioneros jesuitas de los siglos XVII y XVIII.⁴ Más tarde, a finales del siglo XIX, el viajero Carl Sofus Lumholtz (1851–1922), durante su travesía científica por la Sierra Tarahumara, narra con más detalle y menos prejuicios sus encuentros fortuitos con ellas. Según Lumholtz, mientras que para los misioneros se trataba de actos diabólicos, para los tarahumaras, la fiesta y la danza significaban “un asunto serio y de gran ceremonia; más que diversión, una especie de culto y de encantamiento” (1986 [1890], I: 325).

En 1930, los primeros antropólogos que realizan su investigación en la sierra, Wendell Bennett y Robert M. Zingg, describen en su libro (1935) las fiestas de patio de una comunidad localizada en la subregión de Cumbres, Samachique. Ellos las clasifican como nativas, en contraposición con las de templo. En un trabajo posterior, Zingg dice lo siguiente acerca de la música y las fiestas de patio tarahumara:

in native music the tarahumaras content themselves with the symple rhythm of the monotonous and wordless chant to the sound of the rattle that they use to accompany the shuffling yumari of all their pagan ceremonies [...] the tarahumaras draw from their violins and guitars the wistful, plaintive and haunting melodies that still run through my mind and bring a nostalgia for these simple Tarahumaritos in their great forest and deep gorges (Zingg 1942: 89).⁵

4 Algunos de ellos son Joan Fonte (1574-1616), Joseph Neumann (1648-1732), Thomás de Guadalaxara (1648-1720), Francesco María Piccolo (1654-1729), Johannes María Ratkay (1647-1683), Juan María Salvatierra (1648-1717), Francisco María Domínguez (1707-¿?), Matthäus Steffel (1734-¿?), Wenzel Holub (1734-¿?) y José María Miqueo (1712-1764), Miguel Tellechea (18??),

5 “En cuanto a la música nativa, los tarahumaras se contentan con ritmos simples y monótonos, cantos sin palabras al sonido de una sonaja que usan para acompañar el pesado y torpe andar del yúmari en todas las ceremonias paganas [...]. Los tarahumaras sacan de los violines y las guitarras melodías anhelantes, quejumbrosas y fantasmales que aún corren en mi mente y me traen nostalgia de esos tarahumaritos simples dentro de sus increíbles bosques y profundas barrancas”. Traducción de a.p.p.c..

Más tarde, en la obra de John G. Kennedy (1998 [1963], 1970 y 1990), la cual analiza principalmente la organización social tarahumara, se plantea que las *tesgüinadas* (fiestas de patio) crean una red de relaciones sociales llamadas plexos de tesgüino. Para este autor, la importancia de las fiestas radica en la cohesión social que en ella se genera y considera que han perdido elementos simbólicos, pues carecen de esplendor y su música es simple y monótona. De hecho, al nombrarlas tesgüinadas, Kennedy sólo advierte una cara de los festejos: el hecho de que los participantes beben tesgüino y se emborrachan (1970: 154), lo cual menosprecia su valor cultural.

En 1971, Raúl López publica un artículo que versa sobre las manifestaciones estéticas en el ritual tarahumara; en sus páginas se presentan fotografías de elementos empleados tanto en las fiestas comunales de patio, como en las de templo: máscaras, coronas y sonajas, algunas de ellas antiguas. Posteriormente, en 1994, el jesuita Ricardo Robles, en su artículo "Rarámuri *pagótame*", describe una práctica de curación llamada *morema*, ritual efectuado en las fiestas familiares y en las comunales de patio. Por otro lado, William Merrill relata episodios de tales fiestas en algunos de sus trabajos como "Tarahumara Social Organization, Political Organization and Religion" (1983) y *Almas Rarámuri* (1992 [1988]).

En sus respectivas investigaciones, Herbert Passin (1942), Allen Gerald Passtron (1977) y Jerome Levi (1993), mencionan algunos aspectos de las fiestas sin extenderse en detalles; se refieren a ellas como un asunto adyacente a su investigación.

Además de que existen pocos estudios antropológicos sobre las fiestas de patio, nos encontramos con el problema de que algunos de estos trabajos describen las fiestas bajo cierto prejuicio analítico que aminora su valor y cuyo discurso ha influido en investigaciones contemporáneas. Es el caso del término *tesgüinadas* que hasta hoy día continúa utilizándose.

De igual manera, el discurso católico filtrado por la lengua castellana ha pre-dispuesto una interpretación imprecisa y occidentalizante de algunas nociones de esta cultura (véase capítulo 8).⁶ Del mismo problema adolece cualquier país que ha sido

6 La tradición antropológica que se ha ocupado de la cultura rarámuli tiene un fuerte bagaje cristiano, puesto que los principales conocedores externos de la lengua y la cultura

colonizado; por ejemplo, como lo apunta Said en el caso de Oriente (1979 [1978]): se construye oriente desde occidente. De lo mismo padecen los tarahumaras: se efectúan descripciones sobre su cultura a partir de una posición etnocéntrica.

En esta investigación se intentó romper con tales prejuicios; vistas con ojos occidentales, las fiestas de patio son más bien austeras. Sin duda, no poseen ni el colorido, ni el alboroto que se observa en las celebraciones de la Semana Santa. Y es que para los occidentales, acostumbrados a la sobrecarga de información visual, un evento tan “sobrio” resulta difícil de leer.

El objetivo de esta investigación es dar a conocer las fiestas grandes de patio, *Walú Omáwala*, o fiestas comunales de patio,⁷ considerando aspectos que no han sido tratados en otras investigaciones sobre la cultura tarahumara. Se intentará mostrar su complejidad y su belleza mediante una descripción etnográfica que reproduzca el ambiente y las sensaciones vividas en estas fiestas, además de su importancia simbólica. Si bien partimos del análisis de las *Walú Omáwala* que se realizan en el patio, para tener el panorama completo, también analizaremos las fiestas de patio familiares, versión simplificada de estas *Walú Omáwala* y a la vez trascendentales para la vida de los ralámuli.

El presente trabajo no sólo rescatará información etnográfica de las fiestas de patio, sino también sobre una comunidad en un área de la Sierra Tarahumara poco estudiada. La comunidad de Potrero, que comprende varias rancherías, se ubica en la subregión de Barrancas, territorio de relativo aislamiento. Para llegar a ella deben recorrerse caminos de terracería, donde es necesario subir y bajar escabrosas pendientes para más tarde tomar una vereda sobre una cuesta inclinada y por fin llegar a una de las rancherías de esta comunidad, Coyachique (ranche-

han sido misioneros jesuitas (Guadalajara, Ratkay, Steffel, Tellechea, Lionnet, Brambila, de Velasco, Verplanken) o ex jesuitas (González Rodríguez y Vallejo) y misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (Burgess y Hilton).

7 Si bien se puede usar el mismo término en las fiestas de templo, en este trabajo se usará exclusivamente para las fiestas grandes de patio. Las de templo tienen nombres específicos, por ejemplo: Semana Santa es *Noliwáchi*, “cuando regresan”, *Reichi*, Reyes o *Walupa*, el 12 de diciembre, en cambio, las de patio comunal sólo se nombran como *Walú Omáwala*.

ría donde residí para elaborar mi investigación). Debido a sus difíciles accesos, el contacto que han tenido los tarahumaras de esta subregión con los misioneros jesuitas,⁸ desde la época colonial, y con las múltiples instituciones de asistencia —tanto gubernamentales como no gubernamentales—, a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha sido mucho menor que en las partes altas de la sierra (Cumbres y Valles, véase figura 5).

ENFOQUE TEÓRICO

Tal como lo indica Sahlins, el sistema simbólico de una cultura es altamente empírico y cualquier eventualidad es interpretada en la sociedad donde aparece y, sólo si es apropiada dentro y a través de su esquema cultural, adquiere un significado histórico ([1987] 1985: xii, xiii, xiv). En esta investigación se retoma a Sahlins en el sentido de que los símbolos que se analizarán aquí no se desvincularán con su parte diacrónica.

Se recopiló información a partir de la diaria interacción con la comunidad, se registró aquello que pudiera mostrar una visión global de la vida cotidiana de los tarahumaras, considerando no sólo su organización social y sus relaciones de parentesco y económicas, sino también los planteamientos y concepciones de

.....

8 En el caso de la comunidad de Potrero, los sacerdotes católicos (ahora del clero secular, antes jesuitas) que viven en la cabecera municipal de Batopilas, en raras ocasiones visitan a los tarahumaras en sus rancherías y sólo cada dos años, ya sea en la Semana Santa o en Navidad, ofician misa en el templo del lugar. En cambio, en la región Cumbres, dado los fáciles accesos, hay más presencia de misiones, no sólo católicas, sino también evangelistas; esto ha incitado a una cierta rivalidad. Por ejemplo, hace dos años los jesuitas que vivían en la cabecera municipal de Batopilas, cedieron la parroquia al clero secular y abrieron una en Samachique, población donde hay una importante clínica de evangelistas. Aunque no lo expresan de manera abierta, buscan frenar la cada vez más fuerte influencia de aquéllos. Inclusive han comenzado a imitar algunas de sus estrategias; por ejemplo, han escogido a gente joven (seminaristas) para que pueda recorrer los ranchos inaccesibles del pueblo de Samachique a pie, tal y como lo hacen los evangelistas.

la vida que poseen, utilizando categorías propias de ellos y no las establecidas por otros investigadores.

Sin dejar de tomar en cuenta lo anterior, y con la intención de no caer en un relativismo cultural, también se mantiene la idea de que tanto las sociedades tradicionales, como las occidentales, u occidentalizadas, comparten los mismos mecanismos de pensamiento, determinados por el deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en la que viven: “It is probable one of the many conclusions of anthropological research that, notwithstanding the cultural differences between the several parts of mankind, the human mind is everywhere one and the same and that it has the same capacities⁹ (Lévi-Strauss (1978: 19).

Sin embargo, las explicaciones que el ser humano tiene sobre los sucesos de la naturaleza dependerán del contexto en donde se encuentre (Lévi-Strauss ápod Remotti: 1972 [1971]: 215). Al buscar los principios generales en las manifestaciones de la religión “primitiva” —como los mitos, los rituales y la organización social—, Lévi-Strauss encuentra que los mitos constituyen la explicación de lo que la gente ve y percibe de su entorno.¹⁰ Cada sociedad tiene expresiones particulares para entender el mundo que la rodea, porque cada una vive realidades distintas.

Se retomaron autores como Cassirer, quien plantea que en las sociedades tradicionales “...el hombre no ocupa un lugar destacado [en la naturaleza]; forma parte de ella pero en ningún aspecto se halla situado más alto que ningún otro miembro” (1989 [1944]: 129). Descola (2001 [1996]) hace constar que en cualquier sociedad tradicional naturaleza y cultura forman una unidad. Sin embargo, por razones metodológicas el investigador las debe distinguir.

9 Es probable que ésta sea una de las muchas conclusiones de la antropología, que, no obstante las diferencias entre las distintas partes de la humanidad, la mente humana es una y la misma con idénticas capacidades. Traducción de a.p.p.c..

10 Para Lévi-Strauss las sociedades tradicionales tienen percepciones sensoriales mucho más elevadas que las sociedades occidentales; por ello, son capaces de observar manifestaciones de la naturaleza que los occidentales ya no aprecian; es a partir de tales expresiones que construyen sus mitos (1978: 18 y 19).

En este trabajo se considera que el pensamiento mítico interactúa no sólo con los rituales, sino también con las acciones cotidianas. Ambos (rituales y vida diaria) se transforman en significantes del análisis simbólico:

Alors que la mythologie, référence fondamentale pour le groupe, rassemble, sur le plan du symbolisme, les «signifiés» des contenus culturels et les points d’ancrage de toute réalité, les actions du quotidien et les rituels qui les mettent en scène constituent les expressions visibles et concrètes du monde mythique et deviennent les «signifiants» de l’analyse symbolique (Rossi 1997: 96).¹¹

Un ejemplo de cómo la vida cotidiana forma parte de o constituye una expresión visible y concreta del mundo mítico es el caso de la elaboración de tortillas entre los ralámuli. En la vida cotidiana una mujer que no sabe hacerlas “no se puede casar”. Al elaborarlas la mujer está realizando un acto que concuerda con el significado que se le da a lo femenino en los mitos; se relaciona con la fertilidad y por ende con la creación del mundo, el cual está conformado por siete tortillas apiladas (véase capítulo 8). Elaborar tortillas constituye una actividad compleja: consiste en preparar el nixtamal —maíz hervido en agua con cal—, para después tritarlo en el molino familiar. De ahí se muele con el metate y se incorpora agua de manera gradual con la finalidad de convertir el maíz en una masa espesa, blanda y consistente que pueda ser manipulable para dar la forma a la tortilla. La acción de tortear se realiza para solidificar y aplanar la masa con el entrechoque de manos hasta crear la figura circular y aplanada de este alimento (véase capítulo 4), que se cocerá sobre un comal bien caliente. Es posible que para los ralámuli la creación del mundo se asemeje a la elaboración de las tortillas: en el origen casi todo era agua, hasta que en un pedacito de tierra empezaron a danzar pascol, apisonando el suelo y crean-

11 “Mientras la mitología, que es una referencia fundamental para el grupo, congrega, en el plano del simbolismo, a los significados de los contenidos culturales y los puntos de anclaje de toda realidad, las acciones de lo cotidiano y los rituales que los colocan [a los significados] en escena constituyen las expresiones visibles y concretas del mundo mítico y se transforman en los significantes del análisis simbólico”. Traducción de m.b.f.

do montañas, valles y agujajes (Candelario 2000, comunicación personal). El acto de tortear aplana y compacta la masa; de igual manera, la intención de las pisadas fuertes de la danza del pascol es evitar la llegada de los chubascos que ablandarían la tierra hasta convertirla en lo que hace muchos años fue: una pequeña porción de tierra rodeada de agua. Una mujer no puede tocar el cascabel de una víbora porque no podría volver a elaborar tortillas bien hechas, *semáti remé*. En los mitos ralámuli la serpiente simboliza, entre otras cosas, la amenaza por destruir el mundo; en cambio, las tortillas representan su formación.

Es parte de la ideología ralámuli que el mito transite tanto en la vida cotidiana como en el ritual, o bien, que todos los ámbitos del ralámuli, imaginarios y reales, se traspasen y se tenga la sensación de que la vida no está dividida en mundo real y en un mundo mítico. El mundo *mítico* se encuentra en constante fluctuación con el mundo *real*, o cotidiano, y ambos son indisociables.

Los occidentales entienden la fiesta y el trabajo como actividades diferentes; en cambio, para los ralámuli, se trata de dos aspectos de una misma actividad. Es decir, las fiestas y las actividades de la vida cotidiana tienen como objetivo buscar la sobrevivencia del ralámuli, manteniendo el mundo, honrando y ayudando a los antepasados. Para aquél, la fiesta es un trabajo que debe realizar con el mismo esmero que cuando se labra la tierra —o se hacen tortillas—, asimismo, ésta debe de ser cuidada y respetada porque es un legado de sus antepasados; por ello, tanto el *awilachi* como la tierra son espacios “sagrados”. Así, quienes se van a la pizca de manzana a Delicias, Chihuahua, y no regresan la temporada en la que les tocaría sembrar sus tierras, son considerados “flojos”, debido a que el no trabajar la tierra significa no cumplir con una acción obligatoria y necesaria para mantenerlos “contentos”.

Para esta investigación es importante recalcar que no sólo los mitos y los rituales dialogan entre sí, sino también la vida cotidiana interactúa con los mitos y los rituales. Compartir la vida cotidiana con ellos me ayudó a entender cómo el ralámuli experimenta estos dos mundos.

En cuanto a las fiestas, las ideas desarrolladas por Geertz en sus ensayos “La religión como sistema cultural” (1991^a [1968]) y “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, (1991 [1972]) son retomadas en este trabajo. En el prime-

ro de ellos, el autor explica que la religión es un sistema de símbolos que establece estados anímicos y motivaciones en los hombres (ibídem: 89), y que debe ser estudiado en dos etapas: en la primera, es necesario analizar los sistemas de significaciones representadas en los símbolos; en la segunda, referirlos a los procesos sociales y psicológicos (ibídem: 117).

En su segundo trabajo, Geertz explica que los aspectos simbólicos son los que otorgan significado a los aspectos psicológicos, y la fiesta puede leerse como un texto abundante en conocimientos donde lo emocional desempeña un papel básico. En este contexto, las emociones tienen la función social de ser “un cuento que ellos se cuentan a sí mismos”. La fiesta es “una especie de educación sentimental” (1991 [1972]: 369).

La emociones son un proceso de construcción del conocimiento del “yo” sobre la vida misma (M. Rosaldo 1984: 139-142). Es decir, no son un hecho aislado sino que surgen a partir de la relación del individuo con su entorno social. Además, no se trata sólo de pensamientos, sino también movimientos que se reflejan en el cuerpo (ibídem: 143). Como se verá, en las fiestas del *awilachi* se realizan acciones rituales para que, al curar el cuerpo, predominen las emociones positivas.

La fiesta está vinculada con el futuro, pues su objetivo radica en transformar un tiempo de incertidumbre en otro benigno y alegre; se busca la renovación de la vida y un mejor porvenir (Bajtin 1988 [1965]: 214). La fiesta produce alegría y alivio, a través de ella: “los misterios y enigmas del mundo y del futuro no son sombríos ni temibles, sino alegres y ligeros” (ibídem: 209). Como en muchas culturas, entre los *ralámuli* tener miedo es una gran amenaza. La fiesta, en cambio, termina con él, deja a un lado la incertidumbre y permite que entre la alegría; produce un alto grado de certeza,¹² una sensación de lo “absoluto”. Éste último se define

.....

12 También lo dice Geertz: “El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad”(1991^a [1968]: 96). Y cita a Langer: “[El hombre] puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar; pero no puede hacer frente al caos” (ídem).

como lo totalmente cierto, lo que contiene en sí mismo una garantía de verdad. Kant lo establecía como la “esencia de la cosa y por lo tanto intrínseca”, lo “posible en sí mismo o intrínsecamente posible” (ápuđ Abbagnano 1993 [1961]: 3). Para el romanticismo, el infinito comprendía y resolvía en sí toda realidad finita, “al no tener nada fuera de sí que pueda limitarlo o condicionarlo” (ibídem: 4).

Geertz explica que la fiesta dramatiza la vivencia y le da significado a la vida; “es una condición primaria de la existencia humana” (1991 [1973]: 356) que pretende ser lo absoluto, lo completo. Y es que, como asegura Leach, los actores también son los espectadores; nos involucramos en los rituales para transmitirnos mensajes colectivos a nosotros mismos (Leach 1976: 45).

El absoluto coincide con el significado de la palabra *omáwala* que en lengua rálámuli se refiere a las fiestas comunales; se origina del vocablo *omá*, que traducido al español significa “cabal” o “total”,¹³ término acorde con lo entendido aquí por las fiestas en cuestión. A partir de la experiencia rálámuli definimos la fiesta o *Walú Omáwala* como el lugar donde se vive colectivamente, —a través de varios rituales—, la representación simbólica de las sensaciones y aventuras de la vida en su conjunto, una expresión concentrada en la totalidad de la experiencia de la comunidad. Con las *Walú Omáwala* se busca el ideal del absoluto o el todo, la sensación de que la vida sigue su cauce de manera favorable; de hecho, el lugar donde se realiza la fiesta, el *awilachi*, representa de forma temporal el cosmos en su totalidad.

Siguiendo a Van Gennep, en las fiestas se vive un estado liminal (1964 [1909]). Suspender el ciclo de descanso nocturno cuando se permanece en vela, ayunar, danzar y cantar durante casi doce horas y después beber tesgüino¹⁴ rompe

.....

13 *Omáwala* viene de *omá*, que para los rálámuli de Potrero significa “todo”. Otras palabras relacionadas con este vocablo son: *omabichulo*, que significa “en todas partes”; *omagayename*, “el poderoso”; *omanewahúame*, “el creador”; *omauemelúame*, “todo poderoso” (Thord-Gray 1955: 309–310). Lionnet señala que *yoma* significa “todo” o “cabal” y, compuesta en *omawa* (la lengua tarahumara tiende a perder la primera letra de la palabra), se entiende como “hacer fiesta”: *omé*, “ser día de fiesta” y *omáwali*, “fiesta” (1972: 46).

14 Este es el ideal de una fiesta, sin embargo, hay quienes toman tesgüino antes de terminar

con el tiempo y el espacio cotidiano; transcurren horas de sobrecarga emocional y física, recreando la conciencia individual y colectiva, así como la concepción del mundo. Se trata de una idea cósmica relacionada con los estados de la existencia humana (ibídem: 194), los cuales se encuentran íntimamente ligados con una memoria histórica; por ello, los rituales deben considerarse como eventos históricos (Kelly y Kaplan 1990: 120) y, asimismo, como una expresión religiosa contemporánea. Comaroff se refiere a los nuevos movimientos religiosos en Sudáfrica de la siguiente forma: “as the outcome of a process of simultaneous reproduction and transformation, a process set in motion by engagement of particular indigenous system and a specific extension of European colonialism”¹⁵ (1985: 252). De igual manera, Bloch manifiesta que los rituales forman parte de una cultura construida históricamente, es decir, son procesos simbólicos creados en la historia. Esta concepción invita a reconocer la especial y la difícil naturaleza de los rituales (ibídem: 10, 11), dialéctica y en constante transformación.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Se parte de la hipótesis principal de que en la subregión de Barrancas de la Sierra Tarahumara las fiestas de patio cumplen una función simbólica y social igual o más importante que la correspondiente a las del templo católico. Las *Walú Omáwala* no sólo presentan una gran complejidad simbólica, sino que, cada vez que se efectúa alguna, se refuerza el sentido de comunidad, se propician las lluvias y la fertilidad y se recrea la sensación de unidad, de fortaleza y de salud, en el individuo.

En las fiestas de patio se materializa la cosmovisión en cuanto a la manera de concebir el mundo y de imaginarse a sí mismos en el cosmos. Además, se realiza un trabajo ritual explícito dirigido a mantener el pensamiento o *nátali*, sano y

las doce horas de canto.

15 “Resultado de un proceso simultáneo de reproducción y transformación, un proceso puesto en movimiento a partir del compromiso entre un sistema particular indígena y la peculiar expansión del colonialismo europeo”. Traducción de a.p.p.c.

fuerte. El *nátali* constituye la conciencia y la capacidad mental de cada individuo para interactuar con el mundo real y el otro mundo, es decir, con su entorno social, tanto dentro de la comunidad como fuera de ésta. Se trata de una conciencia singular que los ralámuli han luchado por mantener y cuyo origen y desarrollo surge de un tipo de vivencia específico. El *nátali* es lo que asegura el *ethos*¹⁶ de la sociedad tarahumara: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; *se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja*” (Geertz 1991b [1973]: 118).¹⁷ El *nátali* intenta fortalecer la actitud subyacente del individuo ante sí mismo que se refleja en su relación con la comunidad y ante el cosmos.

Cada ralámuli ha ido construyendo y reconstruyendo su *nátali* a lo largo de la vida a partir de una particular experiencia histórica y, según se constatará a lo largo de estas páginas, de manera muy explícita se refuerza y reconstituye cada vez que se realiza la fiesta de patio.

Las *Walú omáwala* mantienen el sentimiento de comunidad entre los ralámuli y juegan un papel importante en la construcción de las relaciones territoriales. A partir de dichas fiestas me percaté que la comunidad de Potrero no tiene fronteras nítidas sino difusas; pertenece a una gran cadena de comunidades tarahumaras interconectadas entre sí (véase capítulo 2).

El interés por las fiestas de patio surgió a partir del 2000, durante el seminario de etnografía del Gran Nayar, presidido por Jesús Jáuregui. Allí se abrió mi percepción y mi entendimiento sobre la importancia de estas fiestas y su significado.

16 En su obra *Naven*, Gregory Bateson realiza el análisis del ritual no sólo en términos estructurales y pragmáticos, sino también con el *ethos* de la sociedad Iatmul (Bateson 1958 [1936]: 3); es decir, combina en su investigación tanto estructuras sociales, como sentimientos y valores culturales. Sin embargo, Bateson no quedó muy convencido de sus resultados; pensaba que sus premisas teóricas eran abstracciones creadas y manipuladas por él como científico social, y no por hechos rescatados de la gente de Nueva Guinea (Bell 1997: 34).

17 El subrayado es de la autora.

La estructura de esta tesis intentó construirse desde la observación y comprensión del pensamiento de los ralámuli de Potrero. La etnografía que sustenta este trabajo incluyó el registro de todas las fiestas y su contextualización en la secuencia de un ciclo anual ceremonial.

Este trabajo es producto de una larga travesía que comenzó 1989, a partir de las visitas anuales a la Sierra Tarahumara que se realizaron durante la licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Posteriormente, para la realización de esta tesis, se vivió durante los años de 2001 y 2002 (en total 17 meses) en casa de familias ralámuli en el rancho de Coyachique.¹⁸ Esta experiencia propició un trabajo etnográfico particular, rico en vivencias de la cotidianeidad. El aprendizaje obtenido se intenta reflejar en esta etnografía al recrear, a través de la descripción, el ambiente que se huele, que se percibe y se siente viviendo con los ralámuli.

La investigación se basó en la observación participante y se realizaron sólo entrevistas abiertas. Si bien se registraron las fiestas en videos, no se grabaron conversaciones, porque ocurrían de manera espontánea; sacar la grabadora hubiera implicado cortar de tajo con la plática y, tal vez, con una relación amistosa. Resulta difícil que los ralámuli entiendan nuestras preguntas y menos aun cuando están fuera de contexto, por ejemplo, interrogar acerca del altar del patio cuando se realiza otra acción como subir una cuesta hacia otro rancho. Los ralámuli tienen otras categorías de análisis que surgen de otro tipo de experiencias; de vivencias determinadas con necesidades analíticas diferentes a las occidentales. La excepción de estas actitudes se presenta entre quienes han salido de su comunidad para vivir en pueblos o ciudades donde se ven obligados a confrontar su idiosincrasia con la del mestizo.

.....

18 Los primeros tres meses me hospedé en casa de Patrocinio y Aurelia López y sus hijos Marta, Felícita, Ana Paula, Cintia, Luna, Ricardo y Sonia (a partir de mi regreso nacieron tres más: Dorothy, Maribel y Patrocinio). El resto del tiempo viví con Valentín Catarino y Virginia López y cuatro de sus hijos, Tonino, Cornelio, Loreta, Marcilia, y mi ahijada Ineza. Durante la redacción de la tesis, a partir de 2003, se han hecho otras visitas a la sierra.

La idea fue internarse al mundo rálámuli descubriendo cuáles son sus intereses y sus principales preocupaciones.¹⁹ Fue así como descubrimos que el *nátali* era un concepto importante para entender las fiestas, porque los rálámuli lo mencionaban recurrentemente.

Durante los años 2001 y 2002 fue cuando empecé a aprender su lengua. El lenguaje constituye una clasificación y ordenamiento de la experiencia sensorial; hablar implica el empleo de toda una estructura de pensamiento ordenada y compleja (Whorf 1964: 55, 67). La estrecha relación entre pensamiento y lenguaje que existe en todas las culturas aconseja el empleo de los instrumentos de la lingüística para investigar, en este caso, el pensamiento rálámuli. Sólo de este modo descubrimos la inconmensurabilidad de las nociones del presente, pasado y futuro, así como del espacio y el tiempo.

Los sonidos inconexos e ininteligibles que en un principio me parecía escuchar se fueron convirtiendo, poco a poco, en un lenguaje que cada vez me gustaba más. De manera básica retomé la perspectiva de la lingüística antropológica y lo aprendido, sobre todo en el espacio cotidiano, me abrió algunas de las puertas al mensaje intransferible que cada palabra contiene en sí misma.

Aprendí el rálámuli platicando más con las mujeres que con los hombres. Ellos preferían hablarme en español; cuando se comunicaban en su lengua, me parecía que lo hacían muy rápido. Tenía que pedirles que hablaran más lento —para ello utilizaba la frase *pé kilípi*—. Según Carlos Palma, rálámuli de Guachochi, las mujeres hablan de manera más pausada y dulce que los hombres (Palma 2000, comunicación personal). Mi experiencia concuerda con esta idea.

Mi único “maestro” fue Valentín Catarino, quien no conoce del todo el idioma español y no sabe escribirlo, al igual que otros hombres de su generación, ya entrados en los cincuenta. Valentín me hablaba despacito y diariamente y en todo momento

.....

19 Otros ya han tenido esa preocupación como Bateson que “I either let my informants run on freely from subject to subject, or asked the first question that came into my head” “Dejo que mis informantes vayan de un tema a otro libremente o hago la primera pregunta que me pasa por la mente” (1958 [1936]: 267).. Traducción de a.p.p.c..

me señalaba objetos y elementos de la naturaleza para repetirme sus nombres en rálámuli; después me pedía que se los tradujera al español. Anoté en una libreta cada palabra que me enseñaba, en cambio, él guardó las del español en su memoria.

Visité todos los ranchos que pertenecen a la comunidad de Potrero y las comunidades vecinas. Caminaba por las veredas de la sierra para comprender quiénes son los rálámuli y cómo logran vivir en comunidad a pesar de su agreste entorno natural y cultural.

Observé todas las fiestas que me fue posible. Si existía confianza con las familias organizadoras, ayudaba días antes a disponer todo lo necesario para los festejos. En caso contrario, llegaba a la fiesta el día en que se daban cita todos los invitados; una vez allí, me colocaba junto a las mujeres y cooperaba con las tareas correspondientes al género.

Realicé el estudio de campo con actitud de apertura hacia lo que encontraría y no con el afán de buscar algo ya preestablecido; bien dice Lévi-Strauss que el oficio del antropólogo consiste en sustraer lo nunca manifiesto, para lo cual se requiere un importante ejercicio de observación sistemática (1992 [1955]: 61).

Mi relación con la gente con la que conviví en Potrero es estrecha, aunque en ocasiones difícil, intentando comprender y salvar obstáculos que se formaron desde la Colonia y que continúan generando una dolorosa barrera de profunda desconfianza. Compartí momentos de alegría, pero también de tensión y tristeza; en ocasiones nuestra relación logró rebasar la frontera imaginaria, pero en otras tantas fracasábamos; había momentos de mucha intensidad, de mucha apertura; no obstante, también los había de lejanía emocional, en especial cuando las diferencias culturales se evidenciaban, convirtiéndose en algo infranqueable. A veces, no encontraba palabras para contestar ciertas preguntas y explicar otras tantas situaciones, como cuando intenté exponer en qué consistía una investigación de doctorado en antropología; entonces mis palabras recibían miradas confundidas que parecían decir “¿Ah, sí?”.

No podía lograr llenar sus expectativas respecto a mi persona, sobre todo en cuanto a mis obligaciones como mujer—elaborar tortillas, pastar las chivas limpiar el patio, etcétera—. Si leía o escribía, me tildaban de floja y me incitaban a trabajar; si me sentaba sin hacer nada, me decían que no pensara tanto, pues enfermaría,

que mejor me aprestara a bordar, labor que gracias a ellos aprendí. En las fiestas intenté trabajar al parejo de las mujeres, pero su fortaleza me rebasaba por mucho. Si había que moler el maíz tostado para el pinole en el molino, yo me ofrecía de inmediato para realizar la tarea, pero después de un tiempo ansiaba que alguien dijera *nejé pichí*, “yo voy”, pues la actividad se tornaba agotadora al cabo de media hora de haberla comenzado. En un principio intentaba demostrarles que podía, al final acepté mi debilidad. Cuando enfermaba era evidente su preocupación; y solían darme consejos como el de no andar sola por los caminos de la sierra.

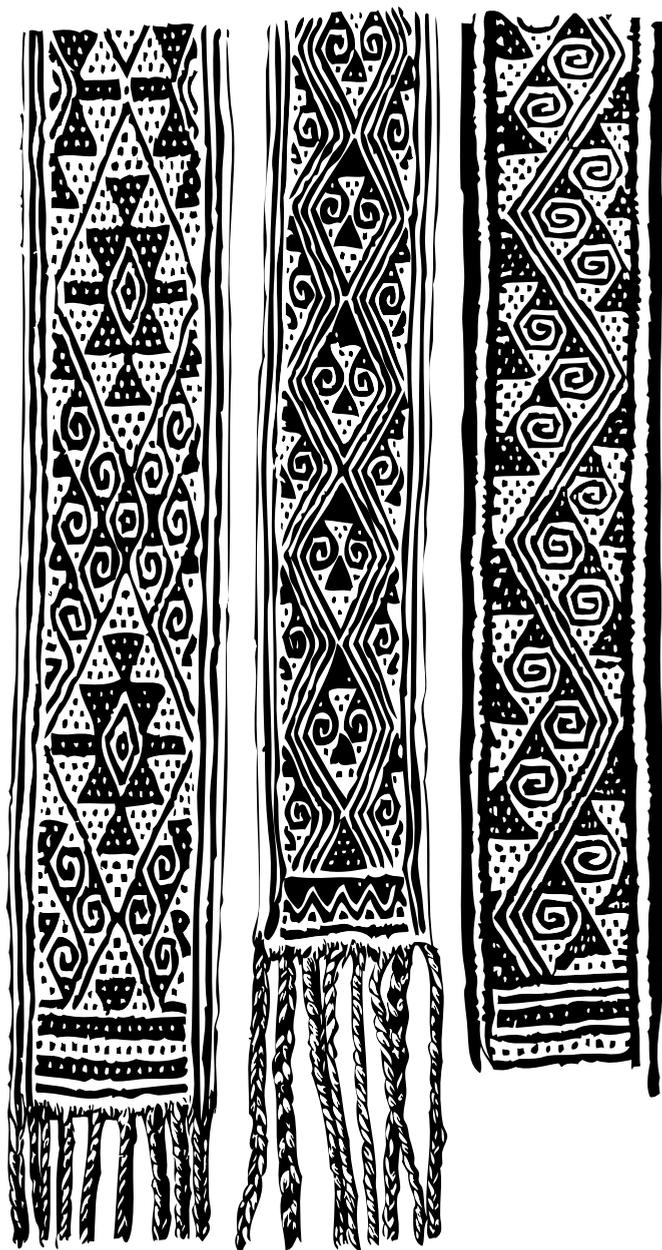
El día corría lento y las noches se tornaban muy agradables alrededor de la fogata, al aire libre, mientras cenábamos deliciosos frijoles con manteca y tortillas recién hechas por Marcilia, mi comadre, Loreta y yo. Las pláticas se prolongaban hasta las nueve o diez de la noche y yo era la primera en irme a dormir, agotada por estar a la intemperie todo el día, sentada sobre ásperas piedras o caminando por el rancho, siempre alerta para captar el entorno.

En general, estaba abierta a la experiencia, escuchando y aprendiendo lo más que podía con ellos, luchando en contra de mis prejuicios y sin perder la capacidad de sorprenderme

Esta tesis es el resultado del largo camino que significa el intento de comprender una cultura que aparece como ajena y confié en que el tiempo me abriría las puertas a ese mundo lleno de incógnitas. Nunca imaginé que la observación de las fiestas fuera tan agotadora —aguantar noches en vela, esquivar borrachos y soportar el frío—, pero al final lo disfruté en gran medida; el aprendizaje fue extraordinario y las ganas de continuar en ello también. Este trabajo refleja tan sólo una mínima parte de lo que llegó a significar en mi vida la estancia en esa sierra.

Bien dice Lévi-Strauss que el trabajo de campo es un viaje intelectual y espiritual para el conocimiento. El etnólogo debe abstraerse de su mundo, *mort á son monde*; dejarlo atrás para adentrarse en una nueva realidad: el antropólogo cruza sus límites y después, a su regreso, resucita o se vuelve un fantasma. Se trata de una especie de iniciación (Hénaff 1991: 32) y, en efecto, lo es.

Esta tesis abre una nueva brecha al conocimiento de la sabiduría y la experiencia de la cultura ralámuli.



CAPÍTULO I

Resistencia y transformación en la Sierra Tarahumara

El demonio se empeña en conservarlos en sus vicios y es poco lo que se ha ganado con el bautismo de los adultos. Sólo se ha conseguido que asuman la apariencia de cristianos, pues su fe no tenía raíces o las tenía demasiado superficiales. Dada su manera de ser, cambian constantemente de genio, y aun después de bautizados retornan a sus bosques y costumbres (Neumann 1991 [1730]: 33).

A fines de 1685, el jesuita Francesco María Piccolo (1654–1729) de la misión de Carichí invitó al padre Joseph Neumann (1648–1732), de la misión de Sigsuichi, a pasar las fiestas del año nuevo. Sin embargo, a las dos horas de haber salido hacia Carichí, el caballo del guía que acompañaba a Neumann se escapó, por lo que tuvo que regresar a su misión. Al llegar, ya de noche, encontró el pueblo extrañamente solitario. De inmediato sospechó lo sucedido; partió a galope a un bosquecillo donde los indios acostumbraban tener sus fiestas y, aunque no habían comenzado a beber tesguino,¹ los encontró “bailando y gritando”. Los indios salieron corriendo en todas direcciones, salvo los ancianos que vieron con ojos azorados cómo el padre derramaba su bebida (Neumann apud Dunne 1958 [1948]: 238).

Al día siguiente, Neumann despertó con el presentimiento de que esa noche habría otra borrachera. Los neófitos trataron de impedir que fuera a molestarlos enviándole a una mujer con el mensaje de que estaban muy enojados por el incidente de la noche anterior y que, si volvía a impedir otra fiesta, lo matarían. Sin importar la amenaza, Neumann se disfrazó de tarahumara y se encaminó sin ser reconocido. Al llegar a la fiesta se sentó en el suelo como cualquier indígena y, en el momento en que los nativos prendieron la fogata, se quitó el disfraz y dio rienda suelta a su enojo derramando otra vez la bebida (ibídem: 239).

El incidente del jesuita Neumann es uno de muchos que sucedieron en la época de las primeras misiones y que dan cuenta de la difícil relación entre los indígenas y los misioneros, ambos luchando por una misma causa: la espiritual. Una historia de resistencia cultural en la que los espacios e identidades de los tarahumaras han tenido una constante readaptación.

Si bien, muchas de las transformaciones culturales que sufrieron los tarahumaras fueron dramáticas, otras ayudaron a que adquirieran una rebeldía parti-

.....

¹ Bebida hecha de maíz (ver capítulo 4) o de mezcal fermentado. Este último, además de hacerlo *batali* o tesguino, cuando había pérdida de cosechas asaban la carne del agave en hornos hechos en la tierra obteniendo un plato dulce, muy rico en calorías y almacenable (Hillerkuss 1992: 19). Hasta el día de hoy se sigue haciendo.

cular y por consiguiente una renovada fortaleza identitaria (John and Jean Comaroff 1987: 58). O bien, como lo menciona Coyle en relación con el pueblo cora, cuando durante el periodo colonial “aceptaron” las costumbres españolas, pensaron que el mundo se iba a acabar. Posteriormente, descubrieron que las costumbres católicas contenían un “nuevo código” con el cual podrían comunicarse con sus antepasados para poder mantener al mundo (Coyle 1998: 538). Es decir, revalorizaron los nuevos elementos para transformarlos a su particular entender. Era una forma de mantenerse en paz con el mundo, “nuevos códigos” para su sobrevivencia. Este proceso de resignificación de sus creencias puede explicarse como una forma de redimir su historia (Taussig 1993 [1980]: 133).

Muchos tarahumaras aceptaron el bautismo, pero no la doctrina cristiana. Este ritual significaba, para los tarahumaras, una estrategia para evitar más guerras. Pero, al no absorber la doctrina cristiana, continuaron protegiendo su historia. No se dejaron llevar por el conformismo aceptando una cultura que no les pertenecía.

El filósofo Walter Benjamin explica que existe un acuerdo no evidente entre nuestras generaciones pasadas y nosotros en el presente. Es decir, el pasado nos hace ser lo que somos (Benjamin 1985 [1955]: 254). Entre los tarahumaras esto es muy claro, el *nátali*, o pensamiento tarahumara, es una manera de redimir su historia, porque les recuerda constantemente quiénes son y de dónde vienen. A través del *nátali*, han logrado sobrevivir como tarahumaras, manteniendo su cosmovisión y sus fiestas. A su vez, sus fiestas y su cosmovisión, son un constante llamado a su pasado, a su historia.

1.1 DEL ENCUENTRO A LA RESISTENCIA: 1607–1767

En 1607, desde el valle de San Pablo, una región limítrofe entre tepehuanos y tarahumaras que ahora se conoce con el nombre de Balleza, Joan Fonte (1574–1616), un misionero de la Compañía de Jesús, inició la conversión de los tarahumaras (Alegre 1956 [1767], II: 411). En la sierra vivían, además de los tarahumaras, los guazápa-res, chínipas, témoris, guarojíos, jovas, pimas conchos, janos, julimes, chinarras,

tobosos, acoclames, chizos y algunos apaches (Neumann 1991 [1730]: 53), así como los tubares, tzoes y cocoymes (González Rodríguez 1987: 368). Se infiere entonces que el tarahumara era uno de estos grupos o “naciones”, como los misioneros nombraban a los diferentes conjuntos de habitantes de una región particular, y que su nombre fue extendido después por los misioneros jesuitas a otras comunidades que hablaban la misma lengua o una parecida, tema que se desarrollará más adelante.

Dentro del territorio de la Nueva Vizcaya se trazó una línea de acción entre el clero regular y el secular. A los franciscanos les correspondió la Mesa del Norte, con extensiones en la sierra meridional, mientras que los jesuitas se concentraron en la Sierra Madre. Asimismo, a los seculares, se les asignaron los asentamientos españoles, campos mineros y comunidades agrícolas (Gerhard 1996 [1982]: 207).

Cuando los jesuitas llegaron a la Sierra Tarahumara sus habitantes (los tarahumaras) vivían en rancherías de entre cinco y veinte casas relativamente dispersas, distanciados unos de otros. Cultivaban maíz, frijol y calabaza, considerada esta labor de gran importancia, que por ninguna circunstancia deseaban renunciar a ella (Fonte, *Carta (1610)* s.l. en la Carta Anua del año de 1611; AGN, *Jesuitas*, III-15, exp. 27, ápuđ Hillerkuss 1992: 19), y practicaban la recolección silvestre. Las tortillas fueron introducidas por los misioneros, pero no formaban parte de su dieta cotidiana (Neumann, *Carta al P. Stowasser de Sisoguichi*, junio 2 de 1681, ápuđ Deimel 1980: 111). Cazaban animales que ya no existen o están en peligro de extinción; como son los faisanes, los guacos (pavo real de la zona), las garzas, los patos, las codornices, las golondrinas y los conejos; varias especies de ardillas y de ratones; zorrillos, mapaches, venados cola blanca y jabalíes americanos, al igual que algunos reptiles y anfibios como la lagartija y la rana. Además pescaban especialmente cuando los granos y los vegetales silvestres escaseaban. Para sus curaciones usaban extractos de animales como la víbora de cascabel, el zorrillo, el oso, el lobo y el coyote. Estos tres últimos también servían como alimento. Recolectaban gran variedad de frutos como moras, capulín, zapote, fresas, bellotas y piñones, así como diversas clases de hongos. Entre los productos medicinales que utilizaban

se encuentran el peyote,² el toloache, el tabaco, la caña, el bromo o *basiáwali*, la yerbabuena, el amole y el orégano (González y León 2000: 33-41).

Los tarahumaras no tenían una organización política que incluyera a todas sus comunidades, pero sí existían líderes de grupos locales (Dunne 1958 [1948]: 23) que los misioneros nombraron como “jefes de su nación”; tal fue el caso de don Juan Coele, don Pedro (Deimel 1980: 34), Teporaca y don Pablo (Alegre 1956 [1767], III: 218 – 223 y 323). Tampoco estaban incorporados a un sistema político mayor como los “imperios” del centro de México, si no que más bien eran unidades políticas autónomas. A partir de las cartas y diarios de los misioneros de esa época se sabe que durante sus fiestas, estos grupos acostumbraban tomar cerveza de maíz.

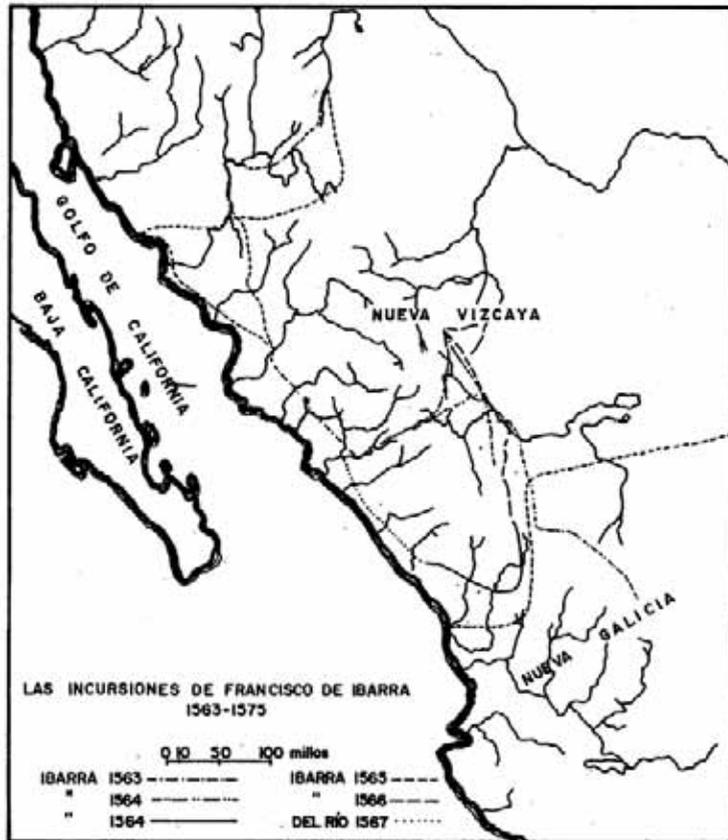


Figura 1. Mapa del territorio de la Nueva Vizcaya (Fuente: González Rodríguez 1982: 14).

2 Los tarahumaras lo llaman *jíkuli*. Este término abarca varias especies de cactus (Hillerkuss 1992: 23).

Hacia el siglo XVII, la vida de los tarahumaras cambió de forma radical, pues debieron relacionarse con culturas que nunca habían visto, ni imaginaban que existían. Esta relación provocó serios conflictos cuando los misioneros causaron fuertes enfrentamientos al tratar de alcanzar sus objetivos. Tal es el caso de las cuatro grandes rebeliones en que tomaron parte los tarahumaras entre 1648 y 1697 (Gerhard 1996 [1982]: 207). La primera región misional fue la denominada Tarahumara Baja o Antigua (1607–1753) (ver figura 3) ubicada en la frontera de territorios tepehuanes y tarahumaras y al sureste de la sierra. Abarcaba las misiones San Pablo Balleza, San Miguel de las Bocas y San Felipe (Decorme 1941, II: 248). De manera casi simultánea, los misioneros jesuitas incursionaron desde la costa del Pacífico penetrando hacia Chínipas (ver figura 2) en 1601 —aunque el primer misionero estable, el Padre Julio Matías Pascual (1587-1632,) se instaló hasta 1626 (ibídem: 218). Una región que hoy comprende los municipios de Uruachi, (antiguo distrito de Rayón), Chínipas (antiguo distrito de Arteaga), Batopilas (antiguo distrito de Andrés del Río) y Guadalupe y Calvo (antiguo distrito de Mina) (ibídem: 213). Correspondía al rectorado de San Ignacio Sinaloa y era donde vivían los pimas en las poblaciones de Yécora, Maycoba y Moris, los guarijíos en Santa Loreto, Barbaroco y Uruachi, los chínipas antiguos en los contornos del pueblo con el mismo nombre, los tubares³ al

.....

3 Los tubares (escrito también como tubaris) vivían en la región comprendida por los ríos Urique, Batopilas y Verde. Según Sauer, eran unos 3 000, aunque otros documentos antiguos suponen que eran más numerosos. De acuerdo con las crónicas, eran de temperamento más afable que los tarahumaras y pronto se mezclaron con los españoles y trabajaron al servicio de ellos (ápuđ González Rodríguez 1987: 317). Según González Rodríguez, en el texto que publicó Lionnet en 1978 sobre el idioma tubar, se explica que dicha lengua se acerca más al mayo o al yaqui que al tarahumara (ibídem: 391 y 393). Los tarahumaras de la comunidad de Potrero mencionan mucho a los tubares, refiriéndose a ellos como los gigantes que vivían en cuevas: “Dicen que usaban piel de venado para vestirse, eran grandes y vivían en cuevas” (Loreto, ralámuli de la comunidad de Munérachi, municipio de Batopilas). “Parece que eran igual que los ralámuli pero más grandes y más fuertes” (Patrocinio López y Valentín Catariño 2004, comunicación personal).

sur del río Fuerte o Verde y los baborigamis cerca de Guadalupe y Calvo (ídem). De los grupos mencionados, sólo los dos primeros sobreviven en la actualidad.⁴

Más tarde, en 1673 y hacia el norte, se fundó la Tarahumara Alta o Nueva, que ahora incluiría la zona de Papigochi y los actuales municipios de Carichí y Bo-coyna (ver figura 4).⁵

En los escritos históricos sobre misiones hay poca información relativa a las poblaciones de Batopilas y Satevó, y a las comunidades de Munérachi, y Potrero, situados en la región donde se realizó esta investigación. Sin embargo, Decorme (1941, II: 233, 241 y 246) menciona dos cabeceras que pertenecían a la región misional de Chínipas y que ahora se encuentran dentro del municipio de Batopilas, muy cerca de la cabecera municipal del mismo nombre, a donde van los tarahumaras de la comunidad de Potrero a realizar sus compras. Una de ellas es Santo Ángel Custodio de Satevó —o Ángel de la Guarda Satevó— (Gerhard 1996 [1982]: 221), visita del partido de Concepción de Tubares, y la otra es Real de Batopilas, ambas localizadas al sureste del municipio de Batopilas, con una equidistancia de aproximadamente diez kilómetros).⁶ Si bien no queda clara la fecha exacta de su fundación, comienzan a mencionarlas alrededor de 1680; en 1684, el padre Juan

4 Para la época entre los años 1731 y 1759, Decorme menciona las siguientes cabeceras en la misión de Chínipas: al norte estaban Moris, Babaroco, con su visita en Batopilillas, y Yécora, con su visita en Maycoba; en el centro, las de Santa Ana y su visita en Loreto, Chínipas, Santa Teresa de Guazapares y su visita de Temoris y Cerocahui con Cuiteco, Churo y Guapalaina, pueblos de visita; en el sur, el Mineral de Batopilas, San Ignacio de Tubares, Santo Ángel Custodio de Satevó (escrito también como Satebó), con su visita de Concepción de Tubares, y San Miguel Baborigame, con sus visitas de Real de San Juan Nepomuceno, Santa Rosa, Tenoriba y Paciencia de Cristo, y Nabogame, con sus visitas de Chinatún y Santa Rosalía (Decorme 1941, II: 245). Decorme no proporciona las fechas exactas en las que se fueron fundando las cabeceras y sus visitas.

5 Alrededor de 1759 la región misional tenía 17 cabeceras o partidos: Matachí, Temósachi, Santo Tomás, Papigochi, Tutuaca, Tomochí, Sisoguichi, Carichí, San Borja, Coyachi, Temochi, Norogachi, Nonoava, Tónachi, Chinarras, Huahuachiqui y Narárachi (Decorme 1941, II: 312 y 313).

6 En Batopilas hay un importante distrito de aproximadamente 300 minas de plata nativa descubierto en 1632 por una pequeña banda de españoles llamada "Los adelantados", quie-

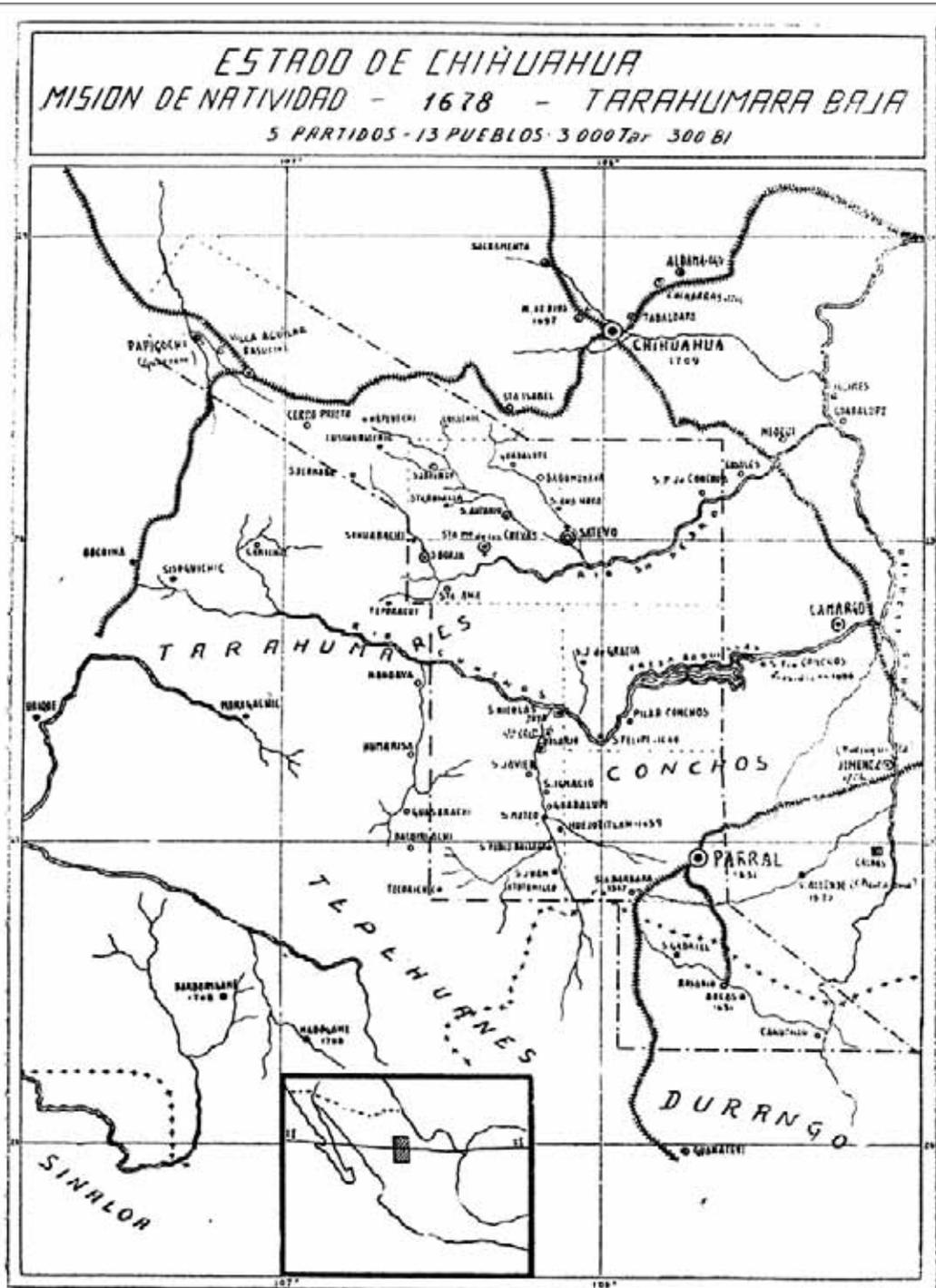


Figura 3. Mapa de la región misional de la Tarahumara Baja (Fuente: Decorme 1941, II: 255).

María Salvatierra (1648-1717), encargado de la cabecera de Cerocahui, relató que a su regreso de la barranca de Urique le siguieron unos 30 tubares y batopilas animados a bautizarse (Decorme 1941, II: 233).

Como una información anecdótica, Grant Shepherd, hijo del importante minero —el llamado “magnate de Plata”— que en 1880 explotó las minas de Batopilas, mencionó que la iglesia de Satevó había sido fundada “hacia doscientos años”, y habla de ella como “... un lugar lleno de encanto donde el desfiladero se ensancha formando una relativa planicie entre el río y el rojo y amarillo de las rocas que yerguen a una altura de varios cientos de metros, prácticamente cerrando este pequeño lugar por dos de sus lados [...] un excelente ejemplo de la habilidad y determinación de estos grandes exploradores [jesuitas] precursores de la civilización que solían llegar hasta los más inaccesibles lugares” (Shepherd 1978 [1938]: 41).

Las misiones tuvieron largos periodos de abandono, muchos de ellos ocasionados por las rebeliones indígenas. Sobre Santo Ángel Custodio de Satevó, una



Figura 4. Mapa de la región misional de la Alta Tarahumara (Fuente: Decorme 1941, II: 286).

nes nombraron a la primera mina como “La Nevada” e inclusive llevaron muestras de esta plata al rey de España (Wilson y Panczner 1986: 62).

carta escrita en 1731 por el padre José de Echeverría (1688–1756), visitador general de las misiones septentrionales, menciona que llevaba sin ministro desde 1729 y que como el padre de la misión de Tubares sólo sabía tubar, no había ido a visitar a alrededor de cuarenta familias (ápu*d* González Rodríguez 1987: 382).

El 23 de octubre de 1739, el misionero de Concepción de los Tubares, Francisco María Domínguez (1707-¿?), escribió una carta dirigida al provincial Mateo Anzaldo (1689–1749) donde también relató el estado en que se encontraba Satevó:

gran falta de padre misionero [...] tienen los pueblos de Satebó y Sorichiqui, tarahumares, estos pueblos de ruego y encargo han administrado los padres de este partido de la Concepción de los tubares [...] es con pérdida que muchos hijos mueren sin confesión, y muchos infieles y paganos que omiten recibir el bautismo y abrazar nuestra santa fe (ápu*d* González Rodríguez 1987: 317).

En la misma carta se explican también las razones de esta situación:

Las causas de esto es la mucha distancia que hay de aquí a allá, de cuatro días de camino. Los caminos tan impertransibles, las cuestas, peñascos y reventones. Una cuesta se tarda en subir, empinada, un día natural. El río tan caudaloso que tan hondo y fuerte se mantiene en tiempo de secas como en tiempo de aguas. Mientras que vienen [a] avisar y el padre llega se mueren. Y esto si avisan, porque su barbaridad los hace omisos. Ahora el idioma de Sorichiqui y Satebó es tarahumar; éste es tubar, y tan opuestos entre sí como la luz con las tinieblas. Y ¿cómo será posible atender simul a dos idiomas, y más para tratarles del negocio de su salvación, que es menester hablarles clara y distintamente? (ídem).

Años más tarde, una carta de 1764 escrita por el misionero de Satevó Wenzel Holub (1734-¿?), describe el estado semidestruido de la misión (ápu*d* González Rodríguez 1987: 382 – 388).

También el padre Juan María Salvatierra en su visita a la barranca de Urique,⁷ expresa la dificultad de caminar por ella:

Fue tal el espanto al descubrir los despeñaderos, que luego pregunté al Gobernador [de Cerocahui] si era tiempo de apearme; y sin aguantar respuesta, no me apeé, sino me dexé caer de la parte opuesta de el precipicio, sudando y temblando de horror todo el cuerpo, pues se abría, a mano izquierda, una profundidad que no se le veía fondo, y a la derecha, unos paredones de piedra viva que subían en línea recta; a la frente, estaba la bajada de quatro leguas, por lo menos, no cuesta a cuesta, sino violenta y empinada, y la vereda, tan estrecha, que, a veces, es menester caminar a saltos, por no haver lugar intermedio en que fixar los pies.

Desde lo alto se descubre toda la provincia de Cynaloa y la gentilidad que queda en medio, rodeada de misiones christianas de ella y de la tarahumara y tepehuanes [...] (ápuđ Alegre 1956, IV: 67).

Los misioneros encontraban difícil trabajar en las barrancas. Asimismo, en una carta dirigida al padre provincial Cristóbal de Escobar (1692–1760), el jesuita José María Miqueo (1712–1764) cuestionó el trabajo misional. Se planteó el problema de una auténtica evangelización, ya que a muchos de los neófitos los lograban bautizar, pero no regresaban a la misión para seguir aprendiendo la doctrina: "Porque todos o casi todos pondrían sus cabezas a recibir el agua, como no los obliguen a salir de sus barrancos y vicios, ni asistir a la iglesia, confesarse, casarse con una sola mujer, etcétera" (ápuđ González Rodríguez 1987: 315 y 316).

El padre Miqueo consideraba que no había suficiente apoyo por parte de la autoridad, tanto secular como militar, para obligar a los indios de las barrancas a reunirse en pueblos. No aceptaban este tipo de vida porque, si lo hacían, termi-

7 En 1732, la región de la barranca de Batopilas pasó a formar parte de la Alcaldía Mayor de San Pedro Batopilas, comprendiendo los actuales municipios de Guadalupe y Calvo, Batopilas, Urique, Chinipas y Guazapares.

naban trabajando en las minas. Por ello sugirió traer a familias tlaxcaltecas para controlarlos.

Porque los gentiles están esparcidos hasta acá, y aquí siembran algunos de los cercanos, no porque ellos sean muchos en exceso —pues hago juicio que si llegan a quinientas familias será todo— sino porque viven unos de otros a notables distancias, escogiendo lo más áspero y escondido, donde hallan un ojito o arroyito de agua; trabajo que los hace, aunque se bapticen todos, inadministrables. Pues, ¿cómo será posible correr cuarenta leguas en cuadro, si Dios envía una enfermedad? Ni ¿cómo pueden enseñar la doctrina cristiana a grandes y chicos, si nunca se juntan, ni hay esperanza de que por sí se juntaran baptizándose, pues ven que los cristianos viven de la misma manera y mueren como ellos, sin sacramentos? (ibídem: 354).

Al enfrentarse con las misiones, los tarahumaras descubrieron, de forma repentina y abrupta, que ya no eran los dueños de su territorio y que, peor aun, su forma de vida debía cambiar. Ante esta situación tuvieron una respuesta violenta por lo que los españoles los designaron como “indios de guerra”, “bárbaros”, “enemigos” o “depredadores”. El siglo XVII fue de constante guerra. Los tarahumaras, junto con los pimas, quemaron y destruyeron más de 20 misiones de un total de 28 (González Rodríguez 1993: 237). También fue un siglo de fuertes migraciones por parte de los indígenas, quienes se refugiaron en zonas alejadas del conflicto, como era la región del suroeste de la sierra. En esta época hubo un gran descenso de la población indígena. Muchos murieron por epidemias o víctimas de la violencia de los conquistadores, y los sobrevivientes se unieron a otros pueblos indios o se asimilaron a la población mestiza emergente. Por esta razón, para el siglo XVIII los grupos o “naciones” eran escasos.

Las categorías se generalizaron sin importar los orígenes étnicos y regionales. Es cuando surge, quizás, el término ralámuli,⁸ como gentilicio para los indígenas de la región que hablaban algunas de las variantes de la lengua tarahumara.

Hay quienes no comparten esta versión sobre el origen del vocablo. Dicen que ralámuli se remonta a un periodo anterior a la colonia y que tarahumar es una castellanización del término ralámuli; es decir, que los misioneros entendieron tarahumar en vez de ralámuli. Según Deimel, este último nombre aparece por primera vez en 1826 en Miguel Tellechea⁹ (1980: 17 y 43). En 1683, Tomás de Guadalaxara (1648-1720) habla de taraugames y tarámari¹⁰ (ápuđ Deimel 1980: 47). El misionero Johannes Maria Ratkay¹¹ (1647 – 1683) escribe en 1683 que el nombre de tarahumara podría derivar de *tara*, que significa comprar y que, en consecuencia, significaría “la nación que quiere comprar” (ápuđ ídem). Más tarde, en 1791, Matthäus Steffel¹² (1734 - ¿?) sugiere que tarahumara viene de *talahipoa*, uno de sus juegos favoritos, el *ralajipa*, la carrera de bola, de manera que *rala* o *tala* viene del verbo correr (ápuđ ídem). Lumholtz plantea que la palabra *tarahumar* es una corrupción española del *ralámari* y que se traduce como “corredores á pie”, porque

.....

8 Recordemos que ralámuli también se escribe como rarámuri o ralómali según la región (ver nota). Por fines prácticos y, para no confundir al lector, decidí usar ralámuli, tal y como se escucha en la región donde estudié.

9 Fray Miguel Tellechea, *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumara*, México, Imprenta de la Federación en Palacio, 1826.

10 Tomás de Guadalaxara, *Compendio del arte de la lengua de los tarahumares y guazapares*, Puebla, Diego Fernández de León, 1683.

11 Johannes Maria Ratkay, *Relatio Tarahumarum missionum eiusque Tarahumarae nationis terraeque descriptio*, Carichí, mars 1683. Ratkay, oriundo de Croacia, llegó a la Sierra Tarahumara en febrero de 1681, y vivió en Carichí hasta su muerte, dos años y diez meses después de su llegada, el 26 de diciembre de 1683 (Dunne 1958 [1948], II: 237).

12 La obra de Matthäus Steffel es: *Tarahumarisches Wörterbuch nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalaxara im Vice-Königreiche Alt-Mexiko, oder Neu-Spanien, 1791*, Gottlieb Christoph Murr Edit, *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerika*, bd 1, La Haya, 1810-1811 pp 293-374.

ralá significa pie (1986 [1902] I: 277); y para Lionnet tarahumara es una castellanización de *ralámuli* (2002: 7).

La generalización de la palabra *ralámuli* podría coincidir con la fusión de diversos grupos nativos de la Sierra Tarahumara que, a raíz del contacto con las misiones y su rechazo a someterse, migraron y se mezclaron entre sí dentro de la región, conformando una nueva identidad étnico-cultural. El uso dominante de la palabra *ralámuli* marca la disminución del número de etnónimos, motivada por la relativa homogenización cultural y lingüística de los grupos que, sin embargo, conservan entre sí una considerable diferenciación, según las distintas áreas geográficas. Si esta forma de autonombrarse surgió a partir de las misiones, entonces *ralámuli* aparece ante una coyuntura, un parteaguas, al toparse frente a un nuevo estado de vida. Es un término que surge por una necesidad política. Por otro lado, coincido con Valiñas (2004, comunicación personal) en el carácter ambiguo del etnónimo de *ralámuli*. Para el tarahumara, el término *ralámuli* se traduce como “gente”, en oposición al blanco y/o mestizo: al hombre de barba, el *chabochi*.

Hacia finales del siglo XVII, los hablantes del tarahumara vivían en el oeste de Chihuahua —dentro y alrededor de poblados habitados por guarojíos, guazapares y pimas— y representaban un sector de los indígenas de la región.

Desde entonces y hasta hoy día, los tarahumaras escogieron la resistencia pasiva.¹³ Algunos se subordinaron de manera aparente a las formas religiosas y de organización social que imponían los misioneros y otros se retiraron a regiones alejadas. Así, los tarahumaras decidieron dejar a un lado la rebelión armada y se constituyeron en un grupo que, de forma prudente, protegió sus tradiciones y tomó aquello que creyó conveniente de la cultura habitualmente denominada “occidental”.

1.2 LA AUSENCIA DE LOS JESUITAS (1767–1900)

En 1767, el rey Carlos III de España expulsó a los jesuitas de todos los territorios del imperio español. Para entonces, habían establecido 50 pueblos y contaban

¹³ La última y más larga revuelta de tarahumaras ocurrió entre 1697 y 1698 (Sheridan 1996: 149).

con 19 misioneros trabajando en la región tarahumara (Dunne 1958 [1948], II: 220).¹⁴ Fueron los frailes franciscanos del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas y algunos sacerdotes del obispado de Durango —clero secular— quienes se ocuparon de algunas de estas misiones. Los primeros asumieron la responsabilidad de las misiones más lejanas de la Tarahumara Alta y las de Chínipas; enviaron a 15 frailes que tomaron a su cargo 15 misiones y 52 pueblos.¹⁵ A los segundos, los del clero secular, les correspondieron, mayoritariamente, las misiones de la Tarahumara Alta que se encontraban en los valles y llanos del centro y oeste de Chihuahua, además de los partidos de Carichí, Sisoguichi y Satevó. De las 11 misiones que les correspondían sólo tres tenían curas; una de ellas era Santo Ángel Custodio de Satevó con sus visitas en Guapalaina, Yoquibo y Guadalupe¹⁶ (Conde de Revilla Gigedo 1966 [1793]: 43).

.....

14 Mientras se reocupaban las misiones, éstas fueron saqueadas e invadidas por mestizos. Los documentos de los misioneros jesuitas fueron confiscados y enviados al Colegio Franciscano de Guadalupe, en Zacatecas (Robles 1994: 29).

15 La misión de Tomochic y los pueblos de Paguéachic, Cajurichic y Arisáchic; Tutuaca y los de Yepachic, Moris y Maicoba; Batopilillas y los pueblos de Ticamórachic y Babaroco; Santa Ana con el pueblos de Loreto; la misión de Chínipas y el pueblo de Guadalupe; Guazapares y los pueblos de Témoris y Tepóchic; Serocahui (Cerocahui) y sus pueblos de Cuiteco y Churo; la misión de Concepción de Tubares y el pueblo de San Ignacio; la misión de San Miguel de Tubares y los pueblos de San Andrés y Santa Ana; Navogame y los pueblos de Dolores y Chinatun; Tónachic y los pueblos de Aboléachic, Guachóchic, Tecaboráchic y Santa Ana; Norogáchic y Paghiáchic y Tetahuíchic; Hueguáchic (Gueguachic) con los pueblos de Samachic, Pamáchic y Guagueibo; Baburigame (Baborigame) con los pueblos de Cinco Llagas, Bazonopa, Tohallana, Santa Rosa, Themoriba y Hueachic y, finalmente, Baqueachic con los pueblos de Pahuichic, Narárachic y Tehueríchic. Las tres últimas misiones las fundaron los franciscanos (Alcocer 1958 [1788]: 148–153). Algunos de ellos eran pueblos tepehuanos.

16 Además de Santo Ángel Custodio de Satevó, también los clérigos tuvieron a su cargo la misión de Coyachi y el pueblo de visita de Cosiguriachi; San Borja y los pueblos de Santa Ana, Sahuarichic y Teporachic; Teimichic y los pueblos de Pachera, Pahaíchic y Los Álamos; Papegochi y el pueblo de Paquéachi; Nonoaba y el pueblo de Umarira; Caríchic y los pueblos de Papigochic, Bacaburiáchic y Taxiriáchic; Santo Tomás y el pueblo de San Miguel; Sisogichi y los pueblos de Guicabo, Guisaric, Panalachic y Bocoína; Matáchic y los pueblos de Texoli-

Tanto los franciscanos como los del clero secular hallaron las misiones en malas condiciones, pues el gobierno virreinal les confiscó el ganado, el maíz, el trigo y otras pertenencias. Las versiones sobre el impacto que tuvieron los franciscanos en su trabajo son contradictorias: Alcocer menciona que, a pesar de las dificultades a las que se enfrentaron, empezando por la sustracción de bienes y la reducción de sínodos (Alcocer 1958 [1788]: 159), los franciscanos aumentaron la cantidad de indígenas convertidos. El mismo autor anota que las misiones de mayor empeño fueron sólo siete: Batopilillas, Tónachic, Norogáchic, San Miguel de Tubares, Hueguáchic, Baquéachic y Baburigame, esta última tepehuana (ibídem: 161 y 162). Por otro lado, expresa que los frailes no iban a los pueblos de visita de las misiones con frecuencia por ser un trabajo insoportable: “Los pueblos están bastante distantes unos de otros y los caminos por las quebradas de la sierra son muy penosos” (ídem); por lo que se consolaban realizando labores solamente en las cabeceras. Y añade que: “El cuidado que los Padres ponen para que moren en los pueblos, es grande; pero sin provecho alguno. Cada día encuentran [los indígenas] nuevos pretextos para retirarse a los montes [...] y es un grande amor a la soledad, en donde hace de ellos el demonio lo que quiere, y, por consiguiente, está radicado en sus corazones el aborrecimiento a la vida civil y cristiana” (ídem). Los pueblos de misión —tanto en el periodo jesuita como en el franciscano— tuvieron un éxito parcial, pero con la confiscación de los bienes misionales, entre 1767 y 1770, fracasaron, porque ya no hubo incentivos para que los indígenas permanecieran en dichos pueblos; por ello, los asentamientos cuidadosamente planeados por los jesuitas, se convirtieron en centros administrativo-religiosos con pocos residentes, mientras que el grueso de la población vivía dispersa como antes del periodo colonial (Gerhard 1996 [1982]: 222). Asimismo, la intensidad del trabajo de los frailes no fue la misma que la de los jesuitas, ya que muchas de las iglesias que pertenecían a las cabeceras misionales no eran visitadas con regularidad. Sin embargo, comparado al trabajo del clero secular, hubo mucho más presencia,

cáchic y Cocomórachic; Temosachi y los pueblos de Yepómera (Conde de Revilla Gigedo 1966 [1793]: 42 y 34).

como lo menciona el Conde de Revilla Gigedo: "Es muy lastimoso el estado de las [iglesias] que se pusieron a cargo de sacerdotes clérigos, pues las más se hallan sin ministros, y los existentes en calidad de interinos sirven contra toda su voluntad, haciendo repetidas renunciaciones, que no se admiten porque no hay quien los sustituya" (Revilla Gigedo 1966 [1793]: 45). En cambio, de los frailes se expresa de la siguiente manera: "Ha sido menos sensible la falta de estos regulares en las misiones de que se encargaron los del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, y bien puede asegurarse que se hallarían en estado muy floreciente, si no las hubiesen recibido despojadas de sus bienes comunes" (ídem).

Según el padre Robles, dada la inestabilidad política que prevaleció durante los primeros años del siglo XIX, se suspendieron los sínodos que la Corona otorgaba para el mantenimiento de las misiones y, aunque los nuevos gobiernos acordaron seguir costeadando los gastos, nunca lo cumplieron. Más tarde, en 1849, se secularizaron casi todas las misiones. Durante los últimos cinco años del siglo XIX, algunos padres josefinos vinieron a trabajar en la región (Robles 1994: 30).

Se habla de alrededor de 130 años de un relativo aislamiento, durante el cual la comunidad indígena siguió usando los templos y realizando las prácticas religiosas aprendidas, pero integrándolos de manera libre a sus propias formas de ser y pensar (Spicer 1962: 37). Se creó un espacio de ralamulización, es decir, un reacomodo adicional a sus formas tradicionales de cosmovisión alteradas durante el período de las misiones. Asimismo, algunos de los tarahumaras que vivían fuera de la Sierra Tarahumara, en la zona de Valles, se desplazaron hacia las barrancas, y otros asimilaron la cultura mestiza.

En 1823 se fundó el estado de Chihuahua y, a partir de la Ley de Colonización de 1825, se permitió que los rancheros mestizos compraran las tierras de los antiguos pueblos de misión, tanto en la Alta, como en la Baja Tarahumara. Los indígenas optaron por desplazarse, una vez más, hacia otros lugares de la sierra para asegurar su autonomía (Spicer 1962: 40).

Durante el porfiriato, entre 1876 y 1911, se explotaron todas las minas de la sierra. La de Batopilas fue adquirida por el norteamericano Alexander Shepherd,

quien hacia 1885 la transformó en una explotación minera moderna.¹⁷ Inclusive, fue la segunda población con luz eléctrica en Latinoamérica.

A principios del siglo XX, el gobierno federal comenzó su labor indigenista. Enrique Creel, el gobernador de Chihuahua, fundó en 1899 un internado indígena. En 1906, Creel, autodidacta, de gran inteligencia, idealista y muy avanzado para su tiempo, promulgó la Ley sobre Civilización y Mejoramiento de la Raza Tarahumara, considerada una disposición que, sobre todo en términos del discurso indigenista, se adelantó a su época: "El problema [del tarahumara] es esencialmente económico, esencialmente agrícola, esencialmente ligado a la propiedad de tierras más o menos prósperas que los indios cultiven aprovechándose de sus productos. Pero en el caso presente hay que amalgamar la plena posesión y la libertad plena, con la responsabilidad limitada y con el favor que a los indios tiene que otorgarse para que no sean víctimas de abusos, de arbitrariedades o de engaños" (Creel 1986 [1985]: 53, 63). Se promovían colonias agrícolas tarahumaras parecidas a las reservaciones norteamericanas, con prohibición de venta de terrenos a mestizos, vigilancia por parte del gobierno e interdicción de consumo de alcohol (Sariego 2000: 89). Una colonia modelo fue Creel, un pueblo en medio de la sierra donde el 75% eran tarahumaras y en la cual, cada familia tenía diez hectáreas de tierra (Spicer 1962: 41). Una propuesta no muy diferente a la de los jesuitas en el siglo XVII. La ley nunca se puso en práctica, porque la Revolución Mexicana truncó el proyecto. Hoy en día Creel es un pueblo turístico y con mayoría mestiza.

Posteriormente, durante la Revolución Mexicana, sucedieron varios importantes incidentes. Por ejemplo, en 1912 Pancho Villa formó un regimiento auxiliar en Satevó. Al año siguiente, luchó en Ciudad Guerrero contra los Huertistas y a mediados del mismo año Venustiano Carranza llegó a Guadalupe y Calvo. En 1916, el general Luis Herrera peleó contra los villistas en Tasajero, Creel y Guachochi. En octubre de ese año, Villa pasa con sus tropas por la Sierra Tarahumara rumbo a

17 Diccionario Porrúa: *Historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1986 [1964] I: 324.

Sonora; luego sale de ahí y regresa a la Sierra Tarahumara donde fusila a 17 misioneros norteamericanos en Cusihuiríachi (González Rodríguez 1982: 59).

1.3 EL REGRESO DE LOS JESUITAS Y HACIA LA MODERNIDAD: SIGLO XX

Los misioneros jesuitas regresaron a comienzos del siglo XX y reiniciaron su labor con nuevo ímpetu. Crearon su centro en Sisoguichi y poco a poco fueron extendiéndose al readaptar el antiguo sistema de misiones. Tanto el gobierno como la Iglesia, empezaron a construir escuelas. Dada la dispersión geográfica de los indígenas, el gobierno enfocó su labor con los mestizos, quienes vivían congregados en pueblos. Por su parte, los jesuitas inauguraban escuelas para indígenas conforme iban reabriendo misiones y pueblos de visita. Concentraban a niños y niñas en edad escolar en internados llamados *towisados* y *tewekados*, en localidades como Sisoguichi, Samachique, Carichí, Bakiachi y Norogachi, que corresponden a la Alta Tarahumara. Con las mismas fronteras, pero con nuevas propuestas, intentaban retomar los pueblos de misión que habían dejado sus antecesores.

En el transcurso del siglo XX los misioneros fueron acercándose paulatinamente a la cultura tarahumara y ahora se han convertido en cómplices de sus festividades, inclusive adoptando acciones de los rituales tarahumaras para sus propias prácticas católicas. Por ejemplo, levantan las hostias hacia los cuatro rumbos tal y como lo hace el *owilúame*¹⁸ o curandero al ofrecerle a *Onolúame* los platillos rituales.

.....

18 Para los ralámuli el *owilúame* es el que cura para hacer un bien, el que es buena gente. En cambio, el *sukulúame* “es como el zopilote, canta de noche y hace daño a la gente” (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Los ralámuli utilizan dos palabras para quienes tienen la facultad de entrar a los sueños de los otros: *owilúame* —curandero— ó *sukulúame* —hechicero—. El curandero puede ser nombrado con cualquiera de estos adjetivos, dependiendo del tipo de trabajo que lleve a cabo, para embrujar a alguien o para curarlo. En otras etnografías se han reportado mujeres curanderas (Pastron 1977: 130). Hillerkuss mencio-

El testimonio del padre Luis Gallegos, S.J., ilustra muy bien el proceso por el cual han pasado los jesuitas a partir de su regreso a la sierra:

Antes, los padres atendían a los tarahumaras como se atendía a los mestizos. Hubo un padre, el padre Mier y Terán, al que se le ocurrió que para trabajar mejor con los tarahumaras, para hacerlos entrar a la “civilización cristiana” —una idea muy chueca que duró muchos años— tenía que sacarlos [de pequeños] de su ambiente y cuando ya crecieran, regresarlos para que pudieran formar comunidades civilizadas y no conservaran lo que en aquel tiempo era considerado como barbarie: sus costumbres. Desgraciadamente este criterio duró demasiado, y por mucho tiempo fueron los tarahumaras, aun para nosotros, sujetos inferiores por naturaleza. Y por mucho que fueran cultivados, seguían siendo indios. Posteriormente llegó monseñor Martínez Aguirre [...] y ya los vio distinto. En épocas de monseñor Martínez Aguirre fue la creación de los internados. La idea era que regresaran a sus comunidades, pero esta vez llevando lo que podían aprovechar con nosotros.

Siempre había una diferenciación entre la cultura tarahumara y la cultura mestiza. Hasta entonces había una oración que decíamos todos los días después de misa, pidiendo para que el señor les ayudara a entrar a la verdadera “civilización cristiana”. Cuando yo estaba en Sisoguichi, como ayudante del superior de la casa, el padre Llaguno estaba muy cerca de Martínez Aguirre. Llaguno se metió también y las cosas cambiaron mucho. También el padre Uganda se metió de lleno en este asunto. El padre Uganda era el que mejor hablaba tarahumara de todos nosotros, trabajó muchísimo, y el Señor se lo llevó, murió en un accidente de aviación aquí en la sierra. Sin embargo, la corriente se quedó. Se acabó por completo la actitud de antes, ahora ya no se tumban las ollas de tesgüino [bebida de maíz], al contrario, se participa con ellos [...] Me da tristeza, pero creo que

na que estos curanderos-hechiceros jugaban, en la época prehispánica y colonial, un papel importante, pues decían que podían volar, originar tormentas, transformarse en animales, recoger información de sitios lejanos y llegar a lugares donde el acceso estaba cerrado. Eran los que transmitían el descontento y oposición con los españoles (1992: 24-25).

muchos de nuestros padres de fuera tienen todavía el criterio de que el indígena es inferior por naturaleza y que, por lo tanto, con cualquier cosita que se le atienda es suficiente (Padre Luis Gallegos 2001, comunicación personal).

La perspectiva de los jesuitas ha cambiado mucho. A partir de los años setenta del siglo veinte se empezó a reflexionar críticamente sobre el trabajo misionero y se fue construyendo, poco a poco, una conciencia en torno al respeto de las tradiciones de los tarahumaras.

Por otro lado, a partir del siglo XX, la situación económica y política de la sierra fue transformándose de manera rápida. A partir de los veinte los tarahumaras comenzaron a solicitar la dotación de tierras ejidales. Tal es el caso de los miembros de las rancherías del ejido de Quírare, que en 1923 realizaron la petición; sin embargo, no fue hasta 1955, a través del Centro Coordinador Indigenista, que quedaron las tierras oficialmente suscritas al ejido (Morales 2005: 101) —una porción de las tierras de la comunidad de Potrero pertenecen a este ejido—. Los bosques de la Sierra Tarahumara sufrieron una explotación irracional sin que existiera acción alguna de reforestación. El clímax destructivo fue en la década de los 50 y para los 90 muchos aserraderos habían cerrado.

Asimismo, entre 1922 y 1950, el gobierno federal emprendió la tarea de buscar la total y plena incorporación del indio a la cultura nacional, su “mexicanización”. Sariego reconoce esta época por el auge de las acciones educativas, en referencia a las misiones culturales que sí funcionaron en el corto período comprendido entre 1923 y 1932, pero que respondían, más bien, a necesidades de los mestizos (2002: 139 y 143).

En 1938 se fundó la Escuela Normal para Maestros Indígenas en Guachochi.¹⁹ La idea de este proyecto era que el tarahumara, como maestro rural, adquiriera herramientas de conocimiento y que así lo pudiera transmitir al resto de la

.....

19 Guachochi es la población mas grande de la sierra con 40 615 habitantes, 28 246 son tarahumaras, de los cuales 21 066 son hablantes de su lengua (Serrano, Embriz y Hernández 2002: 82). Este crecimiento ha sido provocado por el desarrollo del centro coordinador del INI (ahora CDI) y los servicios que éste brinda.

población nativa. De esta escuela surgió el Consejo Supremo Tarahumara que debía funcionar como enlace entre el gobierno y el resto de la sociedad tarahumara. Sin embargo, fue un grupo manejado por el PRI que no respondió a las necesidades de los tarahumaras. Muchas cámaras fotográficas reflejaron los rostros de los líderes así formados; sin embargo, la sierra era demasiado grande para ser representada por sólo unos cuantos tarahumaras.

La Escuela Normal pretendía respetar las tradiciones de los indígenas, pero estuvo muy lejos de ser un proyecto exitoso según los fines proclamados. Desde esa época, hasta la fecha, el Instituto Nacional Indigenista (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, desde 2000) ha tratado de mejorar el desarrollo de los pueblos de la sierra; ha construido escuelas y abierto clínicas de salud. Un proyecto de gran éxito ha sido la radiodifusora indígena XETAR, *La Voz de la Sierra Tarahumara*, donde guarijíos, tepehuanos, pimas y tarahumaras son los locutores que se expresan en sus propias lenguas y seleccionan los programas; además de promover su cultura, sobre todo su música, la programación de la emisora incluye cápsulas informativas a través de las cuales el indígena se puede enterar de lo que sucede en otras partes del país y del mundo. La XETAR es bien recibida por los tarahumaras, quienes suelen escucharla cuando se encuentran en su casa.

1.4 RALÁMULI SIMALONI Y RALÁMULI PAGÓTAME

De los elementos culturales disímbolos encontrados por los misioneros jesuitas en su diario andar, los rituales fueron los que, invariablemente, rechazaron. Los primeros misioneros, aseguraban que la cerveza de maíz, es decir, el tesgüino, les provocaba a aquellos “indios salvajes” que enloquecieran y adoraran al diablo. En

cambio, para los nativos hacer la fiesta y tomar tesgüino era algo necesario para que las deidades del cielo y de abajo²⁰ estuviesen contentas.

Para la concepción aborigen, en vez de una “acción diabólica”, era una forma de agradecer la tierra que los *Anayáwali*, sus antepasados, les habían prestado, y también la estrategia para evitar que no se sufrieran de catástrofes naturales. Los tarahumaras han pensado siempre que ellos, y no los *chabocho* (nombre que le dan al mestizo), son los enviados de *Onolúame*, sus deidades. En cambio, los *chabocho* no saben hacer las cosas conforme a las tradiciones de los tarahumaras, pues no tienen la sabiduría suficiente para entender que deben agradecerle a los *Onó* u *Onolúame* por la tierra suministrada. Es por ello que el tarahumara, al hacer la fiesta, no sólo creía que se salvaba él, sino que salvaba a todos aquellos que, como los mestizos, habitaban la tierra. Si no hacían la fiesta, morirían. Por esta razón no dejarían de danzar y de tomar tesgüino sólo porque los jesuitas lo prohibieran: sabían que era en vano explicarles pues no lo entenderían. Así, los tarahumaras lucharon en contra de la constante y molesta insistencia de los misioneros para que dejaran de hacer sus celebraciones. Pelearon de forma distinta. Primero organizaron rebeliones cuyas armas eran flechas envenenadas (Neumann 1991 [1730]: 50). Luego optaron por la resistencia pasiva. Muchos decidieron alejarse lo más posible de las misiones; otros prefirieron quedarse y seguir haciendo sus fiestas a escondidas; como las de patio, danzando el *rutugúli* frente a tres cruces de madera ubicadas hacia el oriente. La anécdota referente al episodio del padre Neumann, descrita al principio de este capítulo, muestra el rotundo rechazo de la Compañía de Jesús hacia las fiestas tarahumaras.

A pesar de la lucha de los “soldados de Dios” por eliminar los rituales de los nativos, el tarahumara, igual de testarudo que el misionero, continuó practicándolos. Si bien adoptaron algunos elementos católicos en sus fiestas, éstas siguieron siendo muy tarahumaras. Inclusive en aquellos grupos que se quedaron cerca de

20 Al “abajo” puede entenderse también como inframundo. Sin embargo, en este trabajo se optó por usar el término que se acerca más a la definición del *ralámuli*. Por otro lado, las deidades que representan el abajo también viven en la tierra.

las misiones, donde los rituales de templo tuvieron prioridad sobre los de patio, readaptaron nuevos símbolos a su forma especial de pensar.

Durante los siglos XVII y XVIII, el objetivo de los jesuitas por alcanzar la utopía cristiana se convirtió en una lucha férrea, incansable y muchas veces sangrienta. Tanto ellos como los tarahumaras luchaban por una misma causa: la espiritual. Una causa religiosa que, además, encubría una trama de intereses económicos y políticos de dominación. Mas tarde, los tarahumaras dejaron de pelear. Unos aceptaron algunos elementos de la religión católica como el bautizo y la Semana Santa y se les nombró como *pagótame*;²¹ y otros, al no aceptarlos, fueron llamados *simaloni* (cimarrones) o gentiles.²² Surgieron, entre muchos otros elementos, nuevas figuras y celebraciones de expresión ritual como Dios, diablo, virgen de Guadalupe, Santos Reyes, 24 de diciembre, Semana Santa; términos que se fueron transformando, con otros significados, en *Riosi*, *Riablo*, *Walupa*, *Reichi*, *Pasko* y *Nolilúachi* (o “cuando regresan”, equivalente a Semana Santa). Así, los tarahumaras, incluidos los que huyeron, resistieron pasivamente, al mismo tiempo que entraron en un proceso de ralamulización de aquellos nuevos elementos traídos por el cristianismo. Es probable que el retiro de los jesuitas, expulsados por el Rey Carlos III en 1767, haya sido el comienzo de un paulatino retorno, nunca absoluto, de los tarahumaras hacia los rituales tradicionales autóctonos (Robles 1994: 29 y 34). El vacío pastoral del siglo XIX propició una síntesis propia en la que “raramurizaron” el cristianismo recibido y cristianizaron lo rálámuli ancestral hasta el punto de redefinirse como tarahumaras; fue una etapa afortunada en la que quedaron libres para reinterpretar el cristianismo en formas y símbolos propios (ídem).

La situación en la que los jesuitas encuentran a los tarahumaras a su regreso presenta, no solamente, fuertes transformaciones sino también una continuidad cultural, que para los objetivos de esta tesis resulta trascendental. Así lo explica el

.....

21 Al final de la época jesuíta, menos del 20% de los adultos en las misiones de la Tarahumara Alta y Chínipas comulgaban (Merrill 1992: 152).

22 En aquellas épocas se le decía cimarrón al esclavo que se refugiaba en los montes buscando la libertad; esta palabra era usada por los misioneros para designar a los tarahumaras que huían.

padre Robles a partir de la experiencia que tuvieron los jesuitas cuando volvieron a la Sierra Tarahumara:

Los ralámuli no habían perdido la continuidad de su proceso y sus opciones se habían reforzado. Los misioneros volvían sin la experiencia de los antiguos, que aprendieron a tolerar y respetar; volvieron cuando la historia europea había endurecido las posiciones etnocéntricas de la iglesia, que había reforzado una defensiva seguridad en sí misma en la que parecía dogma y artículo de fe [...] La repetición del choque cultural era inevitable. Entre la Iglesia raramurizada y romanizada se había abierto un abismo. El ralámuli tenía ventaja por su memoria histórica. Ya traducida a símbolos, ya cíclica, ya confirmada por el tiempo; él no podía dudar de su ser religioso porque los nuevos misioneros lo incomprendieran. Cortésmente escuchaban los nuevos discursos o suspendía un rito en el templo porque los misioneros lo veían impropio, pero pasó al anonimato de sus símbolos y ritos alejándose de nuevo para creer y celebrar en la montaña. Desgraciadamente los misioneros sí habían perdido la perspectiva histórica que les había sido tan útil. Venían totalmente seguros de sus ritos, su teología y su moral universales, únicos, que debían ser aceptados idénticamente por toda cultura, por todo cristianismo. Así, las misiones vieron la necesidad prioritaria de "educar", europeizar, para que los indígenas fueran cristianos verdaderos. Y se cayó exactamente en los mismos errores que tres siglos atrás provocaran las rebeliones: formar "colonias", poblados de indígenas civilizados y catequizados; enseñarles oficios para que supieran trabajar a nuestra manera; reprobar sus ritos, sobre todo los de sabor más ancestral para substituirlos por los ritos ortodoxos universales, sin aceptar siquiera a veces la danza de Matachines y otras formas de culto que los antiguos habían aprendido de los misioneros para celebrar las fiestas cristianas. Los ralámuli no se levantaron en armas ahora porque conservaban su historia; condescendieron de nuevo tomando lo bueno que se les ofrecía y dejando a un lado educadamente lo no significativo (Robles 1994: 32).

Este proceso no sólo repercutió entre los tarahumaras bautizados, sino también

en los que rechazaron el bautismo católico, los llamados gentiles, judíos, cimarrones o, en lengua tarahumara, *simaloni* o *ké riwéame ju*, traducido como “los que no tienen nombre” (Levi 1998: 309). *Pagótame* viene de *pagó*, que significa lavar; posiblemente haya sido una palabra tarahumara que adoptaron los misioneros para denominar a los indígenas que aceptaron el bautismo católico. Los bautizados vivían en los pueblos de misión y las rancherías cercanas; los gentiles o cimarrones habitaban en las remotas. Los dos términos tienen una frágil frontera, pues ambos grupos mantenían entre sí lazos de parentesco o relaciones económicas, pero debido a la escasez de comida, las epidemias, los trabajos forzados o el rechazo a los cambios culturales, los bautizados se fugaban hacia los ranchos lejanos. Muchos de estos *pagótame* no recibían la enseñanza cristiana, ya que después de bautizados, de inmediato regresaban a sus rancherías. Kennedy, quien trabajó en la comunidad gentil de Inápuchi durante el verano de 1957 (con Hinton) y después, de marzo a noviembre de 1959, menciona que con frecuencia se observa a bautizados y gentiles participar en la misma fiesta. Por otro lado, entre los gentiles, el término *simaloni* se usa en general para denominar a la gente (Kennedy 1970: 35 y 39).

A lo largo del periodo colonial y hasta nuestros días, se sucedieron migraciones que conllevaron grandes influencias culturales; es decir, hay quienes sin ser *pagótame* adquirieron tradiciones de *pagótame*. Hay muchos elementos parecidos entre los grupos *simaloni* y los *pagótame*; como son sus patios con las tres cruces del altar y abajo las pequeñas cruces del *Riablo*.

La región en la que realicé mi estudio pertenece a aquellas barrancas donde había muchos gentiles. Los antropólogos Bennett y Zingg, durante su trabajo de campo en la década de 1930, anotaron que los habitantes de Quírare, una ranchería que hace unos diez años todavía festejaba la Semana Santa en el templo de Potrero, eran gentiles. De hecho, su comunidad vecina es Inápuchi. De igual forma corroboré que muchos de los *ralámuli* de edad adulta de la ranchería de Coyachique no fueron bautizados bajo la doctrina católica.

En la actualidad se aprecia, por ejemplo, que en las fiestas de los tarahumaras de las misiones de Norogachi y Sisoguichi, pertenecientes a la antigua región misional de la Alta Tarahumara, se encuentran más elementos católicos que en las

fiestas de comunidades tales como Munérachi y Potrero. En Norogachi han vivido sacerdotes por casi 250 años (Merrill 1992: 139), lo que, como se observó, no sucedió así con estas últimas. Es interesante observar que en éstas se danza *baskoli*, “pascal”, todo el año; en cambio, en el norte (región Cumbres) y hasta la frontera con la región sur o Barrancas, esta danza es exclusiva de la Semana Santa. Allí se hacen muy pocas fiestas de patio (Merrill 2002, comunicación personal), aunque en la región de Barrancas, como es el caso de la comunidad de Potrero, hay por lo menos unas 20 al año. Otro dato importante es que tanto Norogachi como Siso-guichi son pueblos en sentido estricto, es decir, tienen una población permanente alrededor del templo católico, además de que están rodeados por varias rancherías en su periferia. El obispo Tamarón y Romeral —a partir de su largo recorrido de 2 546 leguas por la Nueva Vizcaya— reporta que Nuestra Señora del Pilar de Norogachi era una de las más grandes poblaciones de la provincia, con 310 familias y 1 525 indios (Tamarón y Romeral 1937 [1765]: 144) y, por lo tanto, de mayor impacto (Spicer 1962: 33). En cambio Batopilas tenía 67 familias y 227 personas (Tamarón y Romeral 1937 [1765]: 169).

En contraparte, el templo de Potrero sigue estando aislado y solitario, siendo visitado sólo en las fechas del calendario tridentino adoptadas por los tarahumaras. La gente de la ranchería de Coyachique, que pertenece a la comunidad de Potrero, camina de dos a cuatro horas (unos 9 kilómetros aproximados, seis de una empinada vereda y tres de terracería), dependiendo de la carga o si van con hijos pequeños, para llegar al templo.

Ser *pagótame* tal vez signifique para los tarahumaras —al contrario de lo que pensaría un misionero, convertido, católico o feligrés— el resultado de una exitosa negociación en la que se las arreglaron para adquirir la libertad de continuar con su tradición, es decir, con su *nátali*. Para Sheridan, el hecho de que los tarahumaras, entre otros grupos indígenas, hubieran aceptado el bautismo católico se debía a que tenían miedo a las nuevas enfermedades y pensaron que los rituales cristianos los protegerían (1996: 151). Para el padre Robles, los tarahumaras *pagótame* hoy en día “... se conciben cristianos desde los orígenes del mundo” (1994: 31). Sin embargo, la idea de ser “cristiano”, por lo menos para la gente de Potrero, es algo

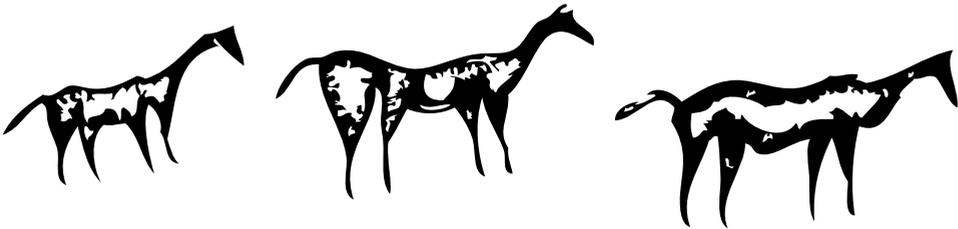
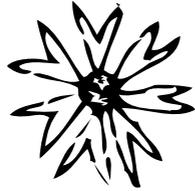
que toca de manera profunda la identidad del tarahumara; tanto, que se separa de la idea original del “ser cristiano”. Al aceptar el bautismo optaron por la paz y no por la violencia. De hecho, hoy en día se acostumbra que los padrinos del bautizado sean mestizos. Tal vez, como una manera de establecer un puente que facilite trámites y negociaciones económicas que tiene que realizar el tarahumara cuando baja al pueblo mestizo.

De forma paralela a sus propia visión del mundo, los tarahumaras aprendieron de los españoles nuevos elementos —animales domésticos, árboles frutales y herramientas— que fueron adaptando a sus singulares formas creativas. Asimismo, los nuevos elementos religiosos sufrieron una transmutación en un contenido propio de los tarahumaras, pero no en la forma. A mi parecer, muchos de los principios católicos fueron adoptados para tener la libertad de continuar con sus prácticas arraigadas. Es por eso que *pagó* o *pagótame* representa una estrategia del tarahumara para continuar vivo. Al aceptar el bautismo como mera formalidad estaban, más allá de las apariencias, rechazando la forma de vida que pretendían imponer los misioneros. De no ser así, ¿por qué razón tienen dos rituales de nacimiento y por qué otros rituales católicos como el de la Semana Santa se percibe una dicotomía? Habría que investigar la hipótesis de que tal duplicidad o dicotomía obedecen a una peculiaridad de resistencia cultural. La anticipación para el día anterior de las festividades católicas de Navidad y Año Nuevo denota también la voluntad de mantener una estructura de ritualización tarahumara, donde debe haber siempre una preparación que consiste en danzar toda la noche previa a la parte liminal en que se toma el tesgüino. Supuestamente después se festejará lo establecido por la religión católica aunque, en el fondo, todo indica que esto tampoco es cierto. Por ejemplo en el caso del *pagoma*, “el bautizo del *pagre*” —como diría Candelario Vega López de la ranchería de Coyachique— está precedido por el *rimuwáka*, o “trozar sueño”, al que se considera el bautizo tarahumara, ritual que se le hace al bebé a las dos ó tres semanas de nacido. Aunque el *rimuwáka*, una celebración que describiré más adelante en detalle, se repite a lo largo de toda la vida, la primera vez que se practica al tarahumara recién nacido es cuando se le pone nombre. No es de sorprender que por esta razón muchos tarahumaras tengan

dos nombres, el del *rimuwáka* y el que usarán para cuestiones administrativas y para relacionarse con los *chabochi*, el del *pagre*, el *pagó*, el del bautizo católico. Hoy en día es posible ver este carácter “ambiguo”; por ejemplo, existen comunidades gentiles donde hay bautizados (Levi 1993: 81) y comunidades *pagótame* donde no los hay, como es el caso de Coyachique.

A lo largo de los primeros dos siglos de “historia *chabochi*”, han sido las tradiciones festivas las más agredidas, las que los misioneros quisieron eliminar a toda costa. Pero ante la impotencia por no recuperar su independencia, los tarahumaras decidieron dejar el fuego, el arco y la flecha optando por “las armas de los débiles” (Scott 1985), es decir, la resistencia pasiva, la de todos los días. Así es como al permitir “echarse el agua”, como suelen traducir los tarahumaras el término *pagótame*, podían hacer sus fiestas sin que continuaran padeciendo actos violentos por parte de los misioneros. Como dice Candelario Vega López: “Nosotros pensamos que está bien la religión del *pagre* porque nos deja hacer nuestras fiestas; por eso los evangelistas no está bien, porque ellos no quieren que matemos *chiva* ni que tomemos *tesgüino*” (2001, comunicación personal). Tal vez, al igual que los coras, los tarahumaras vieron que sus dioses se estaban enojando y debían aceptar la paz para mantener el mundo (Coyle 1998: 538). Lo vieron como una componenda necesaria para la sobrevivencia del universo. Es así como el significado del *pagoma* o bautismo cristiano simboliza la sustitución de la lucha armada por la resistencia pasiva.

La cultura tarahumara ha pasado por un largo proceso de resignificación frente a la influencia católica. Dentro de este largo trayecto se fueron adaptando a una nueva realidad, sin abandonar sus tradiciones. Hoy en día, a través de su *ná-tali* o pensamiento, no solamente continúan realizando sus fiestas sino que se siguen distribuyendo geográficamente en comunidades dispersas y no en “pueblos”, como los jesuitas quisieron organizarlos. Un ejemplo de ello es la comunidad de Potrero, tema del siguiente capítulo.



CAPÍTULO II

Distribución espacial, organización social y parentesco

La Sierra Tarahumara cubre un área aproximada de 50 mil km² (véase figura 5) y es una de las regiones con mayor variabilidad ambiental a nivel mundial. Si bien es comúnmente nombrado a partir del grupo indígena mayoritario —los tarahumaras—,¹ este extenso territorio es también hogar de los pueblos o'oba (pima bajo), óódami (tepehuano del norte), warijón y de mestizos mexicanos.

La sierra tiene como fronteras naturales la cadena montañosa que se extiende al norte hasta Janos-Casas Grandes y continúa hacia al sur hasta el estado de Durango. Al oeste colinda con los grandes y fértiles valles agrícolas de Sinaloa y Sonora, y al este con las mesetas y valles de Chihuahua, una región de pastizales que ha permitido el desarrollo de la ganadería y la producción agrícola en ese estado.

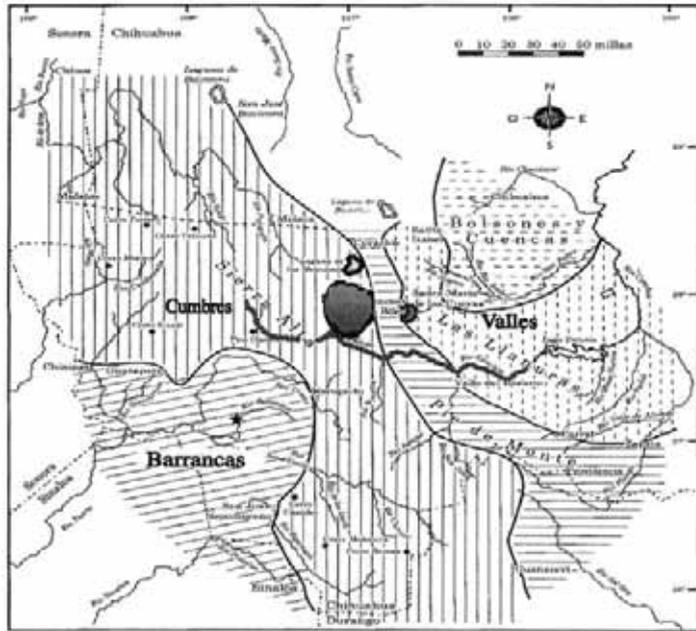
La Sierra Tarahumara se divide en tres subregiones² (véase figura 5): la de valles, la de cumbres y la de barrancas. La subregión de valles es un área de transición entre el altiplano chihuahuense y la zona de bosques que se ubica entre los 1 400 y los 1 800 msnm y se caracteriza por una vasta extensión de pastizales interca-

.....

1 En el censo de 2000 se registran 136 589 tarahumaras, de los cuales, 70 842 son hablantes de su lengua y 87 410 viven en localidades indígenas. Son el grupo de pueblos indígenas del noroeste de México con mayor población. Gran parte de los tarahumaras de Chihuahua viven en la Sierra Tarahumara, aunque es importante recordar que hay tarahumaras habitando en grandes urbes del estado, como la ciudad de Chihuahua, con 12 344 tarahumaras, de los cuales 4 625 son hablantes de su lengua, o Ciudad Juárez, con 15 050 tarahumaras de los cuales 2 833 hablan su lengua (Serrano, Embriz y Fernández 2002: 82, 83 y 318). Otros más viven en los estados de Baja California, Coahuila, Durango, Sinaloa, Sonora y Tamaulipas; son los que han migrado buscando otro tipo de sustento diferente a los tradicionales.

2 Esta es una primera gran división; sin embargo, dada la gran diversidad cultural de los tarahumaras, la sierra puede fraccionarse en más regiones. Por ejemplo, en cinco áreas dialectales: 1) Oeste, que comprende los municipios de Guazapares, Chínipas, Uruachi, Maguarichi y parte de Urique y Bocoyna; 2) Norte, que comprende los municipios de Bocoyna, Guachochi, Urique y Carichí; 3) Cumbre, representada por las hablas de las comunidades de Samachique y Munérachi; 4) Centro, representada por las comunidades de Aboréachi y Guachochi y 5) Sur, localizada en el municipio de Guadalupe y Calvo (Valiñas 2001: 116 y 117). Potrero formaría parte del área Cumbre.

lada con algunos reductos de bosque. Presenta un clima con temperatura mínima $-8\text{ }^{\circ}\text{C}$ en invierno, y máxima de $32\text{ }^{\circ}\text{C}$ en verano. En su vegetación predominan los pastizales con variedad de especies y algunas coníferas representadas por encinos, táscates,³ mezquites, huizaches y pinos piñoneros, entre otros.



★ Área de estudio

Figura 5. Mapa que delimita las tres subregiones en la Sierra Tarahumara (Fuente: Guerrero, Montes y Camou 2002).

La zona de cumbres comprende la parte central de la sierra y se compone de un conjunto de cordones montañosos que oscilan entre los 1 500 y los 2 500 msnm, aunque sobresalen cumbres más elevadas que sobrepasan los 3 000 msnm. Física-mente adopta la forma de una cadena de picos que recorren el centro de la sierra, combinada con numerosas mesas y valles de considerable tamaño donde predo-

.....
 3 Son árboles escumifolios (hojas en forma de escama) del género *Juniperus* a los que se les conoce también como cedro, con una altura promedio de 8 a 15m. Se encuentran en regiones subcálidas, templadas y semifrías; siempre en contacto con los bosques de encino, pino-encino, selva baja caducifolia y matorrales de zonas áridas.

minan extensas zonas de bosques. Por su altitud y latitud presenta el clima más frío del país con temperaturas mínimas de -20°C , un invierno riguroso y largo, sequías en primavera y heladas durante la mitad del año.

Al interior de esta zona se encuentran algunas depresiones y pequeñas gargantas situadas entre los 1 600 y 1 800 msnm, donde las temperaturas mínimas son menos drásticas. En esta subregión predomina el bosque de pinos y, en menor proporción, los de encinos y madroños, además de otras especies de arbustos y algunos pastos en valles y ciénagas.

La subregión de barrancas —donde se encuentra la comunidad Potrero— se ubica en la parte occidental de la sierra y colinda con los estados de Sonora y Sinaloa. Se compone de profundas barrancas de forma accidentada y con cerca de 1 500 metros de caída, que son originadas por un sistema fluvial de la vertiente del Pacífico conformado por los ríos Mayo, Fuerte y Yaqui. Esta subregión contiene, además de los cañones, grandes declives y cumbres y por eso presenta una gran variabilidad ambiental, con altitudes desde los 500 hasta los 1 500 msnm. Las temperaturas máximas varían de 18°C a 20°C en invierno y de 32°C a 45°C en verano. La flora contrasta notablemente con las otras regiones, pues existe una variada vegetación que incluye encinos y cedros ubicados en las partes de mayor altitud, árboles frutales de tipo tropical como papaya, naranja y caña de azúcar y una extensa variedad de cactáceas como pitayas, nopales, maguey, lechuguilla, palmilla y sotol, sobre todo en las partes bajas.

2.1 DISTRIBUCIÓN ESPACIAL

Quisiera sugerir que los tarahumaras no se agrupan en casas contiguas y pueblos, debido a su miedo a revelar sus riquezas a los vecinos y al concomitante miedo a la brujería. Por lo tanto, existe una necesidad activa y dinámica de vivir aparte, que frustra con éxito los bien intencionados esfuerzo de misioneros y maestros (Passin, 1942: 14).



Figura 6. Fotografía de dibujo de la comunidad de Potrero (dibujo de Guillermo Núñez, Coyachique 2002).

Las comunidades ralámuli están formadas por grupos de personas que viven en rancherías dispersas y que se organizan entre sí a través de la reciprocidad, la

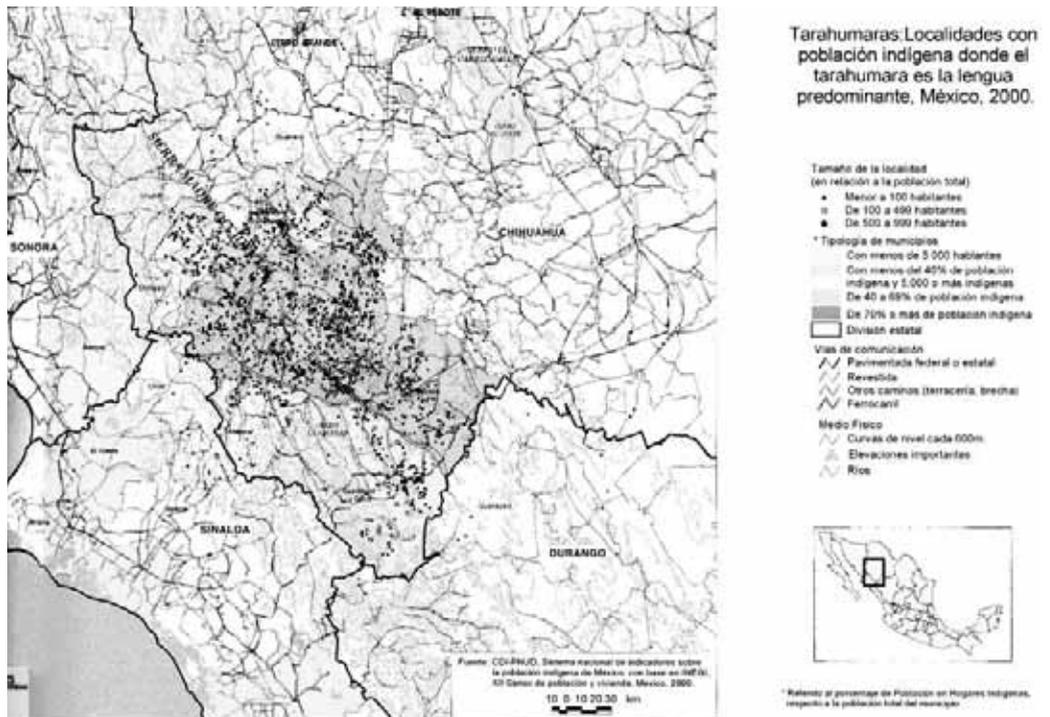


Figura 7. Mapa del territorio tarahumara (Fuente: CDI-PNUD 2002).

cooperación y una división de trabajo para cumplir con un ciclo ritual anual. La unidad y fortaleza de una comunidad es exitosa si se cumplen sus normas, pero también se requiere de una gran voluntad para cumplirlas, algo que entre los ralámuli se llama *walú náatali*, es decir, un pensamiento grande.

A partir del trabajo de campo fui experimentando esa voluntad. Lo que ejemplifica de manera clara este sentido de comunidad es la fiesta de la Semana Santa.⁴

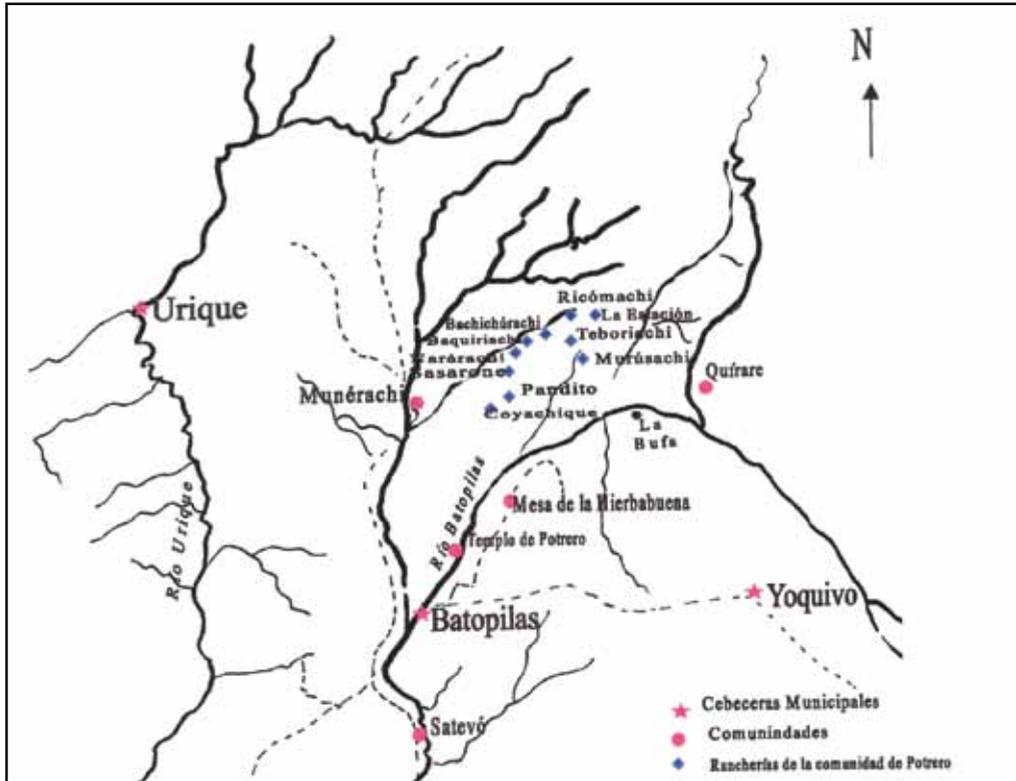


Figura 8 Mapa que ubica a las rancherías de la comunidad de Potrero y algunas localidades circundantes.

Durante el Sábado de Gloria, después de haber consumido alrededor de quince ollas de tescüino, los ralámuli de Potrero se desplazan en procesión del templo hacia una de las rancherías de barranca pertenecientes a su comunidad,

4 Si bien esta tesis se enfoca en las fiestas de patio, me pareció interesante ejemplificar la voluntad de los ralámuli por mantener una comunidad con la fiesta más grande, la que convoca a toda la comunidad.

Coyachique, una localidad compuesta por tres mesetas inclinadas que se extienden desde los 1 000 hasta los 1 400 msnm. Para llegar a ella desde el templo, ubicado en el cañón de la barranca, los rálámuli caminan alrededor de dos horas sobre una vía de terracería y otras dos horas sobre una cuesta pronunciada, hasta llegar a la primera casa, donde toman más tesgüino. Van despacio porque están “crudos” y desvelados. No durmieron en dos días y tienen que recorrer un camino que sube de los 500 msnm a 1 000 msnm bajo el ardiente sol de la primavera.

Al subir esa cuesta con ellos, experimenté esa fuerza de pensamiento que los sostiene. Su voluntad y su estado físico es tal, que les permite, no sólo subir la cuesta en esas condiciones sino, en general, permanecer como comunidad.

Las redes sociales

La comunidad rálámuli se mantiene por las redes de parentesco y de vecindad. Un estudio que desarrolla ampliamente el tema de las redes de una comunidad tarahumara es el de John G. Kennedy. Este antropólogo realizó su trabajo de campo en Inápuchi, localidad ubicada en una pequeña planicie entre tres barrancas del alto Batopilas y contigua a la comunidad de Quírare, que a su vez colinda con la de Potrero (véase figura 8).

Para este autor, la comunidad tarahumara se caracteriza por su cualidad de “... extrema flexibilidad e incertidumbre [...] Su estructura básica es una combinación de montañas, la adaptación ecológica de agricultura y pastoreo y la institución de la tesgüinada; un sistema social centrífugo compuesto por una amplia red de grupos de ranchos que se van entrelazando formando un *plexus* [red]” (Kennedy 1970: 124–130). Cada rancho está conformado por pequeñas familias bilaterales enlazadas con un sistema centrado en unidades domésticas, “laxas y traslapantes” (ibídem: 247). Dicha red, según Kennedy, funciona a través del trabajo comunitario, el parentesco, la participación en las celebraciones, la ayuda mutua y las “reuniones de trago”, es decir, lo que él llama “las tesgüinadas” (ibídem: 108). En cuanto al parentesco, Kennedy advierte que aún cuando tiene importancia, no su-

ministra más base para los elementos estructurales de la sociedad que un “*plexus* inestable” de relaciones de la familia bilateral (ibídem: 175).

Para este autor, una de las más importantes cualidades del sistema es su carácter “imbricante” e “interconectante”, lo que significa que el conjunto de la gente con la cual interactúa cualquier familia individual varía en una extensión mayor o menor de los de las otras familias (ibídem: 39, 111 y 120).

Al sugerir que la organización social de los tarahumaras gentiles de Inápuhi es traslapante, Kennedy también la define como difusa, vaga o poco definida. Para este antropólogo, si bien existe cierta estabilidad en el plexo, ésta se interrumpe durante la movilidad, es decir, cuando se van a la barranca o a la cumbre para trabajar las tierras.

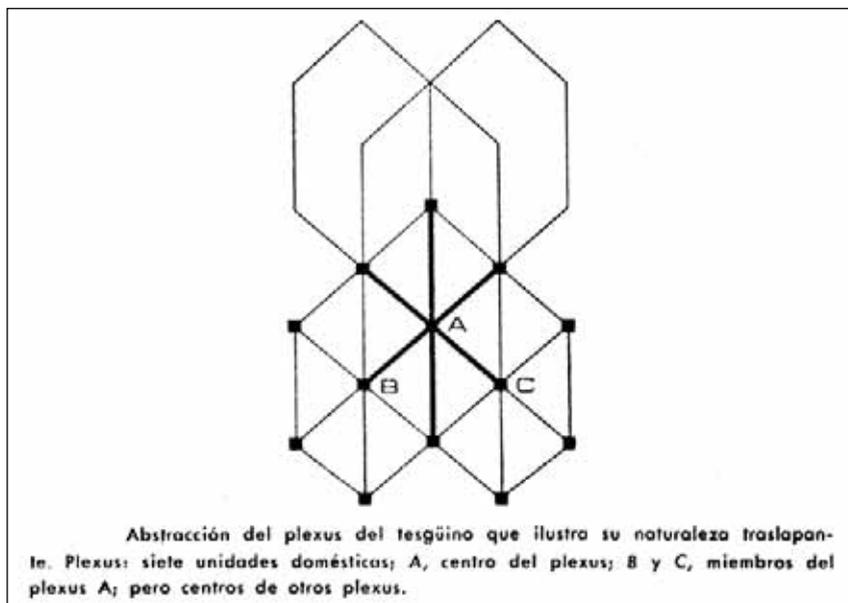


Figura 9. Dibujo de Plexus del tesgüino según Kennedy (1998 [1963]: 124).

Dentro de cada comunidad *pagótame* (bautizada) y en algunas gentiles (como Satevó), el templo católico es el que materializa a la comunidad, pero su organización social es la que la forma y la fortalece día a día. Y es que los ralámuli no tienen un lugar sagrado preestablecido, como otros pueblos indígenas. Para

los ralámuli, cualquier rincón del entorno puede convertirse en un espacio ritual, como es el caso de los *awilachi*, “lugar para bailar”, un patio que surge de la nada una vez que se decide hacer la fiesta.

Respecto a la comunidad de Potrero, la propuesta de Kennedy se mantiene en cuanto al carácter “centrífugo”, “imbricante” e “interconectante”; sin embargo, no se puede considerar que sea de carácter vago, de “extrema flexibilidad” o que no haya “grupos religiosos” ni “reglas de residencia”. No se trata de una organización rígida, pero sí bien establecida: hay un sistema de cargos y la movilidad no ha sido impedimento para mantener una red social; por el contrario, dada la forma dispersa en que viven los ralámuli, el plexo se mantiene, en parte, por su particular trashumancia.

La comunidad de Potrero se basa en una gran red social, mediante un conjunto de rancherías con relaciones cercanas de parentesco y que comparten ritualmente un mismo templo. Cada ranchería extiende sus ramas hacia rancherías periféricas y, a su vez, éstas las despliegan hacia otras. Es por ello que hay quienes asisten de manera aleatoria a fiestas en dos o más templos o a las fiestas grandes de patio en ranchos que pertenecen a otras comunidades. Las razones son variadas, una de ellas es cuando hay matrimonios entre personas de rancherías vecinas que asisten a distintos templos. Estas rancherías casi siempre se encuentran en las orillas de sus comunidades y es interesante observar que, a pesar de que existe una convivencia estrecha, pertenecen a un distinto “centro” o templo y, por lo tanto, a otra comunidad.

Descripción de las rancherías

Las rancherías de la comunidad de Potrero cubren una superficie cuya área aproximada es de unos 33.15 kilómetros (véase figura 8). Aunque en otras comunidades el templo queda más o menos al centro de las rancherías, en Potrero se ubica en el límite del perímetro y es un templo solitario donde sólo vive una familia mestiza.

La comunidad de Potrero divide sus rancherías en dos grupos, las rancherías de invierno y las rancherías de verano. Días después de la Semana Santa, las

casas de las ranherías de invierno, localizadas en las abruptas pendientes de las barrancas, Coyachique y Kuwímpachi (o Pandito), van desocupándose poco a poco porque su gente se dirige hacia las ranherías de verano ubicadas en la subregión de las cumbres. Las ranherías de verano son Teboreachi, Murúsachi, Naráachi, Ricómachi, Sasarone, Bachichúlachi, Baquiriáachi y La Estación (véase figura 8). Los ralámuli suben a los valles altos para disfrutar de la primavera, de los duraznos de septiembre, de las manzanas rojas y de un clima cálido. Esto, como muchas formas de vivir del ralámuli, no es una regla, pues hay quienes se quedan por temporadas más largas en la cumbre o en la barranca, dependiendo de la cantidad de trabajo que requiera la tierra.

Potrero, una comunidad en constante transformación

Como se mencionó en el capítulo anterior, los misioneros construyeron templos para que alrededor de estos vivieran los tarahumaras; sin embargo, si bien el templo se convirtió en el centro de una población, los ralámuli optaron por vivir en un radio que en ocasiones alcanza más de diez kilómetros. Muchos ralámuli, sobre todo los de las barrancas, rechazaron la posibilidad de vivir cerca del templo y optaron por una discreta distancia.

El templo de Potrero se construyó a finales del siglo XIX, cuando la familia Sheperd era dueña de las minas de Batopilas. Según los ralámuli de Coyachique, antes de que tuvieran este recinto, la gente se desplazaba hasta Satevó para realizar sus fiestas (*vid supra*). El Potrero era un sitio de cría de ganado caballar, posiblemente de mulas; una estación donde se intercambiaban estas hijas de asno y yegua o de caballo y burra, que cargaban los lingotes de oro que se trasladaban por el camino real. El destino final de los lingotes era Chihuahua y luego los Estados Unidos. Los tarahumaras no se bajaron para vivir a la orilla del río Batopilas, donde se encuentra el templo de Potrero, sino que permanecieron en ranherías alejadas de la población mestiza.



Figura 10. Fotografía del templo de Potrero en el cañón de la barranca de Batopilas (Foto de Ana Paula Pintado 2001).

A finales del siglo XIX vivían en Batopilas alrededor de 15 000 personas, pero hoy sólo habitan allí 1 500. Este antiguo pueblo minero, como todas las poblaciones de su tipo, se encuentra encañonado en una profunda barranca cuyo acceso es a través de sinuosos senderos. Esto no fue un obstáculo para que el minero Grant Shepherd hiciera transportar su piano de cola hasta dicha población.

Por aquella época, el templo de Potrero reunía en la Semana Santa a los habitantes de más de 20 rancherías distribuidas en una superficie cuya área aproximada era de unos 50 kilómetros cuadrados. Algunas de estas rancherías pertenecen ahora a nuevas comunidades que han construido sus propios templos, como La Mesa de la Hierbabuena, cuya iglesia se fundó alrededor de 1950, y Quírare, hace aproximadamente diez años.

Las razones para haber construido nuevos templos son diversas. En el caso de La Mesa de la Hierbabuena, el reagrupamiento se dio porque algunas familias que vivían en las rancherías de la comunidad de Potrero se pelearon y decidieron separarse y desplazarse a La Mesa, donde había otro potrero de las minas de Batopilas (Gotés 2000: s.p.).

En el caso de Quírare, la razón para la construcción del templo fue la comodidad. Desplazarse hasta el templo de Potrero implicaba recorrer alrededor de 26 kilómetros, casi un día entero a pie. Otro motivo fue el hecho de que el camino de terracería atraviesa una ranchería que se ha convertido en el centro de la comu-

nidad porque tiene una tienda de abarrotes, un albergue escolar y comunicación con Samachique, población en donde se encuentra una gran clínica de evangelistas. Quírare tiene sus propias autoridades tradicionales, su centro ceremonial y un intercambio económico cuyas redes se dirigen más hacia Samachique que hacia Potrero (Figura 8). Tanto Quírare como la Mesa tienen una particularidad distinta a Potrero, en el primer caso, la carretera Samachique-Batopilas, pasa por la comunidad; y en el segundo, una vereda de terracería llega a la comunidad. Quírare fue una de las primeras comunidades de esta región que comenzó con el narcotráfico, y la Mesa fue la comunidad piloto para programas del INI en los 80 y hoy en día tiene un grupo importante de tarahumaras que trabajan de intermediarios en el narco.

La inquietud de construir un templo cerca de cada localidad también se está dando entre la gente que pertenece a la comunidad de Potrero (donde apenas hace dos años se construyó un camino de terracería a Coyachique). Argumentan que la lejanía resulta poco práctica y cansada (está a tres ó cuatro horas de caminata); además, dado que el templo de Potrero se encuentra cerca de la carretera, algunos malos chabochi se acercan a “festejar” con los ralámuli, quebrantando sus leyes, violentando el lugar y hasta abusando de sus mujeres.

Trashumancia

Además de su forma de vivir dispersa, los ralámuli de la comunidad de Potrero tienen la característica de ser campesinos movibles para un mejor aprovechamiento de su medio ambiente.

Kennedy explica esta particular movilidad como una adaptación a las demandas ecológicas: “...las técnicas de subsistencia de una economía mixta de agricultura y pastoreo, actuando en una región montañosa de pequeños terrenos y poca pastura, han sido los determinantes ecológicos del patrón de asentamiento...” (Kennedy 1970: 214 – 215).

En la literatura sobre los tarahumaras se han usado los términos seminómada, semisententareo, trashumante y agricultor movible para definir esta característica de asentamiento. El término que considero que explica mejor la causa

fundamental de su movilidad es el de trashumante, ya que los tarahumaras se mueven con su ganado de las tierras bajas a las altas días después de la Semana Santa y regresan (a las tierras bajas) hasta octubre para el óptimo aprovechamiento de los pastizales en cada temporada, además de proteger del frío a sus animales (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

Otras formas de movilidad

Entre los ralámuli de Potrero se dan otros dos tipos de movilidad. El primero es el cambio de una ranchería a otra en las regiones altas. Si bien, tanto en la barranca como en la cumbre son dueños de tierras, en la cumbre las extensiones son vastas. Arriba hay más lugares habitables, pues cuentan con planicies donde construir una casa y abundante agua; en cambio, en la barranca, dadas las abruptas pendientes, resulta más complicado encontrar espacios habitables. Así, por el tipo de geografía y medioambiente, los ralámuli son dueños de más tierras en la cumbre y, por lo mismo, de más ranchos. Hoy en día Potrero tiene dos ranchos en la barranca donde se concentra toda la comunidad en la época de invierno, y ocho ranchos en la cumbre; además de esos ocho ranchos tienen otros donde no habita nadie, pero repentinamente puede haber una familia que decida irse a vivir ahí. Caminando hacia los ranchos de la cumbre se aprecian construcciones derruidas, casas donde alguien estuvo hace muchos años y que no se encuentran dentro de la periferia del actual rancho. Las tierras heredadas pueden ubicarse a un día de distancia de la actual residencia en rancherías donde ya no vive nadie, pero algún día lo harán.

El otro tipo de movilidad es el que se da dentro de la ranchería, tanto en la cumbre como en la barranca. Por varios años viven en una residencia hasta que un buen día deciden cambiarse a otra. Las razones son diversas, como el hecho de que: "Al morir algún miembro de la familia se piensa que éste se quedará viviendo ahí, por lo que prefieren dejarle a él solo la casa" (Gotés 2000: s.p.), o bien por alejarse del paso de los *chutameros* o soldados, porque los agujajes se van secando, o porque no se llevan bien con los vecinos. En ocasiones, los cambios de residencia son hacia lugares poco comprensibles, como es el caso de la familia que se traslada a un

lugar donde el acceso al agua es más complicado o escaso. Lumholtz ejemplifica este hecho:

Nunca pasan toda su vida en una sola casa ó caverna, ni tampoco las abandonan definitivamente, siendo raro que se alejen de alguna más de dos ó tres años. Suele ocurrir que una familia cambie repentinamente de choza, aunque la haya construido de piedra, después de habitarla por algún tiempo, sin que sea siempre fácil explicar tal resolución. Un indio dejó su casa porque no le daba bien el sol. Cuando alguien fallece, aun cuando sea un pariente lejano que accidentalmente se encuentra con la familia, los tarahumares destruyen la casa ó abandonan la cueva [...] Cambian muy a menudo de residencia con el propósito de cultivar la tierra, y después de derribar la habitación, siembran maíz en el lugar que ocupaba. [...] El tarahumar más rico que había en la región, el cual ha muerto ya, tenía cinco cuevas y se mudaba como diez veces por año (Lumholtz 1986 [1902], I: 169).

Los ralámuli nunca se olvidan de sus tierras ya que son prestadas por sus antepasados y hay que cuidarlas; las visitan no sólo para trabajarlas sino para asperjar pinole (maíz tostado en seco, molido y revuelto con agua) o esquiate (una bebida de maíz tostado molido con agua en el metate) hacia los cuatro rumbos del firmamento, para agradecer a los antepasados que siempre los vigilan (Patrocinio López 2000, comunicación personal).

Las veredas, un aspecto de la comunidad

Hacia el medio día del Sábado de Gloria, los ralámuli van en procesión a los ranchos para seguir tomando tesgüino. Caminan por la vereda realizando un acto muy importante de la celebración de la Semana Santa, porque si bien se retiran del templo, la fiesta no ha terminado.

Los caminos tienen un lugar en su cosmovisión: se mencionan en los sermones de manera simbólica a la vez de que forman parte de la rutina diaria y aún cuando durante sus travesías pueden pasar horas sin encontrar a nadie, represen-

tan una unidad. Dentro del patrón de movilidad, las veredas cumplen una función trascendental pues transitan por ellas la mitad de sus vidas, o más: “*Riosi* fue el primero en hacer los caminos, más tarde pasaron sus hijos. Cada ralámuli tiene el suyo y debe esforzarse por trabajar y hacer bien las cosas para ir por el camino de *Riosi*, que va hacia arriba, mientras que el camino del *Riablo* va hacia abajo y nadie quiere ir para allá. Los curanderos hablan mucho sobre los caminos. Asimismo el sol, al igual que la luna, van caminando” (Aguilera 2005: 31).

A quienes no están acostumbrados a usar los caminos de la sierra, les parecen laberintos que pisan con el temor de nunca llegar a su destino. Muchas son las veces que pasan por lugares difíciles de transitar; caminos que agotan y desesperan, porque pareciera que son eternos; sin embargo, son “las manos de *Riosi*”. Así me lo dijo una vez Juanito, un tarahumara de Sorichike, pueblo de Munérachi: “... en la otra banda hay muchos caminitos chicos, y si te caes [es porque] ya demasiada la gente [es la] que lleva en su mano. Te levantas y te puedes caer otra vez”.

Las veredas son las guías hacia un paisaje lleno de símbolos que, al armarlos cual rompecabezas, nos acercan a la cosmovisión ralámuli. Las veredas son una especie de correo de voz donde el ralámuli establece comunicación con gente de su pueblo y de otros pueblos; son también como una inmensa red social (Liffman 2000, comunicación personal) en que enlazan una casa con otra casa, ranchería, comunidad o templo.

El camino grande o *walú buchí* es el que da acceso a la ranchería y la recorre como columna vertebral. Es el que todos usan y, para arreglarlo, realizan una faena donde siempre brindarán con tesgüino. Más tarde, cada quien regresará a su casa por su propia vereda y, cuando necesiten arreglarla, podrán organizar una faena. El *walú buchí* es un espacio colectivo, ejemplo de ello es cuando se realiza una fiesta de muertos, *Nutelia*, de varios difuntos. Entre los rituales que se efectúan en esta celebración es el de ir a bailar a la milpa del difunto, pero cuando son más de dos resulta muy cansado por lo que usan un espacio colectivo, el camino grande, *walú buchí*, en representación de las milpas de los difuntos.

Además del camino grande está el Camino Real, un camino que en los siglos XVIII y XIX venía desde Chihuahua y después desde los Estados Unidos hasta

las poblaciones donde habían minas como era el caso de Batopilas. Asimismo, se observan los caminos de los burros, que suelen ser amplios y buscan espacios menos escarpados, por lo que son lentos y largos; los caminos rápidos, que pasan por pendientes abruptas y son más estrechos y difíciles de caminar, permiten llegar rápido al destino deseado si se es “ligero”; los caminos de chivas, los que usan con más frecuencia las mujeres y los niños, se dibujan débilmente sobre el paisaje con trazos que no llevan a ningún rancho pero sí a muchos parajes.

Las veredas conducen a sitios a los que los ralámuli les dan significados; un templo o un patio; donde pastan las chivas; donde se siembra el frijol y se entierran a los muertos; donde hay una sombra, un aguaje o una roca que sirve de mirador para vigilar a las chivas. Los lugares para descansar durante la travesía, son espacios precisos como árboles que hacen sombra, rincones donde se encuentra un aguaje, rocas cóncavas que protegen de una lluvia torrencial y a la vez ofrecen un lugar estratégico para subirse en ella y admirar el inmenso conjunto montañoso o, como una atalaya, observar a alguien que se aproxima a su territorio o a los habitantes de la ranchería que quieren visitar. En muchas ocasiones, cuando acompañaba a los ralámuli a fiestas en otros ranchos, se paraban unos instantes para ver hacia la ranchería antes de arribar al otro territorio, una forma respetuosa de traspasar terrenos ajenos. Por lo regular, las puertas de las casas ralámuli no sólo se orientan hacia la mejor vista, sino también hacia los caminos.

Una comunidad ralámuli no se puede entender sin sus veredas. Para hablar de ella y de sus fiestas, hay que enterarse del entorno geográfico, acercarnos lo más posible a esa compleja relación entre naturaleza y sociedad.

No obstante, los cambios introducidos en la sierra a lo largo de los últimos cincuenta años han dejado en el ralámuli nuevas vivencias. Es el caso de las formas de experimentar su territorio mediante los accesos rápidos vía carretera. Tomar un *raite* subiéndose al cajón de una *troca* y llegando más rápido al poblado donde van de compras, ha hecho que cambie su relación con el tiempo y el espacio. Aunque hay que esperar que llegue un transporte y luego empolvase en el camino —porque los ralámuli de Potrero se bañan y se ponen su mejor ropa tradicional para ir a Batopilas— el esfuerzo es menor. A partir de este patrón de la modernidad, el

ralámuli ha transformado algunas costumbres bajo una condición paradójica. Las nuevas carreteras que conectan una localidad con otra, han distanciado a la gente ralámuli en vez de acercarla porque, al querer tener una vida menos “complicada”, se han convertido en comunidades más cerradas, casi endogámicas.⁵ La construcción de templos es un ejemplo de la transformación. Si hace ochenta años podían llegar hasta mil personas a una iglesia, hoy en día Potrero apenas reúne 300 personas aproximadamente (Patrocinio 2000, comunicación personal).

2.2 ORGANIZACIÓN SOCIAL

La ranchería de Coyachique⁶ se encuentra en un terreno pedregoso y su nombre significa “lugar de salitre”. Es un gran mirador al estar ubicada sobre una pendiente pronunciada que permite observar, desde largas distancias, el flujo de la gente. Para los ralámuli es importante advertir desde lejos quiénes salen y entran, sobre todo si se considera que este rancho forma parte de una zona de producción de marihuana y es una vía de acceso para los que la siembran. Motivo de miedo es que han habido varios casos de violación de mujeres ralámuli por los “chutameros” chabochi que siembran el narcótico, razón por la que tienen mucha cautela con la gente desconocida.

5 Parece ser que en antes de la llegada de los españoles no había una relación relativa a la endogamia o exogamia e inclusive se casaban con otros grupos como los pimas bajos, conchos, tepehuanes, chínipas, guazpares, témoris, varojios y tubares (Hillerkuss 1992: 27, 32).

6 La otra ranchería de barranca en el pueblo de Potrero, más pequeña que Coyachique, es Kuwímpachi, “lugar del nopal” que tiene diez casas. En los mapas del INEGI, dada su forma y su ubicación en lo alto de la barranca, a unos 1 600 msnm, se le llama “El Pandito” porque mirando hacia arriba, desde la carretera de Batopilas, se divisa un pando rojizo, es decir, un terreno casi llano con una ligera curvatura que une una montaña con otra. A partir de esa llanura, unos cien metros abajo, están las casas ralámuli. El tiempo de recorrido entre una y otra localidad es de una hora y media aproximadamente por una vereda encañonada entre dos altos cerros. Sobra mencionar que la gente de ambas rancherías está estrechamente emparentada.



Figura 11. Fotografía del rancho de Coyachique en temporada de lluvias (Foto de Ana Paula Pintado 2001).

Para llegar a Coyachique se toma la carretera Creel-Batopilas (unos 62 kilómetros de pavimento y 64 de sinuosa terracería) que desciende, a veces de forma abrupta, hacia la barranca. Es un recorrido donde el paisaje va cambiando de forma paulatina, pasando de un bosque de pinos a arbustos y cactus, de una tierra blanca a otra rojiza, del frío de la cumbre al calor de la barranca. Cuando la carretera termina, es momento de bajar del camión, cruzar el río Batopilas por un puente colgante y emprender la caminata por una vereda empinada.

Coyachique se divide en tres mesetas habitadas que se sitúan sobre una ladera de 1 000 a 1 500 msnm. En la primera hay seis casas a unos 1 000 msnm; en la segunda habitan ocho familias a los 1 300 msnm; y en la tercera terraza a 1 500 metros, hay nueve casas. A pesar de que en esta última es donde más escasea el agua, se encuentra la escuela y es en la que vive más gente. Coyachique, con 23 casas, es una ranchería de tierras áridas y porosas, cubiertas de rocas blancas procedentes de los cerros que la rodean

Cuando llueve las nubes pasan de sur a norte y cuando va a nevar del noroeste al sureste (Patrocinio López 2000, comunicación personal). En el invierno y hasta pocos días antes de la Semana Santa, hay frío intenso y alguna leve nevada. La vegetación es semidesértica con magueyes, madroños y táscates.

Cada meseta tiene su particularidad. En la primera, por ejemplo, hay un manantial cuyo nacimiento de agua se localiza en la parte alta, por lo que no hay que esforzarse mucho para acarrearla ya que todos la reciben a través de una man-

guera. Debido a su menor altura, suele haber una temperatura más alta que en las otras dos mesetas y el viento es más insistente. La segunda meseta recibe el agua de otro manantial, no tan abundante como el primero ya que escasea en temporada de secas. En la última meseta hay que acarrear el agua, el frío es más intenso y el paisaje sobrecogedor.



Figura 12. Fotografía del rancho de Kuwímpachi (Foto de Ana Paula Pintado 2001).

La casa

A la casa los rálámuli le dicen *bitélachi*,⁷ que significa “en donde habita uno”, y casa se dice *karike*. La *bitichí* consiste en una casa cuadrangular que mide tres por cinco metros y un patio, *nasipa pachá* (que no es el patio para las fiestas), dos o tres veces más grande que la casa. Salvo cuando llueve, es en el patio donde transcurre la vida, donde la familia come, las mujeres cocinan, cosen y bordan, y donde se descansa del diario andar al pastar las chivas, cortando leña o sembrando maíz.

Unos treinta años antes, las casas de la barranca se construían con la piedra de la región y el techo era a dos aguas y de zacate con barro; en tanto que en la cumbre los hacían con tabletas de pino. No había ventanas y sólo tenían una puerta estrecha y baja. Aún se pueden admirar algunas de estas casas, pero a partir de un

7 *Bitichí* es una palabra más concreta que *bitélachi*; se trata del espacio cotidiano de reproducción. El vocablo *bitélachi* es un sustantivo y se vuelve más abstracto. El plural de *bitelachi* es *pilérachi* que significa “en donde habitan varios”. *Karike* se refiere a la construcción.

proyecto de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara, ahora las viviendas son de adobe y los techos de lámina. Desparramadas por el paisaje de la sierra se ven las brillosas láminas de las casas que, cual estrellas, advierten un torpe paso hacia la “vida mejor” que plantean los nuevos programas.

La *bitélachi* donde yo viví huele al humo del táscate de la fogata que se prende de todos los días en el patio y que, desde temprano, sobre sus brasas, calienta el café y los alimentos que sobraron de la noche anterior. También huele a *kobisi* (pino), a *kiolí* (esquiate) y a las tortillas que se empiezan a hacer un poco antes de salir a pastar las chivas, a las once de la mañana. O a los frijoles que se ponen a cocer en una olla de barro alrededor de las doce del día para la cena. Durante todo el día la fogata está prendida sobre un piso de tierra para cocinar alimentos usando un comal de barro o de lámina.

Hace algunos años, la Coordinadora Estatal de la Tarahumara repartió calentones hechos con tambos grandes de metal cortados a la mitad y que los *ralámuli*, acostumbrados a usar el fuego todo el día, no han adoptado porque gastan mucha leña y prefieren seguir usando su fogón con leña de táscate sobre la tierra. Todas las casas tienen una troje donde guardan maíz, herramientas y ropa, entre otras cosas. Últimamente han comenzado a sembrar, sobre todo en las barrancas, huertos de chile, yerbas de condimento, mangos y plátanos, lo cual resulta frustrante ya que, al irse a la parte alta en la temporada de calor, el huerto es abandonado y hay peligro de que los animales devoren las plantas o de que niños ajenos roben la fruta.

No muy lejos de su cuarto y su patio, tienen su milpa; el resto es terreno escabroso y sólo se puede caminar a través de una vereda. Cada casa es un territorio en sí mismo, aunque casi ninguna tiene barda que la delimite.

Llama la atención el hecho de que sus cuartos (sobre todo los más antiguos) sean tan pequeños, no tengan ventanas o que incluso uno no pueda permanecer parado en su interior. Además de que son más calientes así, la razón es que la vida de los *ralámuli* transcurre en el patio, en los cerros y en las milpas. Afuera es donde trabajan, viven, comen y conversan; visto desde este punto de vista, la casa es muy grande.

En la vida cotidiana, para referirse a una casa en especial (véase figura 13) se describe el lugar donde se ubica esa morada a partir de donde uno se encuentra; por ejemplo *ripá rabó* se traduce como “arriba en el cordón montañoso”; *tuna komichi* es abajo en el lugar del río.

NOMBRE DE LUGAR (Y HABITANTES)	SIGNIFICADO EN ESPAÑOL
Meseta 1	
<i>Ralé</i> (Juan Rico López López)	Abajo
<i>Ralé suwé</i> (Patrocinio López y Aurelia López Villegas)	Abajo donde se acaba [la ranchería]
<i>Ralete rabó</i> (Guadalupe Villegas y Roberto López)	Abajo cordón
<i>Ralete rabó mikuchitili</i> (Ángela)	Abajo cordón donde esta el guamúchil
<i>Ralete rabó</i> (Candelario Vega López y Cuca López López)	Abajo cordón
<i>Ralé rulásteli</i> (Isidoro López y Anita Muñoz)	Abajo en el durazno
Meseta 2	
<i>Panina</i> (Luis Torres)	Arribita
<i>Pani pechi</i> (Sabina y Jesus Leyva)	Arribita (o lugar para descansar en Thord-gray)
<i>Nalí (Maní) bitéame</i> (Fabían Vega)	Al otro lado
<i>Rilíe batachíchi</i> (Patricio Mendoza “Wilí”)	Abajito donde está deslavada la tierra
<i>Riluí rabó</i> (Corpo, Lucrecia López y Ramón Moreno Viñegras)	Abajito en el cordón de una montaña
<i>Rili b’omi guayabitili</i> (Patricio Torres)	Abajito en el guayabo
<i>Rilé pachaka</i> (Domingo Nuñez Pérez)	Abajito hacia adentro
<i>Rilina o ralé ripochi</i> (Clemente Nuñez Pérez y Genoveva)	Abajito piedra grande
Meseta 3	
<i>Ripá kowata</i> (María, Juanito y Gloria Villegas López)	Arriba enfrente
<i>Oná rokolíalí</i> (y Juan Barrallasco)	Allá donde el encino
<i>Riparé bitéame rulásteli</i> (Lorenzo Torres)	Arriba habitante [junto al] durazno
<i>Ripá mo’olá</i> (Patricio Torres)	Arriba ¿cabeza o humo?
<i>Ripabé manzanteli</i> (Serafina y Albino)	Arriba en el manzano
<i>Riabé ripochi</i> (Silvana)	Arriba en el lugar de la piedra grande
<i>Pania tiéndachi</i> (Carmelina y Santiago Torres)	Arribita del lugar de la tienda
<i>Pani makabitili</i> (Blas Moreno)	Arribita palomas
<i>Paní ripochi</i> (y José Rosocio)	Arribita del lugar de la piedra grande

Figura 13. Cuadro con los nombres de los lugares en donde se ubican las casas en Coyachique (Marcilia Catarino 2001, comunicación personal).

Lo interesante es que no se dirigen a la "casa de tal" sino al espacio geográfico que ocupa la casa. La explicación es que, por un lado, entre los ralámuli, no existe el concepto de familia, por lo que no se podría decir la casa de la familia tal, por otro lado, muchas de las casas fueron habitadas por sus abuelos o bisabuelos, por lo que también ellos (sus antepasados) son dueños de las casas. Para los ralámuli los muertos están presentes y a veces rondan por esos espacios (véase capítulo 7). Asimismo, el concepto de propiedad es a nivel individual y no colectivo, por lo que, tal vez, si se hablara de una casa se tendrían que decir los nombres de todos los que habitan y habitaron en ella. Por ejemplo, cada miembro de la familia tiene sus propios animales; los padres les regalan chivos a los hijos desde muy pequeños. Niños de tres años ya tienen su pequeño ganado que sacan a pastorear junto con el resto de los chivos de sus padres y hermanos.

Otro ejemplo de cómo define el espacio el ralámuli se observa a través de los elementos del español que han sido adoptados por la cultura ralámuli que han sido tarahumarizados: *rulásteli* (entre los duraznos o el durazno), *ventanchi* (en la ventana), *puentechi* (en el puente) y *molinchi* (en el molino). Todos ellos están definidos, más que por el objeto en sí, por el lugar que crea dicho objeto en el espacio.

Fiestas y cargos

La comunidad depende de la reciprocidad tanto a nivel individual como colectivo. En el primer caso, es decir, a nivel individual, se realiza el *kólíma* (*kowi*) que consiste en el acto de ofrecer cuando alguien lo pide; por ejemplo, recibir en casa a quien solicite comida u hospedaje. A nivel comunitario se realizan las faenas y las fiestas. En las faenas toda la comunidad trabaja por el bienestar de una familia, es decir, la familia pide ayuda a la comunidad para algún trabajo, por ejemplo, sembrar o cortar el rastrojo o construir una barda. Al final de la faena se ofrecerá a los trabajadores comida y tesgüino. En cuanto a las fiestas, éstas son un acto recíproco hacia sus antepasados, además de curar, propiciar las lluvias o la buena cosecha.

Bennett y Zingg hicieron una clasificación de las fiestas de la siguiente manera: "Los grupos a los que pertenece el común de los tarahumaras son: primero y

más importante, la familia; segundo, un grupo muy poco definido de vecinos que se unen para trabajo en las tesgüinadas, y que, ligeramente aumentado, se reúne en las fiestas nativas; tercero, una comunidad que integra las reuniones del domingo, las fiestas de la iglesia y del gobierno” (Bennett y Zingg 1986 [1935]: 333). Para estos autores se trataba de tres niveles: el familiar, el comunitario, donde se prioriza la asistencia de parientes y amigos de quienes la organizan, y el de templo.

Para el caso de Potrero opté por dividir las fiestas entre comunales y familiares⁸ (véase figura 14 y 15). Ambas, a su vez, se subdividen: entre las comunales se encuentran las fiestas de templo o *riowachi* (Semana Santa, 11 de diciembre, 23 de diciembre, 6 de enero y 2 de febrero); las fiestas de patio comunal o fiestas grandes o *Walú Omáwala* y las carreras *ralajipa* y *aliweta*. Tanto en las carreras (realizadas en los ranchos), como en las fiestas de templo, deberán estar presentes todos los miembros de una comunidad. Nada tiene que ver la relación de parentesco ni de amistad. En el caso de las fiestas grandes de patio, que se realizan en los ranchos y son comunitarias, se prioriza la asistencia de parientes y amigos de quienes las organizan porque cada año, en el día de la Candelaria, el gobernador junto con la comunidad, seleccionan dos ó tres familias para organizarla.

En cuanto a las fiestas familiares se incluyen, por un lado, las fiestas de curación llamadas *owelúme*, y por el otro, las que realizan cuando van a enterrar al muerto y las de despedida del muerto, llamadas *nutelia*.

En teoría, cada grupo doméstico debe realizar por lo menos tres fiestas de curación al año; la presencia de un patio es aleatoria, dependiendo de si sacrifican un animal. En cambio en las fiestas de muertos siempre hay un patio y se organizan cuando se requieren, independientemente de las comunitarias. En todas ellas se invita a parientes y amigos. Cabe aclarar que las fiestas de curación pueden hacerse simultáneamente con las fiestas grandes de patio y las fiestas de muertos. Como lo que se describirá en el capítulo 4.

8 Ya se mencionó que el concepto de familia no existe. Sin embargo, por razones prácticas me refiero a las fiestas familiares porque son las fiestas que se organizan en una *bitelachi* y cuyos invitados pueden ser desde los miembros de esa *bitelachi*, hasta amigos y vecinos.

TIPO DE FIESTA	RELACIONES ENTRE LA COMUNIDAD
Fiestas comunales	+
Fiestas familiares	-

Figura 15. Cuadro del esquema general del tipo de relación social en las fiestas.

FIESTAS COMUNALES		FIESTAS FAMILIARES
Rancho	Templo	Rancho
Fiestas Grandes de patio Carreras	Semana Santa 11 de diciembre 23 de diciembre 6 de enero 2 de febrero	Curación Muertos Entierro

Figura 16. Cuadro del esquema general de las fiestas de Potrero.

Existen dos grupos de cargos (véase figura 17): el que atiende asuntos relacionados con el gobierno y con las fiestas, y el de los cargos exclusivos de las fiestas. El primer grupo está encabezado por el *Silíame* o Gobernador, quien representa a una comunidad ralámuli y se encarga de estar informado de los asuntos del municipio, además de convocar a la gente para discutir cuestiones del municipio y asuntos internos de la comunidad. Lo secundan, además del Segundo Gobernador —quien sustituye al gobernador cuando lo requiere—, el Teniente, el Capitán y el Comisario Policía. Todos ellos tendrán labores de gestión en la comunidad y en el municipio. Luego están los *Soldarsi*, que pueden llegar a ser siete y sirven de apoyo a las autoridades mencionadas cuando hay que recorrer los ranchos de la comunidad y convocar a la gente a reuniones y fiestas. Por otro lado está el *Mayóli*, que se encarga de los asuntos relacionados con las parejas. Todas estas autoridades se seleccionan cada tres años.

Después se encuentran las autoridades para las fiestas: los *chokéame*, que organizan la carrera de bola, y los *chapeyoko*, que organizan las fiestas grandes de patio y las de despedida de los muertos. Los danzantes y músicos; y, finalmente, los curanderos u *owilúame*, cumplen sus funciones durante las fiestas que se realizan en los ranchos: carreras, fiestas grandes de patio, fiestas de muertos y de curación.

AUTORIDADES PARA EL GOBIERNO Y LAS FIESTAS	AUTORIDADES PARA LAS FIESTAS	
Siliame (Gobernador)	Chokéame	Carrera de Bola
Segundo Gobernador	Chapeyoko	Todas las fiestas de rancho
Teniente	Danzantes	Toda las fiestas salvo las
Kapitani (Capitán)		carreras
Comisario policía	Músicos	En todas las fiestas
Soldarsi (Soldados)	Curandero	Todas las fiestas de rancho
Mayóli (Mayor)	Jefe de Molókos	Semana Santa
	Jefe de julíosi	Semana Santa
	Tenanches	Semana Santa
	El que cuida de los	Semana Santa
	bastones de mando	

Figura 17. Cuadro del esquema general de las autoridades tradicionales.

El jefe de los *molókos* y el jefe de los *julíosi* son autoridades de la Semana Santa y tendrán ese papel por tres años consecutivos junto con las *tenanche*, las que limpian el templo, que son las mujeres del jefe de los *moló* y de sus parientes y la mujer del gobernador. Durante la Semana Santa hay otro cargo para cuidar los bastones de mando de las autoridades tradicionales, porque en esos días no tienen derecho a gestionar.

2.3 Parentesco

Como muchos pueblos indígenas de México, los ralámuli tienen un sistema cognático donde se otorga igual importancia a la línea paterna que a la materna y, por lo tanto, es manifiesta la bilateralidad. Esto significa que los hijos e hijas quedan vinculados de igual manera al grupo familiar del padre y la madre. También existe una predisposición a la poliginia sororal, es decir, que un hombre tenga por esposas a dos o más hermanas. La poliginia no es mal vista, siempre y cuando se cuide bien a las mujeres.⁹

9 Cabe aclarar que sólo hasta que uno vive en una comunidad cierto tiempo se puede percatar de que sí existe la poliginia sororal, de otra manera difícilmente se puede observar, porque los ralámuli nunca hablan de ello por la obvia crítica que pudieran tener de la gente

En relación con los términos de parentesco se observa que, como lo definió Murdock, se trata de un sistema de tipo neo-hawaiano por el criterio utilizado en la terminología referente al primo, donde los primos por ambos lados, inclusive los de segundo grado, se clasifican como hermanos (Murdock 1965 [1949]: 229). Si bien así lo han explicado algunos antropólogos, en esta investigación (Merrill 1983: 290) se encontró que, en la comunidad de Potrero, sólo a los primos por el lado de la madre, tanto paralelos como cruzados, se les llama hermanos.

Por otro lado, existe la tendencia a clasificar por generaciones de acuerdo al sexo. El mayor número de distinciones se hace en la generación de Ego, donde las diferencias en los vocablos son a partir de la edad relativa y el sexo de Ego. Por ejemplo,¹⁰ a la hermana mayor se le dice *kochilá*,¹¹ ya sea Ego masculino o femenino (véase figura 18), en cambio, a la menor se le nombra *binilá*, si Ego es mujer (véase figura 19), y *wayéla* si Ego es hombre (véase figura 20). En el caso del hermano mayor, éste se llama *bachilá* y el menor *bonilá*, ya sea Ego masculino o femenino (véase figura 18).

A los primos hermanos matrilaterales se les llama igual que a los hermanos. En cambio, los primos hermanos patrilaterales se llaman de distinta manera. Al primo se le llama *muchímali* y a la prima *kulíchula*. Términos que posiblemente deriven de los que se usan para designar a los hermanos del papá (véase figura 21).

que pertenece a nuestra cultura, moralista e hipócrita. Según Hillerkuss, en los registros históricos del siglo XVIII, se dice que aunque la monogamia constituía la regla, también existían relaciones poligámicas (1992: 27).

10 Toda la información sobre parentesco fue obtenida, en su mayoría, de Marcilia Catarino (2002, comunicación personal) y, para elaborar los diagramas, me basé en los que realizó Magriñá 2003.

11 La terminación *lá* indica que el sustantivo es de alguien.

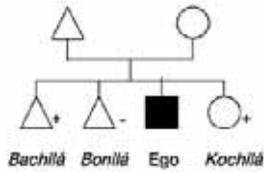


Figura 18. Diagrama de asimilación entre hermanos, ya sea Ego masculino o femenino.

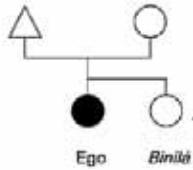


Figura 19. Diagrama de asimilación de la hermana menor cuando Ego es femenino.

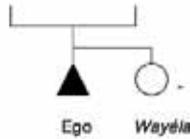


Figura 20. Diagrama de asimilación de la hermana menor cuando Ego es masculino.

Para las tías del lado de la madre se usa *chíchi* o *iyela*, mismo término para llamar a la madre, así sean hermanas menores o mayores de la madre; y a los tíos del lado de la madre se llama *kulíchamala*, si es hermano mayor, y *raté*, si es menor. Para las tías por el lado del padre se usará *sololá*, para la hermana mayor y *opalá*, para la hermana menor. Al tío, hermano mayor del padre, se le llama *kumúchi* y *ri-chilá* si es hermano menor. En todos estos casos, ya sea Ego masculino o femenino (véase figura 21).

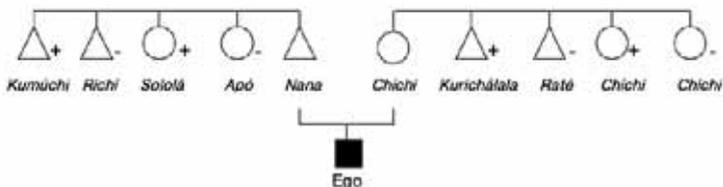


Figura 21. Diagrama de asimilación entre Ego y las tías matrilaterales y patrilaterales, ya sea Ego masculino o femenino.

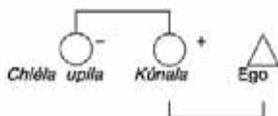


Figura 22. Diagrama de asimilación de la hermana menor de la esposa.

Las esposas se refieren a los esposos como *kunála* y los hombres llaman a sus esposas *upíla*. Cuando Ego es masculino, a las hermanas de la esposa se les llama *chiéla upíla* si es hermana menor y *wákili upíla* o *wayéla upíla* si es hermana mayor (véase figuras 22 y 23).

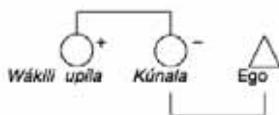


Figura 23. Diagrama de asimilación de la hermana mayor de la esposa.

Ya sea Ego masculino o femenino a las cuñadas y cuñados se les llama *chiéla*, cuando son menores a su relativo, y *wákili* cuando son mayores a su relativo. Por ejemplo, Valentín le dice a su cuñado Patrocinio *chiéla*, porque es hermano menor de su esposa Virginia. Mario le dice a su cuñado Tonino *wákili* (también se dice *wakoala* o *wayéla*), porque Tonino es hermano mayor de su esposa Marcilia. También se usa el término *muchímali* para el hermano o hermana menor de la esposa.

Asimismo, este término lo he escuchado, siendo Ego masculino o femenino, para el esposo de la hermana mayor y para el primo del lado patrilateral.

Al hijo hombre se le llama *ranála* y *malála* si es mujer y a los suegros *sialá* para hombre y *mo'oiyá* para mujer, en ambos casos, no se les distingue ni por el sexo de Ego ni por edades (véase figura 24). Según Kennedy, para los cuñados y cuñadas también se usa, en broma y sobre todo en las fiestas, el término *kunála* y *upíla*.

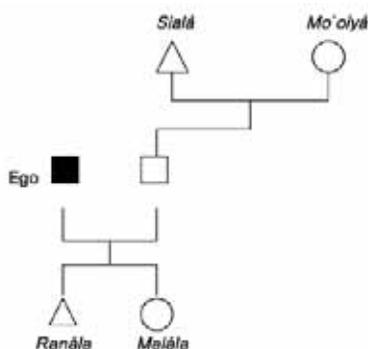


Figura 24. Diagrama de asimilación de suegros e hijos.

Ambos sexos designan al padre de su padre *chulákali* y al de su madre *palóchi*; a la madre de su padre *kachóchi* y a la de su madre *usú* (véase figura 25). En el caso del nieto o nieta, para su abuelo es *palochenta* (véase figura 26) y para su abuela es *sululá* (véase figura 27), vocablos que vienen de sus propios nombres, *palóchi* y *usú*. Por el lado paterno, si el abuelo se dirige a un nieto o nieta será *chulákali* (véase figura 28) y si la abuela se dirige al nieto o nieta será *kachóchila* (véase figura 29).

Más allá de la segunda generación, en sentido ascendente o descendente, el sexo del pariente queda sin especificar, tal y como sucede con otros pueblos de América (Jáuregui *et al.* 2003: 132). A partir de la tercera generación ascendente y descendente se usa el mismo nombre, *umúli*, vocablo que en ocasiones también he escuchado para referirse a la cuarta generación ascendente, esto es, a los antepasados. Sin embargo, el término común a partir de la tercera generación ya muerta es el de *Anayáwali* (véase figura 25), en cambio, si aún estuviera viva se le diría *umúli*.

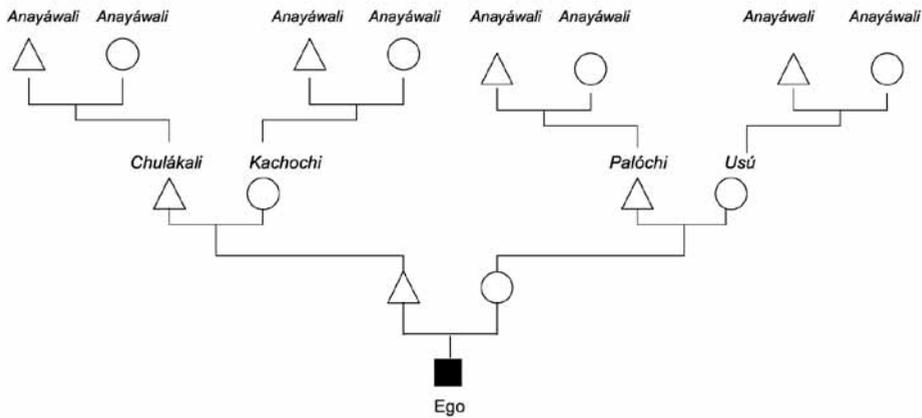


Figura 25. Diagrama de asimilación entre abuelos y bisabuelos patrilineales y matrilineales. En todos los casos donde la tercera generación aún vive se le dice umúli sea este hombre o mujer.

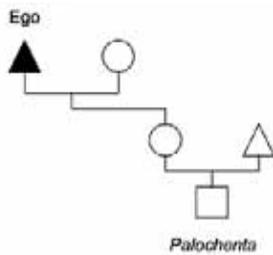


Figura 26. Diagrama de asimilación entre el bisabuelo matrilineal y nieto, sea éste masculino o femenino.

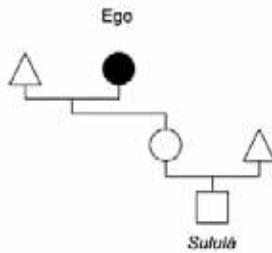


Figura 27. Diagrama de asimilación entre la bisabuela matrilineal y nieto, sea éste masculino o femenino.

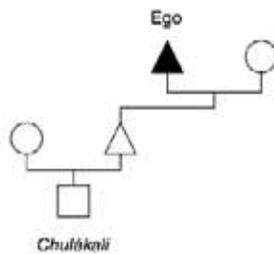


Figura 28. Diagrama de asimilación entre el bisabuelo patrilineal y nieto, sea éste masculino o femenino.

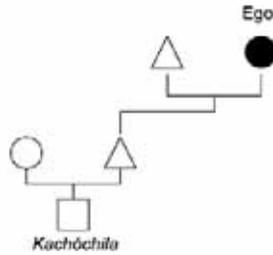


Figura 29. Diagrama de asimilación entre la bisabuela patrilateral y el nieto, sea éste masculino o femenino.

Según Bennett y Zingg (1986 [1935]: 348) existen las palabras *choko-bo-a-ra* para definir a la cuarta generación y *ranigo-wa-ra* para la quinta, vocablos que no he encontrado en ningún otro texto, salvo en el diccionario de Thord – Gray, pero es posible que éste los obtuviera de dichos autores. Asimismo, mencionan el término *pírcili* para antepasado remoto (ídem).

En la vida cotidiana se observa que hay una relación más cercana hacia el abuelo y la abuela maternos que hacia los paternos; asimismo, la relación con las tías maternas es más estrecha, es así como la asimilación terminológica entre la madre y sus hermanas es congruente con el sistema matrimonial poligínico, ya que los hijos de una mujer reconocen desde siempre a las tías maternas como madres. Esta asimilación no se da con respecto a la tía paterna.

Cuando los padres se separan, la madre se queda con los hijos y éstos cortan toda relación con el padre y su familia. Cuando la mujer se vuelve a casar y el nuevo marido no quiere a los hijos anteriores, éstos se irán con la abuela materna.

Otro elemento importante dentro del parentesco en la organización social del rálámuli es la definición de las residencias por uxori-localidad o matrilocidad, algo que también reporta Lumholtz (1986 [1902] I: 266) y que ha sido rechazado por antropólogos como Kennedy:

Debe mencionarse, además, que la regla de la matrilocidad o el requisito de tener un año de residencia matrilocal, tal como lo reportó Lumholtz, no se encontró en el área ni como un ideal expresado, ni como realidad estadística [...] en la práctica real hay una tendencia hacia la viri-localidad. Si nos guiamos

por el hecho de que la residencia sea fijada cerca de las tierras de propiedad de, o heredadas de cualquiera de los padres, cerca del 70% de mis casos podrían considerarse como virilocales” (Kennedy 1970: 207).

Tanto Kennedy como Bennett y Zingg observaron la exigencia que debía de cumplir un hombre al trabajar para sus suegros, hecho que interpretaron como una “forma indirecta de pago nupcial” (Bennett y Zingg 1986 [1935]: 356). Por otro lado, Fried señala la flexibilidad en la selección de la residencia, aunque en apariencia acepte la idea de una regla uxorilocal de residencia (Fried 1953: 288 - 291).

De acuerdo con mi experiencia, hay una tendencia a la uxorilocalidad con excepciones, muchas veces relacionadas con la situación económica de cada familia. Por ejemplo, a veces la familia del hombre tiene muchas cabras que cuidar y tierras que trabajar, por lo que necesita ayuda de la nueva pareja. La tendencia es que la joven pareja se vaya a casa de ella, donde sus padres hablarán con su flamante marido invitándolo a trabajar. Es una temporada de prueba “para ver si trabaja bien”. Si es así, entonces la familia acoge al matrimonio temporalmente —lo cual puede durar varios años—, incorporando al marido a los trabajos de la unidad doméstica. Más tarde, los padres de ella le cederán tierras a la pareja, que será su medio de subsistencia. Poco a poco irán construyendo su propia casa sobre las tierras heredadas aunque el proceso puede ser largo.

Kennedy advierte que el factor que determina esta residencia postmarital es el tamaño, la calidad y la ubicación de las varias parcelas de tierra arable accesibles a la nueva pareja; es decir, se trata del factor de “residencia por conveniencia”. No obstante esta declaración, más adelante dice que el marido trabaja generalmente la tierra de su esposa (Kennedy 1970: 87). En cuanto a la herencia de las tierras, se transmite a los hijos, después a los hermanos y después a los nietos de ambos sexos.

El matrimonio

Por lo que se observó, los ralámuli se pueden “casar”¹² con sus parientes lejanos. Si bien no nos consta, a partir del análisis del parentesco aquí presentado, se infiere que la prohibición del incesto posiblemente fue con los primos hermanos del lado de la madre, más no del padre. A estos últimos no se les llama hermanos, ni tampoco tienen una relación tan estrecha como la que lleva Ego con sus primos hermanos del lado de la madre.

Por otro lado, aunque hay parejas que desde adolescentes están juntos, una buena parte de los ralámuli pueden llegar a casarse, separarse y volverse a juntar con otros (as) varias veces en su vida.

Antes existía un ritual de casamiento y se acostumbraba usar de intermedio al *mayóli*, quien casaba a las parejas; a Bennett y Zingg les tocó presenciarlo (1986 [1935]: 354). Comentan los ralámuli de Potrero que antes el *mayóli* ofrecía un discurso y tomaba las manos de la pareja para unir las a su nueva vida, que duraría lo que debía durar.

Hoy en día el *mayóli*, elegido de manera democrática por la comunidad, gestiona los asuntos conyugales pero no realiza un ritual de casamiento. Por ejemplo, si una pareja se pelea, el *mayóli* intentará restablecer el diálogo entre ellos o, cuando alguien enviuda, deberá hablar con el difunto para que ya no moleste a su esposa y permita que rehaga su vida. Asimismo, cuando una pareja decide casarse, pero los padres de alguno rechaza el enlace, la familia que sí lo acepta mandará al *mayóli* para que ablande el corazón de los papás del desdichado o desdichada. Igualmente cuando un hombre está interesado por una muchacha que no le hace caso, el *mayóli* tratará de convencerla y le dirá frente a sus padres que éste es un buen prospecto, sabio (*walú náтали*), trabajador y que sabe hablar *chabochi*. También asiste a aquéllos que no encuentran pareja en su comunidad y que pueden representar un peligro para los matrimonios; el *mayóli* recorre comunidades vecinas para encontrar interesados en unir sus vidas con alguien de “fuera”.

12 Los ralámuli de Potrero no se casan ni legalmente ni por la iglesia.

En la actualidad, el ritual de matrimonio ocurre en cualquier ceremonia donde haya tesgüino: la pareja de jóvenes interesados asiste a la fiesta como cualquier otro participante. Llega cada quien por su lado: ella se sentará con las mujeres y él se reunirá con los hombres. Conforme la fiesta va progresando, la pareja irá estableciendo contacto paulatinamente, primero a través de miradas, luego de sonrisas y, a medida que el tesgüino va logrando que sus sentidos se ablanden, desinhibiéndolos, irán acercándose poco a poco. Ella se separará del grupo de las mujeres y él del de los hombres y, ya en la madrugada, él la invitará a un lugar privado, detrás de una piedra, fuera del perímetro de las casas. Así, la futura pareja se aleja del resto de la gente para comenzar, tal vez, una nueva vida.

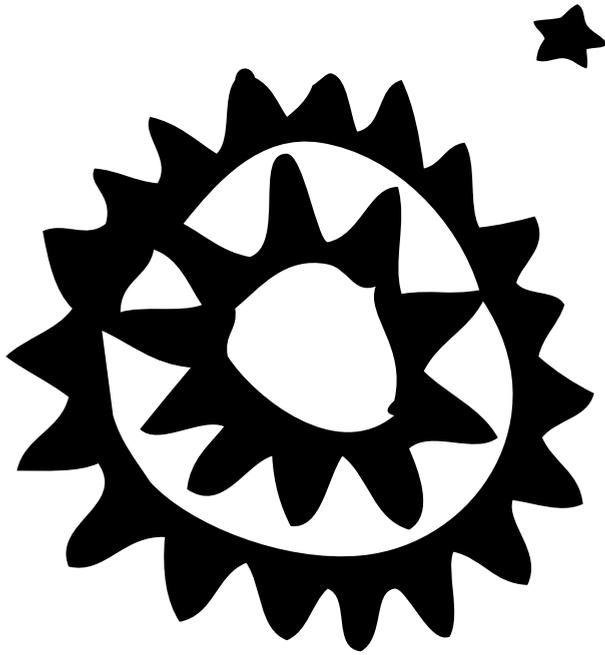
Cuando niños juegan al futuro, el cual promete muchos hijos, una buena cantidad de chivos y tierra para sembrar; una familia con muchas manos para trabajar, siempre unida y apoyándose. Un hombre casadero, un muchacho con quien a un padre responsable le gustaría que su hija se casara, es aquel que ya cumplió los diecisiete años y que trabaja bien sus tierras. Otro atributo importante del joven es el uso del español, una herramienta trascendental para su sobrevivencia porque forma parte importante de su trabajo: cada semana o cada quince días, el padre de familia debe de ir al pueblo más cercano para conseguir alimentos como manteca, sal, azúcar y café; para ello, requiere hablar el español, no sólo para establecer una comunicación básica de compra venta, sino para saber negociar cuando sea necesario y no sufrir, como suele ocurrir, algún abuso. Para cualquier tipo de negociación fuera de la comunidad, la lengua del *chabochi* es indispensable; por eso aquel que no la habla no podrá cuidar a su familia de manera apropiada. Otro aspecto que se toma en cuenta es que el joven trabaje su tierra y no salga de la comunidad a buscar sustento en la pizca de algún producto de una gran empresa ubicada en lugares como Ciudad Cuauhtémoc o Delicias, a donde cada temporada de cosecha llegan grupos de ralámuli a trabajar. Para algunos que tratan de conservar las tradiciones de sus padres o abuelos, el hecho de que el joven salga de su comunidad a buscar un trabajo en otras tierras no resulta convincente, dicen que los que se van son flojos porque no quieren trabajar lo propio, la tierra ralámuli, la que siempre ha sido de ellos. De hecho, hasta es menos grave que el joven trabaje en la siembra

o recolección de marihuana, porque significa que, además de recibir un ingreso importante, no descuidará a su familia y se hará cargo del maíz y frijol que sembrará en su tierra.

Una mujer casadera es aquella que ya cumplió los quince años y que moldea sus propias tortillas acercándose a la perfección con que su madre las prepara: bien redondas y aplanadas. Ya hay quienes las hacen con la tortilladora, aunque la mayoría de las mujeres y algunos hombres que conocí cuando hice mi trabajo de campo, aún las hacían a mano. Las niñas comienzan esta importante tarea desde pequeñas; alrededor de los tres años, sus madres les regalan un poco de masa para que sus manitas se vayan acostumbrando a una actividad que harán todos los días durante toda la vida. Ayudarán a su madre y, si es el caso, a sus hermanas mayores, imitando los movimientos correspondientes a esta importante labor. Sus manos, torpes y pequeñas, harán una figura amorfa que tal vez se manche de tierra y termine devorada por el perro chivero; sin embargo, tendrán más de una década para hacer una *semati remé*, "bonita tortilla", que todos estarán gustosos de comer. A los catorce o quince años, las tortillas les salen bien y entonces ya puede considerarse una mujer adulta lista para formar su propia familia. Si a los quince años una mujer no sabe hacer tortillas, será difícil que consiga un marido. Además, tendrá que saber coser faldas (*sipucha*), blusas (*mapácha*) y zapetas (*wisiburka*) para toda la familia; las hará con la tela que su esposo le haya escogido en una de sus visitas al pueblo mestizo. Cada año, antes de la Semana Santa, se observará por los ranchos ralámuli a mujeres sentadas cosiendo con minuciosidad los vestidos correspondientes a cada uno de los integrantes de la familia, para que los estrenen el día de la fiesta. Labores como pastar las cabras, ir por leña o por el agua, sembrar la huerta de la casa, hacer un buen guisado de frijoles de papas o huevos, cuidar a los niños y darles de comer, hacer cerámica de barro (platos, ollas e copas para incienso), tejer las fajas que llevan en sus cinturas y hasta bordar, son las actividades que una mujer comienza a realizar desde pequeña, ya que desde temprana edad es madre (cuidando a sus hermanos) y administradora del hogar (ayudando a sus padres); por ello, y por muchas cosas más, son sustento trascendental para la familia. Los ralámuli consideran que la mujer es más fuerte que el hombre, la que más traba-

ja. Mientras la mujer se encarga de las tareas centrales, tanto de la vida cotidiana como de las fiestas, el hombre se encarga de hacerlas posibles. No es en vano que la mujer tenga una fuerza vital —llamada *alewá* en lengua ralámuli— más que el hombre. Esto se explicará con más detalle más adelante.

A lo largo de este capítulo se ha visto que la comunidad de Potrero es compleja tanto por su distribución espacial como por su organización social y sus relaciones de parentesco. Si bien los ralámuli viven en lugares de difícil acceso, se encuentran dispersos unos de otros y son trashumantes, tienen un alto sentido de comunidad que siempre se busca mantener a través de su sistema de organización social. Asimismo, es a través de la reciprocidad, la cooperación y una división de trabajo básica que están cumpliendo con el ciclo ritual requerido para obtener la fuerza de su *nátali*. Todo ello hace que los ralámuli tengan la firme convicción de su inherente pertenencia a la comunidad, lo cual se expresa en la manifestación de sus fiestas.



CAPÍTULO III

Temporalidad y espacio en las fiestas

Cerca de Guachóchic siembran su maíz atendiendo á la posición de las estrellas con referencia al sol, diciendo que el sol y las estrellas no duran lo mismo, el año será malo; pero cuando las estrellas duran mucho, habrá buen año. En 1891, el sol “caminó despacio” y las estrellas “caminaron de prisa,” y en junio ya habían “desaparecido”. Por lo mismo, predijeron los tarahumares que sus cosechas serían escasas, lo que efectivamente sucedió. El tres de junio le pregunté á un indio cuanto más viajaría el sol, y me dijo que no debía de ser más de quince días. Los mexicanos repuntan á los tarahumares muy buenos anunciadores del tiempo, y frecuentemente les consultan sobre las probabilidades de lluvia [...] Si la creciente de la luna aparece horizontalmente, es que lleva mucho agua [...] Cuando la luna llena tiene “un anillo a su alrededor”, está bailando en su patio (Lumholtz 1986 [1902], I: 243-244).

En las culturas tradicionales, naturaleza y sociedad forman una unidad: “... la objetivación social de los no humanos, ya opere por inclusión o por exclusión, no se puede separar de la objetificación de los humanos; ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y práctica de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y la otredad” (Descola 2001 [1996]: 105). Un ejemplo de ello son las fiestas, porque en ellas se observa el estrecho vínculo que tienen con elementos y fenómenos de la naturaleza, como lluvias, chubascos, amaneceres o atardeceres, hasta animales y plantas. Cada fiesta comprende en sí misma una serie de acciones vinculadas a una secuencia ceremonial, que a la vez se relaciona con un ciclo natural. En el caso de las fiestas de la comunidad de Potrero, muchos de los elementos que ahí se encuentran tienen relación con la naturaleza. En este capítulo se analizarán el calendario de las fiestas y su relación con el ciclo estacional, el agrícola, en algunos casos, el del movimiento de los astros, el espacio y, finalmente, la relación del *awilachi* con la temporalidad.

3.1 EL CICLO NATURAL

La comunidad de Potrero divide el año en tres estaciones: secas, lluvias e invierno.¹ Durante las secas y las lluvias, sus habitantes viven en la cumbre y, en el invierno, en la barranca. Secas y lluvias son las temporadas más activas en cuanto al trabajo agrícola; en cambio, la temporada de invierno tiene más actividad festiva.

ESTACIONES	CUMBRE								BARRANCA				
	Abril	mayo	junio	julio	agosto	sept	oct	nov	dic	ene	feb	marzo	Abril
Secas	■			—					—				
Lluvias	—			■					—				
Invierno	—			—					■				

Figura 3o. Esquema de las estaciones en relación con la época de cumbre y de barranca.

1 Otros autores opinan que el tiempo anual en la Sierra Tarahumara se divide en dos ciclos: secas y lluvias, también llamados ciclo de la esterilidad y ciclo de la fertilidad (Robles 1994: 81). Hay que tomar en cuenta que hay diferencias regionales.

En cuanto al calendario astronómico, si se observan las figuras 30 y 31, la fecha en que los rálamuli suben a la cumbre es unos días después del equinoccio de primavera. Lo mismo sucede cuando bajan a la barranca, unos días después del equinoccio de otoño.

3.2 LAS ESTACIONES

La temporada de secas, o *kuwé*, comienza en abril y termina a principios de junio, cuando empieza a llover, primero en la cumbre y una ó dos semanas después en la barranca. *Kuwé* se caracteriza por la ausencia total de lluvias; es una temporada de mucho viento y, por lo tanto, de mucho polvo. Después de la Semana Santa se barbechan² tanto las tierras de cumbre como de barranca y, aunque vivan en la cumbre, siembran en ambas partes de manera que el maíz cultivado en la barranca los espera a su regreso.

Debido a las heladas, se siembra antes en la cumbre y por lo mismo siempre se barbecha antes. Además de la Semana Santa, se realizan fiestas de patio comunal y fiestas familiares. La temporada de lluvias o *balasa* termina a finales de septiembre y se divide en dos periodos: el de las lluvias fuertes (o chubascos) que vienen del Pacífico, entre junio y julio, y las lluvias leves del Atlántico, entre agosto y septiembre.

Desde hace más de 20 años, pocas son las temporadas de lluvias que cumplan con las expectativas de los tarahumaras; sin embargo, nunca se pierde la esperanza de que el próximo año llueva más.³

Si no llueve lo suficiente, se cuestionan el por qué del fenómeno, inquietud siempre presente en sus conversaciones; piensan que tal vez no cumplieron

.....

2 La costumbre entre los rálamuli de la barranca es usar el arado para abrir la tierra y posteriormente desyerbar. El sistema roza, tumba y quema sólo se utiliza cuando se va a ocupar un terreno que no ha sido trabajado en mucho tiempo.

3 Parece que el problema de la falta de agua ha sido la queja del tarahumara desde hace mucho tiempo.

los ideales de sus antepasados, que no bailaron lo suficiente o se emborracharon mucho. Cuando no llueve comienza una crisis de sentido, se explican que "... por tomar tesgüino no ha llovido [como dice un evangelista]" (Valentín Catarino 2001, comunicación personal,) o "el pueblo no ha dado bastante de comer a Tata Dios, que tiene mucha hambre"; "el Diablo ha enfermado a Tata Dios y lo tiene amarrado"; "la Luna⁴ está enferma"; "las locomotoras de los americanos están echando tanto humo que Tata Dios se ha enojado"; "alguien ha quebrantado las leyes del docoro [decoro] en alguna fiesta, dejándola sin valor" (Lumholtz 1986 [1902], I: 328), o "Riosi cambió las mangueras para otro lado" (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

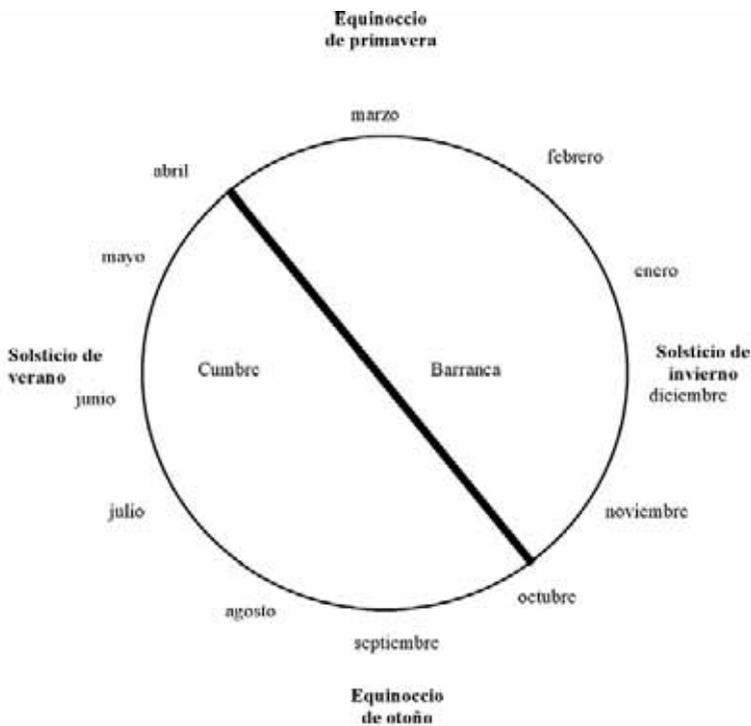


Figura 31. Esquema de los periodos de cumbre y barranca en relación con el movimiento del sol.

4 Para los ralámuli la luna es la que provee el agua.

Cuando hay chubascos la gente deja sus labores y se mete a sus casas para no llamar la atención de los rayos, que pueden caer sobre ellos. Las mujeres se cubren la cabeza y los hombros con sus rebozos, se sientan y ven hacia el piso. Si el papá es curandero, prenderá una vela y santiguará el pecho, los brazos, las manos y la cabeza de cada uno de sus familiares. Posteriormente saldrá al exterior de su casa y santiguará, con una vela encendida, cada una de sus esquinas.

La temporada de lluvias es un periodo donde los ralámuli quieren estar tranquilos y ser sabios, “*gala jú nata*”, es decir, pensar bien. Idealmente tratan de no realizar fiestas, de no tomar bebidas alcohólicas y de no enojarse, porque si hay una mala conducta, sus deidades se pueden molestar y cortar de tajo las lluvias.

Para finales de septiembre ya obtuvieron el resultado de su trabajo en la cumbre; ya saben si el maíz es bueno para comer o se habrá malgastado todo su esfuerzo, tanto el de las fiestas (consideradas trabajo), como el de la preparación de las tierras. Si les fue bien, realizan fiestas de patio comunal y fiestas familiares para agradecer la cosecha. En la barranca se pizca a finales de septiembre y/o principios de octubre.

La siguiente temporada es *romó*, “equipata”, la lluvia suave de invierno. Es así como los ralámuli nombran a lo que nosotros conocemos como invierno. Esta temporada es la más larga de todas; empieza en octubre y termina después de la Semana Santa, y es cuando bajan los ralámuli a las barracas. Para finales de octubre, lo que se pudo cosechar, ya se tiene secando sobre los techos de las casas.⁵ Se han acabado las lluvias, hay poco viento y poco polvo porque la tierra aún no seca por completo y es la temporada de más actividad ceremonial. Comienza en octubre con las fiestas de patio comunal en agradecimiento por las cosechas, junto con el ciclo de las carreras de bola y de aro, *ralajipa* y *aliweta*, respectivamente. Asimismo, se desarrollan los juicios “graves”, como el robo o el hechizo y las fiestas del peyote o *jíkuli*.

5 Puede tratarse de un mes —y por consiguiente un año— de satisfacción, lo cual depende de si cae agua, si tuvo éxito la siembra, si no hubo plagas, si los *chaboichi* no les vieron la cara con el maíz y les dieron uno malo, o si el fertilizante que les regaló la Coordinadora Estatal de la Tarahumara es el adecuado pues muchas veces no lo es.

En diciembre comienzan las heladas y las nevadas, llamadas estas últimas *Kipali*; menos fuertes en la barranca que en la cumbre. Se realizan las fiestas de patio comunal para propiciar las lluvias, curar a las tierras y a la gente, empezando el ciclo de fiestas de templo el 11 de diciembre para festejar a la *Walupa*.

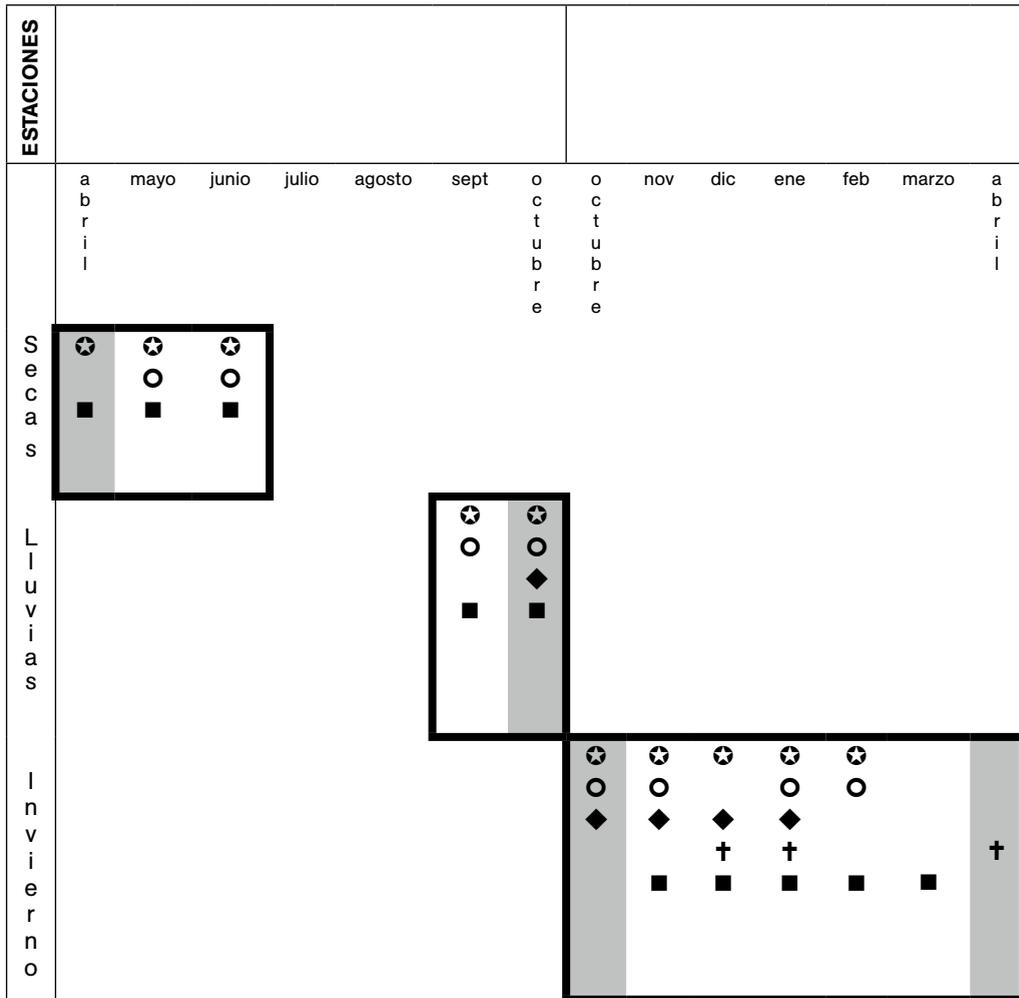


Figura 32. Esquema de las fiestas en relación con las estaciones (☆Fiestas de patio comunal, ○Fiestas familiares, ◆Carreras, †Templo, ■Faenas).

Además de las heladas y nevadas, se inicia un importante período de lluvias suaves, *romowi*. Aunque a veces se extiende hasta principios de marzo, el ciclo suele terminar a finales de febrero. Los *ralámuli* aseguran que si no llueve o nieva en

esta temporada no tendrán una buena cosecha, pues la tierra no debe estar seca al momento del barbecho. Asimismo, las heladas son buenas para la tierra y casi siempre resulta mejor lo sembrado en la cumbre que en la barranca, debido a que arriba hay heladas que matan a las plagas y conservan la tierra húmeda.

En enero termina el ciclo de las carreras y con la fiesta de Reyes, o *Reichi*, las de templo y en febrero se vuelven a hacer fiestas de patio comunal para propiciar las lluvias, curar a la tierra y a la gente, siendo a finales de este mes y durante marzo cuando se hace la mayoría de las faenas, es decir, el *mapawika nochama* (trabajar juntos). Aunque éstas suelen realizarse casi todo el año.

Cada año se intentará cumplir con una cierta cantidad de fiestas. Para hacer un cálculo aproximado de la cantidad de fiestas que se hacen al año, entre abril de 2001 y abril de 2002 observé, en la comunidad de Potrero, seis fiestas de patio comunal, 16 de patio familiar, cinco fiestas de templo: el día de la Guadalupe, Navidad, Santos Reyes y dos de Semana Santa —una corresponde al año de 2001 y la otra de 2002—, así como diez faenas y dos carreras. Cabe aclarar que seguramente se realizaron otras faenas de las cuales no me enteré.⁶

3.3 LAS FIESTAS Y SU RELACIÓN CON EL CICLO NATURAL

Quando llegaron los españoles les pusieron fecha a todo. Antes, no había Semana Santa, pero sí hacían la fiesta, también se pintaban de blanco como ahora (Patrocinio López 2000, comunicación personal).

Las fiestas que se relacionan con los calendarios estacional y agrícola son las fiestas de patio comunal en que se propician las lluvias y se agradece la cosecha. La fiestas de patio familiar están enfocadas a las curaciones. En cambio, las fiestas de templo, si bien tienen relación con los calendarios estacional y agrícola, algunas también tienen cierta correspondencia con el movimiento de los astros.

6 Thomas Hillerkuss advierte que en la comunidad de Rejogochi, hacia el norte de la sierra, realizaban faenas casi todos los días (2007 comunicación personal).

Por ejemplo, en la fiesta de *Reichi*, o Santos Reyes, "...se danza para que la luna y el sol vayan de regreso" (Valentín Catarino 2001, comunicación personal). Durante esta celebración, cercana a la fecha del solsticio de invierno, del 21 al 22 de diciembre —cuando el sol alcanza la distancia máxima al ecuador celeste por el trópico de Capricornio—; es "cuando se sienta el sol", es *asíbachi*⁷. Otro elemento interesante es que en la madrugada del 6 de enero se realiza un ritual donde la parte primordial de la danza son los bastones⁸ de mando o *kisóla*, que en algunas culturas representan al sol (Jáuregui 2005, comunicación personal), y que en el caso de los ralámuli aún queda por averiguar.

En la segunda fiesta del año, la Candelaria, en la víspera del 2 de febrero, no encontré nada que pudiera ligar esta fiesta con el ciclo astronómico. Tanto ésta como la *Walupa* se pueden o no realizar en el templo. En mi caso, nunca me ha tocado verla en el templo. En el rancho se suele sacrificar un chivo, se realiza en el patio y muchas veces no asiste toda la comunidad. Cuando me tocó estar en esa fecha, sólo se tomó tesguino; era la fiesta de un ralámuli de Coyachique que festejaba su santo. En la Candelaria, cada tres años, se selecciona a las autoridades de la Semana Santa.

El tambor repica a partir de la Candelaria hasta el final de la Semana Santa o *Noliwáchi*, la fiesta más grande de los ralámuli. Ésta, como todas las Semanas Santas del mundo, se celebra el domingo posterior a la primera luna llena a partir del 21 de marzo (Ferrer 1997: 86). Dicen los ralámuli de Potrero que *Noliwáchi*

7 *Asíba* "sentarse" y *chi*, es un locativo.

8 Pérez de Ribas señala que Joan Fonte vio dichos bastones, lo que sugiere que son previos a las misiones (López 1971: 221). López menciona que muchos de ellos, de dos pies de largo y una pulgada de diámetro, estaban decorados con tallas de cruces en la cabeza y un pequeño agujero donde se introducía una cuerda para sostenerlo, otros tienen en la punta latón o plata, dibujos o talles de flautas, coronas de matachines o máscaras de colores rojo, negro y blanco, aunque también los hay sin decoración alguna (ídem), como los de Potrero que sólo llevan una cuerda en la punta. Las varas son hechas de palo brasil, una madera roja, lo cual en la tradición nativa remite al sol.

significa “cuando regresan”. Es cuando “Santa Lucrecia⁹ va a parir” (Candelario Vega López 2001, comunicación personal), el 23 de marzo, cerca del equinoccio de primavera; la idea de que alguien de a luz, hace alusión al final y al inicio de un nuevo año. Sobre todo porque después de la Semana Santa es cuando comienza el ciclo agrícola que remite una vez más al inicio de un nuevo ciclo.

En esta fiesta tiene lugar la lucha entre los elementos relacionados con el *Riablo* y los que tienen que ver con *Riosi*.¹⁰ Los representantes del *Riablo*, los *julíosi*, combaten contra los representantes de *Riosi*, los *moló*. Los *julíosi* pintan su cuerpo con arcilla blanca¹¹ y amenazan con el desorden, mientras los *moló* buscan el orden y la paz.

Hay algunos autores que indican que para los rálámuli la Semana Santa es “[...] cuando ritualmente se dice que Dios nos da un nuevo año. Se inicia el trabajo de las siembras con la pascua y con la luna” (Robles 1994: 81). Se trata de una lucha de las cosas relacionadas con “el abajo” y “el arriba”. Los entrecomillo porque los elementos relacionados con el “abajo” también se encuentran a nivel de la tierra, asimismo, el sol y la luna bajan cuando se meten hacia el poniente. Esto se explicará con más precisión en el capítulo 7. La Semana Santa es la representación de una batalla entre dos fuerzas opuestas: los elementos relacionados con el *Riablo* y los de *Riosi* que terminan uniéndose (o casándose), creando la armonía necesaria para hacer surgir un año nuevo.

La siguiente fiesta de templo es la *Walupa*, el 11 de diciembre, se danza durante toda la noche y la madrugada el matachín. Al alba regresan a los ranchos de barranca a tomar tesgüino porque, salvo en la Semana Santa, en ninguna otra fiesta

9 En el pastoral cristiano existen dos Santa Lucrecia que se celebran el 13 de marzo y el 23 de noviembre, respectivamente.

10 El término *Riosi* es la traducción del rálámuli al español de *Onoliúame*, deidad.

11 La manera como se pintan los *julíosi* depende de la región: en las tierras altas o el área dialectal “norte”, como en Norogachi, llevan pintadas motas blancas, negras y rojas sobre su cuerpo; en las tierras bajas o del “suroeste”, como en Satevó, se pintan totalmente de negro, y en Guadalupe y Calvo, también al suroeste, se pintan de blanco y con arcilla negra dibujan unos lentes oscuros sobre sus ojos, imitando a los narcotraficantes.

de templo se toma en el área de Potrero. Es una fiesta que busca propiciar las lluvias, siendo la más sobresaliente de todas las danzas. Para los ralámuli la Virgen de Guadalupe se relaciona, por un lado, con la luna, la que al voltarse suelta el agua y, por otro lado, con las cuevas de donde salen las serpientes, que igualmente se relacionan con el agua (esto se describe con más detalle en los capítulos 6 y 7).

En Navidad o *Pasko* también se baila durante toda la noche hasta la madrugada y, al igual que en la *Wahupa* regresan a sus casas al amanecer para tomar tesgüino. A todo esto, en ninguna de las fiestas de templo es regular la presencia del sacerdote católico. Por lo general éste asiste cada dos años en Semana Santa y cada dos ó tres años en Navidad.

En cuanto a las carreras,¹² tanto la *ralajipa* (carrera de hombres) como la

.....

12 El tarahumara es conocido por su sobresaliente resistencia física; Lumholtz menciona que "un fornido joven" tarahumara, llevando una carga de 100 libras, recorrió una distancia de aproximadamente 110 millas, de Carichic a Batopilas, en setenta horas (1986 [1902] I: 238). Es por ello que no es de sorprender que en las carreras del *ralajipa* se corren distancias de entre 150 y 300 kilómetros pateando una pelota de encino del tamaño de una de beisbol; muchas veces sobre difíciles pendientes en altitudes de entre 1 800 y 2 500 metros. No se trata de rapidez sino de resistencia: los buenos corredores cubren distancias de entre 10 y 13 kilómetros por hora (Balke y Snow 1965: 294). El juego consiste en dos grupos, "el de arriba" y el de "abajo" que compiten corriendo largas distancias pateando la pelota; cada vuelta se cuenta con una piedra y gana el equipo que mantiene, por lo menos, a uno de sus miembros en acción. Es un juego de apuesta, ya sea de dinero o también de objetos como collares, telas, hilos y jabones, entre otras cosas. Las mujeres corren tramos de la carrera para alentar a su equipo gritándoles "¡we sapuka!" "¡más rápido!", "¡we jiwera!" "¡más fuerza!".

Es importante que esté un curandero en cada equipo, quien se encargará de que los corredores estén en óptimas condiciones: si les duelen las piernas, se las frota con diversas hierbas, por ejemplo, el encino se unta o se toma como té. También se unta el *jikuli* o peyote y la planta barranqueña *bakánowi* o bien *koabena* (otra planta que no he logrado identificar, muy mencionada por los ralámuli) porque "con eso corren más". Según Pastron hay hechiceros que echan polvo de fémur humano en una parte del camino por donde pasan los corredores quienes se debilitarán ante este polvo mágico (1977: 143).

Las mujeres también tienen su propia carrera, la *aliweta*. Aunque en Potrero nunca he visto, en otras regiones de la sierra son muy populares. Una vez presencié una en uno de las colonias tarahumaras de la ciudad de Chihuahua: se trata de dos equipos de corredoras que van lanzando, cada una de ellos, un aro con una vara de aproximadamente 60 centímetros. El aro

aliweta (carrera de mujeres), se realizan a partir del mes de octubre y hasta enero, cerca del solsticio de invierno. Según Plancarte, la pelota se relaciona con el astro solar, porque dicen los rálámuli que debe patearse sin parar, como el sol, que nunca para, porque de no hacerlo “el astro detendría su curso dejando al mundo en tinieblas” (Plancarte 1954: 54). Según lo que dice Plancarte, podemos entender que al patear la pelota los rálámuli están representando el incansable curso del sol y, posiblemente, al personificarlo, busquen propiciar que continúe su recorrido. Tal y como lo hacen en otros rituales, por ejemplo, cuando queman las ramas de pino creando nubes para que suban al cielo y llueva (véase capítulo 6). Kennedy narra que el corredor usaba un cinturón hecho de pezuñas de venado y encordado en una pequeña sogá con pedazos de carrizo. Dice este autor que se pensaba que las pezuñas del venado inducían a que corrieran más (1954: 22).

Las fiestas grandes de patio, o *Walú Omáwala* (que como todas las anteriores pertenecen al grupo de fiestas comunales), han de relacionarse con el calendario estacional, ya que se realizan con dos objetivos: propiciar las lluvias y agradecer la cosecha. Sin embargo, la época en la que propician las lluvias es alrededor de los solsticios de verano y de invierno. Asimismo, se agradece por las cosechas muy cerca del equinoccio de otoño (véase figura 33).

Tanto las fiestas de curación como las de muertos (catalogadas en este trabajo como familiares) no rigen sus fechas por el calendario natural, aunque tienen mucho que ver con diversos eventos de la naturaleza. Tal es el caso de las fiestas de curación en que deben trozar unos supuestos hilos que conectan a los seres humanos con el cielo, de no ser cortados, podrían causar que les cayera un rayo encima. Se trata de rituales que cada familia debe realizar. Según Kennedy, las fiestas de

está hecho de sotol cubierto de tela. Cada una de las corredoras representa a un equipo y correrán a lo largo de un tramo seleccionado en donde darán varias vueltas, llegan a correr hasta 60 o más kilómetros. Las apuestas las hacen con faldas que van “casando” con las faldas del otro equipo. Es decir, se organiza a dos grupos de mujeres, uno de cada equipo, quienes revisaran su hechura y formarán pares equivalentes; cada par representando a los dos equipos. Así, observamos dentro del paisaje dos grandes montones de coloridas faldas, cada uno equivalente al otro. Al finalizar las carreras no puede faltar la celebración del triunfo de los ganadores con tesgüino.

curación se hacen como prevención para los niños; tres fiestas al año para los niños y cuatro para las niñas (1970: 118), ya que el hombre tiene tres *alewá* o fuerzas y la mujer cuatro. Son rituales que se deben practicar para todos los *ralámuli*, sean chicos o grandes.

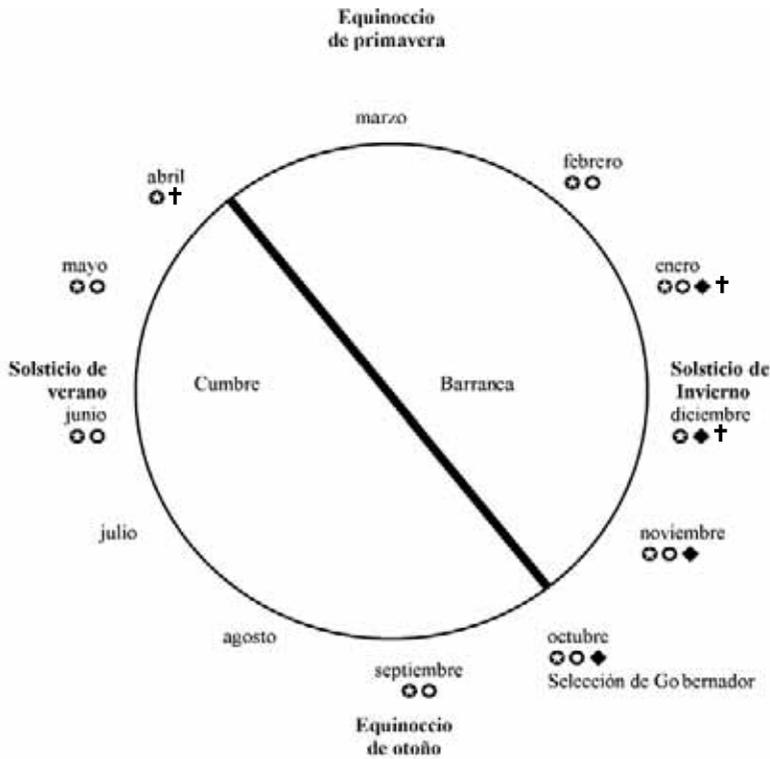


Figura 33. Esquema de las fiestas en relación con el calendario astronómico (⊕Fiestas de patio comunal, ○Fiestas familiares, ◆Carreras, †Templo).

3.4 LA RELACIÓN DE LA TEMPORALIDAD CON EL ESPACIO RITUAL

[...] es la cruz del hombre descuartizado en el espacio, del hombre invisible que tiene los brazos abiertos [como también lo dice Lumholtz] y que está clavado a los cuatro puntos cardinales. Por medio de esta figura los tarahumaras manifiestan una idea geométrica activa del mundo a la cual se halla ligada la forma

misma del hombre. Esto quiere decir: aquí el espacio geométrico está vivo y ha producido lo que tiene de mejor, esto es, el hombre (Artaud 1975 [1971]: 287).

Para algunos investigadores, como Kennedy (1970: 154), tanto las fiestas grandes de patio como las fiestas familiares han perdido sus elementos simbólicos, pues son grises y su música es simple o monótona: "Los tarahumaras, por medio de sus violines y guitarras, muestran melodías vagas, tristes y fantasmales que aún corren en mi mente y traen la nostalgia de esos tarahumaritos simples dentro de sus increíbles bosques y profundas barrancas" (Bennett y Zingg 1986 [1935]: 89).¹³

Sin duda las fiestas no tienen muchos elementos que deslumbran al que observa, siendo más bien austeras, lo cual no quiere decir que no tengan significados implícitos reflejados en los gestos, los escenarios, las danzas, los cantos y la música. Es probable que ciertos observadores se dejen llevar por lo colorido o lo evidente de las fiestas de otros pueblos indígenas. Así, por ejemplo, se ha escrito que la música es monótona porque no se tienen los conocimientos suficientes para identificar su variabilidad. De hecho los ralámuli más reconocidos son aquellos que no repiten los motivos musicales durante toda la fiesta (24 horas o más) (Daniel Noveck 2001, comunicación personal). Tratar de entender la música ralámuli, aprender a distinguirla, invita a una profunda reflexión sobre el tiempo y la vida misma del ralámuli o, como diría Artaud, "...el recuerdo de un gran mito; evoca el sentimiento de una historia misteriosa y complicada" (1975 [1971]: 283).

Quizás, como resultado de la agresión que sufrió este pueblo a partir de la colonia, los ralámuli se volvieron más discretos para no incitar a los misioneros a más violencia.¹⁴ Por otro lado, siendo un pueblo trashumante, es posible que no tengan tanto apego a la parafernalia, lo cual podría ayudar a entender más sus ri-

13 Traducción de a.p.p.c..

14 Cabe señalar que la agresión que vivían los ralámuli no fue a partir de la colonia; antes peleaban con otros grupos indígenas, por ejemplo, los tubares (Valiñas 2008, comunicación personal).

tuales. Finalmente, para el *ralámuli*, lo más importante es pasar una fiesta agradable, llena de alegría y con muchas carcajadas.

Las fiestas se realizan en un espacio redondo y plano, con un altar. En este patio o *awilachi* se sacrifica un chivo, cuya sangre se ofrecerá a los cuatro rumbos. Con la sangre del animal y sus entrañas preparan un caldo denominado *ramali* (además de otros platillos como el *tonali* o *chugúli*, que son frijoles con la carne de chivo; el *menúlo* o *basolí*, carne cocida con granos de maíz). Al *ramali* le llaman “la comida del *owilúame* (curandero)”, pues es el principal invitado a la celebración y quien, a cambio de sus curaciones, pide que se sacrifiquen los animales. Al final de la fiesta se llevará una buena ración del *ramali* y demás platillos hechos expresamente para la celebración.

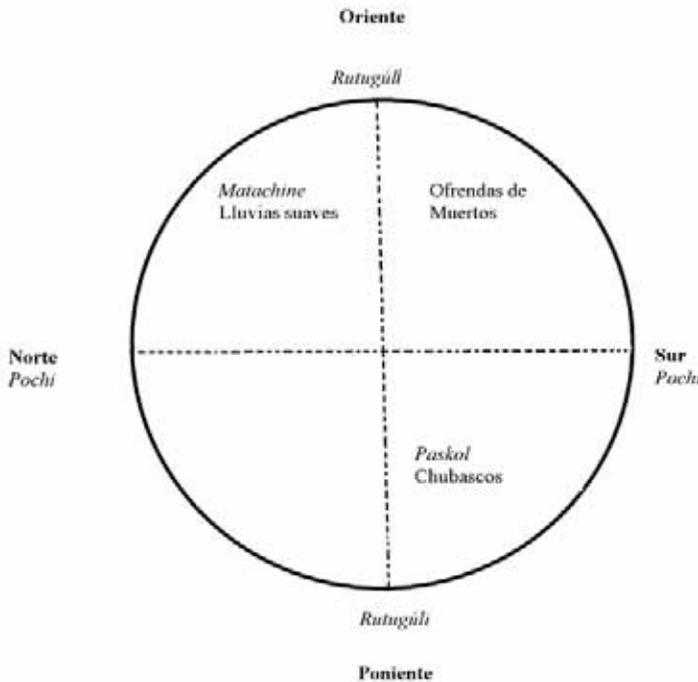


Figura 34. El patio en relación con los cuatro rumbos.

El *awilachi* representa la región cósmica (véase figura 34), se “imitan los movimientos cósmicos sobre los cuales quieren influir”, como los coras (Preuss 1912: 174). El patio se divide en cuatro regiones cosmogónicas y se colocan cruces

que sirven para señalarlas (véase capítulos 4 y 6), llamadas en ralámuli: *panina*, arriba, al oriente; *relé*, abajo, al poniente; *watoná*, derecha, al sur y *koiná*, izquierda, al norte. El altar, en donde se ofrecen los alimentos, se dirige al oriente. Tiene tres cruces que representan al lucero de la mañana, el sol y la luna, y otras tres pequeñas (de diez centímetros o a veces menos) abajo del altar que simbolizan las cruces del *Riablo* y el paso de los astros por abajo de la tierra, por donde salen las enfermedades. Sobre las cruces grandes, por lo general, se coloca una tela blanca que simboliza las nubes que traerán el agua. Para danzar el matachín, que pide por las lluvias suaves, colocarán una cruz hacia el noreste del patio, justamente de donde vienen las lluvias leves en la Sierra Tarahumara (esto se explicará en el capítulo 6).

Si se va a curar la tierra, varias cruces se ubicarán debajo del altar y a cada una le acompañará un recipiente que contiene una hierba especial para la curación de la tierra.

En las fiestas de muertos o *Nutelia*, la cruz del difunto se coloca del lado derecho del altar (o sureste del patio).¹⁵ Los pascoleros, cualquiera que sea la fiesta, familiar o comunal, danzan pisando con fuerza para evitar los chubascos y las enfermedades, hacia el lado suroeste del patio, de donde vienen los chubascos en la Sierra Tarahumara. En el *rutugúli* el curandero baila y canta, *wikarama*, sobre el eje oriente–poniente, por donde viajan los astros. Finalmente, sobre el eje sur–norte, las mujeres danzan *rutugúli*, pidiendo por las lluvias y también por la salud de los ralámuli. Asimismo, si se ve el patio como una réplica de la bóveda celeste, se observa que en el *rutugúli* del *owilúame* se danza sobre el eje de los equinoccios y en el de las mujeres sobre el de los solsticios.

Tanto la temporalidad como el uso del espacio son elementos estructurales dentro de las fiestas. En las fiestas de patio se aprecia una íntima relación entre espacio y naturaleza: el círculo, la ubicación de las cruces y de las danzas muestran un universo cosmogónico simultáneo. Por ejemplo, los desplazamientos de los astros

15 Cuando se entierra a un muerto se colocan, dentro de una caja, su cuerpo y al enterrarlo los pies van al oriente y la cabeza al poniente porque su viaje, su camino, deberá partir por el poniente y subir por el oriente.

sobre el eje oriente-poniente (danza del *rutugúli*), los chubascos (danza de *baskoli*, “pascal”), las lluvias suaves (danza de *matachíne*, “matachín”) y el movimiento de las nubes que dan las lluvias sobre el eje norte-sur (el *rutugúli* de las mujeres). El esquema presentado aquí, sobre la temporalidad y el espacio de las fiestas, servirá para entender el contexto en que se ubica la fiesta de patio comunal que se describe en el siguiente capítulo.

La organización del espacio es también la organización del tiempo. Los lugares geográficos son también sedimentos temporales (Rossi 1997: 54). El espacio y el tiempo, como todo lo que forma parte del pensamiento tarahumara, son indisociables.



CAPÍTULO IV

La Fiesta Grande, *Walú Omáwala*

No quiere echar el Riosi el agua, porque hay que bailar pa'que llueva bastante (Valentín Catarino 2001, comunicación personal).

La descripción que presento a continuación es la de una fiesta de patio comunal que presencié el 20 y 21 de junio de 2000 en Bachichúrachi, una de las rancherías de cumbre de la comunidad de Potrero. De las 20 que observé —entre comunales y familiares— seleccioné ésta por considerarla la mejor registrada; sin embargo, aprovecho la información de otras cuando el caso lo amerita.

“Va a ser grande, *Walú Omáwala*, porque va’ ber *matachine*”, así decían los ralámuli cuando yo preguntaba qué tipo de fiesta se iba a celebrar. Cada año les toca realizar, por lo menos, una fiesta grande a tres personas de la comunidad y deben sacrificar tres chivos; dicen los ralámuli que se pasan “la paleta”, es decir, la pata trasera de un chivo. Además de esta fiesta obligatoria, se realizan otras iguales, pero las razones no las tengo muy claras. En las fiestas grandes, es decir, las fiestas de patio comunal, se propician las lluvias suaves con la danza del *matachine*; bailan *baskoli* para evitar, entre otras cosas, las enfermedades y los chubascos; el *rutugúli*, para comunicarse con sus antepasados y, a través de la danza del *yúmali*, llaman a las nubes. Asimismo, se cura a las tierras, a los animales y a la gente y se aprovecha para dar *nawésali*, no sólo del curandero, sino del gobernador y las demás autoridades. La acción de las palabras juega un papel trascendental en los rituales. Es una forma de hablar más solemne y elaborada que no todos son capaces de hacer. Hay quienes dicen que para lograrlo se necesita ser de edad madura y tener sabiduría. Como dice Kennedy: “la habilidad para «hablar vigorosamente» es una cualidad esencial para un hombre importante o para un líder; indica sabiduría, iniciativa y preocupación por el código moral” (1970: 149). De las autoridades que lo hacen, los que tienen mayor responsabilidad son el gobernador y el curandero, por eso, una de las virtudes que debe de tener un ralámuli, si quiere ser gobernador o un curandero, es saber hablar bien.¹ Y es que en el *nawésali* se verbaliza el ideal de una vida más próspera. Ya lo decía Fried: “...verbalizan las normas ideales” (1953: 288), a la vez que fortalecen su pensamiento porque se expresa con palabras lo que

1 No todos tienen esa capacidad, inclusive, han habido gobernadores que no han logrado ese reto, razón por la cual no son respetados.

se necesita para solidificar la identidad ralámuli. Asimismo, como lo menciona Tambiah, a través de las palabras se aterriza de manera concreta, humana y real su importancia en las acciones mágicas o rituales, propiciando las lluvias o protegiendo al mundo de los chubascos (1967: 202), como sería el de los ralámuli.

El *awilachi* es un espacio de petición y propiciación a través del canto, de la música y de la danza. Es un área circular que se desyerba y se limpia de piedras. Un lugar que se resalta sólo cuando es tiempo para llevar a cabo un ritual; antes de eso, es parte del paisaje cotidiano del ralámuli.

En el lado oriental del *awilachi* se fabrica una mesa, o *mesichi*, de un metro de altura, aproximadamente, en la cual clavan tres cruces de unos 80 centímetros y otras tres muy pequeñas, de diez centímetros aproximadamente, debajo del altar y sobre el suelo (véase capítulo 3).² Sobre esta mesa se van colocando las ofrendas a lo largo de la celebración. Lo primero que se pone sobre la *mesichi* son dos ó tres piedras. En todas las fiestas de patio que he presenciado, he observado que invariablemente ponen piedras. Si bien hay piedras para sostener las ollas, hay otras que no tienen ninguna función aparente. Las he observado tanto en la mesa del altar (véase figuras 35, 36, 37 y 38), así como sobre los guacales que colocan hacia los cuatro rumbos (véase figura 39). Para los coras se trata de los asientos de los personajes que representan a los antepasados (Guzmán 2002: 60), colocados en

2 En la región donde trabajé las cruces son rectas sin adornos; asimismo, López menciona cruces grandes de cortes rectilíneos y patrones simétricos (1971: 215). La *mesichi* es un añadido reciente, pues antes se colocaban las tres cruces en el suelo como lo indican las descripciones y fotografías de Lumholtz (1986 [1902], I: 170 a 172). Con o sin mesa, se trata de un altar, un altar ralámuli.

el suelo y al centro del patio. Probablemente las piedras de los altares tarahumaras representen los asientos de los antepasados.



Figura 35. Fotografía del altar en el awilachi (Fuente: Ana Paula Pintado, 2002).

Después se coloca una copa inciensaria, un guaje de esquiate o de pinole con agua y, debajo del altar, una olla de tesgüino con una cruz. Luego se agregan la sangre del chivo o *chiva la'lá* y el atole o *watónili*; horas más tarde se ofrece el caldo de entrañas y sangre de chivo o *ramáli*, los frijoles con la carne de chivo, el *chugúli*, o *tónali*, y el menudo o *basolí*. Sin que falten para acompañar los platillos, las tortillas o *remé*.

Como se observará más adelante, no sólo en el *awilachi* sucede la ritualidad; el espacio festivo abarca más que este patio.



Figura 36. Fotografía del awilachi (Fuente: Ana Paula Pintado, 2002).



Figura 37. Fotografía de un pequeño altar familiar (Fuente: Ana Paula Pintado 2002).



Figura 38. Fotografía de un pequeño altar familiar con ofrendas (Fuente: Ana Paula Pintado, 2002).



Figura 39. Fotografía de cuatro guacales colocados en cada rumbo cardinal (Fuente: Ana Paula Pintado, 2002).



Figura 40. Fotografía de un ritual de curación junto al altar (Fuente: Ana Paula Pintado, 2002).

A continuación se describe una fiesta organizada por dos familias ralámuli. El trabajo ritual comenzó al atardecer y el chivo se sacrificó al amanecer.

4.1 LAS PRIMERAS ACCIONES DEL RITUAL

La primera acción de quien va hacer la fiesta es “dejar crecer” o germinar el maíz para el tsegüino, una bebida de color amarillo pálido, con olor a masa de pan agrio con cierto dejo dulce. El maíz “crece” cuando se coloca mojado sobre una cama de costal extendido y se cubre de hojas de plátano o trapos húmedos y germina a los tres ó cuatro días; se calcula siempre que toque la luna llena para que las noches estén iluminadas. El maíz pasa al molino y después al metate (no sin antes haberse lavado las manos y haber enjuagado los granos de maíz muy bien). Después ésta se coloca en una olla de barro, o *sikoliki* y, dentro de ésta, se echa una buena cantidad de agua y se deja hervir toda la noche cuidando de menearla cada 10 o 15 minutos para que no se pegue, porque produce vómito. Se hierve en una olla de base redondeada colocada sobre tres grandes piedras; se utiliza para la lumbre leñones de táscate y luego de encino; y sólo si el clima no es favorable la fogata se pondrá dentro de la habitación porque, como mencioné en el capítulo 2, por lo general la cocina ralámuli se encuentra afuera, en el patio de la casa (no en el patio ceremo-

nial) (véase figura 41). Al día siguiente se cuele el tesgüino en una "red" (la típica bolsa de mandado con asas) o en una canasta de sotol llamada *wáli*. Lo que queda en la red, llamado *sanaliki*, se muele una vez más en el metate y se vierte en otra olla cuidadosamente lavada sólo con agua, nunca se lavan con jabón ya que, al decir de los ralámuli, eso echaría a perder el sabor de la bebida y se morirían las bacterias que ayudan a la fermentación.³ Se dejan hirviendo ahora dos ollas de tesgüino (una con el tesgüino y otra con el derivado del *sanaliki*) durante todo el día. Al terminar la jornada, la primera olla, cuyo contenido ya ha hervido por dos noches, se retira de la lumbre para que empiece la fermentación, mientras que la segunda seguirá en ebullición toda la noche; al día siguiente se cuele su contenido y los residuos se pondrán en agua para hervirse en una olla recién enjuagada. De esta manera se repite el proceso con el *sanaliki*.



Figura 41. Fotografía de un fogón tarahumara (Fuente: Ana Paula Pintado, 2001).

Cuando empieza la fermentación se añade una masa de semillas de bromo o trigoillo (*Graminae bromus*), llamado en lengua ralámuli *basiáwali* (Thord-Gray

3 Los ralámuli tienen un gusto muy sensible; por ejemplo, en su vida cotidiana, casi nunca lavan con jabón los platos que usan para comer porque dicen que la comida sabe a esta pasta.

1955: 88):⁴ “Ése la sembró *Riosi*” (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Las semillas se muelen en un metate con un poco de agua hasta hacer la pasta. A veces, si no tienen *basiáwali*, tuestan un poco de harina de trigo para echarla al tesgüino.⁵ El *batáli*, o tesgüino, ya retirado del fuego, se procura dejar en la esquina suroeste de la casa, escondido y protegido. Se le pone una tapa con un *tobeke* y un rosario, llamado *batayaka*, hecho de unas semillas grisáceas llamadas en español “Lágrimas de Job” o de “David”.⁶

Después cubren las ollas con una tela para que nadie las vea. El proceso de elaboración de esta bebida tan seductora es considerado muy complicado y bastante delicado. El *batáli* es vulnerable ante cualquier situación negativa que se pueda presentar, como por ejemplo, la envidia.

Tampoco es bueno que quien prepare el tesgüino coma frutas como duraznos o naranjas, ya que la bebida puede agriarse. No es una bebida fácil de hacer y requiere de mucho esfuerzo, trabajo, concentración y precisión ritual. Siempre se corre el riesgo de que no salga tal y como les hubiera gustado. No cualquiera logra el sabor agrio, dulzón y “pegador” o ... embriagador. De hecho, un *ralámuli* no puede llegar a ser gobernador si su mujer no sabe hacer un sabroso tesgüino.

Cuando empieza a “gruñir” el tesgüino —un ruido que a veces recuerda un lejano sonido del mar— es tiempo de invitar a la gente y comenzar a preparar el patio. Muchas veces, para averiguar si ya pronto será la fiesta, preguntan: “¿Ya está listo el *batáli*?”.

.....

4 Se trata de una planta de la familia de las gramíneas, de un metro y medio de altura. Sirve para forraje y crece en las partes altas de la sierra.

5 En las fiestas de trabajo, cuando les da flojera realizar todo el proceso que se requiere para hacer el tesgüino, entonces, el mismo día de la celebración, hacen lo que ellos llaman “tepache”; unas cuatro horas antes de que comience la fiesta hacen un atole crudo con harina de maíz de trigo comercial al cual se le incorpora levadura de cerveza y azúcar. El tepache, que también se puede obtener por el mismo proceso a partir del pinole, es una bebida “peligrosa” porque la cruda siempre se acompaña con una fuerte diarrea. No hay quien no se queje de eso.

6 Las compran en los pueblos mestizos.

Cuando está listo el tesgüino se comienzan a preparar otras bebidas rituales como el esquiate o pinole. Las mujeres tuestan el maíz en una especie de guaje de barro ovalado y después se pasa al molino. De allí sigue la molida en el metate con el agua, de donde sale una masa espesa a la cual le ponen más agua y se convierte en una bebida fresca y nutritiva también llamada *sakiki*. El pinole o *kobisi* lleva el mismo proceso que el esquiate pero con la diferencia de que el maíz tostado se muele en seco.

Al momento en que *rayénali* (el sol) estaba por esconderse y *michá* (la luna) por aparecer, fueron llegando invitados que tienen una relación de parentesco o amistad con los organizadores. Los hombres se dirigieron al *awilachi* y las mujeres a la casa, donde permanecieron en vigilia trabajando en la cocina. Para las fiestas, mujeres y hombres se visten de gala, llevan sus prendas más nuevas y recién lavadas: blusas, o *mapáchaka*, de colores brillantes, y sus cabezas decoradas con “colleras”, o *napulúame*, blancas, es decir, una tela de aproximadamente un metro cuadrado que se dobla para crear una banda de diez centímetros de ancho que se coloca sobre la cabeza. Ellos, en su mayoría, traen un calzón de manta llamado *wisiburka*; otros, pantalón y camisa vaquera al estilo mestizo. Ellas usan hasta cinco faldas o *sipúchaka* sobrepuestas, cada una más vieja, entre más cerca está de la piel.⁷

La distancia entre el *awilachi* y la casa de los organizadores varía de 5 a 200 metros. Para una fiesta grande —donde hay más de una familia organizando el evento— se busca un lugar donde confluyan las tierras y/o veredas de los organizadores; un lugar intermedio entre cada casa, además de una hermosa vista (véase figura 36). En el caso de la fiesta del 20 y 21 de junio del año 2000, ésta tuvo lugar a unos pocos metros, entre las casas de las dos familias organizadoras.

7 Puede tratarse de un sistema simbólico difundido entre los indígenas del noroccidente mexicano, ya que los listones que tienen las varas de mando de los coras y los huicholes representan los vestidos de los bastones; una vez al año, con el cambio de autoridades, se quita el más viejo que está hasta abajo y se pone uno nuevo en la punta. Tal como sucede cada Semana Santa entre las mujeres ralámuli, donde se ponen una falda nueva encima de las demás y posiblemente se quiten la más vieja.

Los hombres se fueron sentando al borde del *awilachi*, rodeando una fogata que los calentaba del frío nocturno, tomando pinole o esquiate, escuchando música norteña reproducida en grabadora de pilas y prendiendo un *péwale*, es decir, un cigarro, por lo general de la marca *Faros* o bien un tabaco silvestre llamado *makuchi*, envuelto en hoja de maíz. En cambio, ellas se mantuvieron en el patio de la casa, donde la humareda de la fogata no dejaba ver con claridad quién estaba al otro extremo. Aunque la cocina se encontraba en la intemperie, todo alrededor olía al ocote que ardía para iluminar y al táscate de la fogata que muy rápido iba penetrando en las ropas recién lavadas. Las mujeres fueron llegando a este escenario tímida y pausadamente; apenas se oían algunos *kuílas* o saludos. Se iban sentando en alguna piedra dispuesta para tal fin, mientras una ofrecía una *güeja* o guaje del esquiate, el cual reconfortó a las que tuvieron que emprender un largo recorrido para llegar ahí.⁸ El ofrecer esta bebida es una importante regla de etiqueta. Si los de la casa son “ricos” también ofrecerán café de olla o soluble. Colocarán la olla de café o de agua caliente cerca de la lumbre junto a una lata de azúcar y una canasta volteada hacia abajo sobre la cual se colocará una taza recién lavada. La bebida se endulzará con dos ó tres cucharadas copeteadas.

Mientras las mujeres disfrutaban de las bebidas ofrecidas, observaban y esperaban su turno en el trabajo para la preparación de las bebidas y comida ritual. Esa noche los hombres la pasaron en vela, platicando, riendo, acarreado leña y, a ratos, dormitando; las mujeres permanecieron cerca del fuego descansando y, por turnos, trabajando. Ambos grupos procuraban estar cerca de la lumbre que les daba el calor para soportar el frío nocturno. Si las mujeres se alejan de la fogata, no tienen problema de visibilidad, pues la luna las acompaña en su trabajo.

En esta fiesta hicieron esquiate y pinole desde la tarde hasta el mediodía siguiente; la mayoría descansó de las dos a las tres de la mañana cuando cantó el primer gallo. Se requiere mucho trabajo para elaborar grandes cantidades de es-

8 En una de las fiestas en la cumbre llegué de la barranca después de caminar unas ocho horas y para mí fue un gran alivio llegar a tomar esta bebida tan fresca y alimenticia.

quiate y/o pinole para los invitados, quienes durante el largo día de ayuno, no ingieren comida, sólo pueden tomar estas bebidas.

Como se ha dicho, mientras las mujeres trabajan, los hombres conversan, ríen, oyen música reproducida en grabadora o algunas melodías que los músicos tocan de manera espontánea. Medio adormilados, estiran y doblan las piernas bajo la luz de la luna y de las pequeñas luces de cigarros, que brillan cuando se interrumpe la conversación y se opacan para seguir conversando, antes de la siguiente fumada. Y es que sólo se debe fumar en las fiestas.

Al amanecer ya había llegado la mayoría de los invitados, unos ciento cincuenta. Dentro del *awilachi*, el *owilúame*⁹ asperjaba el esquiate hacia los cuatro rumbos: norte, sur, oriente y poniente. Después pidió a la gente que se acercara; primero llamó a las mujeres que trabajaron durante la noche hasta la madrugada y cada una tomó rápidamente esquiate del guaje que tenía el *owilúame*, para que éste lo volviera a llenar y lo ofreciera a otra mujer. Después continuaron sus maridos y el resto de los invitados. Al terminar de tomar el esquiate, las mujeres regresaron al trabajo; en tanto que sus hombres y el resto de los invitados comenzaban a disfrutar de la celebración.

Hacia las 7:00 am, las tres cruces del altar fueron cubiertas con una tela de algodón blanca y adornadas con rosarios de lágrimas de Job. La tela blanca representa las nubes. Sobre la mesa colocaron una olla de esquiate y un billete de 20 pesos en cada extremo; en el lado derecho del altar, una bolsa de plástico con "piedras" de incienso; en el centro, una copa de barro, o *molela*, para el incienso y la sonaja del *owilúame*, llamada *sáwala* (Brambila, 1976: 509), elaborada con hojas de madera.¹⁰ Las tres piedras siguen en su lugar. Abajo del altar, en cada una de las

9 Normalmente se trata de un curandero que tiene relaciones de parentesco con la familia o las familias organizadoras. En este caso se trata de Mauricio Jaris López de la ranchería del Pandito, primo hermano, por parte de las madres, de uno de los *chapeyoko*.

10 He observado dos tipos de sonaja, de forma hexagonal y cilíndrica. Lumholtz muestra otro tipo de sonaja hecha de guaje (véase figura 60 en el capítulo 6 de esta tesis).

tres cruces pequeñas, se han puesto platos¹¹ de barro miniatura; se van colocando, simultáneamente, los alimentos en la mesa y en los platitos de la parte inferior.

4.2 EL SACRIFICIO DEL CHIVO (*MI' LIMEA CHIVÁ*)

Les gusta tanto la carne de res que ... apenas avizoran a lo lejos un toro (o vaca) salen de sus chocitas dejando todo lo demás; aplauden y gritan festivamente, sacrifican al animal, lo desuellan y se pintan las caras con su sangre ... Luego sacan los intestinos y los asan ligeramente al fuego, y así medio asados los devoran entre gritos (Ratkay, Misión de Carichí (1647 – 1683) ápuđ González Rodríguez 1982: 182).

Se acostumbra sacrificar al chivo en cuanto el sol se mete y la luna sale; sin embargo, hay quienes prefieren comenzar su labor muy temprano en la mañana “para no tener frío” y que las mujeres “no se cansen tanto”. Éste fue el caso de la fiesta que aquí se describe. El chivo se sacrificó alrededor de las 7:30 de la mañana.

Unos minutos antes de llevar el chivo al patio, el *owilúame* realizó las siguientes acciones: santiguó el patio con incienso, se colocó frente al altar y santiguó las siete cruces del altar, tres arriba y cuatro abajo —tres del *Riablo* y una del *tesgüino*. Inició con las tres cruces del medio: la del *tesgüino*, debajo de la mesa, una del *Riablo* y la cruz del centro colocada sobre la mesa del altar. Pasó el incienso por las cruces, dio una vuelta en sentido antihorario y volvió a santiguar, repitiendo la vuelta. Luego continuó con las cruces de la izquierda —la del altar y una de las cruces chiquitas del *Riablo*—, santiguó y dio la vuelta en sentido antihorario. Luego se fue detrás del altar y santiguó viendo hacia el poniente. Terminó frente al altar haciendo lo mismo con las cruces de la derecha. La siguiente acción fue con la copa del incienso en mano, santiguó y dio una vuelta en sentido antihorario sobre

11 Todos los platos que se usan para la celebración deben ser nuevos.

cada rumbo: primero se colocó al poniente del patio con cara hacia este rumbo, lo mismo hizo hacia el norte para después colocarse detrás del patio con cara hacia el oriente; y, finalmente, en el lado sur del patio viendo hacia este rumbo cardinal.

Habiendo santiguado el lugar, Guillermo Nuñez y Bernabé Jaris (pariente de uno de los organizadores) comenzaron con la sacralización del animal sacrificial. Mientras el chivo gritaba con desesperación, lo acostaron en el centro del *awilachi* con las patas amarradas. Las patas del animal daban al oriente, la cabeza al norte del patio y la cola al sur. Mientras los hombres sujetaban al chivo con fuerza, el curandero lo santiguó con el incienso formando una cruz tres veces sobre su cuerpo y, al finalizar, colocó la copa de barro en el altar. En ese momento Bernabé enterró el cuchillo en el pescuezo del animal, mientras Lucía (una mujer ya mayor) colocaba junto a su garganta un recipiente de barro o *bitóli* (de 35 cm de diámetro aproximado) hecho expresamente para esta celebración. La sangre caía con rapidez dentro del platón. Bernabé tomó con una cuchara un poco de esta sangre y la asperjó a los cuatro rumbos, en este orden: oriente, poniente, norte y sur, aventándola tres veces en cada uno. Después cogió el *bitóli* y lo llevó al centro del patio, donde lo dejó un momento mientras colgaban al chivo de una viga exterior del techo de la casa con la cabeza volteada hacia el patio. Más tarde, Lucía tomó el *bitóli* que contenía la sangre y lo depositó tan sólo un instante sobre el altar del patio. Momentos después, Virginia Peña (esposa del organizador) lo recogió del altar y lo llevó a su casa para vaciar la sangre en una olla de barro con agua.

Lo primero que se le hizo al animal fue quitarle los testículos, que se guardaron en la casa de los organizadores y después lo desollaron. La piel se colocó sobre el techo de la casa. Posteriormente se abrió el animal para sacarle las vísceras, que fueron colocadas en el *bitóli* incluyendo el espinazo y el corazón, que a veces guardan para comer, ya sea la o las familias organizadoras. El recipiente se llevó de inmediato con las niñas que se encargaron de limpiar todas las entrañas del animal. Las piernas traseras del chivo se colocaron encima del techo de la casa porque también se las quedan los organizadores de la fiesta.

A partir del sacrificio del chivo se cuece el maíz para hacer el nixtamal. Ya cocido, se muele una vez en el molino y dos veces más en el metate. Para hacer una

tortilla toman medio puño de la masa y frotándola entre las manos hacen una bola que luego colocan sobre la palma izquierda de la mano (si la mujer no es zurda) y con ambas manos forman una rueda cuyos bordes se van achatando. El dedo índice con el pulgar sostienen la rueda y simultáneamente el primero aplana los bordes y el segundo va formando una concavidad en su centro, mientras la van rodando. La pequeña rueda se comienza aplanar con el entrecchoque de las manos y conforme se va agrandando se “tortea” o *remé* más lentamente, aplanando las orillas con el dedo índice mojado esporádicamente con un poco de agua. Cuando está lista se pone en un comal de barro exclusivo para las fiestas, de aproximadamente 60 cm de diámetro; si se infla, *kapótame*, significa que el trabajo estuvo bien realizado.

4.3 DANZA DEL RUTUGÚLI

La danza comenzó justo después de sacrificar al animal. Mientras su entrañas se empezaban a cocer en una gran olla con agua y sin sal, al igual que los otros platillos del ritual —cocimiento que durará alrededor de nueve horas— el curandero comenzó a comunicarse con sus antepasados: el *owilúame* o curandero danzó y cantó sólo. A la acción de bailar y cantar se le dice *wikaraka* y a quien lo ejecuta se le dice *wikaráme*, que siempre será un curandero, *owilúame*.



Figura 42. Fotografías de la danza del rutugúli (Fuente: Ana Paula Pintado, 2001).

Cuando el sacrificio del chivo se hace al anochecer, el curandero baila bajo la noche fría, sigue con la tenue luz del amanecer y continúa dibujando el recorrido

de los astros bajo los calcinantes rayos del sol del medio día, siempre cubierto con una cobija. En este caso comenzó a las siete de la mañana y terminó alrededor de las diez de la noche, con intervalos de descanso.

Lo danza la realiza solo y pocos de los asistentes lo observan. Canta, con la vista un poco hacia arriba, letras ininteligibles, pero variadas pues cada *owilúame* tiene su muy personal interpretación. Sus pasos son pequeños saltos, alternando los pies. Baila con el ritmo de la sonaja y la melodía de su canto que, en momentos, cambia de tesitura: de pronto es grave y, otras veces, muy aguda, pero los desplazamientos son los mismos.

A partir de la técnica *Laban* se describe la danza de esta forma: “Se trata de un hombre que camina y se detiene cruzando hacia los dos polos de un mismo eje, lleva una sonaja que sostiene y percute con la mano derecha, flexiona el torso al ritmo en el que percute la sonaja” (Espinoza 2004, texto mecanografiado). El trazo de piso es el siguiente:

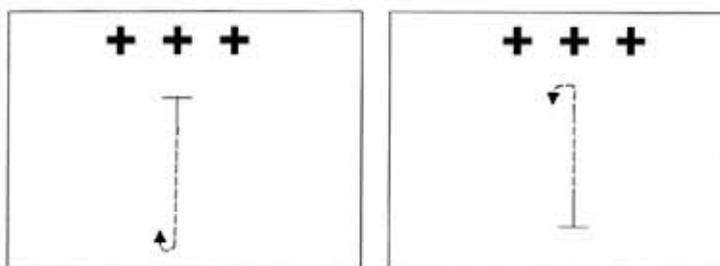


Figura 43. Dibujo de trazo de piso del rutugúli (Fuente: Espinoza 2004:27).

Entre las pausas del *owilúame*, que duran alrededor de treinta minutos, los *chape-yoko* u organizadores, colocaron diversos elementos sobre el altar; por ejemplo, lo que asperjarán a las tierras y a los animales para su curación: chile, maíz blanco, cáscara de fresno o *uleke*; barro o *palakín*, la piedra salitrosa llamada *koyaka* (de la cual dicen los *ralámuli* era usada para salar sus alimentos cuando aún no tenían acceso a la sal), el *baniwaka*, una hierba cuyas semillas machacadas sueltan colores rojo y negro que usan como colorantes naturales, y el *riwíchuli*, nopal tierno. Muelen cada uno de estos elementos con agua y los colocan en baldes debajo del

altar, cada uno con una cruz de aproximadamente 20 centímetros. En otra de las pausas del *owilúame*, pusieron, del lado izquierdo del altar, la cruz de matachín, de aproximadamente 80 centímetros de alto.

El *owilúame* danza a partir del sacrificio del chivo y continuará sus desplazamientos hasta casi el final de la celebración. Será el que más horas danzará. Comenzará solo, pero después bailará al mismo tiempo que los *matachines* y los pascoleros. Al atardecer tomará tesgüino y seguirá danzando junto con la aparición esporádica de las mujeres que se desplazarán sobre el eje norte-sur.

4.4 DANZA DEL MATACHÍN

Como en lo que se refiere a los tiempos de la secuencia de los rituales, no se puede hablar de una hora precisa en la que suele comenzar la danza del matachín. He presenciado dicha danza en la noche, en la madrugada o al mediodía; no obstante, se puede decir que, en las fiestas de patio donde se sacrifica un chivo, empieza cuando el *owilúame* ya lleva algún tiempo ocupándose de la comunicación con los antepasados, pero aún no se toma el *batáli*. En el caso de la fiesta del 20 de junio de del año 2000, inició al atardecer.



Figura 44. Fotografía de la danza del matachín (Fuente: Ana Paula Pintado, 2001).

Como a las dos de la tarde se recargaron los instrumentos del matachín en el altar: un violín y una guitarra. El *owilúame* santiguó con el humo del incienso, tal vez para avisar a los antepasados y deidades que pronto comenzaría su plegaria.

El espacio que ocupan los danzantes del matachín dentro del patio (véase capítulo 3) es el nororiente (véase figura 45) y está señalado por una cruz de unos 80 cm de largo. La cantidad de danzantes puede variar, aquí fueron siete. Dentro del grupo hay uno llamado *monarko* que conduce la danza y siempre se ubica en la cabeza de los desplazamientos. Además del puntero está el *chapeyoko*, mayor que el resto de los danzantes, quien se coloca de espaldas a la cruz del matachín y frente a los danzantes; se encarga de marcar las secuencias de la danza con unos gritos muy singulares. Artaud lo describe así:

[...] un grito helado como la trompa de caza en la selva, y su voz evoca el grito dolorido de una hiena o de un perro enfermo o de un gallo estrangulado. Este grito [...] toma en la sombra el valor de un llamamiento (Artaud 1975 [1971]: 283-284).

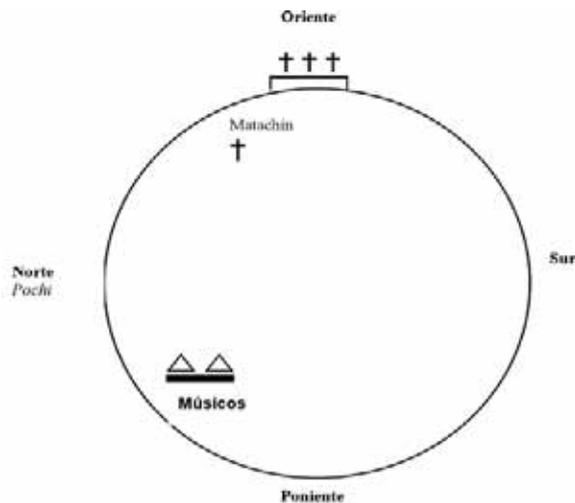


Figura 45. Esquema de la ubicación de los músicos y la cruz del matachín en el patio (Fuente: Ana Paula Pintado 2002).

La danza del matachín es acompañada por los músicos, que por lo general son dos, un guitarrista y un violinista. Estos se sientan en el lado noroeste del patio, sobre una banca improvisada —una viga de madera sobre dos piedras—.

Los danzantes del matachín, además de la collera, se colocan una corona en la cabeza, cuya base está hecha con una lata de atún y dos arcos de madera que se entrecruzan por arriba para darle aspecto de corona. La corona se forra con papel de China y se le cuelgan listones de variados colores que suelen ser del mismo papel. Para sostenerla se fija con un paliacate cuyas puntas opuestas se amarran bajo la barbilla. Otro paliacate se cuelga en calidad de adorno en la parte trasera de la corona. Sobre la espalda portan varias capas de distintos colores, una debajo de otra. En la cintura, al frente y a la cadera se amarran varios paliacates; en la mano derecha sostienen una sonaja como la del *owilúame* y en la izquierda una “flor” o *siwátili*; ésta es una especie de paleta de madera que dibuja una silueta en forma de corazón, de la cual salen listones de colores hechos de papel de China y, aunque en otras partes de la sierra usan botas, en la comunidad de Potrero usan los huaraches tradicionales, *akáka*. Matachín y *rutugúli* bailarán simultáneamente, cada uno con sus particulares ritmos.

La danza consiste en cuatro movimientos o cuatro trazos en el suelo que se van repitiendo a lo largo de la noche. Al empezar la danza se ponen en dos hileras viendo hacia su cruz y al *chapeyoko*, ya que todos los danzantes se guían por el *monarko* para ejecutar los movimientos que se coloca, al inicio de la danza, entre las dos hileras y hacia la punta. Es una danza que dibuja sobre el suelo remolinos y serpientes. Los danzantes se mantienen concentrados tratando de no equivocarse, ya que las figuras que realizan son complejas. Hacen sonar sus sonajas y se desplazan al ritmo de ellas y de los gritos del *chapeyoko*. Aquí presento una parte de la descripción que realizó una especialista en técnica *Laban* a partir de una danza de matachín de tres personas filmada en video que yo le proporcioné (véase anexo 2 para el análisis completo):

Esta danza está ejecutada por dos tipos de personajes, a saber: a) el monarca o el que dirige, que es interpretado por un solo danzante; b) el danzante que es

dirigido, es un personaje que es interpretado por tres danzantes, así en total, la fuente que se tomó para hacer el registro presentaba cuatro danzantes. El criterio para hacer la distinción de las funciones de los danzantes no está en el inventario de pasos, ya que todos hacen las mismas secuencias de movimientos con las extremidades inferiores, sin embargo lo que sí resulta distintivo es la ejecución de los trazos de pisos o diseños espaciales, pues es aquí donde se juegan los roles referidos arriba, esto es, el que dirige y los que son dirigidos. La posición inicial es recta sobre el eje vertical, con los pies separados a la misma distancia que las crestas iliacas. Durante toda la danza, los danzantes flexionan y estiran las piernas (esto es "muelleo") marcando un ritmo de corcheas.

Descripción de pasos o pisadas

En esta parte es pertinente recordar que todos los danzantes hacen las mismas secuencias de movimiento con los pies. Tres de las secuencias que a continuación se describen son variantes de un mismo paso, al cual se le llamara de manera genérica "paso base", no se trata de tres pasos diferentes porque las tres secuencias siguen la misma estructura rítmica (corcheas), sin embargo, no son una misma variante porque cada una sirve para recorrer tres tipos de distancias; la cuarta secuencia que se describe corresponde a la que se realiza para finalizar la danza. Se pudo observar que la variante uno es ejecutada cuando el danzante permanece en su lugar, la variante dos es utilizada por los danzantes cuando deben recorrer distancias cortas como es el caso de todos los giros (círculo sobre el mismo eje) y vueltas (círculo con el eje trasladado), la variante tres sirve para recorrer distancias mayores, es el caso de todos los cambios de lugar y por último está la marca de final de danza.

Los trazos de piso son giros (sobre el mismo eje), vueltas (traslado del eje), cambios de lugar. Para iniciar un trazo de piso, el monarca eleva ambos brazos y percute la maraca a un ritmo más acelerado, y también hay un grito; de los tres danzantes además del monarca, dos de ellos cada vez que van a dar un giro elevan la palma (brazo izquierdo), mientras que el otro no lleva ni maraca ni sonaja y mantiene todo el tiempo la palma de la mano derecha

sobre la mano izquierda, posadas ambas manos a la altura de abdomen bajo (Espinosa 2004: 5-6).

Al igual que la danza del *owilúame* y, como se verá también, del *baskoli*, el *matachín*¹² se danza por horas, hasta más de veinticuatro, lo cual dependerá de qué tanto va desplomando los cuerpos el *tesgüino*.

4.5 CURACIÓN DE LAS TIERRAS DE SIEMBRA

El *owelúme kawíwale wasalache*, como se dice en *ralámuli* a esta curación, se realizó cuando aún no se había despuntado la primera olla de *tesgüino*. Se interrumpieron las danzas del *rutugúli* y del *matachín* para que otro *owilúame*, invitado expresamente para esta labor —que en el caso de la fiesta descrita aquí era el hermano del otro curandero— llamara a los hombres, en su mayoría jóvenes, que harán el recorrido por las tierras de los participantes de la celebración. Fueron formando una hilera frente al altar del patio, donde cada uno recibió una cruz y un bote que contenía uno de los elementos orgánicos que estaban debajo del altar (chile, maíz blanco, cáscara de fresno, barro, la piedra salitrosa, colorantes naturales etcétera). Luego el *owilúame* ofreció un *nawésali*. Su narración consistió en recordar lo importante que es el *galá jú nata*, es decir, el ser sabios, cuidar la tierra que les fue

12 Además de estos cuatro movimientos que observé en esta danza, he visto otros. Por ejemplo, en una fiesta grande de patio, el 23 de junio del año 2001. Ahí realizaron una especie de saludo a los cuatro rumbos; se detenían en cada rumbo empezando por el norte y, mientras sonaban su sonaja y daban pequeños brincos, giraban alrededor de la cruz en sentido horario y anti-horario, a manera de regreso. Posteriormente se formaban en dos hileras donde el *monarko* se colocaba al centro. Los danzantes levantaban los antebrazos con las palmas de las manos extendidas y hacia afuera, dos ó tres veces, al mismo tiempo, doblando las rodillas como si el talón del pie quisiera tocar los glúteos. Cada vez que levantaban los antebrazos, levantaban una pierna. Así lo hicieron en cada rumbo.

prestada, velar por la familia y llevar a cabo todas las labores que les correspondían y, finalmente insistió en que había que pensar bien para una exitosa fiesta.

Después del *nawésali*, en una larga hilera, el grupo de hombres parten hacia las tierras. Todos cargan su bote, una rama de pino y una cruz y se van platicando amicamente. Cuando el grupo se retira, la fiesta continúa con los danzantes de matachín y el *owilúame*, quienes vuelven a bailar en el patio. Cada que el grupo de hombres llega a una parcela, hasta una hora de distancia de donde se encuentra el *awilachi*, el *owilúame* que los acompaña clava una cruz, a la cual le ponen una tela encima para que cada uno de los jóvenes asperje con una rama de pino el líquido que contiene su bote. Al terminar, antes de seguir a otra tierra, cada joven da una vuelta alrededor de la cruz en sentido antihorario.

4.6 DANZAS DE *RUTUGÚLI* Y *YÚMALI*



Figura 46.a. Fotografía del *rutugúli* de las mujeres (Fuente: Ana Paula Pintado 2000).

Mientras el *owilúame* sigue trazando el movimiento de los astros, las mujeres más involucradas durante el trabajo de la noche son invitadas a bailar con el *owilúame* la danza del *rutugúli*. Y así, mientras el *owilúame* se desplaza en el eje oriente-poniente como los astros, las mujeres lo hacen sobre el eje norte-sur. Se colocan en una hilera al centro del patio y, tomadas de las manos, de frente al oriente y, teniendo adelante la fogata, comienzan a bailar cual péndulo al ritmo de la sonaja



Figura 46.b. Fotografía del rutugúli de las mujeres (Fuente: Ana Paula Pintado 2000).

del *owilúame*, quien canta la misma ininteligible melodía, mientras las mujeres lo acompañan con sus pequeños brincos o *pochi*.

Sus cabezas se inclinan hacia un lado u otro como timón que dirige el cuerpo. Normalmente en el *rutugúli* las mujeres bailan por lapsos de media hora. “Es un hombre [*owilúame*] y cuatro mujeres [o más] agarradas de las manos formando una cadena entorno a una fogata, que es el eje o referente entorno al cual se desplazan. El hombre es el danzante que dirige todos los diseños de piso, indica la dirección del movimiento elevando el brazo derecho con el que simultáneamente percute una sonaja que sostiene con la mano derecha” (Espinosa 2004: 29) (véase anexo 2, para más detalle).

Mientras ellas danzan, el grupo de matachines no deja de bailar en el extremo nororiental del patio. Se observa en el escenario una variada simultaneidad; olores como el del humo del tásate, el que desprende el burbugeante tesgüino y el de las enormes ollas donde sigue cocinándose el chivo en sus variadas formas; de colores, como el de las ropas de los tarahumaras y el del paisaje; y de sonidos, como el de las cinco, seis o siete faldas que porta cada mujer tarahumara y que van contoneándose sobre su cuerpo y el sonido de las tres melodías: (matachín, *rutugúli* y los corridos norteños) Cada uno de los grupos de danzantes tiene trazado su territorio dancístico; el *owilúame* siempre se ubica al centro del patio dibujando una línea vertical sobre el eje oriente-poniente. Los pequeños brincos de las mujeres, cuyo

contoneo traza un eje horizontal en el patio, se desplazan sobre el eje norte-sur y el grupo de los matachines se mueve cerca de su cruz que se encuentra del lado noreste del patio.

Como se puede observar, las mujeres no sólo realizan actividades en la cocina sino también en el patio ritual, porque tanto en uno como en otro se considera un trabajo y por ende, parte de la ritualidad. A pesar de haber pasado toda la noche trabajando en la molienda de maíz, trabajan danzando en el transcurso de la tarde en aquel pedacito de tierra de donde surgieron las montañas, valles, aguajes y ríos que cada mañana contemplan.

4.7 EL CALDO DE CHIVO, RAMÁLI

En la tarde de la fiesta de junio de 2000, mientras la danza continuaba, se colocó sobre el altar una ollita de barro con atole de maíz blanco, sin azúcar y sin sal.¹³ El atole es una señal de que próximamente le ofrecerán a *Onolúame* el caldo de entrañas y la sangre del chivo. Después de casi doce horas de cocción dentro de una gran olla de barro, renegrida por el carbón y el humo de la lumbre, el caldo está listo.

Una mujer depositó sobre el altar un plato de barro que contenía el caldo; pocos minutos después, el *owilúame* lo ofrendó hacia los cuatro rumbos del firmamento, en el orden, norte-sur-oriente-poniente, y al terminar este acto se comenzó a repartir el apetecido y esperado platillo, después de casi doce horas de danza del *owilúame* y unas seis horas de matachín.

Después del *owilúame*, las mujeres que trabajaron toda la noche son las que le siguen para recibir este alimento ritual, cuyo sabor es de gran deleite entre los *ralámuli*, luego le siguen sus maridos, después los danzantes del matachín y finalmente el resto de los invitados. Siempre se reparte en unos platos hondos de barro llamados *bitóli*, hechos *previamente* para la fiesta. La bolsa de sal se pasa entre los invitados, quienes sazonan su caldo al gusto. A los *ralámuli* les gustan las cosas o

¹³ El atole es un elemento importante dentro de los rituales; este alimento aparece también en la Semana Santa y sólo los organizadores de la fiesta lo pueden comer.

muy saladas o muy dulces, es decir, *wé aká* (se usa la misma palabra para endulzar que para salar). Cuando se recibe este líquido, es recomendable tomarse muy caliente porque con el enfriamiento se va espesando la grasa y coagulando la sangre que ha sido disuelta en agua y hervida por muchas horas. Además, como no son muchos los platos de barro, la gente espera su turno, por lo que hay que comerlo rápido o verterlo en alguno de los trastes que siempre llevan los *ralámuli* para ir guardando todos los platillos que se repartirán. Después del caldo se empieza a beber, por lo que la gente ya no tendrá ganas de comer. Este caldo con entrañas de chivo es de sabor muy fuerte, pero bastante reconfortante, sobre todo después de haber estado despierto por tantas horas.

4.8 EL DESPUNTE DEL TEGÜINO

Antes del despunte de la primera olla del *batáli*, mientras la gente estaba por terminar de comer el caldo, el *chapeyoko* de la casa (Juan Rico) tomó la sonaja, se colocó frente al altar hacia el Oriente y la hizo sonar tres veces en cada rumbo cardinal dando una vuelta en sentido antihorario, primero hacia el poniente con cara al oriente, luego a la inversa, posteriormente hacia al sur con cara al norte y a la inversa. Al terminar, Juan Rico le entregó la sonaja al *owilúame*, quien para el momento se había puesto collera y una *mapáchaka* (camisa) más nueva. Con la sonaja en la mano derecha se colocó al frente de la cruz central del altar, luego dio una vuelta en sentido antihorario con pequeños pasos y cantando. Esto mismo lo repitió frente a la cruz de la derecha y la de la izquierda. Después repite la acción, pero hacia los cuatro rumbos, viendo hacia el oriente, pero colocado sobre el poniente del patio; posteriormente situado al oriente, pero viendo hacia el poniente y de frente al sur y al norte. En seguida comenzó a bailar conforme al trazo habitual. Al terminar esta parte del ritual, que duró una hora, Mauricio, el *owilúame*, se sentó en una piedra para descansar unos minutos. Antes de que el *owilúame* terminara de cantar, Valentín ya había colocado debajo de la mesa del altar una olla de tesgüino.

Cuando se reparte esta bebida embriagante es tiempo de estar alegres, pues van a tomar, sus cuerpos se van a relajar y van a reír mucho.

Antes de tomar tesgüino, las autoridades en compañía del matachín y los músicos, ofrecen un discurso o *nawésali*. El *siliame* o gobernador, el *mayoli*, el comisario policía, el *owilúame* y los anfitriones se colocan frente al altar del patio en una línea horizontal con sus miradas hacia el poniente.

En toda fiesta, cuando toca el discurso, es tal vez el momento de mayor solemnidad. Es en el que toda la gente invitada se reúne en un solo espacio, el *awí-lachi*. El *nawésali* es un ofrecimiento, un regalo de las autoridades a la gente. Es la ocasión para recordar las leyes que rigen a esta compleja sociedad.

Aunque en esta fiesta no lo observé, en otras, después de que el gobernador termina de dar su discurso, músicos, autoridades y danzantes hacen un saludo al gobernador. Van pasando uno por uno, colocándose frente a la autoridad, quien levanta su brazo derecho y lo coloca sobre el hombro izquierdo de la persona; ésta hace lo mismo, después retiran sus manos de ahí y se las toman; levantan sus brazos hacia el cielo, los bajan y dicen *mateterabá*, que significa gracias.

Ulteriormente se comienza a repartir el tesgüino, bebida que necesariamente ofrece otra persona, ya que uno jamás puede servirse a sí mismo. Enseguida del curandero, los siguientes en beber serán los anfitriones, los danzantes, y después el resto de los invitados. Luego de tomar el primer guaje de tesgüino, la fiesta seguirá su rumbo, reanudarán su danza los matachines y el *owilúame*.

En la fiesta del 20 de junio de 2000, la repartición de los primeros guajes de tesgüino fue de otra manera: uno de los organizadores de la fiesta se colocó otra *mapáchaka* sobre la que ya tenía, y una *koyela* blanca. Tomó la güeja (o guaje) con tesgüino y se la ofreció al *chapeyoko* de la danza del matachín, éste la tomó y fue vaciando el líquido sobre el suelo, dibujando un círculo alrededor del altar en el sentido de las manecillas del reloj. Luego, la mujer más anciana de la fiesta (la misma que puso el *bitoli* debajo del pescuezo del chivo) tomó la güeja, la llenó de tesgüino y se la ofreció al *owilúame*, quién se la bebió rápidamente. Después los matachines, el *owilúame* y los demás *chapeyoko* (mujeres y hombres) se colocaron en línea horizontal

detrás del altar con sus miradas hacia el poniente. Valentín, uno de los anfitriones, tomó la güeja y la fue ofreciendo a los matachines, incluyendo los músicos.

Más tarde, el *owilúame* recibió la misma güeja llena de tesgüino y asperjó de poco en poco su contenido hacia los cuatro rumbos: oriente, sur, poniente y norte. En cada uno asperjó tres veces y, antes de partir al siguiente rumbo, dio media vuelta en sentido horario terminando la acción frente al altar donde se persignó.

Cuando se ofrece el *batáli* también se brindan el resto de los platillos de la fiesta: el *chugüli* o *tónali* (frijoles con la carne de chivo y tortillas de maíz) y el menudo o *basolí* (maíz con carne de chivo). Estos dos platillos, al igual que el caldo, son cocinados sin sal. Como ya se mencionó, con el tesgüino en el estómago la gente no probará estos alimentos, sino que los guardarán en algún recipiente (en una cubeta o inclusive en un paliacate) y se los llevarán a su casa, donde los disfrutarán por varios días. La cantidad que recibe cada uno de los participantes es abundante; en el caso de esta fiesta, tanto el *chugüli* como el *basolí* se cocieron en un tambo de cien litros. El ofrecimiento de estos alimentos se hizo así: el *owilúame* dio vuelta en sentido anti-horario deteniéndose en cada rumbo cardinal sobre su propio eje. Comenzó por donde sale el sol continuando por donde se mete, después al norte y luego al sur. En cada rumbo se persignó y dio un giro sobre su propio eje en sentido anti-horario. A continuación, Valentín y Juan Rico (*chapeyoko*) formaron una hilera llevando cada uno un platillo, dieron vuelta alrededor del altar, se colocaron hacia el oriente y de espaldas al altar y levantaron los platillos hacia el cielo. Repitieron esto hacia el norte del altar con dos vueltas sobre su propio eje en sentido anti-horario y otras dos hacia al sur.

En la celebración del 2000, los que fueron a curar las tierras regresaron justo después del ofrecimiento del tesgüino. Tras un largo recorrido de unas seis horas en que visitaron las tierras de tres rancherías de cumbre pertenecientes a la comunidad de Potrero (Ricómachi, Teboriachi y Mulúsachi), regresaron a Bachi-chúrachi a curar las tierras y los animales. Al terminar, los jóvenes regresaron al *awilachi* formando una hilera y presididos por el *owilúame* que los acompañó du-

rante el largo recorrido. Al pisar el patio dieron una vuelta en sentido antihorario y luego les fue ofrecida su merecida güeja.

4.9 AVENTAR EL AGUA

Ya de noche, con algunos guajes de tesgüino encima, el *owilúame* y los matachines volvieron a interrumpir sus respectivas danzas. Entonces, todos nos colocamos en el borde circular del *awilachi*. Mauricio —el *owilúame*— tomó una güeja y la sumergió dentro de una olla de barro sacando de ella agua para asperjar¹⁴ hacia las tres cruces del altar, de derecha a izquierda, y después la roció cuatro veces en cada uno de los rumbos del firmamento, primero hacia el oriente, luego al poniente, norte y sur. El agua iba cayendo sobre los cuerpos de los que nos encontrábamos en el borde del patio y, mientras nos secábamos la cara, el *owilúame* dibujó con agua, sobre el patio del *awilachi* y frente al altar, un círculo en sentido antihorario y dos cruces dentro del círculo.

Al terminar de hacer este dibujo sobre la tierra invitó a un joven ralámuli de una ranchería vecina perteneciente a otra comunidad (Munérachi) a aventar el agua. El joven, sin mucha certeza, haciendo movimientos inseguros y preguntándole al *owilúame* hacia dónde debía dirigir el agua, la roció hacia el cielo del atardecer, pero volteando su mirada hacia cada rumbo cardinal, esto lo hizo hasta que el agua se terminó.

Al finalizar este momento del ritual, el *owilúame*, un *chapeyoko* y un ralámuli, que había visitado unos días antes la Coordinadora Estatal de la Tarahumara, se colocaron del lado derecho del altar mirando hacia el poniente y ofrecieron un discurso. El curandero y el anfitrión hablaron un tiempo. Al terminar le tocó el turno al ralámuli que recién había regresado de Guachochi. Éste aprovechó para dar un aviso de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara, la cual les mandaba decir que se apuraran a construir sus casas si no querían que les quitaran las láminas que

14 Asperjar en lengua ralámuli se dice *kówi* que significa ofrecer. Este verbo en futuro se dice: *kólíma*.

les habían repartido, por lo que convocó a los beneficiados a una reunión para el día siguiente a la que nadie asistió.

4.10 DANZA DEL *BASKOLI*

Cuando se empieza a tomar tesguino se sabe que en algún momento aparecerán en escena los músicos y danzantes del *baskoli*. El *owilúame* santificará sus instrumentos, y los músicos, colocados del lado suroeste del patio, tocarán minuets, que en términos de melodía no son precisamente minuets en el sentido europeo del término, sino una “plegaria exclusivamente musical [donde] se establece ... una comunicación de los vivos con el otro mundo” (Jáuregui 1990: 131). Al primer minuet se le llama *mo'ibúame* y es considerado “el mero jefe” de la música tarahumara, el más grande, el *walúla*, porque es “la música para subir hasta arriba” (Daniel Noveck 2003, comunicación personal).¹⁵ La danza, con los sones de *baskoli*, empieza después de que se han tocado tres minuets.



Figura 47. Fotografía de la danza del *baskoli* (Fuente: Ana Paula Pintado 2000).

Durante el *baskoli* el cuerpo debe estar relajado, las espaldas encorvadas y las rodillas dobladas; se cuelgan ligeramente los hombros hacia abajo y se conto-

.....
¹⁵ Según Brambila, los *ralámuli* dicen que cualquier instrumento sirve para subir elementos a *Onolúame* y los *Anayáwali* (1976: 325).

nean siguiendo la fuerza y la intensidad de los pies, que rebotan uno tras otro; los brazos también van flojos, aunque muchas veces uno de ellos lleva un bastón.

“La posición inicial (P.I) es recta sobre el eje vertical para ambos danzantes, con los pies alineados a la misma distancia de separación que las crestas ilíacas. Las rodillas se mantienen flexionadas a lo largo de toda la danza.

Todos los sones se terminan con un golpe de planta de pie derecho” (para más detalle véase anexo 2) (Espinosa 2004: 1). Su cabeza se mueve como un timón que conduce el cuerpo; sus ojos observan sus pisadas, que van dibujando serpientes en sentidos antihorario y horario. Son movimientos con la libertad suficiente para crear figuras que tal vez representen la fertilidad o animales en época de celo y/o serpientes. Pisando fuerte ayudan a que la tierra no se convierta en agua otra vez, que lleguen las lluvias y no los diluvios. Bailan acompañados de músicos que tocan el violín y la guitarra, quienes se sientan sobre una banca del lado suroeste del patio, viendo hacia el oriente. Los músicos invitan a los *baskoleros* a no parar y a seguir con toda energía (véase capítulo 6).

Hay un solo trazo de piso que es el siguiente:

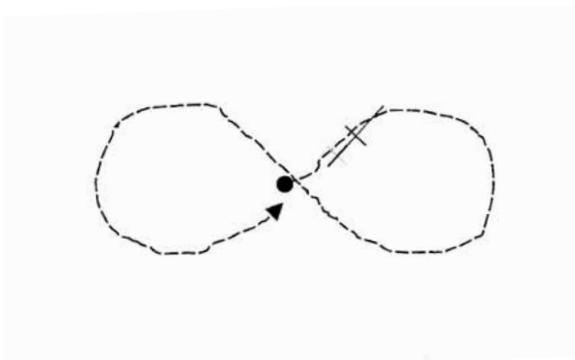


Figura 48. Trazo de la danza del baskoli (Fuente: Espinosa 2004: 3).

Pueden bailar de una seis personas. Los punteros, es decir, los que van al frente de la hilera son los que traen los *chanébali* (nombre que se le da también a la víbora de cascabel), es decir, los capullos de mariposa rellenos de pequeñas piedras y cosidos uno por uno sobre un largo listón que enredan en los tobillos. El

cuerpo del danzante de atrás casi roza al del frente. Se baila hasta que se necesite un respiro y luego siguen bailando; los cuerpos sudan y se llenan del polvo que se va desprendiendo del suelo con las vigorosas pisadas de los danzantes. Cada vez que el puntero quiere parar, pega dos veces con el pié derecho para avisar a quienes lo siguen; también suelen hacerlo con dos brincos igual de efusivos que las pisadas. Los *chanébali* suenan al ritmo de la música. Los cuerpos resisten toda la noche y quizás hasta el día siguiente, eso dependerá del tesgüino que, si bien los estimula a bailar, también los hace caer.

4.11 LA CURACIÓN

En realidad, ni el Sol ni la Luna brillaron sino hasta que los tarahumares les tocaron el pecho con crucecitas que habían sido sumergidas en tesgüino (Gómez González 1982: 84).

Las melodías del violín, las pisadas fuertes del *baskoli* con sus *chanebali*, la guitarra, las sonajas, el ¡Uh, uh! del gritón o *chapeyoko* del matachín, la sonaja y el canto del curandero, los pasos fuertes y deslizantes y las sonrisas de las mujeres que acompañan al *owilúame* con pequeños brincos, se suspenden una vez más. El patio es rodeado por mujeres a la izquierda y hombres a la derecha, es decir, las mujeres al noroeste y los hombres al suroeste, todos a la espera de la curación de sus coyunturas y la quema de los “hilos” que salen de sus coronillas y los unen con “arriba”. “Hilos” es la palabra que usan los ralámuli en español para explicar en español el

significado de tan enigmática idea que se abordará con detalle en el capítulo siete de esta tesis.

El curandero¹⁶ que se presenta en medio del patio para realizar la curación no es el que estuvo danzando durante tantas horas, ni tampoco el que acompañó a los jóvenes a curar la tierra.

Si bien se puede curar por familias, en esta fiesta pasaron por grupos conforme al género, primero las mujeres y después los hombres. El *owilúame*, asistido por otra persona que sostiene una güeja de *batáli*, se colocó el rosario de “lágrimas de Job” sobre el cuello. Pasó la copa humeante que desprendía el agradable olor a incienso frente a la persona dibujando una cruz en la coronilla, otra en el pecho, y una más a la altura del vientre (si es mujer). Posteriormente se retiró el rosario del cuello, mojó la cruz del rosario con tesgüino y la pegó sobre la coronilla de la mujer, después volteó la cruz hacia su otro lado y volvió a pegarla sobre la coronilla. Repitió el acto sobre el pecho, *sulála*, que se traduce como corazón (la razón de esto se

.....

16 Coyachique tiene fama de tener muchos curanderos, que también pueden convertirse en hechiceros. Son muchos los que han soñado que deben curar, cada quien sabrá si usa su habilidad con las cosas relacionadas con el *Riablo*. El hechicero tiene la capacidad de crear muchos tipos de trastornos en el individuo, además de alejar del cuerpo los *alewá*. Puede “hacer que el cordón umbilical de una embarazada se enrede o sacarle granos al bebe recién nacido o, inclusive, embarazar a una mujer” (Marcilia Catarino 2003, comunicación personal). Fui testigo de la fe de una amiga ralámuli en los efectos de esos hechizos o *sukú*. Según las creencias, ellos también pueden “hacer caer a alguien en una escarpada barranca, o provocar que una piedra le caiga encima”. Una vez me pidieron que soñara al hechicero y que si lo veía le aventara una pedrada. Cabe recordar aquí que, para los ralámuli, el *owilúame* es el que cura para hacer un bien, el que es buena gente. En cambio, el *sukulúame* “es como el zopilote, canta de noche y hace daño a la gente” (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Los ralámuli utilizan dos palabras para quienes tienen la facultad de entrar a los sueños de los otros: *owilúame* —curandero— ó *sukulúame* —hechicero—. El curandero puede ser nombrado con cualquiera de estos adjetivos, dependiendo del tipo de trabajo que lleve a cabo, para embrujar a alguien o para curarlo. En otras etnografías se han reportado mujeres curanderas (Pastron 1977: 130). Hillerkuss menciona que estos curanderos-hechiceros jugaban, en la época prehispánica y colonial, un papel importante, pues decían que podían volar, originar tormentas, transformarse en animales, recoger información de sitios lejanos y llegar a lugares donde el acceso estaba cerrado. Eran los que transmitían el descontento y oposición con los españoles (1992: 24-25).

explicará en el capítulo 7). Continuó con la frente, las articulaciones de los brazos, las piernas y las manos, inclusive de cada dedo. Son las “juntas”, como traducirían el término los *ralámuli* al español (Corpo López, *owilúame* de la ranhería de Co-yachique). Son las *romilála* y se trata de mantenerlas “juntas”.

Cuando terminó de pasar la cruz del rosario por todas las partes mencionadas, volvió a colocar el rosario sobre el cuello de la mujer y entonces se hizo el *rimuwáka*. Tomaron tres olotes previamente amarrados y los quemaron con la copa de incienso que usaron para santiguar el *awilachi* al principio del ritual. Al quemar la punta de los tres olotes, el *owilúame* los coloca sobre la coronilla de la persona, quemando algunos cabellos que simbolizan aquellos hilos que se deben de trozar por lo menos tres veces al año. Concluye la curación santiguando, es decir, dibujando una cruz con la copa humeante por los cuatro rumbos de la persona: cabeza, hombro izquierdo, hombro derecho y vientre. El *owilúame* y su asistente continuaron con la acción con el resto de la gente.

4.12 DANZA DE CLAUSURA

Después de curar a todos los que aceptaron el servicio, el *owilúame* que danzó y cantó durante todo el día, dio instrucciones para que se colocaran al centro del patio ramas de pino verde, y se quemaran. Se formó una enorme nube de humo, la cual ayudará a traer las nubes para la lluvia; llamó a las mujeres para que formaran una hilera sobre el patio de forma horizontal. Nos tomamos de los brazos y, guiadas por el *owilúame*, quien tomó el brazo de la primera en la hilera, fuimos serpenteándonos velozmente sobre el paisaje ritual. Dábamos pequeños brincos avanzando y luego frenando abruptamente conforme nos lo indicaba el *owilúame*. Primero dimos vueltas alrededor del humo; era tal la humareda que no podíamos ver más allá de la persona que nos tocaba enfrente, por lo que en momentos caíamos. Continuamos nuestro camino con el *owilúame*, que esta vez nos jaló y nos llevó a la fogata donde los hombres habían estado en velación durante la noche anterior. Corrimos alrededor del fuego por unos minutos, cada vez más rápido mientras los espectadores reían. Después de unas cuantas vueltas a la fogata, el curandero nos

guió dentro de la casa de los anfitriones donde había alrededor de quince hombres que veían a tres jóvenes danzando *baskoli*, pegados uno detrás del otro, pisoteando rítmicamente, encorvados, moviendo sus pies y oscilando sus cuerpos siguiendo las melodías de los músicos. Entre las risas de los hombres salimos y nuestra hilera se deshizo. Eran las nueve de la noche y el *owilúame*, que había danzado durante catorce horas, estaba a punto de colapsar. El tescüino ya había hecho de las suyas en la mayoría de los asistentes que hablaban y reían desinhibidamente y, el *owilúame*, no era la excepción, era tal su mareo que no tuvo recato en pedirme un cigarro mientras, cómodamente, orinaba.

Y aunque los matachines, el *rutugúli* y el *yúmali* ya no continuaban, el *baskoli* seguía. Poco después cayó un chubasco que nos hizo correr para buscar algún refugio; muchos se metieron a la casa y otros, al no haber en ese pequeño lugar, regresamos a nuestras casas a descansar.

En las fiestas nunca me quedé sola, siempre buscaba la compañía de mujeres *ralámuli*. Ellas toman menos que los hombres, o por lo menos eso es lo que se espera; usan guajes más pequeños que llaman *lochi*. Al principio de las fiestas las mujeres se sientan juntas, unas trabajando y otras esperando su turno. Cuando el trabajo termina, siguen juntas. Algunas se encargan de repartir el *batáli* y otras sólo observan, vigilantes de sus maridos y riendo. Además de cuidar a sus maridos, se cuidan entre ellas de los borrachos locos, *lowéame* que puedan acercarse a molestarlas, robarlas, agredirlas o simplemente a hablar de necedades, ya que sus maridos están demasiado borrachos para protegerlas. Por eso nunca se separan. Al sentarme junto a ellas respiraba un aire de tranquilidad, sobre todo cuando ya se tomaron muchos guajes de tescüino. A su lado, se siente un ambiente cálido, la cantidad de faldas que llevan, su tamaño —porque son mujeres grandes y fuertes— y su serenidad no me hacían dudar que ése era el único espacio cómodo y seguro de toda la fiesta, el único refugio posible. Era como llegar al paraíso después de haber andado por ahí observando y esquivando obstáculos, enfrentado a hombres borrachos, sus bromas y, hasta a veces, su violencia. Un remanso después de andar tratando de capturar datos para una etnografía. Cuando el esposo ha tomado demasiado y empieza a tornarse violento, usando el español como lenguaje agresivo,

su mujer se acercará, se pondrá detrás de él jalándole la *mapáchaka* suavemente y hablándole para que se calme. Muchos harán caso omiso de lo que le dice su esposa, pero si comienza la pelea con otra persona, ella se pondrá en medio de los contrincantes para evitarla.

Hay mujeres que sí se emborrachan y algunas de ellas tienen fama de hacerlo seguido; son mujeres transgresoras para la comunidad y, a pesar de su estado, siguen cargando a sus hijos sobre sus espaldas.

Las ancianas son las que, a mi parecer, se divierten más; las reglas de etiqueta *ralámuli* les tienen sin cuidado, bromean con los hombres o con las mujeres jóvenes diciéndoles cosas como: "te voy a robar a tu hombre". Casi en todas las fiestas se emborrachan, cantan y bailan con pequeños brinquitos *baskolieros*.

Al terminar este ritual la gente continuó tomando, riendo y danzando. Dentro o fuera de la casa y en el patio, se sigue celebrando. En la fiesta cada vez hay menos personas, pues se van o se quedan dormidos, agotados de danzar o derrotados por el tesguino. Los niños y los viejos son los primeros en retirarse, después las solteras que no se quieren casar.

Es bonito ver a parejas de ancianos aguantando igual que los demás, tomando toda la noche, riendo, bailando, platicando y fumando, pues en la fiesta se toma hasta que el cuerpo caiga, se danza hasta que las rodillas se doblen y no se pueda más; se hace la fiesta como los antepasados y deidades quieren que se haga.

4.13 "EL PRINCIPIO DEL TODO": ALGUNAS REFLEXIONES

En cuanto a la relación del mito con el ritual, se constata que en cada acción observada se manifiesta, entre otros elementos, la presencia de los antepasados y las deidades; por ejemplo, es posible que los asientos de los antepasados estén representados por las piedras que se colocan en la mesa del altar y los guacales. En cuanto a las deidades, algunas de ellas se representan a través de altar que simula la bóveda celeste (véase capítulo 8).

El sacrificio del chivo, que tradicionalmente se realiza en la noche y, que amanece convertido en tres distintos platillos rituales (*ramáli*, *tónali* y *basolí*), es el

alimento para los antepasados y las deidades. De hecho, solamente en estas fiestas es donde el ralámuli come esta carne, fuera de este espacio, lo hará sólo en caso de que el animal haya muerto accidentalmente. En un ritual de patio el chivo simboliza una fuerza benigna.¹⁷ Como fuerza luminosa, hay una tendencia a que el color del chivo sea blanco, pero también he observado chivos negros en fiestas parecidas.

Antes se sacrificaban toros y se cazaban venados para los rituales. El toro ocupaba un lugar distinto dentro del espacio ritual: se ponía una cruz del lado sureste del patio (Valentín Catarino 2001, comunicación personal), mismo lugar, donde, en las fiestas de muertos, se coloca la cruz del difunto.¹⁸

Dado que el venado es un animal en extinción, el ralámuli lo ha sustituido por el chivo, lo cual nos remite a otra de las muchas transformaciones que ha tenido esta cultura. Cuando habían más venados (hace unos 20 años),¹⁹ la cacería era una lucha entre la deidad venado y el ralámuli y, si el venado se cansaba de ser perseguido, es decir, simbólicamente se autoentregaba y, por lo tanto se autosacrificaba (Jáuregui y Jáuregui 2005: 173), entonces, se convertía en ralámuli y era el momento de matarlo. Para los tarahumaras el venado es casi "gente"²⁰ (véase capítulo 6); un animal considerado cercano al hombre, pero con comportamientos no humanos (Scubla 1995: 139). Los antiguos nahuas sacrificaban a los hombres para honrar al sol y, como el sol se considera dueño del venado, entonces, éste reemplazó al hombre en los sacrificios (Jáuregui y Jáuregui 2005: 171). Por ello, al

17 Si bien el contexto del patio, el chivo parece representar una fuerza benigna, en otros contextos se relaciona con las fuerzas de abajo. Tal es el caso de la Semana Santa, ya que el líder *baskolero* de los judíos, enemigos de dios o *Riablos*, porta una máscara de pelo y cuernos de chivo.

18 Probablemente se asemeje al significado que tienen las reses que se sacrifican en el Gran Nayar, en tanto que se relacionan con el inframundo o el abajo, lo cual tiene correspondencia con la muerte (Jáuregui y Jáuregui 2005: 170).

19 Al antropólogo Luis E. Gotés todavía le tocó una cacería de venado, cuenta que tenían que perseguirlo hasta que se cansara. No podían matarlo, sin antes esperar que él luchara por su vida (1999, comunicación personal).

20 "Gente" es una traducción de ralámuli.

analizar el sacrificio del chivo, primero se tiene que partir de la idea de que éste está supliendo al venado, el cual es considerado casi tarahumara y, por lo tanto, lo que busca el ralámuli con este acto es morir y renacer. Por ello, no es casualidad que la danza del *yúmali* (véase capítulo 6) se trate del *clímax* del ritual, porque es cuando el venado, es decir, el tarahumara, renace.

Los ralámuli de Potrero idealmente ofrecen la sangre del chivo al inicio de la celebración, es decir, en la noche (donde se coloca la sangre sobre el altar por unos segundos y luego se asperja hacia los cuatro rumbos cardinales), cuando comienza el *rutugúli*, el que representa el origen. Para los huicholes el ciervo es el emblema del sustento y la fertilidad, su sangre se asperja para que crezca el maíz (Jáuregui y Jáuregui 2005: 171). Asimismo, para los ralámuli, corresponde al significado de una experiencia de morir y renacer y/o renovarse. El chivo (venado) acompaña a los ralámuli durante la noche, esperando que el sol salga de abajo, luego alimenta a las deidades y antepasados con los tres importantes platillos rituales y, finalmente, renace a través de la danza del *yúmali*, donde, en este caso, las mujeres representan al venado corriendo, frenando y acelerando. Este baile se efectúa cuando ya se han realizado todas las tareas propiciatorias y es tiempo de comenzar a vivir, una vez más, una vida que busca la fertilidad.

En el conjunto de las ofrendas se encuentran, por un lado, los líquidos, y por el otro, la comida. En el primer grupo se advierten tres elementos: las bebidas de maíz, la sangre sacrificial y el agua. En relación a las bebidas de maíz, se trata del esquiate y el tesgüino. Esta investigación supone que el esquiate representa aquel momento mítico en el cual aún no había vida; de hecho, se toma al comienzo de la celebración y hasta que, después de diez horas de "trabajo", surge el tesgüino que, con su ebullición y con el efecto que crea entre los participantes de la celebración, simboliza el momento del origen, la creación, es decir, de la fertilidad. Entre otros pueblos indígenas el tesgüino y el tabaco representan una pareja. El primero, lo femenino y el segundo, lo masculino (Jáuregui 2006, comunicación personal).²¹ Es un hecho que el tabaco es otro de los elementos que no deben faltar en ninguna

.....

21 Entre los huicholes el tabaco representa al abuelo fuego (Lumholtz 1986a [1900]: 265).

celebración y que, quienes lo fuman, en su mayoría, son los hombres; en cambio, las mujeres son las que elaboran el tesgüino.

En cuanto a la sangre sacrificial, se trata de un líquido renovador, un líquido que da la vida (J.J. Jáuregui y J.P. Jáuregui 2005: 179). De hecho, cuando muere un ralámuli su sangre se regresa a la tierra, como un acto recíproco en el que se devuelve la vitalidad y la fuerza, la cual será “chupada por el *Riablo*”.²²

Por otro lado, el agua tiene una relación directa con la sangre menstrual (véase capítulo 8), por lo que representa la fertilidad.

Del grupo de comida ofrendada, se puede decir que los tres platillos rituales elaborados con partes del cuerpo del chivo (el *ramáli*, *tónali* y *basolí*) se están manifestando, una vez más, los elementos fundamentales de la sobrevivencia ralámuli, el agua, la sangre, la carne, el maíz y el frijol. Asimismo, las siete tortillas apiladas que se colocan sobre el altar representan el universo con sus siete pisos (Lévi 1999: 100), *kichaó onamótame* (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Los ralámuli de Potrero imaginan los siete pisos como un panal y, cuando mueren, suben por unas escaleras para los tres pisos de arriba, donde también tienen sus tierras y sus casas (Valentín Catarino 2006, comunicación personal). Para subir y bajar hay que hacerlo sobre el mismo rosario que colocan encima de las cruces y con el que curan a la gente (véase capítulo 7) (ídem).

Para Levi, el *awilachi* es la representación física del *namúkame*, es decir, el mundo que consiste en discos cósmicos pegados, como si se tratara de muchas tortillas apiladas. De igual manera, en el patio ritual las cuatro patas que sostienen a la mesa del altar simbolizan el *tuna* o *relé*, el abajo, y se trata de los pilares que sostienen el *namúkame* (1999: 100).

Como se verá en el siguiente capítulo con más detalle, el *awilachi* es el escenario donde las danzas recrean una simultaneidad de eventos que acontecen en el

.....

22 Así como a la superficie de la tierra se entiende como una piel, la piel del ralámuli se convierte en la piel de la tierra (véase capítulo 8). La sangre se la chupa el *Riablo* y la piel se vuelve tierra. La sangre es energía vital y alimenta a la madre tierra.

cosmos. En el *rutugúli*, en un primer momento, se danza para amanecer²³ (entendido también cuando inicia el origen, la renovación) y, en un segundo momento, al atardecer, danza junto con el *yúmali*, para favorecer la fertilidad con las lluvias. El *yúmali* es la clausura de la fiesta; es la danza vivaracha que festeja la salud, la cosecha y las lluvias. El *baskoli* mantiene al mundo sin chubascos y sin enfermedades. El matachín se danza para propiciar las lluvias suaves y, finalmente, los corridos norteños representan la contradictoria, compleja y difícil relación con el mundo mestizo. Asimismo, los movimientos circulares levógiros, cuando se ofrecen los alimentos y bebidas rituales, son preeminentes sobre el movimiento circular en el sentido horario (Jáuregui 2003: 282), posiblemente los tarahumaras realizan sus movimientos en el sentido opuesto a las manecillas del reloj como una representación de la reconstrucción de un tiempo pasado que busca renacer. Es decir, regresando al origen cuando la creación del mundo resultó de un movimiento circular en el agua (Aguilera 2005: 99).

RUTUGÚLI	Se danza al amanecer, representando el inicio de la vida y al atardecer la fertilidad
YÚMALI	La clausura de la fiesta; es la danza vivaracha que festeja la salud, la cosecha y las lluvias
BASKOLI	Mantiene al mundo sin chubascos y sin enfermedades
MATACHÍN	se danza para propiciar las lluvias suaves
LOS CORRIDOS NORTEÑOS	representan la contradictoria, compleja y difícil relación con el mundo mestizo

Figura 49. Las danzas en el awilachi.

Después de haber realizado varios ofrecimientos al sol, a la luna y al lucero de la mañana, aparece el tesgüino. Es cuando las mujeres terminaron un trabajo de casi 24 horas, cuando el *owilúame* ha bailado más de diez horas de *rutugúli*, los matachines cinco y las mujeres tres. Después de estas horas de “trabajo” apareció el *baskoli* y fue también cuando el *owilúame* preparó el humo en medio del patio y dirigió a las mujeres para bailar. Con su efecto, el ambiente silencioso de la fiesta se

.....

23 Normalmente se inicia el *rutugúli* en la noche y continúa hasta el día siguiente.

transforma paulatinamente en travieso y alegre. Sin embargo, para sentirse satisfecha del resultado de la celebración, la gente no puede ir “nada más a tomar”; lo ideal es que se haya abierto y santiguado la primera olla después de haber “trabajado”.

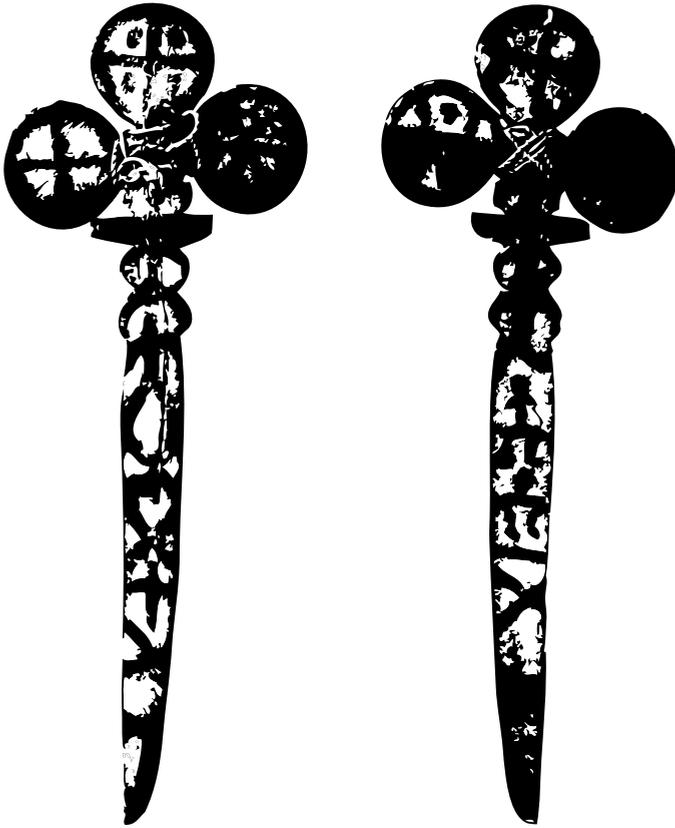
Todos los ofrecimientos se hacen hacia los cuatro rumbos y cuando se trata de asperjar cualquiera de los líquidos ofrecidos (esquiata, sangre sacrificial, tesgüino o agua), se ejecuta tres veces en cada uno de ellos.

Se observan dos etapas dentro del ritual; la primera sucede mientras el tesgüino se encuentra resguardado en alguna sombra, a ésta la he nombrado la silenciosa. Es cuando las mujeres empiezan a trabajar preparando los platillos rituales y se danza el *rutugüli*. Es de noche y hay poca gente, lo invitados apenas están llegando a la celebración. La segunda etapa es la alegre, cuando ya llegaron todos los invitados y se despunta la primera olla de tesgüino. Es cuando se propicia la fertilidad con acciones rituales como la de echar la sangre, el tesgüino y el agua hacia los cuatro rumbos, bailar al centro del patio el *rutugüli* de las mujeres sobre un espeso humo hecho de ramas de pino y danzar el *baskoli*. A partir de ese momento todos deben de estar alegres, porque el maíz crecerá. Igualmente, con la llegada del tesgüino, el ralámuli debe de batirse contra su propia individualidad, es decir, con su *nátali*. Si bien la fiesta es una acción colectiva, también tiene como objetivo luchar contra el mal desenvolvimiento del individuo. Cuando el tesgüino “llega” a la cabeza de los ralámuli, es cuando empiezan a hablar en español y, por consiguiente, surgen las acaloradas discusiones.

En cuanto a la narración del mito de origen, según mi interpretación, la fiesta comienza con el *rutugüli*, en la oscuridad de la noche, preparando el día. La noche se interpreta aquel momento en el cual aún no había vida. La danza sigue el curso del sol hasta que amanece. El amanecer se entiende como la vida en la tierra, danzando el matachín y el *baskoli*.

El *awilachi* es la representación de aquel pedacito de tierra donde los antepasados de los ralámuli comenzaron a bailar hasta crear las montañas, los valles y los ríos que hoy se ven. Es el principio del todo, porque ahí, en ese pequeño espacio mueren y resucitan —tanto a nivel del mito de origen como a nivel emocional. Asimismo, en la fiesta se percibe lo importante que es para el ralámuli el mante-

nerse unido. Con la fiesta, *omáwala*, se busca lo absoluto o el todo, es decir, la sensación de que lo que comprende la vida sigue su cauce de manera favorable. En este sentido, la fiesta *ralámuli* es la representación de las sensaciones y aventuras de la vida en su conjunto, una expresión concentrada de la totalidad de la experiencia de la comunidad.



CAPÍTULO V

Noliwáchi, “Cuando regresan”

Dicen que a los fariseos se les llama judíos y estos representan a los españoles en tiempos de la conquista. Ellos robaban, mataban, violaban, hacían muchas cosas malas, por eso ahora hacen la fiesta así. Antes, mi abuelo me contaba que hacían la fiesta por como veían el sol y la luna. El ya sabía cuando se tenía que hacer, no necesitaban saber la fecha. [En tiempos de su abuelo] corrían muy fuerte alrededor del templo. Ahora ya no corren porque ese día se ponen borrachos (Patrocinio López 2000, comunicación personal).

Este capítulo constituye una etnografía de la Semana Santa o *Noliwáchi*, “cuando regresan”, en la comunidad de Potrero. Se basa sobre todo en lo observado en la celebración efectuada en el año 2000. Sin embargo, incluye también datos de fiestas de la misma índole recogidos en 1989, 1996, 2001 y 2002.

Como ocurre con la celebración de la Semana Santa en gran parte del mundo, en la comunidad de Potrero se realiza el domingo siguiente de la primera luna llena, a partir del 21 de marzo (Ferrer 1997: 86). Para los ralámuli se trata del festejo de un nuevo año: “Dios nos da un nuevo año. Se inicia el trabajo de las siembras con la pascua y con la luna” (Robles 1994: 81). Después de la Semana Santa, los ralámuli prepararán sus tierras para sembrarlas, barbechándolas.

Para celebrar el año nuevo, los ralámuli recrean, o tal como lo dice el vocablo *Noliwachi*, regresan, al origen del mundo. Con ese fin, se teatraliza el enfrentamiento entre las dos fuerzas que deben conciliarse. Al final se debe lograr el equilibrio entre *Riosi* y *Riablo* (ver capítulo 8). Con su victoria se asegura un año fértil y de mucha salud. La gente de la comunidad de Potrero representa ambas fuerzas en dos bandos, el de los *Julíosi*,¹ quienes son el *Riablo* al provocar el desorden, y el de los *Moló*, quienes personifican a *Riosi* tratando de establecer el orden. Los primeros pintan sus cuerpos con arcilla blanca y durante toda la celebración actúan como personajes ruidosos que gritan y ríen con fuerza; crean un ambiente tenso y desordenado, mientras simulan ataques a la iglesia. Su misión consiste en crear el caos; su actuación se concentra en las danzas que ejecutan fuera del templo, en su campamento. Por el contrario, los *moló*² presiden las procesiones y cuidan del templo; andan con cautela, preparados ante cualquier provocación del grupo adversario.

La fertilidad tiene una importancia preponderante en las celebraciones de

1 Los *Julíosi* reciben variados nombres en las diferentes regiones ralámuli de la sierra. Los más comunes son los de *juríos* o *jurás*, *fariseos*, *riablos*, *pintos* y *borrados*.

2 En otras regiones de la sierra, también se les llama soldados y fariseos. Como se puede apreciar, dependiendo la región ralámuli tanto a los aliados de Dios, como al bando contrario se le puede dar el nombre de *fariseos*.

Semana Santa. Al personificar dos fuerzas, los ralámuli se remiten a sus orígenes, cuando *Riablo* y *Riosi* se casaron y engendraron al ralámuli (véase capítulo 8). De la lucha entre *moló* y *julíosi*, y de la victoria de aquéllos, surge un año nuevo. *Moló* y *julíosi* luchan para que al final “Santa Lucrecia se alivie”³ (Candelario Vega, comunicación personal, 2000). En la Semana Santa se representa la vida del rarámuri, donde el *Riablo* quiere crear el caos y el rarámuri mantener la paz. Ambos forman parte de una misma realidad y la Semana Santa lo refleja.

5.1 ORGANIZACIÓN DE LA FIESTA Y ACTORES RITUALES

El principal cargo de la celebración lo ostenta el capitán de los *moló*, *moloaka* y, en segundo término, le sigue el de los *julíosi*, los cuales sustituirán a las autoridades tradicionales mientras dura la fiesta. Tales autoridades son el *silíame* “gobernador”, el Segundo Gobernador, el Teniente, el Capitán, el Comisario, los *Soldarsi* y el *Mayóli* (véase capítulo 2).

Las mujeres de ambos capitanes, *moló* y *julíosi*, deberán realizar la importante y compleja labor de preparar la comida y elaborar el tesgüino; es sustancial que el sabor y la textura de la bebida fermentada de maíz quede conforme a lo que para el ralámuli significa una buena bebida de este género.⁴ Por ello, para poder ser capitán resulta indispensable que la mujer de quien desempeñará el cargo conozca el método para elaborarlo.

El capitán de los *moló* debe lograr que todo funcione de acuerdo con las reglas establecidas y buscará en todo momento defenderse ante la amenaza de los *julíosi*. Es un puesto que se asume con mucha seriedad.

Un rasgo digno de destacarse del grupo de los *moló* es que la jerarquía se encuentra estructurada conforme a los cargos y las funciones militares. Por ejemplo, el capitán tiene bajo su mando a los llamados *saregento*, que lo auxilian en el

3 El día de Santa Lucrecia es el 23 de marzo.

4 Para conocer la elaboración del tesgüino de maíz véase el capítulo 4.

desempeño de sus funciones; mientras aquél porta el bastón de mando del gobernador, hecho de madera de palo brasil, los otros cargan largas lanzas de pino llamadas *silaka*, las cuales miden aproximadamente 1.5 metros de largo y terminan en su extremo superior en una punta metálica. Dentro de este último grupo se hallan las *tenanche*, mujeres que se encargan de arreglar el templo; lo limpian y disponen los objetos necesarios para el ritual; por lo general, ellas suelen ser parientes del capitán de los *moló*. Asimismo, se encuentran la sahumadora y las niñas que cargan las imágenes durante la procesión; el *rezandero*, quien dirige la marcha y a la vez ofrece las oraciones y los *nawésali*; el *nazareno*, que acompaña al rezandero y lleva una cruz; el *sacristán*, encargado de hacer sonar una matraca; y el gobernador, que, si bien pierde su autoridad como gestor de la comunidad y es sustituido por el *moloaka*, se desempeña como parte de las acciones durante las procesiones, pues acompaña al rezandero y ofrece, al igual que él, un *nawésali*.

Por último, los músicos —ejecutantes de guitarra y violín— y los líderes pascoleros no deben faltar en ambos grupos rituales.

Todos los participantes, con las tareas desempeñadas en el ritual y sus elementos definatorios, se sintetizan en la siguiente figura.

CARGOS	FUNCIÓN EN EL RITUAL	ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS
Líder de los <i>julíosi</i>	Dirigir al grupo	Viste <i>wisiburka</i> y <i>mapácha</i> , camisa, al igual que el resto del grupo, lleva una corona de plumas de gallina y un bastón de mando.
Líder de los <i>moló</i>	Dirigir al grupo	Lleva <i>wisiburka</i> al igual que el resto del grupo y pinta sus piernas, dorso y brazos con arcilla blanca.
Mujeres cocineras	Elaboran el tesguino y preparan la comida para sus respectivos bandos.	Se trata de las esposas y parientes de los cabecillas de cada bando.
<i>Saregentos</i>	Resguardan el templo y las procesiones.	Llevar una lanza llamada <i>silaka</i> .
<i>Tenanche</i>	Limpian y adornan el templo; portan las imágenes de los santos en las procesiones y, también, las sahuman.	Tienen relación de parentesco con el <i>moloaka</i> . Viste con <i>mapácha</i> y <i>sipúcha</i> , falda, como el resto de las mujeres.
Sahumadora	Va junto con los que encabezan la procesión y se encarga de sahumarlos.	Una mujer de edad adulta. Viste como el resto de las mujeres.
Niñas	Van en la procesión junto al nazareno y cargan las imágenes.	

Rezandero	Reza dentro del templo y en las procesiones; imparte <i>nawésali</i> .	Por lo general es un curandero u <i>owilúame</i> .
Nazareno	Carga una cruz durante las procesiones.	Carga una cruz de madera, que puede medir desde 50 cm hasta 3 m de largo.
Sacristán	Toca la matraca y acompaña las procesiones.	Matraca tallada en madera; puede estar pintada con tierra de almagre roja.
Gobernador	Imparte el <i>nawésali</i> junto con el rezandero.	Participa en la celebración como otro actor ritual, pero no como gobernador.
Músicos	Tocan los sones de <i>baskolí</i> , “ <i>pascol</i> ”, que se bailarán durante la Semana Santa.	Guitarra y violín. El músico de los <i>julíosi</i> se pinta de arcilla blanca.
Pascoleros	Son los líderes de la danza de <i>pascol</i> ; danzarán durante toda la fiesta.	En los tobillos llevan sonajas hechas con capullos de mariposa, <i>chanébalí</i> .

Figura 50. Cuadro de funciones y características de los personajes en la Semana Santa de Potrero.

5.2 ESCENARIO RITUAL

La celebración se desarrolla principalmente en el templo, *riowáchi*, el templo, y en el espacio que lo circunda. El edificio consta de una estructura cuadrangular de adobe con techo de dos aguas de lámina metálica, el cual parece haber sido construido a finales del siglo XIX, durante la época de auge de las minas de Batopilas (véase capítulo 1). Está construido en un nivel más alto que el atrio, por lo que para entrar en él se necesita subir siete escalones; en su interior se observa un espacio casi vacío, carente de las habituales bancas de iglesia; en su lugar se encuentran quince enormes ollas que contendrán el *tesgüino*. Al fondo de este espacio, se advierte un altar elaborado de cemento y pintado de color blanco con seis imágenes religiosas: tres de la Virgen de Guadalupe, una de Santa Teresa, una de San Cayetano y otra de María Inmaculada. De la misma manera, una flor hecha de plástico que reposa sobre el altar, dos carteles con oraciones⁵ y la cruz que usará el nazareno en

5 Las oraciones son las siguientes: “Te doy gracias porque sé que existes, porque en el mundo y en la vida estás presente tú. Te doy gracias porque cuanto soy, cuanto puedo y cuanto reciba es regalo tuyo”; y “Madre mía bendice nuestro trabajo de hoy para que honradamente nos rinda y nunca falte en esta casa el pan nuestro de cada día. Siempre estás presente entre nosotros atenuando nuestra presencia, nuestras miserias y penas”.

la procesión, de alrededor de 60 cm de largo. Debajo del altar puede apreciarse un incensario, dos floreros, uno de ellos vacío y el otro con flores de plástico.

En el exterior de este espacio se encuentra el atrio (véase figura 51) en cuyo centro se erige la cruz atrial y dos tumbas. Hace algunos años, en una de ellas se leía una inscripción que revelaba que ahí yacía una pariente de Shepherd, el magnate de la plata, que en 1880 explotó las minas de Batopilas (véase capítulo 1).

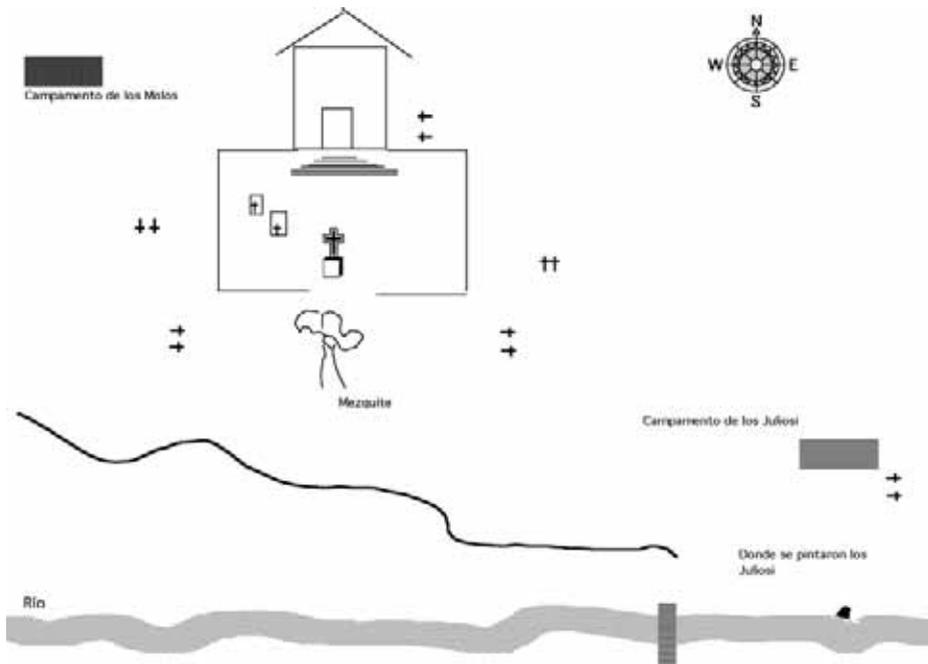


Figura 51. El espacio ritual.

Alrededor del atrio y de la iglesia se colocan cinco pares de cruces que representarán los puntos del *Vía Crucis* o circuito procesional. Frente a aquél se observa un mezcuite, árbol centenario que sobresale del espacio ritual por ser la única sombra en el lugar ceremonial. Hacia el extremo noroeste del templo se levanta el campamento de los *moló*: una pequeña casa de adobe en ruinas y sin techo. Hacia el sureste y a unos 500 metros, cerca del Río Batopilas, se localiza el campamento de sus contrincantes, los *julíosi*.

Los campamentos representan importantes espacios dentro de la celebración de la Semana Santa. En ellos, ambos grupos ejecutarán sus danzas de pascol y beberán tesgüino. Otro lugar de trascendencia es el Río Batopilas; allí los *julíosi* se transformarán al pintar sus cuerpos con arcilla blanca.

Finalmente, el último espacio lo constituye la misma comunidad de Potrero, donde se clausura el ritual. Hacia medio día del Sábado de Gloria, o antes si el tesgüino se termina, se retiran del templo y recorren las rancherías en busca de las casas donde haya la bebida. Esta procesión, o *napawika mabá*, puede durar cuatro días durante los cuales, además de beber mucho tesgüino, bailarán pascol, reirán, llorarán, cantarán, pelearán y dormirán.

5.3 EL DESARROLLO DE LA FIESTA

Cada cuatro años, el 2 de febrero, día de la Candelaria, se reúnen las autoridades tradicionales, es decir, el gobernador, el segundo gobernador, el comisario policía, etcétera, para nombrar a los líderes de los grupos rituales *julíosi* y *moló*. Ambos cabecillas ejecutarán la celebración durante cuatro años consecutivos. Una vez comenzada la Candelaria, por todas las rancherías ralámuli se escuchará el sonido del tambor, *kampora*, el cual anuncia la llegada de la Cuaresma y tiene la finalidad de alejar el mal de la fiesta y preparar el corazón de *Riosi* para que esté contento. Los tambores ralámuli tienen una forma cilíndrica formada por un aro de madera de enebro o táscate de unos 20 centímetros y dos parches o caras de piel de chivo, los cuales están cosidos al aro con cintas del mismo cuero. Su tamaño aproximado oscila entre 50 y 80 centímetros de diámetro. Ambas caras del tambor tienen diseños de soles y estrellas. Para sostenerlos se elabora un asa hecha con el mismo cuero; para golpearlos se usa un palo con una bola de tela en la punta que se llama *wipisola*. Asimismo, se sujeta un hilo que cruza diametralmente por una de las caras del tambor y al que se le insertan de una hasta tres cuentas de plástico, las cuales producirán un sonido peculiar al tocar el instrumento.

Días previos al Miércoles Santo

Salvo las familias de los capitanes que arriban al templo casi una semana antes del Sábado de Gloria, los días previos al jueves Santo, día en que comienzan las procesiones, la mayoría de la gente se encuentra en las rancherías de la comunidad confeccionando faldas, blusas y zapetas. Es el momento del año en el cual estrenan prendas. Las mujeres vestirán las faldas recién hechas, encima de las del año pasado.

En estos días también inicia la elaboración del tesgüino para la Semana Santa. Tal bebida es por lo regular de maíz, sin embargo, el de los *julíosi* en ocasiones suele ser de mezcal. Se trata de una bebida hecha con la penca y la piña del agave o *katoliki*. El año que me tocó presenciar el proceso de su fabricación fue en la Semana Santa de 2000; lo elaboraron sobre una gran roca justo en la “entrada” del “segundo piso” de Coyachique (véase capítulo 2).

La piedra se hallaba en un lugar muy placentero que invitaba a descansar después de haber subido la empinada cuesta para llegar a ese grupo de casas. Desde ahí se aprecia una vista panorámica de la sierra. La enorme roca posee una concavidad justo en su centro, la cual resulta ideal para quemar y machacar el mezcal. Después de hacerlo arder, se golpea con palos de madera para poder sacar todo el jugo; luego sólo se requiere colarlo y vaciarlo en las ollas de barro. Más tarde, según entendí, bajarían el líquido al templo de Potrero para dejarlo fermentar y poder tomarlo la noche del Viernes Santo.

Miércoles Santo

Si bien era el segundo año en el que las mismas autoridades rituales ejercían su cometido, cada año deben seleccionar a quienes los acompañarían en la celebración como parte del resto del grupo ritual. Por ejemplo, el Miércoles Santo, el cabecilla de los *julíosi* visitó al señor Patrocinio López para “platicar con él” e invitarlo a participar con su música. Procedió de la siguiente manera: el capitán de los *julíosi* se quedó de pie en la parte exterior de la casa de Patrocinio hasta que, unos minutos

después, lo exhortaron a pasar. Después de un rato de silencio y de haber disfrutado de una taza de café, explicó la razón de su visita; en respuesta a su invitación, Patrocinio respondió que lo iba a pensar. La razón de la duda se debe a que ya lo habían llamado a participar, pero en el grupo contrario, en el de los *moló*. Cuando le pregunté a Patrocinio acerca de su decisión, me respondió que quizá por los *ju-líosi*, ya que el cabecilla de los *moló* lo había invitado “demasiado rápido”. Nunca entendí el significado de aquella respuesta. Tal vez el capitán de ese grupo no lo visitó en su casa, como el otro, sino que se lo comentó sobre alguna vereda.

Además de invitar los que ocuparán algún cargo, también debe realizarse una invitación formal al resto de la comunidad. En este caso, el cabecilla de los *moló* envía a jóvenes “que son ligeros para caminar” a visitar todas las casas de los ranchos de Potrero, para invitar a sus habitantes a participar en la celebración.



Figura 52. Foto de un tambor ralámuli (Fuente: Ana Paula Pintado 2004).

Jueves Santo

En la mañana del Jueves Santo de la Semana Santa de 2000, bajé hacia al templo junto con algunas mujeres del rancho de Coyachique. La caminata duró cuatro horas y, cuando arribamos al templo nos encontramos con el lugar casi desierto. Nos sentamos sobre las escaleras del templo en espera de que algo sucediera.

Alrededor de las cinco de la tarde, después de haberse reunido, frente a la iglesia, un todavía reducido grupo de *moló*, realizó una misa oficiada por uno de los párrocos de Batopilas, el padre Gallegos, quien en ese entonces se acercaba a los noventa años. No todos los años pueden asistir a Potrero a officiar misa, porque, según lo referido por el propio padre, tienen mucho trabajo y otros pueblos que recorrer. Por ello, la comunidad de Potrero escucha la misa cada dos o tres años. Para la tarde de ese día, había aproximadamente quince personas dentro de la iglesia. A pesar de que el sacerdote leía en rálámulí, no parecía despertar mucho interés entre los presentes; unos miraban hacia el suelo, otros al techo y ninguno, mas que el gobernador y tres mestizos que se encontraban en la iglesia, recibieron la comunión. El resto de la gente se quedó inmóvil ante el gesto del oficiante.⁶ Cuando el cura de la Compañía de Jesús terminó la misa, las *tenanches* se apresuraron a colocar tres veladoras sobre el altar.

Mientras aún nos hallábamos dentro del templo, comenzaron a escucharse los pasos tímidos y silenciosos de mujeres y hombres rálámulí que llegaban y se dirigían a sus respectivos campamentos.

Más tarde, hacia el atardecer, al aviso del cabecilla de los *moló*, de sus ayudantes, los *saregentos* y los tambores, se realizó el primer circuito procesional en el cual el *moloaka*, el *siliame*, el rezandero y los *saregentos* entraron al templo y se dirigieron hacia el altar. Estos últimos se ubicaron detrás del *moloaka* y el *siliame*; y al lado derecho y de espaldas al altar, se colocó el sacristán con su matraca. Entraron mujeres y hombres; formaron dos filas laterales: las mujeres se dirigieron hacia la pared lateral derecha del templo y los hombres hacia la pared lateral izquierda.

Todos se encontraban callados y sólo se oían algunas indicaciones de los organizadores. En ese momento, el templo se invadió con el olor de popelina nueva, pues alrededor de cien personas estaban estrenando vestidos tradicionales. Después de que la gente se acomodó en sus respectivos lugares y que el gobernador, el cabecilla de los *moló* y el rezandero se hincaron, comenzó el rezo: un canto

.....

6 En la Semana Santa de 2001, durante la comunión, me tocó ver cómo un hombre le explicaba a una mujer rálámulí, que se encontraba frente al padre totalmente paralizada sin saber qué hacer, que debía tomar la hostia abriendo la boca.

cuyas palabras resultan ininteligibles; sin embargo, sabemos que se trata de un rosario que seguramente la gente aprendió años atrás, lo transmitió generación tras generación y, con el tiempo, salvo el vocablo Gloria, las palabras se perdieron.

Al concluir la primera oración, el rezandero gritó tres Glorias, al tiempo que sonaban la matraca del sacristán, los tambores y los bastones de los *saregentos* (en cuya punta tenían dos tubos de fierro que, al chocarlos con el suelo producían un sonido particular). Mientras las hileras de mujeres y hombres los esperaban dentro del templo, los *saregentos* y el sacristán, salieron del templo, dieron una vuelta alrededor de éste y regresaron a su interior, siempre a ritmo de tambores, matraca y bastones. Uno de los *saregentos* procedió a elegir a quienes serían los guardias del templo, señalándolos con su lanza. El *rezandero* repitió los tres Glorias y, junto con el sacristán, los *saregentos* volvieron a salir del templo y a dar una vuelta su alrededor; al regresar al interior de éste seleccionaron a otros dos hombres para la guardia.

En la tercera secuencia de los Glorias, se eligieron el *nazareno*, las cinco niñas y la mujer mayor que cargaría la copa inciensaria. Las niñas, las cuales deben ser solteras, se colocaron una al lado de la otra; cada quien llevaba una imagen tomada del altar. Además de las imágenes, las niñas colocadas en los extremos de la hilera horizontal portaban una vela. Después de que todos se encontraban en sus lugares para comenzar la procesión, pero aún dentro del templo, la mujer sahumó al cabecilla de los *moló*, al *silíame*, a las cinco *tenanches* y al *nazareno*; el *rezandero* procedió con otros tres Glorias y minutos más tarde salieron para comenzar con las procesiones, *mapawika mabá*, que ellos mismos encabezarían. Esta vez salieron junto con el resto de la gente, que se encontraba dentro del templo en sus costados laterales. El primero en salir fue el *nazareno* con la cruz de madera, luego la mujer del incienso y las *tenanches*, quienes mantenían su formación horizontal y el orden de las imágenes. Custodiando a las *tenanches* y colocados a sus extremos, salieron los *saregentos* y un *tamborero*. Detrás de ellas seguían el *silíame*, el *rezandero* y el cabecilla de los *moló*, secundados por las mujeres y los hombres de la comunidad. Salieron hacia el costado oriente de la iglesia y allí rodearon en sentido antihorario el par de cruces. Mientras esto ocurría, los guardias y un *tamborero* permanecieron dentro del templo.

Al llegar a cada estación —cinco en total—, el *silíame*, el *rezandero* y el ca-

becilla se arrodillaron; las *tenanches* se colocaron de pie a un costado de ellos y, en cada uno de sus extremos, un *saregento* y un tamborero permanecían en guardia. El *nazareno* y la sahumadora se localizaban detrás de este grupo. En cuanto al resto de la comunidad, los hombres se desplazaban hacia el lado derecho de las cruces y las mujeres, al lado izquierdo.

Después de que el rezandero oró, la mujer santiguó con el incienso a las autoridades y a las *tenanches*. Enseguida, ellas, junto con el nazareno, dieron una súbita vuelta alrededor de las cruces en sentido antihorario. Al terminarla, con el sonido de los tambores y el golpeteo de los bastones, la procesión continuó hacia el siguiente par de cruces.

Se repitió la misma secuencia en todos los puntos del circuito y, luego de pasar por la última estación, la gente entró a la iglesia donde el *silíame*, el cabe-cilla *molóko* y el rezandero, precediendo la procesión se hincaron frente al altar, mientras el rezandero ofreció su plegaria. Al final del rezo, la comitiva repitió el circuito procesional, pero esta vez hacia la dirección opuesta en el sentido de las manecillas del reloj. Los rumbos fueron alternándose entre antihorario y horario; a la cuarta vuelta, como a las diez de la noche, terminaron la primera procesión con los discursos del rezandero y el *silíame*, los cuales consisten en lecciones sobre lo que debe de ser un *ralámuli*, versan mucho en la importancia de cuidar las tierras y alimentar a la familia. Más tarde, la gente se retiró a descansar.

Alrededor de las doce y media de la noche, por primera ocasión, aparecieron los *julíosi*. Llegaron desde su campamento al ritmo de los tambores y con fuertes risotadas. Se acomodaron en una hilera frente a la barda del atrio; estuvieron tan sólo unos minutos, porque se retiraron de manera súbita. Debido a su actitud desafiante, cuando aparecieron, se respiraba un ambiente de amenaza.

Al momento en que la tensión se disipó, el capitán de los *moló* llamó a su gente para recomenzar las procesiones. También fueron cuatro vueltas que terminaron a las dos de la mañana. Al final de éstas se volvió a escuchar el discurso del *silíame* y del *rezandero*.

La gente se retiró a reposar al campamento; intentaron que el sueño no los dominara, pues deben permanecer en vela.

Viernes Santo

Alrededor de las dos y media de la mañana, se escuchaban los tambores y las risas de los niños que en las escaleras de la iglesia platicaban de manera animada. El padre Gallegos, debido a su edad, extendió con dificultad un sarape dentro del atrio para dormitar un poco. A las tres de la mañana Patrocinio, quien se hallaba en el mismo sitio que el cura, comenzó a tocar el violín. Durante su niñez este músico, que a fin de cuentas tocó para los *julíosi*, era reprendido por su abuela; le decía que era flojo, porque en vez de sacar a pacer a las chivas o ayudar con la siembra, huía al cerro a tocar a escondidas el violín de su abuelo. Éste se percataba de su travesura, pues lo delataban las pequeñas huellas de dedos mugrientos que dejaba en el instrumento.

Alrededor de las cuatro de la mañana continuaban escuchándose los tambores de algunos jóvenes y niños que recorrían el campamento. A las cinco, salió humo por los orificios del mezquite; al tocarlo, la gente se percató de que su tronco comenzaba a arder. La gente se acercó y el padre buscó una cubeta para llenarla de agua y sofocar el fuego. Minutos más consiguieron apagarlo.

A las siete de la mañana los *julíosi* ya habían empezado a beber. Aún no pintaban sus cuerpos, lo cual, para muchos ralámuli, no era precisamente lo debido. Sin embargo, los *julíosi* afirman que pintarse les da mucho frío, pero el tesgüino ayuda a entrar en calor.

Cerca de las diez y media de la mañana, los *moló* comenzaron a organizar la tercera procesión; esta vez se incorporaron los *julíosi* y sus músicos. El orden de los participantes era el mismo del día anterior, pero ahora, al extremo derecho de la procesión, los *julíosi* ejecutaban su baile de pascol; formaban un círculo que daba vueltas en sentido antihorario a un lado de cada estación. A diferencia de las otras procesiones, en ésta podía apreciarse un ambiente de gran estrépito, gracias a la presencia de los *julíosi*; no aconteció igual que las anteriores, pues se tenía que lidiar con los tremendos representantes del *Riablo*. De nuevo realizaron cuatro vueltas alternando los sentidos y al finalizar se volvió a ofrecer el *nawésali* del *rezandero* y del *silíame*.

Al terminar el *Via Crucis* —como a las once y media de la mañana— ambos grupos, *moló* y *julíosi*, se dirigieron al campamento de estos últimos para beber y

bailar pascol con la música de un violín y una guitarra. El baile se efectuó frente a un par de cruces dirigidas hacia el este. Antes de comenzar las danzas, uno de los *saregentos* entregó al pascolero sus *chánebali* —hilera de capullos de mariposa que se enredan en los pies— y una vara de mando como símbolo de autoridad en esta celebración. Enseguida, el pascolero inició sus movimientos pisoteando rítmicamente el suelo frente al par de cruces del campamento. Para ejecutar la danza, un grupo de entre diez y quince personas formaron dos hileras con cara hacia el norte. De dos en dos, las personas pasaban en medio de ambas filas para bailar pascol. A medida de que el baile se volvía más intenso sus espaldas se encorvaban y colocaban sus manos detrás, a la altura del cóccix. Después de bailar un momento de esta manera, formaron un círculo grande, se tomaron de las manos y bailaron en sentido antihorario. Media hora después se deshizo el círculo para bailar de tres en tres, serpenteando. El cabecilla de los *julíosi* se encontraba al principio de la hilera. Poco a poco se redujo el grupo de danzantes hasta que ya no hubo nadie bailando.



Figura 53. Fotografía de los *julíosi* bailando pascol en su campamento (Fuente: Ana Paula Pintado 2004).

Alrededor de las tres de la tarde, los *julíosi* se desplazaron al río para pintar sus cuerpos con arcilla blanca. Una hora después regresaron a su campamento. Primero llegaron los músicos tocando melodías de pascol, sólo con la cara pintada de arcilla blanca. Minutos después arribaron el resto de los *julíosi* —alrededor de unos treinta—, cuyos cuerpos estaban en su totalidad cubiertos de blanco. Formaron un



Figura 54. Fotografía del líder pascolero portando una máscara (Fuente: Ana Paula Pintado 2004).



Figura 55. Fotografía de la danza de pascol ejecutada por los moló (Fuente: Ana Paula Pintado 2004).

gran círculo para danzar el *pascol*, bajo la guía de su pascolero, quien estaba ataviado con una máscara con cuernos y barbas de chivo. Reían, palmoteaban su boca y gritaban, al mismo tiempo que se encorvaban y pisaban fuerte (véase figura 53). Mientras ello ocurría, los *moló* danzaban pascol en su campamento; también trazaban círculos en los sentidos horario y antihorario. Después de danzar durante todo el día, a las seis de la tarde se organizó la cuarta y última procesión donde tanto *moló* como *julíosi* participaron. El inicio tuvo sus tropiezos, pues la gente ya estaba muy bebida; hubo jaloneos, los *julíosi* se metían al atrio y los *saregentos* de los *moló*, realmente enojados, iban a sacarlos. Entre los *julíosi* apareció un nuevo actor dentro de la parafernalia ritual, se trataba de un niño que sobresalía de los demás no sólo por

ser el único pequeño que estaba pintado, sino porque además traía una corona de plumas de gallina.

El grupo empezó su recorrido alrededor del templo en sentido antihorario, los *julíosi*, los *moló* y el resto de la comunidad se unieron para el *napawika mabá*, la procesión. Pero esta vez el nazareno y las tenanches no encabezaban la procesión; fueron el *rezandero*, el niño *julíosi* y el cabecilla de los *julíosi*, quienes así lo hicieron. En cada par de cruces, el *rezandero* ofrecía su plegaria junto con el niño y el líder *julíosi*; al finalizarla los tres se persignaban.



Figura 56. Fotografía de la última procesión (Fuente: Ana Paula Pintado 2004).

Durante la procesión los *julíosi* nunca entraron al templo, sino que cada vez que terminaban un circuito daban una vuelta al mezquite. A diferencia de los otros tres *Via Crucis*, en éste, el grupo procesional dio siete vueltas —en vez de cuatro—⁷ y hacia el final de la última, sólo entraron al templo el cabecilla y los *saregentos* de los *moló*, el *rezandero* y el *silíame*. Éstos dos, después de terminar el rezo, salieron a la puerta del templo y dieron el último discurso del festejo.

Con esta procesión la fiesta llegó a su clímax; los músicos tocaron con más intensidad y los *julíosi*, ya muy ebrios, exclamaban con fuerza, mientras bailaban pascol. Alrededor de las ocho de la noche terminó la procesión y los danzantes regresaron a sus respectivos campamentos. Después de un rato, ambos grupos vol-

7 Tal vez ello alude al mundo que tiene siete pisos.

vieron a bailar alrededor del templo; los dos bandos convertidos en uno sólo. En este momento lo más importante era estar borracho y bailar “pisando muy fuerte” la danza de la alegría. Los aspavientos continuaron hasta el amanecer.

Sábado de Gloria

Al alba, después de una larga noche y madrugada de desvelo, *moló* y *julíosi*, danzando el pascol, se reunieron en el atrio de la iglesia. Por primera vez en toda la celebración, algunos de los *julíosi* por fin ingresaron al templo para acostarse de manera horizontal sobre el piso y rodar hasta alcanzar la entrada. Tal acción se conoce como *matalapma*; según los *julíosi*, al rodar sobre el piso van eliminando la arcilla blanca y con ella todas las cosas malas que hicieron durante la celebración; de esta manera no tendrán ningún sueño que los perturbe. Al terminar de rodarse, salieron al atrio y simularon luchar contra los *moló*. Siempre deben ganar los *moló*, nunca los *julíosi*.

Concluida la lucha, todos siguieron la procesión, *mapawika mabá*, pero esta vez hacia la ranchería más cercana de la comunidad de Potrero, Coyachique. Como cada año, durante tres ó cuatro horas, y en función de qué tan borrachos se encuentren, suben una pendiente muy inclinada bajo el ardiente sol de primavera, para iniciar el recorrido por las casas de los ranchos de la comunidad de Potrero, donde seguirán disfrutando del tesgüino y de la danza del pascol.

5.4 CONCLUSIONES

La Semana Santa es la celebración donde más gente se reúne, pues se trata del final y el inicio de un año ritual y agrícola. Se trata de vivir un antes y un después, un ayer y un mañana. Como ya se mencionó, en esta fiesta luchan dos fuerzas que, en la vida de los ralámuli de Potrero, son complementarias: la de los *moló* quienes son los guardianes del templo, el *riowachi* y las de los *julíosi*. Es decir, unos cuidan el lugar de *Riosi* y los otros son *Riablo*. Al final, lo que se busca es la conciliación entre ambos. El hecho que en la última procesión aparezca un niño *julíosi* con una corona tal y como la llevan los *moló*, es posible que represente la fusión de ambas fuerzas

complementarias que dan, no sólo el nuevo año, sino también al nuevo ralámuli, tal como si la celebración constituyera un acto de renovación.

El tipo de danza que de manera recurrente se observa en este festejo es el pascol. Sus trazos dancísticos dibujan serpientes, las cuales representan el origen del mundo. Ello simboliza la preparación de un año sin catástrofes naturales, un año fértil, un año *semati* (bonito).

En cuanto a la simbología de objetos que aparecen en la fiesta, se observa que en cada una de las estaciones para el *Via Crucis* se encuentra un par de cruces clavadas en el suelo. Bien podrían interpretarse como la cruz católica; sin embargo, sabemos, por los estudios que se han realizado del altar del *awílachi*, que la cruz tiene varios niveles de interpretación. En el primer nivel simboliza el cuerpo humano; se trata del hombre con los brazos abiertos, mirando hacia arriba. En el segundo nivel, constituye la representación de los astros del universo: el sol, *rayénali*, y la luna, *michaka*. En el tercer nivel, las cruces representan las cuatro regiones cosmogónicas llamadas en ralámuli, *panina* o *ripá*, el arriba y el oriente, respectivamente; *relé*, el abajo, el poniente; *watoná*, el sur, derecha y *koiná*, el norte, izquierda. De igual manera las cruces indican dónde se junta la tierra con el cielo (véase capítulo 8).

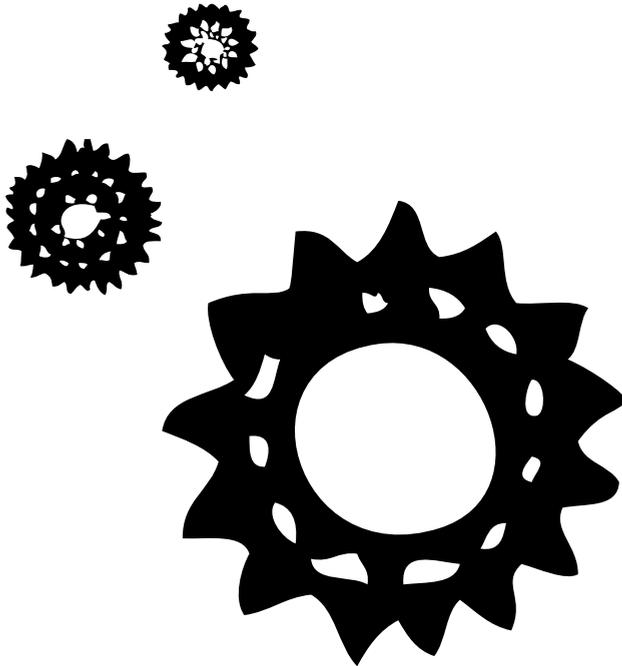
El *awílachi* es la representación icónica del origen del mundo. Se trata de un pequeño espacio de tierra rodeado de agua que comenzó a crecer gracias a las pisadas del pascol. En la Semana Santa, el templo está rodeado por las estaciones del *Via Crucis*. Cada una de ellas tal vez representa ese pequeño pedazo de tierra donde hay que danzar. En Potrero los ralámuli dan vueltas sobre ese círculo imaginario, un espacio de petición, propiciado a través del canto y de la danza.

Noliwáchi recrea el mundo por medio de las procesiones. Los aliados de *Riosi* protegen al templo, dan vueltas alrededor de él y cuidan la entrada de la iglesia de las fuerzas de sus enemigos, los aliados de *Riablo*.

Otros de los elementos recurrentes que observamos en las celebraciones se refieren a los que portan los enemigos de *Riosi*. Por ejemplo, llevan barbas y cuernos de cabra; el niño *julíosi*, que aparece en la última procesión de la Semana Santa, porta una corona igual a la del cabecilla de los *moló*.

Los enemigos de *Riosi* se encuentran al sur del templo y los aliados al norte. La orientación de las iglesias en la Sierra Tarahumara varía, sin embargo, partiendo del *awilachi* como matriz de los procesos rituales, se observa que del lado sur del patio se colocan las cruces de los muertos y se danza el *pascol*. En otras palabras, son aspectos y acciones rituales relacionadas con el *Riablo*. En el patio del *awilachi*, del lado norte, se baila siempre el matachín, una danza cuya importancia radica en sus desplazamientos, puesto que dibujan flores que representan las lluvias suaves. El campamento de los *julíosi* se encuentra cerca del río, lo que indica una relación con el mundo de los muertos. Para los ralámuli, al igual que el arco iris, el río es como una gran serpiente, por esa razón, no les gusta vivir cerca de él.

Evitar un desastre natural significa mantener el equilibrio entre las cosas de *Riosi* y *Riablo*; para ello danzan y toman tesgüino. En un inicio se representa un rompimiento con el orden de la naturaleza, que después se reconstituye; esa es la Semana Santa.



CAPÍTULO VI

Análisis de las danzas

Aseguran los tarahumares como cosa averiguada que los animales los enseñaron a bailar (Lumholtz 1986 [1902], I: 325).

Salvo las últimas páginas, la mayoría de los elementos que se expusieron en el capítulo anterior trataron el lado explícito del ritual, este capítulo toca analizar una parte de sulado implícito, el de las danzas, donde se rescatarán esbozos o fragmentos discursivos que permanecen ligados a alguna parte del ritual (Lévi-Strauss 1997 [1971]: 604). El lado implícito es una difícil frontera entre lo permisible y lo verdadero; sin embargo, vale la pena explotar este medio para poder apreciar otros aspectos de la cosmovisión.

En este trabajo ya se ha mencionado que todas las danzas se relacionan simbólicamente con las lluvias, pero cada una en su modalidad y condiciones. El agua es elemento trascendental de sobrevivencia de los grupos cuya agricultura dependía o depende —como es el caso de Potrero— del temporal. Es por ello que este trabajo comienza con un mito: según los ralámuli antes no llovía, hasta que el ralámuli juntó muchas hojas de pino, les prendió fuego y bailó:

KULII UKUACHI, ORIGEN DE LA LLUVIA

Kukii ukuachi Chabé chokichi ke ta ukuyá ruwái, wiká bakichela ruwái, kasaká li sinéami namuti uchútami suwuyá rwá balachéa. Li okuá ralámuli nátaka anili: chu riká bayeba ukí, bile rijoi chíbi yiri namuti napabuli, okó suála, kasalea omá li ma ikósili ali mawé moilínal, li kilipi simili moli repá riwigachi. Bilecho rojóí rokáwalí isili yúmali (jumali) awiyá li échi molí nolí niili, bikiá raué chukuli ripá echi nolí li nalú ukula riuá

Dicen que al principio no llovía, que se secaron muchas cosas; el zacate y todos los animales se murieron por la sequía. Luego dos tarahumares pensaron cómo llamar a la lluvia; uno de ellos juntó muchas cosas, como hojas de pino y zacate, les prendió fuego y poco a poco el humo ascendió al espacio. El otro tarahumara bailó yumare toda la noche y el humo se hizo nube y la nube estuvo tres días en el espacio hasta que llovió mucho (Mondragón, Tello y Valdéz 1995: 37).

Con el *rutugúli* de las mujeres, entre otras funciones, los ralámuli de Potrero propician las lluvias; cuando las mujeres danzan con el humo de pino, piden por el agua o *bawiki*, que cae suavemente para alimentar la milpa, la misma agua que baja de sus cuerpos porque el vocablo *bawiki* también se usa para nombrar uno de los

más representativos líquidos de la fertilidad, el de la menstruación.¹ También los matachines y los pascoleros se relacionan con las lluvias, pues mientras los primeros danzan para pedir por las lluvias, los segundos danzan para evitar la inundación.

Lumholtz menciona que en las fiestas relacionadas con la luna ponían una ofrenda de tres cigarrillos: "... uno de los cuales toma el astrólogo, y alzándolo hacia la luna, á la vez que suelta una bocanada de humo, dice; "Suá" (sube) "vamí" (lejos) "repá" (arriba), lo que repite tres veces [...] La ceremonia tiene la mira de ayudarle á la luna á formar nubes" (1986 [1902], I: 347). En este contexto el humo² representa a las nubes que se remontan al cielo y hacen llover: "[...] cuando se quema la yerba, el humo y las nubes vienen a ser la misma cosa, y llueve" (Gómez González 1982: 84).

Los ralámuli ofrecen la danza a sus deidades y antepasados en un principio de reciprocidad para que se dé la buena cosecha; es decir, que llueva o que no llueva demasiado y que el maíz crezca grande y fuerte.

Para el ralámuli, hacer la fiesta es parte de su trabajo. La fiesta, además de otras cosas, es la acción de mantener al mundo sin desastres naturales: chubascos, heladas o sequías. Si se dejara de bailar, "se derrumbaría el mundo, vendría la aniquilación que se expresa de diversas maneras en los mitos. Por ejemplo, podría bajar el sol calcinándolo todo y terminar con la vida [...] en la fiesta se restablece

.....

1 Una noche, acostadas en el suelo y a punto de dormir, Marta —una amiga tarahumara de la ranchería de Coyachique—, me preguntó si tenía la *bawiki*. Pensaba que quería tomar agua, porque *bawiki* significa agua en lengua tarahumar, le ofrecí de mi botella; ella sonrió un poco avergonzada y me dijo "no, lo que te sale aquí abajo" (Marta López 2001, comunicación personal). En otros momentos intenté averiguar por qué le dan ese nombre al menstuo, y la respuesta fue, simple y llana —como siempre la dan los tarahumaras— "porque cae como el agua" (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

2 Insistiendo en que todo lo que simboliza un elemento depende del contexto, en otros contextos el humo es curativo: "Dicen ellos que el humo cura a los ralámuli y a los animales" (maestra Cuca 2000, comunicación personal). Entre los coras, el pino es considerado un elemento de arriba, a diferencia de la tierra roja que se utiliza para pintarse en la Semana Santa, que se relaciona con lo de abajo (Valdovinos 2002: 129). En Munérachi, una comunidad vecina a Coyachique, me curaron de la gripa de esta manera: el curandero aspiró frente a mí muy fuerte y soltó humo.

la armonía de la comunidad y el cosmos [...] Sin fiesta y danza el mundo no tendría sentido, se derrumbaría” (Robles 1994: 67).

La danza es un acto de reciprocidad con lo sagrado, una “plegaria” (Bonfiglioli 1995: 53) donde se establece una comunicación de los vivos con el otro mundo (Jáuregui 1990: 131, *op.cit.* cap 4); el de sus *Anayáwali* y sus *Onolúame*. “Para los que bailan horas y días o tan sólo pocos minutos, la danza viene a ser un acto ritual con el que se devuelve y ofrece el propio cuerpo, sacrificándolo simbólicamente a la divinidad” (idem). Asimismo, la danza nos muestra algo del sistema simbólico del pensamiento ralámuli. Los trazos dancísticos nos arrojan luz sobre su mitología; las danzas pueden ser consideradas como historias narradas (Ramírez 2001: 12, 14). En la presente investigación no se hizo un análisis detallado de los movimientos coreográficos como para descifrar todos los elementos simbólicos presentes en las danzas; sin embargo, la descripción de algunos trazos permite dilucidar un panorama general de los símbolos de la cosmovisión ralámuli.

Lumholtz observó seis bailes diferentes, de los cuáles, en su libro *México desconocido* 1986 [1902], sólo describe el *rutugúli* y el *yúmali*, por considerarlos los más importantes y casi los únicos usados en la parte central de la región; los otros tres los vio entre los tarahumaras del sur (1986 [1902], I : 329) y son: el *valixihuami*, una danza “...en que la fila de las mujeres se coloca frente a la de los hombres, y bailan hacia delante y atrás, siguiéndose una fila a otra durante todo el tiempo”; el baile del *cuváli*, donde los movimientos son parecidos a los del anterior, pero diferentes los pasos; dice Lumholtz que se baila igual al *rutugúli* y propicia el crecimiento de los hongos, la hierba y la reproducción de los venados y los conejos. En invierno se baila una danza llamada *yohé ayena* que “atrae las nubes del norte y del sur para que al chocar produzcan la lluvia”.

Este importante viajero presenció fiestas donde se bailaban hasta cuatro danzas: *rutugúli*, *yúmali*, *valixihuami* y *cuváli*. Asimismo, observó a los matachines, a los cuales describe de la siguiente manera: “...bailan en navidad [...] se pintan la cara y cargados de zurrónes de animales, tales como zorras, ardillas ó zorrillos, bailan al son de un violín” (ibídem: 346-347).

Para la gente de la comunidad de Potrero, el violín se acerca a las cosas de

“arriba” porque a medida que se toca va formando una cruz (Valentín Catarino 2000, comunicación personal). Los violines de Potrero suelen tener decoraciones, como caras de animales o de tarahumaras tallados en la cabeza del instrumento. Todos los violines están hechos por hombres tarahumaras.³

6.1 LA DANZA DEL MATACHÍN

Porque los indios bailan danzas de flores, de libélulas, de pájaros y de otras cosas delante de esta carnicería, y era en verdad un espectáculo extraño el que presentaban los indios subidos sobre el toro muerto, haciendo brotar la sangre y separando las piezas a golpes de hacha, mientras que los otros indios vestidos de reyes y con una corona de espejos en la cabeza ejecutaban sus danzas de libélulas, de pájaros, del viento, de las cosas, de las flores (Artaud 1975 [1971]: 282).

La danza del matachín es una versión rálámuli de las danzas de conquista traídas de la Península Ibérica a América. Es decir, el *matachine* es la representación de una danza de origen europeo con elementos que distan mucho de ser occidentales, es otra de las “tarahumarizaciones” o “ralamulizaciones” de las que ya se han hablado en este trabajo. Según González Rodríguez (1982: 146), los matachines se introdujeron en la Sierra Tarahumara a finales del siglo XVII. El misionero Lorenzo Gera (1736-?) describe así la elaboración de los vestidos para el día de Corpus:⁴ “amadones de lienzo con sus encajes, calzones, medias y nagüecitas de raso pitiflor o de varios colores como sus turbantes y plumeros” (ápuđ González Rodríguez 1982: 146). Steffel (1734 - 1791) relata las danzas e inclusive describe la máscara que usaba el *chapeyoko* o gritón (ápuđ López 1971: 217).

3 El misionero jesuita Mattäus Steffel (1734 - 1791) reporta la cítara y el laúd como instrumentos rituales, pero hoy en día no se usa ninguno de estos en las fiestas (ápuđ López 1971: 220).

4 El jueves sexagésimo del día después del domingo de Pascua de Resurrección, en el cual la Iglesia católica celebra la festividad de la institución de la Eucaristía (Diccionario de la Lengua Española).



Figura 57. Fotografía de una máscara de chapeyoko (Fuente: López 1971: 219).

Asimismo, se han encontrado antiguas máscaras zoomorfas (con la figura del tecolote) y otras antropomorfas, muchas de ellas con barbas. Según López, la máscara y el "lamento" del *chapeyoko*, es decir, su ululación o "grito", provoca temor, lo cual propicia que se dance correctamente (ibídem: 219). Lumholtz menciona que se pintaban la cara y cargaban con "zurrones" de zorras, ardillas o zorrillos, "Llaman, de broma, á dichas pieles sus muchachitos, y los cargan en brazos como las mujeres hacen con sus hijos" (1986 [1902], I: 347).

En Samachique, en la región central de la sierra, además de máscaras los *chapeyoko* cargaban con vejigas de toro hinchado para asustar a los perros que irrumpían en las danzas (López 1971: 217). También usaban plumas y, en lugar de la sonaja que hoy se observa, cosían sobre una tela, como los *chanébali* de los pascoleros, garras de conejo entrelazadas con capullos de mariposas y guijas (Basauri 1929: 70).

En la comunidad de Potrero, la danza del matachín se realiza antes y después de la cosecha, en los meses de abril, mayo, junio, octubre, diciembre, enero y febrero.⁵ Entonces se baila tanto en el templo como en las fiestas de patio.

Cada una de las danzas que se observa en las fiestas de los ralámuli transmite sensaciones distintas. Esta danza produce sosiego, pues el baile del matachín resulta un espectáculo ceremonioso y silencioso, en especial si se ejecuta en el templo como única danza, el día de la *Walupa*, el de los Santos Reyes o en la Navidad. Comienzan a bailar en la noche para terminar al amanecer, el tiempo transcurre fluidamente y, cuando uno menos lo espera, ya amaneció. Se pierde la noción del tiempo a través de los movimientos dancísticos que remiten a una atemporalidad (Jáuregui *et al.* 2003: 141). Las sonajas, las pisadas, el violín y la guitarra crean el efecto de acortar la noche, o bien, nos transportan a otro espacio y temporalidad.



Figura 58. Fotografía de la corona y paleta del matachín (López 1971: 218).

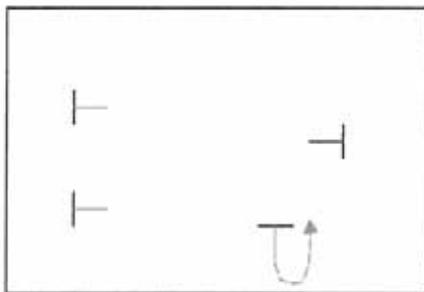
Se danza matachín con el cuerpo erguido, y las pisadas de quienes bailan, dibujan sobre el suelo figuras. En términos generales, el primer movimiento es la formación de dos hileras, una viendo a la otra. El segundo es el cruce de ambas hileras formando una sola para después dar una media vuelta y regresar a su sitio. El tercer movimiento es cuando el *monarko* se entrecruza entre todos los danzantes,

5 El orden de los meses se toma a partir de la Semana Santa.

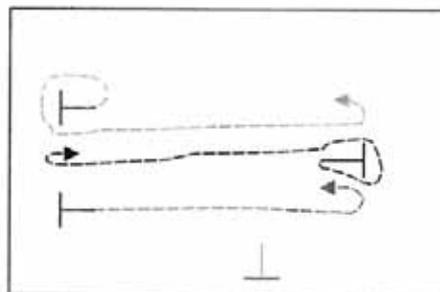
rodeando alternadamente a cada uno de los matachines. El último es cuando el *monarko*, seguido por los danzantes que van desprendiéndose de su lugar conforme les va tocando, se desplaza por cuatro puntos imaginarios dibujando un remolino sobre el suelo.

Acercándonos a un análisis de los trazos se observa que el *monarko*, en la segunda coreografía, realiza entrecruzamientos, dibuja zig-zags que podrían significar los truenos relacionados con la lluvia (Ramírez 2001: 79). Y, tanto en la tercera como en la cuarta coreografía dibuja remolinos, lo cual también podría aludir a las lluvias. Asimismo, podrían remitirse también a las flores (Espinosa 2004) (véase figura 56 y anexo 2).

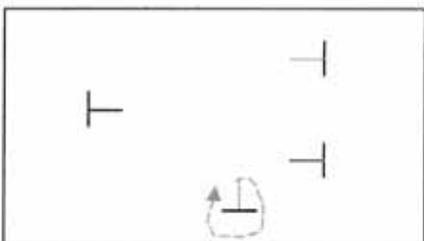
En los mitos ralámuli sobre cómo se ha creado el mundo, el diluvio y el agua amenazante siempre están presentes. Así pues, el matachín dibuja rayos, remolinos y flores para pedir por la lluvia, mientras el *baskoli* pisa fuertemente para que las enfermedades, los diluvios y todo lo que pueda causar tragedias se quede abajo, no suba. Bailan simultáneamente para neutralizar aquellos elementos de la naturaleza poco favorables y garantizar que el mundo siga su curso si contratiempos.



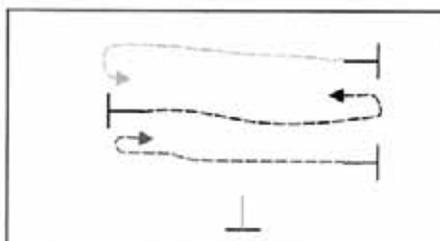
Primer movimiento



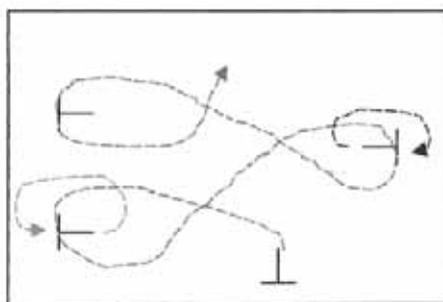
Segundo movimiento: truenos



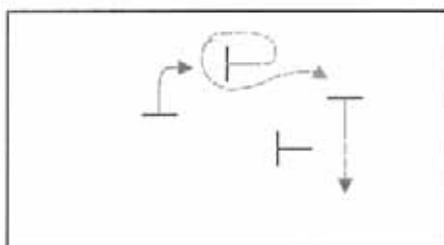
continuación del segundo movimiento



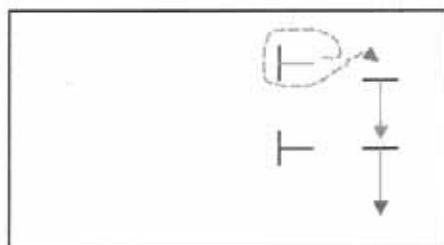
continuación del segundo movimiento:



Tercer movimiento: remolinos o flores



Cuarto movimiento: remolinos



continuación del cuarto movimiento

Figura 59. Ejemplos de los cuatro movimientos en la danza del matachín (Fuente: Espinosa 2004: s.p., véase anexo 2).

6.2 LA DANZA DEL BASKOLI

Los pascoleros no solamente se seleccionan por la relación de parentesco con los organizadores de la fiesta, sino también por sus habilidades dancísticas, ya que a diferencia de otras danzas, en ésta es muy importante el movimiento del cuerpo. Los contoneos y el ritmo que llevan en los pies no es algo que cualquiera pueda hacer.

En el *awilachi* se danza durante todo el año, tanto en las fiestas comunales como en las familiares y las faenas; prácticamente en cualquier lugar donde se tome tesgüino. En cuanto a las fiestas de templo, sólo se baila durante la Semana Santa, no se trata de un grupo particular sino que, cada bando, es decir, tanto *juliosi* como *moló* danzan (véase capítulo 3).

Casi siempre que se empieza a tomar el tesgüino aparecerán en escena los danzantes del *baskoli* y sus músicos —el violín y la guitarra—. Si bien en las fiestas

se seleccionan al o los danzantes del *baskoli*, al final y, después de varios guajes de tesgüino, cuando ya no hay vergüenza, el *owilúame* ha dejado de bailar en el patio y la mayoría se ha dirigido hacia la casa, todos los que quieren danzan. Bailan hombres y mujeres; éstas lo hacen suavemente mientras dibujan una sonrisa y se contonean de lado a lado, un poco al estilo de su *rutugüli*. Por lo general se trata de mujeres mayores quienes ya no guardan tanto las formas. Así, al ritmo de las melodías pascoleras, disfrutan de estar vivas y sonreír sin importar el qué dirán mientras bailan el *baskoli*. Cantan lo que sus padres o abuelos les enseñaron o canciones que surgen de la inspiración del momento, cantan sus pesares, sus preocupaciones o su felicidad.

La música del *baskoli* tiene gran variedad de sonos: dicen los *ralámuli* que una pieza nunca es igual a otra; un músico puede tocar melodías distintas durante las doce horas de un ritual. Muchas de éstas son improvisaciones, porque, a tono con el tesgüino, se van creando nuevas melodías (Daniel Noveck 2000, comunicación personal).

De las tres subregiones de la sierra (véase figura 5) la de barrancas tiene la particularidad de que se baila el *baskoli* todo el año. En cambio, en los valles y en las cumbres se baila durante la Semana Santa y siempre fuera del atrio de la Iglesia, ya que se considera un sacrilegio bailar *baskoli* en su interior (Daniel Noveck 2002, comunicación personal).

Para los jesuitas que trabajan en la Sierra Tarahumara, la palabra *baskoli*, viene de "pascuas", por lo que sólo se baila en dicha temporada (Jesús Reyes Muñoz 2000, comunicación personal). Según de Velasco esta danza podría ser la imitación de los movimientos de los animales en época de celo y quizás era una danza que los misioneros encontraron e integraron y que tal vez provenía de otra región fuera de la Tarahumara (1987: 211). La danza del *baskoli* es exclusiva de los grupos guarijío, mayo, pima, tarahumara y yaqui (Moctezuma 2006, comunicación personal) y probablemente los tarahumaras la hayan adoptado de los yaquis en la época de la explotación de las minas, cuando estos últimos trabajaban en la Sierra Tarahumara (véase capítulo 1).

En la comunidad de Potrero la danza del *baskoli* es la última en ceder a los

efectos del *batali*. Cuando la gente se retira del patio y se va a la casa, los danzantes continúan celebrando y pisoteando fuerte al ritmo del *baskoli*. Lo bailan todos los que tengan ganas de hacerlo y si se muestran alegres, es porque lograron bailar todo lo que tenían que bailar, pues el *owilúame* hizo su trabajo durante más de diez horas y los matachines por siete.

Las fiestas de patio comunal, las familiares y las faenas se clausuran con el *baskoli*, una danza de alegría y de gran libertad. El *baskoli* es la danza que espanta a los habitantes de abajo⁶ con grandes pisoteadas, pero también con carcajadas. Y es que tiene que ver con la idea de que nunca hay que tener miedo. Para el *ralámuli* el miedo es el peor enemigo, es lo que debilita a las *alewá*, es decir, lo que quita fuerza y hace que uno muera (véase capítulo 7).

6.3 MATACHÍN Y *BASKOLI*, DANZAS EN OPOSICIÓN

Los pasos de la danza del matachín son suaves en contraste con los del *baskoli*, que son fuertes. En la primera sobresalen por los trazos en el suelo y los cuerpos erguidos; en la segunda, si bien forman serpientes en el suelo destaca el movimiento de los cuerpos inclinados con las rodillas flexionadas. La danza del matachín es lenta en tanto que la del *baskoli* es rápida. La primera se danza al noreste de patio y la segunda al suroeste. El matachín lleva sonaja y flor, mientras la otra lleva los *chanébali*. Los bailarines del matachín están cubiertos de telas y los pascoleros llevan su ropa de siempre, aunque a veces puedan llegar a quitarse la camisa. Los primeros traen coronas y son más de cinco personas, en tanto los segundos sólo llevan los *chanébali* y por lo regular son menos de tres danzantes, salvo cuando se danza en la Semana Santa y en las fiestas de muertos. Los matachines piden por las lluvias suaves y los pascoleros aplacan el piso con sus pisadas para que no suban las enfermedades y no lleguen los chubascos.

La primera es una danza silenciosa que produce sosiego y donde el tiempo pasa rápidamente aunque comienzan a danzar muchas horas antes de tomar el

.....

6 Duermen abajo y suben a la tierra.

tesgüino. En el *baskoli* se toma el tesgüino para poder bailar y termina siendo una danza de euforia y desfogue.

ELEMENTO	MATACHÍNE	BASKOLI
Número de participantes	Tres personas o más	De una en adelante
Postura	Erguidos	Agachados
Pasos	Suaves, silenciosos y arrastrados	Pasos fuertes, ruidosos y rebotados
Trazos	Dibujan truenos, remolinos y flores	Trazos que dibujan serpientes
Ubicación	Noreste del patio	Suroeste del patio
Instrumentos	Sonaja	<i>Chanéballi</i>
Indumentaria	Coronas Flor	Sin coronas
	Telas, cubiertos	Descubiertos
Bebida	Sin tesgüino	Con tesgüino
Sonido	Silenciosa	Ruidosa
Sensación	Calma	Euforia

Figura 60. Cuadro de oposición entre la danza del matachín y la del baskoli.

La danza del matachín está asociada con la parte superior y luminosa del cosmos; en tanto que la danza del *baskoli*, se vincula con la parte inferior y oscura.

6.4 LAS DANZAS DEL RUTUGÚLI Y DEL YÚMALI

Tanto el *rutugúli* como el *yúmali* sólo se danzan en el *awilachi*. Ya, en el capítulo 4, se describió que la primera danza se divide en dos etapas: cuando el *owilúame* canta a los antepasados y las deidades desplazándose sobre el eje oriente-poniente, y cuando danza con las mujeres, sobre el eje norte-sur. En la danza del *yúmali*, el *owilúame* y las mujeres hacen una larga hilera y corren dentro y fuera del patio, tanto en sentido horario como antihorario.

El *rutugúli* es la danza que cura y llama a los antepasados mediante el movimiento constante del *owilúame* con una sonaja que suena igual durante horas, mientras el caldo del chivo esta cociéndose. La sonaja es un instrumento más para

llamar a los antepasados y a las deidades. El misionero jesuita Matthäus Steffel (1734 - 1791) reportó sonajas hechas de calabaza, similares a lo guajes para tomar tesgüino (ápuđ López 1971: 219).

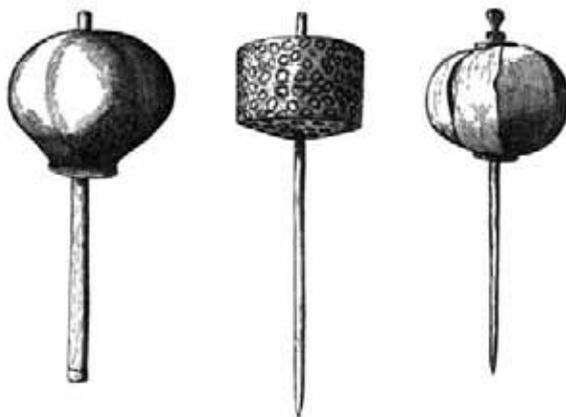


Figura 61. Grabado de sonajas (Lumholtz 1986 [1902], I: 307).

Si bien aquí se identifican el *rutugúli* y el *yúmali* como dos danzas distintas, en otros textos se usa uno u otro vocablo para definir todas las secuencias donde danza el *owilúame*. Es decir, lo que aquí se describe como *rutugúli* en otras descripciones forma parte del *yúmali*. Por ejemplo, en el caso de Inápuchi, comunidad gentil, sólo se habla de *yúmali* (Kennedy 1970: 37); en Rejogochi, subregión cumbre de la Sierra Tarahumara, sólo el *rutugúli* se menciona; en ocasiones se usan indistintamente los dos vocablos: “This [...] patio is the stage upon which one or more chanters (*wikaráame* or *sawéame*) enact an indigenous rite known as *tutugúri*, or *yúmari*” (Merrill 1983: 300).⁷ Intelectuales ralámuli como Francisco Palma Aguirre, utilizan el término *yúmali* para nombrar la danza en castellano y *rutugúli* para nombrarla en ralámuli (2002: 39). En cambio Erasmo Palma de Norogachi, en la subregión cumbre de la Sierra Tarahumara, explica que “el *yúmali* es el rito y el *rutugúli* es la danza” (Noveck 2002, comunicación personal).

7 “... este patio es el escenario sobre el cual uno o más cantadores [...] realizan un rito indígena llamado *tutugúri* o *yúmari*” (Traducción de a.p.p.c.).

De los pocos trabajos donde se encuentran buenas descripciones de estas danzas, destacan los de Lumholtz, Thord-Gray y Bennett y Zingg. Todos hacen distinción entre las dos danzas y las describen de manera detallada explicando sus diferencias. Según Lumholtz:

En la mayor parte de las fiestas, se ejecutan ambas danzas que en concepto de los indios tienden al mismo propósito general. No es fácil, pues, descubrir la relación que haya entre una y otra. El *rutuburi* [*rutugúli*] es la danza más seria y tiene mayor eficacia que el *yumari* [*yúmali*] aunque ésta, por supuesto, no carece de su valor especial, pues expresa, por ejemplo, una súplica para que el doctor disponga de fuerzas para curar. En el *yumari*, todos cantan y bailan muy frecuentemente borrachos, mientras que en la otra danza se observa absoluto decoro. Ambas se ejecutan para el sol y la luna: el *rutuburi*, para llamarlos; el *yumari* para despedirlos. Cuando va á finalizar la función, una ó dos horas antes de la puesta de sol, se comienza á bailar el *yumari*, prosiguiéndolo hasta la segunda parte de la festividad, esto es, hasta que empiezan á comer y á beber, hecho lo cual puede proseguirse el *yumari* por todo el día, mientras los indios se embriagan. Bailan también el *rutuburi* para dar gracias por la cosecha, y en tales ocasiones el *yumari* tiene por objeto pedir que el año siguiente sea bueno. Al contrario del *rutuburi*, el *yumari* fastidia pronto, no obstante ser más animado. Tiene, con todo, el espectáculo algo fantástico, especialmente cuando se ve á la insegura claridad del fuego que alumbrá extrañamente aquellas grotescas figuras que parecen duendes moviéndose en el aire. Muchas madres llevan cargados á la espalda á sus hijos dormidos, y aflojándoseles á veces la frazada con que los sostienen, el movimiento se comunica á los chicos que cuelgan sacudiéndose con medio cuerpo de fuera (1986 [1902], I: 326-337).

Lumholtz nombra *rutugúli* a la primera danza, “la más seria y de mayor eficacia”, la cual fue enseñada por el pavo salvaje (1894: 442), y *yúmali* a la que clausura la celebración, es decir “cuando va a finalizar la función”. Sin embargo, en la última no queda claro a qué tipo de danza se refiere, a la de las mujeres sobre el eje norte-

sur o a lo que aquí se entendería como *yúmali*, cuando las mujeres forman una larga hilera junto con el *owilúame* y corren dentro y fuera del patio. Thord-Gray hace una interesante distinción entre *rutugúli* y *yúmali*:

The *yu-mari* [*yúmali*] is a more active dance than *de rutubu-ri* [*rutugúli*], but an onlooker tires of it more quickly. The differences between the tune and the movements of *yu-mari* and *rutubu-ri* are plain enough, but not the reasons for the performance of each, which are most obscure [...] we may say that the *rutubu-ri* is danced to invoke the gods above, asking them to come down to earth and help the Tarahumara; the *yumari* is danced to send them back again (Thord-Gray 1955: 498 - 500).⁸

Al igual que Lumholtz, Thord-Gray asegura que el *rutugúli* es la danza que comienza la celebración, invoca a los dioses que se encuentran arriba para que bajen a la tierra y ayuden a los tarahumaras, mientras el *yúmali* es la danza que los despide (ídem).

Para Lumholtz, el *yúmali* fue enseñado por los venados y lo bailan mujeres y hombres:

Á la hora fijada, el adivino, dando frente á la cruz y hacia el éste, principia también la ceremonia sacudiendo la sonaja á un lado y otro para notificar á los Dioses que va a comenzar el baile. Pónense luego á dar vueltas alrededor de la cruz, canturreando y marchando á compás con el ruido de la sonaja que mueve entonces de abajo á arriba. Da la vuelta ceremonial, deteniéndose por algunos segundos en cada punto cardinal, tras de lo cual comienza su danza á la que poco á poco va uniéndose el resto de la asamblea. Consiste aquélla en pasos cortos que

.....

8 "El *yúmali* es una danza más activa que el *rutugúli*, pero un espectador se cansa de ella más rápido. Las diferencias entre la tonada y los movimientos del *yúmali* y el *rutugúli* son suficientes, pero no las razones de su representación que son más oscuras [...] podemos decir que el *rutugúli* es bailado para invocar a los dioses de arriba para que bajen a la tierra y ayuden a los tarahumaras; en cambio, el *yúmali* es danzado para mandarlos de regreso" (Traducción de a.p.p.c.).

se dan hacia adelante y hacia atrás, en marcha cerrada, alineados los indios á ambos lados del augur, tocándose con los hombros y fijos los ojos en el suelo. De este modo avanzan y retroceden, describiendo generalmente una curva al rededor de la cruz, ó formando, á veces, un círculo opuesto al aparente movimiento del sol. Las mujeres danzan de modo análogo por separado y detrás de los hombres, pero frecuentemente rompen la fila saltando adelante y atrás con movimientos completamente desprovistos de gracia. Cuando la danza va formando círculo, las mujeres se mueven con el sol (Lumholtz 1986 [1902], I: 333).

Si bien en esta narración existen muchos elementos que no he encontrado, en la parte donde danzan hombres y mujeres parece que se trata del *rutugúli* (que describo aquí). Asimismo, Thord-Gray, posiblemente usando la información de Lumholtz, hace una descripción de ambas danzas. En el caso del *rutugúli* dice lo siguiente:

The *rutubu-ri* is a simple, but effective, as well as important, dance performed by women only and the shaman chanter. They line up in Indian file on the South side of the *patio*, facing westwards in the direction of the chanter, who has taken up his position on the West side, but facing East.

The left foot of the woman is placed forward and then the right follows up with a slight jump and a beat on the ground as it joins the left. This is the same step used by the shaman. This stamping movement is repeated over and over again and seems to go on for hours. At intervals, when directed by the chanter, the women stop but first they swing in a half-moon-like serpentine to the South of the shaman and stop.

Although *rutubu-ri* may be danced at different intervals through-out the day, it usually starts soon after *mapuari rayena-ri*, *boka-wi-so* (after sunset).⁹

.....

9 "El *rutubu-ri* es una simple, efectiva e importante danza, ejecutada solamente por las mujeres y el chamán cantador. Se enfilan en la parte sur del patio, viendo hacia el oeste, hacia la dirección del cantador que se ha colocado en el oeste, pero viendo al este.

El pie izquierdo de la mujer se coloca adelante y el derecho lo sigue mientras da un pequeño brinco y golpeteo en el suelo. Es el mismo paso usado por el chamán. Este movimiento es repetido una y otra vez y parece que es por horas. En intervalos, dirigidas por el cantador, las mujeres paran, pero antes de hacerlo, primero dan un medio giro hacia el sur del chamán.

Y sobre el *yúmali* escribe:

Now the real dancing begins. The men wrapped in their blankets, walk close together alongside the shaman, with their eyes fixed on the ground. The women and the chanter dance with practically the same kind of jump and beating step as described in the *rutubu-ri*. The *yu-mari* is difficult to describe without lengthy details. It is a forward and backward or return movement of the dancers led by the shaman chanter, shifting in direction from time to time, as does the position of the participants in relation to the chanter.

[...] At the end of this ceremony the eating and drinking of *tesgüino* begin. The dancing continues from time to time during the day (Thord-Gray 1955: 498-500).¹⁰

En ambas descripciones parece que se trata del *rutugúli*. Sin embargo, habría que haber estado allí para entender las diferencias con claridad. Lo importante es apuntar que en la actualidad se observa una transformación en el uso de los vocablos *rutugúli* y *yúmali*.

También Bennett y Zingg declararon algo sobre la diferencia entre estas dos danzas:

... al concluir la mayoría de las fiestas, se ejecutaba una danza ceremonial tan definida, que la describí con la frase: "el cruce del patio". Un anciano hechicero de peyote identificó esta ceremonia como el *yumari* [*yúmali*] (característicamente

El *rutubu-ri* se danza durante diferentes intervalos a lo largo del día, pero normalmente empieza poco después de *mapuari rayena-ri*, *boka-wi-so* (después del atardecer)" (Traducción de a.p.p.c.).

10 "Ahora la verdadera danza comienza. Los hombres envueltos en sus cobijas caminan junto al chamán con sus ojos fijos en el suelo. Las mujeres y el cantador danzan con prácticamente los mismos brinco que en el *rutugúli*. El *yúmali* es difícil de describir sin largos detalles. Se trata de un movimiento de delante a atrás y regreso de los danzantes, que en algunos momentos cambian su posición en relación al cantante.

Al final de esta ceremonia la comida y la bebida comienza. La danza continúa de tiempo en tiempo" (Traducción de a.p.p.c.).

diferente del *dutunúri* [*rutugúli*] [...] El cantor se ubica de cara a las cruces, con los hombres alineados a su izquierda y las mujeres a su derecha. Entonces el dueño de casa retira la carne suspendida del poste junto al altar y le entrega una parte a cada hombre para que la cargue. Mientras tanto, el *sawéame* [el cantador] canta (este acarreo de la carne no siempre forma parte de la ceremonia). Los hombres marchan al lado del cantor, mientras éste encabeza la danza y las mujeres ejecutan su baile de saltitos (Bennett y Zingg 1986 [1935]: 424).

Entre los autores citados no queda clara la diferencia entre el *rutugúli* y el *yúmali*, e inclusive explican que los tarahumaras tienen diferentes versiones en cuanto a la distinción entre las dos danzas: “Some Tarahumara who ought to know, differ in their opinions, and it appears as if the real distinction between them has been forgotten” (Thord-Gray 1955: 500).¹¹

Según lo que llegué a entender en Potrero el *rutugúli* debe comenzar en la noche y terminar unas cuantas horas después del amanecer. Hacia el medio día el *tesgüino* ya ha provocado cierto efecto entre la gente que asiste a la celebración, tiempo en el que el *owilúame* acompaña a las mujeres que se desplazan sobre el eje norte-sur y, horas más tarde, clausuran la celebración en medio de una enorme nube de humo provocada por la fogata de ramas de pino, donde el *owilúame* toma la mano de la mujer que se encuentra en la punta de la hilera y empieza a jalar la enorme serpiente compuesta por diez o más mujeres. Esto es a lo que yo llamo *yúmali*.

Sobre el canto del *owilúame*

Los cantos del *owilúame*, murmullos que antes fueron palabras, van al ritmo de su sonaja. El especialista ritual comunica a las deidades su compromiso de cuidar la tierra. Al pasar la noche en ayuno y danzando, pide la fuerza vital para los presentes, preparándolos para los ritos posteriores.

11 “Algunos tarahumaras tienen diferencias de opinión, parece que se ha olvidado la distinción real [entre una y otra danza]” (Traducción de a.p.p.c.).

Si se estudia detenidamente la letra del “canto *rutuburi*” que logró rescatar Lumholtz (1986 [1902], I: 332-333) se puede ver cómo, a lo largo de la canción, describe la temporada de lluvias.

Vá . sa - ma - du - lú (-hu-ru) - su [Floreciendo (está el) jitomate]
sae - va - gá - wi - li [Floreciendo parado]
sae - va - gá - wi - li [Floreciendo parado]
wú - ka wú - ka [Madurándose, madurándose]
Rá - ya - bó va - mí - va - mí - (ru) [(En la) cumbre allá allá]
rá - ya - bó [(En la) cumbre]
be - mó - ko [neblina]
rá - ya - bó [(En la) cumbre]
be - mó - ko [neblina]

El agua está seca;
la neblina está sobre la montaña y sobre la mesa.
el azulejo canta y revolotea en los árboles, y
el carpintero macho va llegando al llano,
donde la nube se va alzando.
El vencejo hace sus movimientos en el aire de la tarde;
el agua está al alcance de la mano.
Cuando el vencejo se lanza con rapidez en el aire silba y zumba.
La ardilla azul sube al árbol y chifla,
las plantas crecen y madurará la fruta,
y cuando está madura se cae al suelo.
Se cae de tan madura que está.
Las flores se levantan moviéndose en el viento.
El guajolote hace la rueda y el águila grita;
De suerte que pronto comenzarán las aguas.

Cabe aclarar que se trata de una canción, documentada únicamente por Lumholtz. Hoy día, esas palabras se han desvanecido y lo que “canta” el *owilúame* son tan sólo estructuras de palabras.

La canción comienza haciendo alusión a la temporada en que el jitomante “está floreciendo”. El pájaro que canta es el azulejo, ave que tiene la particularidad de transformar el color de sus plumas en un azul verdoso durante el verano. Después se menciona al carpintero macho, quien levanta la neblina al cielo para formar las nubes. Luego el vencejo que, con su vuelo rápido, silbido y zumbido, anuncia que las lluvias están por llegar. La ardilla entra “chiflando” cuando las plantas crecen

y la fruta madura en agosto y septiembre. Luego hace mención al guajolote, que “hace la rueda” mientras el águila grita.

En otro pasaje de su libro, Lumholtz menciona que los cantos ralámuli incluyen también a los conejos que salen en épocas de lluvias y al carpintero gigante que sale en invierno. Por otro lado, “...en tiempo de deshierbe [...] cuando todos comienzan á ponerse alegres”, aparece el tordo. (ibídem: 326-337).

Según Lumholtz, esta canción corresponde a una danza curativa que se desarrolla en el eje oriente-poniente, que yo identifico como el *rutugúli*. Prepara a la gente y los guía al amanecer, es decir, hacia la temporada de los frutos maduros. El *rutugúli*, se traduce al español como tecolote, el animal relacionado con la muerte; dicen los ralámuli que al escuchar el canto de un tecolote se presagia la muerte de alguien.

El *rutugúli* se danza en la noche, pidiendo por la vida y las lluvias. La desvelada es, en sí, un acto mágico que fortalece y ayuda a vencer a las fuerzas de la oscuridad. Más tarde, las mujeres danzan su propio *rutugúli*. Es una parte del ritual en la que claramente se propician las lluvias.

En términos de la metáfora del día, que equipara al año con la alternancia de un día y una noche, el rito comienza en el anochecer. Se pasa toda la noche en vigilia para amanecer el otro día, o bien, el rito comienza en la época de lluvias y termina en la cosecha.

Por otro lado, el vocablo *júmali* posiblemente venga de la palabra *chumalí* o venado, aunque hay quienes rechazan esta idea y plantean que la etimología viene de “correr”: “... it comes from the word *júmama*, *carrera*, *correr*. It does not come from the word *chumari* [venado] he [Erasmus Palma] said, emphatically” (Noveck 2005, comunicación).¹²

Para los ralámuli, el venado es el animal más parecido a ellos: “La carne de venado [...] es muy tierna porque el venado es, en parte, humano. Cuentan que un hombre se enamoró una vez de una cierva y se casó con ella” (Burgess, s.f.: 21).

12 Viene de la palabra *júmama*, carrera, correr. No viene de la palabra *chumalí* [venado], según dice [Erasmus Palma] enfáticamente (Traducción de a.p.p.c.).

Cuando todavía se hacía, la cacería del venado consistía en perseguir al animal hasta que se cansara y después disparaban (Gotés 1999, comunicación personal). Los días de cacería se definen como un diálogo sin palabras, una cautelosa lucha durante la cual el cazador y la presa se observan mutuamente, corren y frenan sigilosamente. La resistencia de ambos es su arma y después viene el desenlace; si el venado llega a escapar, gana su libertad y el *ralámuli* confirma una vez más la superioridad del animal, su belleza e inteligencia, su finura y agilidad. Si, en cambio, el venado llegara a cansarse antes —posiblemente autosacrificándose—, se reemplazaría simbólicamente al ciervo como si éste fuera un ser humano (J. J. Jáuregui y J. P. Jáuregui 2005: 173), porque el venado es una deidad que, vencida, se convierte en *ralámuli* (véase capítulo 4).

En las fiestas de patio se percibe la ambivalencia entre lo que se edifica y lo que se destruye, entre el origen, el fin del mundo y la renovación. La cacería del venado representa una lucha para volver a ser *ralámuli*.

El venado es un emblema del sustento y la fertilidad, por ello, se clausura el ritual con su danza (ibídem: 171), se corre, se frena y se acelera, se cae y se ríe. Es el clímax del ritual, por lo que tratan de terminar airosos para propiciar las lluvias y la salud del *ralámuli*.

Se trata de recrear al mundo a través de la danza; sin embargo, los participantes se encuentran en un frágil hilo entre el éxito o el fracaso de la celebración. El éxito depende de qué tan fuerte es su pensamiento para no dejarlos a la deriva del *tesgüino*. Es decir, qué tan bien han bailado y trabajado para propiciar los beneficios de la vida. Es cuando hablan en español y se convierten un poco en mestizos; es el momento de clausura de la celebración. Tal vez por eso el *yúmali*, evoca al venado, porque se trata de una cacería entre ellos mismos, persiguiéndose hasta atraparse, para llegar con éxito a su misma conciencia. No se trata, entonces, sólo de propiciar lluvias y curarse, sino renovarse a sí mismos; se trata de alcanzar la armonía espiritual y la paz.

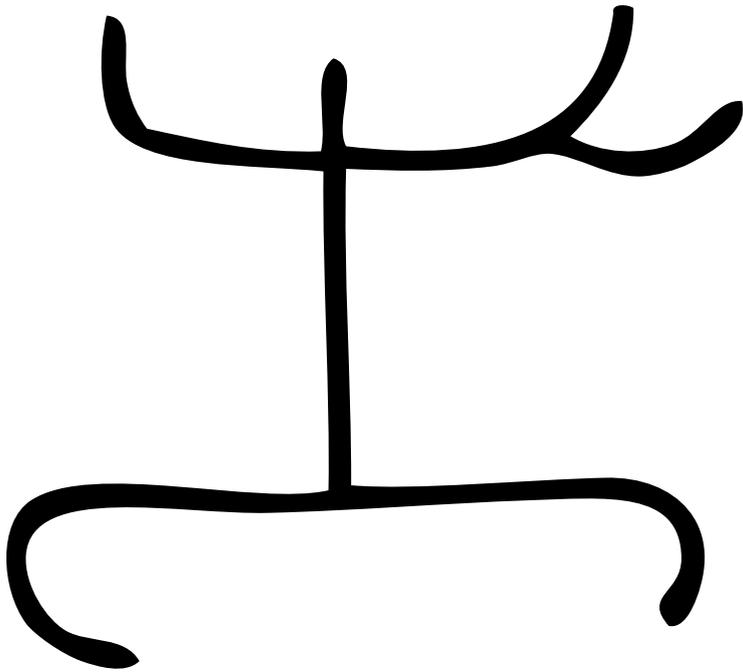
ELEMENTO	RUTUGÚLI	YÚMALI
Desarrollo	Se ejecuta primero, hacia el amanecer	Se ejecuta después, hacia el anochecer
Animal evocado	Tecolote	Venado
Instrumento	Sonaja	Sonaja
Participantes	<i>Owilúame</i> (en la primera parte) <i>Owilúame</i> y mujeres (en la segunda parte)	<i>Owilúame</i> y mujeres
Momento	Apertura	Clausura
Intención	Llamado a los antepasados	Despedida a los antepasados
Objetivo	Curación y propiciar las lluvias	Propiciar la lluvia y esperar los frutos
Tono	Solemne	Alegre
Estado físico	Al principio sobrios y después borrachos	Muy borrachos

Figura 62. Cuadro comparativo entre la danza del rutugúli y la del yúmali.

La inconsistencia de la información sobre estas danzas por parte de los diversos etnógrafos se explica en parte por la diversidad de interpretaciones que se han planteado y por las diferencias regionales y temporales. Seguramente podrían documentarse transformaciones interesantes entre las fiestas y danzas realizadas en las diferentes regiones de la Sierra Tarahumara.

Las dificultades mencionadas no impiden buscar una explicación coherente a estos fenómenos tan sorprendentes. El análisis que se realizó en este capítulo es una especie de "arqueología de las danzas" ya que los elementos recopilados me dieron pistas para poder rastrear otros niveles de significado y, al mismo tiempo, buscar otras herramientas analíticas, muchas de ellas históricas o comparativas.

En esta tesis se considera que las fiestas contienen en sí mismas un mundo de símbolos que a simple vista no es fácil de percibir y que se requiere de los recursos ya mencionados para poder llegar a unir cabos sueltos. Dentro del mundo de símbolos se encuentran los símbolos que se desprenden de las danzas. Una pequeña parte de un complejo universo que en el caso de esta tesis es el de una sola fiesta.



CAPÍTULO VII

La magia de sobrevivir

Además del efecto que provoca la fiesta al recrear simbólicamente el origen del mundo y producir una sensación de totalidad, las curaciones que allí se realizan son parte importante para lograr ese efecto, ya que provocan una clara reacción a la psique humana. Así, en una fiesta, no sólo se encuentran fragmentos de representaciones míticas, sino también otro aspecto casi inobservable que igualmente forma parte de la percepción del mundo, aquello vinculado a las emociones (Geertz 1991 [1973]: 369).



Figura 63. Fotografía de Corpo López curando a Serafina (Fuente: Ana Paula Pintado 2002).

La curación busca mantener fuertes (*jiwéla*), a los dos elementos primordiales que dan la vitalidad al cuerpo—*nátali* y *alewá*—y, por ende, su sobrevivencia. Dicha fortaleza puede entenderse como la manera más óptima de vincularse a la vida. Conservar el cuerpo con sus articulaciones juntas y con los hilos que conectan al cielo cortados, es parte trascendental para mantener el brío del cuerpo. Es un efecto que los occidentales llamamos “mágico” y que para los *ralámuli* se trata de una manifestación natural. Ya se habló de las danzas y ahora toca hablar de todo lo que significan las curaciones realizadas en las fiestas. Para el *ralámuli* lo mágico es parte de todo lo que sucede en la naturaleza, como menciona Cassirer, recordando a Frazer, “... el curso de la naturaleza no está determinado por las pasiones sino por la operación de leyes que actúan mecánicamente [por ello] la magia representa

una fe implícita, pero real y firme, en el orden y la uniformidad de la naturaleza” (Cassirer 1989 [1944]: 118). Las palabras del curandero, y sus estrategias de curación, se encuentran en el mismo plano de la realidad que la lluvia que moja la milpa y hace que crezcan el maíz y el frijol.

7.1 EL *NAWÉSALI*

La acción de las palabras juega un papel trascendental en los rituales. Durante estos, el curandero, el gobernador y/u otra autoridad de la comunidad ofrece un discurso llamado en lengua rálámuli *nawésali*. Es una forma de hablar más solemne y elaborada que no todos son capaces de hacer. Hay quienes dicen que para lograrlo se necesita ser de edad madura y tener sabiduría. Como dice Kennedy: “la habilidad para «hablar vigorosamente» es una cualidad esencial para un hombre importante o para un líder; indica sabiduría, iniciativa y preocupación por el código moral” (1970: 149). De las autoridades que lo hacen, los que tienen mayor responsabilidad son el gobernador y el curandero, por eso, una de las virtudes que debe de tener un rálámuli, si quiere ser gobernador o curandero, es saber hablar bien.¹ Fried decía que, a través del *nawésali* se “...verbalizan las normas ideales” (1953: 288). Más que “verbalizar las normas ideales”, a través del *nawésali* se hace alusión a una normatividad cuyo ideal es el de una vida, alegre y fértil. Se trata de un relato sobre la experiencia de ser rálámuli. El objetivo es fortalecer las *alewá* y el *nátali* del rálámuli.

Cada discurso es irrepitible, como cualquier otro ritual, y cuenta con dos niveles de análisis, el entendible, el que, como lo menciona Tambiah, a través de las palabras se aterriza de manera concreta, humana y real la importancia que tiene el rálámuli en el mundo y cómo a través de las acciones rituales puede cuidar de éste propiciando las lluvias o protegiéndolo de los chubascos (1967: 202). El otro nivel es el del ritmo del discurso; hasta donde se logró percibir, se trata de una se-

¹ Sí, inclusive, han habido gobernadores que no han logrado ese reto, razón por la cual no son respetados.

cuencia de oraciones donde se intercalan palabras sin significado. Se trata de una parte trascendental del *nawésali*, porque crea un efecto curativo en la gente, como cuando el curandero soba o coloca la cruz con tesgüino en las articulaciones.

Así es como antes de empezar la curación el *owilúame*, o curandero, ofrece un discurso en el cual convierte en palabras lo que significa ser *ralámuli*. Como ya se mencionó, cada discurso tiene la función de reforzar el *nátali* de cada *ralámuli*, pues les proporciona la certeza de que están siguiendo el camino debido. Dar un discurso requiere de una gran habilidad para poder reconstruir el ideal. Un *nawésali* es solemne y elaborado, una cualidad esencial del curandero, porque a través de las palabras, con o sin significado, está fortaleciendo (curando) el ser *ralámuli*.

El *nawésali*, transcrito a continuación,² es de Corpo López, curandero de la comunidad de Potrero, quien fue invitado a participar en la fiesta de curación de la familia de Catarino López. Este discurso pone en contexto algunos de los elementos que pretendo explicar en este capítulo:

1. <i>Mapú rigá peré noku'isime, naí risua rapichichi báni.</i>	Así como habitamos aquí en la laja. ¹
2. <i>Onolúame risúa rapéchi báni.</i>	<i>Onolúame</i> está en la laja.
3. <i>Kiti belá risúa to oko'a baní,</i>	Está tranquilo [...],
4. <i>echirigá ni sa kawé kalá semá re'e ni.</i>	porque está muy bien en el mundo y, aquí, en la piedra bonita [la laja].
5. <i>Ne alá kilika risúa atí nawí risúa ra'ícha,</i>	Yo estoy bien tranquilo dando el discurso,
6. <i>risúa nokuísima,</i>	así hay que proceder,

1 La laja, *ripéchi*, es una manera de referirse al rancho de Coyachique

2 Es una traducción acomodada como ejemplo que requiere otros niveles de traducción. Es decir, apenas nos encontramos en los presupuestos generales y algunos implícitos que requieren ser revisados con la comunidad. Aún hace falta recorrer un largo camino, tarea pendiente de la autora. (Transcripción de Jorge Sánchez Palma, *ralámuli* de Guachochi. Traducción de Jorge Sánchez Palma y a.p.p.c.).

7. *mapuriká ti bilépi, galá tibia iéna sinibí rawé baní.*
8. *Mapurigá alá natasipo ba.*
9. *Onolúame ju mapú tamí nata,*
10. *iyá nibí, mapu galá to iyempo bamí.*
11. *Anka eyena na Onolúame ku atanala ku tibúa kiti ke nayúnima baní.*
12. *Echirika ju wualú natétali ti kú, iyá Anayáwali apili ti jonsa nati.*
13. *Binoy nati, binoy ikiki echiriká tami ruyé risúa.*
14. *Onolúame echirika jú baní, aní aní aká chabé Anayáwali jonsa nirúli naraíchali baní.*
15. *Mapu alí jonsa chírika asísili tamuje aléwala,*
16. *tami wie'e, tami kawí mapu ti risúa te'a jaró,*
17. *bilepi risúa mi Onolúame jú mapu tami tibú sinibí rawé baní.*
18. *Jeregá ju bá, ke'e belá atí bineli.*
19. *Jaró ajáre isimirá aní mapu ayena jaró, a belá.*
20. *Onolúame jú mapú tamujé risúa,*

con una única verdad, se pasan bien los días

Porque pensamos bien,

Y *Onolúame* piensa en nosotros

Veán que por eso está muy bien que andemos a lo largo de los años.

Además *Onolúame* cuida de nuestros hijos para que no se enfermen.

Así también *Anayáwali* piensa en grande, es de donde viene el pensamiento.

El mismo pensamiento y la misma paz, así es el discurso de nosotros.

Onolúame lo dijo hace mucho, cuando *Anayáwali* trajo el pensamiento-palabra.

Desde que despertaron nuestras *alewá*

en nuestra tierra y en nuestro mundo en el cual andamos,

sólo un *Onolúame* nos ha cuidado todos los días.

Es así como no estamos solos.

Algunos dicen que sí andan solos.

Onolúame es como nosotros,

21. *Tamujé yuga jaró sinibí rawé, jeregá jú baní,*

anda con nosotros todos los días, así es.

22. *Echiriká ni mi ruyé.*

Es así como yo los aconsejo.

23. *Tamujé mapu oná atí perá a belá wiiá
namuti jiru echirigá jú Anayáwali jonsa,*

Aquí donde vivimos hay muchas cosas
desde que vino *Anayáwali*,

24. *echiriká nilí we kaniliká jarípo, bilépi
Onolúame nájata.*

así es, de esta manera andamos muy
contentos siguiendo sólo un pensamiento
de *Onolúame*.

25. *Chiki ni mi ijina na raíchali emi pagotami.*

Así platico a ustedes *pagótame*.

26. *Kanílíka simarpo suwuba baní.*

Vamos todos contentos .

27. *Mapurikati nokuísimi nai risúa wichimoba,*

Así se actúa aquí sobre la tierra,

28. *emi risúa rapechi bani jereka, jú bani.*

ustedes andando en la laja, así es.

29. *Ke belá norá jabo baní, ajáre je'anó nibí
mapu binelí jaro.*

No seamos como otros que dicen que
están solos.

30. *Echona jonsa anka nawí nejé baní,*

Yo los aconsejo bien.

31. *anka inaró, onolámi yua tibúa we natemaka
niseru kuchúwala,*

Junto con *Onolúame* cuido y me apiado de
los niños,

32. *aboy tamujé kó we iwéra nijí risúa kaniliá
risúa.*

ellos y nosotros debemos estar muy
fuertes y muy contentos.

33. *Nokuísime jereganisa re baní,*

Vamos con fuerza,

34. *mapuriká risúa nokuísimi risúa perelipo nai
wichimibáchi.*

porque andamos viviendo aquí sobre la
tierra.

35. *Jerega juko baní, echi iki jú risua nimí ikima
baní pe abili ra'ichali baní,*

Así es, todo lo que yo les aconsejo con
pocas palabras de conocimiento,

36. *mapu jonsa ti muchugaramé jú,*

porque desde que fuimos puestos aquí,

37. <i>abela nokuísibo risúa nátaí nijíta bani.</i>	hemos actuado conforme al pensamiento que nos han dado.
38. <i>Echiriká o labo kanilika risúa inabo</i>	Así marchemos contentos
39. <i>keta risúa nokuísipo echiriga ju ba'ani.</i>	no tristes, así se dice.
40. <i>Keta risúa nokuísipo, jeria jú risua bani.</i>	No andemos con la tristeza, así es.
41. <i>Tamuje naí wichimóbachi ti peré risúa nokuísimi Anayáwali jonsa</i>	Nosotros andamos aquí sobre la tierra donde andaban los antepasados.
42. <i>echirika nilé echiriá we alá jú abijí baní.</i>	así es, todavía estamos muy bien
43. <i>Ke ta kawelpo nokuísipo</i>	No andemos menospreciando
44. <i>mapuriká echoko ne jereka jú,</i>	porque esto es así,
45. <i>awami baja mapu niji lotor baja bilé pastilla yua</i>	tenemos que tomar las pastillas que nos dan los doctores.
46. <i>mapu niji bilé lotor echirika ju baní.</i>	Porque el doctor no las da, así es.
47. <i>We belá kanilika nijépo achigé rigácho</i>	Hay que hacer caso y estar muy contentos
48. <i>iyena relé kawíchi niúra orinko echiriá jú.</i>	curándonos de lo que anda debajo de nuestra tierra, así es.
49. <i>echirigá belá ni retewá echoná.</i>	así es, allá abajo.
50. <i>Iwerka kówi aníliwa jar pa, chiri biyíri ko ti mi machina je re ga baní.</i>	Hay darse fuerza, así decimos algunos temprano cuando sale el amanecer.

En este *nawésali* se observan varias concepciones que fundamentan la tesis de esta investigación. Por ejemplo, en la primera oración³ se habla de un lugar llamado “La Laja” que se refiere al rancho de Coyachique. Como se explicó en el capítulo

3 Cada oración está marcada por un número. Para referirme a dichas oraciones en el texto explicativo, pondré entre paréntesis su número.

2, los elementos externos a la naturaleza, como la casa y el rancho, se nombran a partir del lugar que están ocupando. El ejemplo de La Laja es muy claro.

En la segunda oración, en la línea No. 2, el curandero menciona que *Onolúame* está en la laja. No se refiere ni de un arriba, ni de un cielo, sino del rancho, "La Laja". Tampoco especifica en qué lugar del rancho, por lo que se interpreta que, al decir que *Onolúame* está en la laja, se refiere a una concepción ubicua. Esto es, no está en ningún lugar preciso, sino en todas partes.

Más adelante se habla del concepto *kawé* (*kawí*), el mundo de los ralámuli, un mundo en el cual estos pueden estar tranquilos porque es un lugar bonito, *semá* (línea No. 4). A lo largo del *nawésali* se repite la importancia de la serenidad, porque para proceder bien y pensar bien, los ralámuli necesitan de un estado emocional específico que se relaciona con la calma. Ese "pensar bien" es el *nátali* que hemos analizado a lo largo de esta tesis.

Después, el curandero Corpo insiste en que los ralámuli pueden confiar en el camino que siguen, pues *Onolúame* piensa en ellos todo el tiempo, está con ellos y cuida de sus hijos para que no se enfermen. *Onolúame*, aclara el curandero, "es como nosotros", "*Onolúame ju mapú tamujé*" (línea No. 20). ¿Qué significa que *Onolúame* sea como los ralámuli?, como se verá en el siguiente capítulo, los ralámuli creen que todos los elementos que forman parte de su cosmovisión son iguales en esencia. Tanto el entorno natural como el mundo de los antepasados. Lo mismo *Onolúame*, quien se ve reflejado en varios elementos de la naturaleza, como el venado o los astros, pero que sigue siendo en esencia igual que el ralámuli. Y ¿qué es la esencia?, ésta se refiere a un mismo origen donde todos comparten un único pensamiento y las mismas fuerzas vitales. *Onolúame*, dice Corpo, lleva el único pensamiento, *nátali*, que le fue dado por los *Anayáwali*, "los que vivieron antes" y trajeron el pensamiento-palabra: "*aká chabé Anayáwali jonsa nirúli naráichali baní*" (línea No. 14). Ellos pensaron muy bien "*wualú natétali*" (línea No. 12), son grandes pensadores.

Para este curandero sólo existe un único o verdadero (*binoy*) pensamiento, una única (*binoy*) paz (línea No. 13) y un sólo (*bilepi*) *Onolúame* (línea No. 17).

Según lo que pudimos inferir, *binoy* o *bilepi*, no se refiere a “uno”, en el sentido numérico, sino de único, de extraordinario.

Posteriormente el curandero menciona que para vivir la vida en La Laja hay que hacerlo con fuerza “*Nokuísime jereganisa re bani*” (línea No. 33) y escuchando sus palabras que transmiten el conocimiento milenario del ralámuli a través de un único pensamiento, el de los *Anayáwali* (línea No. 34 y 37).

Corpo subraya varias veces la importancia de estar siempre contentos, *kaniлика*, y nunca tristes, *risúa* (líneas No. 39 y 40). El ralámuli no debe dejarse vencer por la tristeza, pues lo más importante está en realizar las mismas actividades que los *Anayáwali* (línea No. 23).

Al terminar de recordarle a la familia sobre *Onolúame* y *Anayáwali*, el curandero destaca la importancia de los doctores, *loctor*, quienes pueden curarlos. En el mismo párrafo hace referencia a los seres que salen de abajo de la tierra y que hay que cuidarse de ellos (línea No. 48 y 49). Aconseja que todas las mañanas, al levantarse, hay que darse la fuerza “*Iwerka kowi*” (línea No. 50)⁴.

Observamos, entonces, que *Onolúame* dio las fuerzas vitales y *Anayáwali* el pensamiento. *Anayáwali* comprende un conjunto de elementos cuyo significado nos remite a otro concepto llamado *Riablo* o *witalú*, excremento. Por otro lado, según un mito presentado en el siguiente capítulo, el *Riablo* procreó, junto con *Riosi*, a los ralámuli de Potrero y ambos son padre y madre. Aunque parece una inconsistencia, en realidad no lo es, ya que en el pensamiento ralámuli todo forma parte de un todo. *Onolúame* es como los ralámuli, los *Anayáwali* son los antepasados que dieron el *nátali* y a la vez *Onolúame* les dio las *alewá*. Los *Anayáwali* pertenecen al significado que se le da a *Riablo*, quien también fue su padre y se casó con *Riosi*. Por eso, como se verá en el siguiente capítulo, yo sostengo que *Onolúame*, como *Anayáwali*, *Riosi* y *Riablo* son conceptos religiosos que son todo y parte al mismo tiempo. Son nociones que no se entienden más que en su interrelación, imbricadas entre sí.

4 La palabra *kówi* significa dar y es la misma palabra que se usa cada vez que se ofrecen alimentos rituales y bebidas a los cuatro rumbos o al altar. Como verbo es *kólima*.

Volviendo al *nawésali* es importante recalcar que en él se percibe la constante búsqueda del *ralámuli* por lo absoluto, lo que da la certeza y la garantía de la verdad, la totalidad. Esto es posible gracias al *nátali*; la sabiduría concebida no sólo como conocimiento sino, sobre todo, como conducta, como camino andado y voluntad. El *nátali* es lo que provoca los estados anímicos y de conciencia, lo que hace que las fuerzas vitales, *alewá*, se fortalezcan o se debiliten. El tener un buen pensamiento es hacer uso adecuado de las palabras y de la vida misma. Para poseer un buen *nátali* es necesario llevar a cabo la fiesta, porque hacerla puede crear una sensación de alivio ya que el pensamiento del *ralámuli* se fortalece. *Iwerka* (fuerza) y *majawá* (miedo) se encuentran en el discurso del *owilúame* como dos elementos que están en constante interacción: cuando se tiene miedo se pierde la fuerza, cuando se tiene fuerza se rechaza el miedo. Pero gracias a las curaciones, el cuerpo puede estar en óptimas condiciones para poder continuar con el *nátali* y seguir sobreviviendo en un mundo entre el mundo de los antepasados y el mundo humano.

El lenguaje es una manera de curar al cuerpo tarahumara; a través de las palabras se legitima la relación entre el individuo y la sociedad (Rossi 1997: 174). La palabra no solamente ordena la relación entre lo que se vive internamente y exteriormente (ibídem: 175), sino que fortalece y le da sentido al *nátali*.

7.2 ROMILÁLA Y RIMUWÁKA (O RIMUWÁLA)



Figura 64. Fotografía de un curandero preparándose para la curación (Fuente: Ana Paula Pintado 2000).

Las curaciones *romilála* y *rimuwáka* se llevan al cabo desde el nacimiento hasta la muerte del *ralámuli*. La primera vez que se realiza esta curación es a los tres días

de haber nacido, si es hombre, y los cuatro si es mujer. Esto se relaciona con que, como ya se ha mencionado, el hombre tiene tres *alewá* “grandes” y la mujer cuatro (además de las chiquitas que se encuentran en todas las articulaciones del cuerpo). A partir del nacimiento del *ralámuli*, y en el transcurso de esos días, el *owilúame* soñará el nombre que se le pondrá al bebé y se reunirá con la familia del recién nacido para celebrar el primer ritual de su vida.

Mediante el *romilála* el curandero forma, a través del soplo, las pequeñas *alewá* del bebé (Marcilia Catarino, 2006 comunicación personal): con una vela encendida santiguará su pequeño cuerpo, comenzando por el lugar donde habitarán sus fuerzas vitales: las grandes, entre el pecho y la boca del estómago lugar llamado *sulála*;⁵ (véase figura 65) y, si es mujer, pasará la vela por su vientre. Luego por los hombros y las articulaciones de los brazos, manos y piernas, donde se encuentran las *alewá* chiquitas. Finalmente llegará a la *mochógola*, donde está el *nátali*, y *rimuwaka* o coronilla, lugar de los hilos que conectan al cielo, el *rewegachi*.

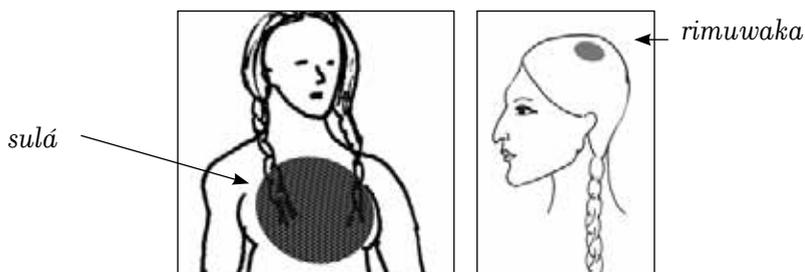


Figura 65. Localización de *sulá*, *rimuwáka* y *mochógolá*.

El *romilála* se traduce como articulaciones y consiste en mantener el cuerpo junto, no disgregado, es decir, en una forma unida. Como si se tratara de una comunidad; para que ésta sobreviva se requiere de redes sociales unidas, éstas dan fortaleza necesaria para mantenerse como grupo. En el cuerpo del *ralámuli* sucede

5 *Sulá* se refiere al corazón y al pecho (Valentín Catarino 2006, comunicación personal). Lumhotz menciona que “el alma” se encontraba entre el estómago y el pecho (1986 [1902], I: 425). Por lo que entendemos que el *sulá* es donde se encuentra la fuerza vital.

lo mismo: hay que mantener esa unidad para no estar vulnerables ante cualquier contratiempo. Se trata, una vez más, del principio de totalidad dentro de la filosofía ralámuli, cuyo principal promotor es el *nátali*.

Además de la vela encendida, se toma una cruz mojada con tesgüino y se repite la acción anterior, pero esta vez tocando el cuerpo y mojándolo con tesgüino. Habiendo realizado esto, se efectúa el *rimuwáka* que consiste en chamuscar, *kosáma*, algunos de los delgados cabellos de la coronilla del pequeño, igual que como se hace con los adultos, con tres olotes quemados en el sahumador (véase capítulo 4).⁶

Cuando se realiza el *romilála* por primera vez, éste simboliza el momento en el que se le da al bebe su existencia, su esencia. A través de este ritual el *owilúame* le pone sus *alewá* al recién nacido y al mismo tiempo su nombre. Los ralámuli de Potrero usan el vocablo "nombre" como sinónimo de *alewá*. Cuando pregunté *¿kipú alewá bilé rijoi teke?* (¿Cuántas *alewá* tiene un hombre?) Valentín respondió: *rijoi bakía riwéame*⁷ (el hombre tiene tres nombradas). El vocablo *riwéame* se traduce literalmente como "nombrar", lo que da una pauta para entender que, al ponerle sus *alewá*, las introducen al cuerpo y le dan su esencia al ralámuli. Es decir, es un acto en el cual, por un lado, le están dando al cuerpo su energía vital sus *alewá* y por otro lado, éstas se humanizan al entrar al cuerpo de la persona. Es un acto conjunto en donde el cuerpo se llena de vitalidad y las *alewá* ingresan al mundo terrenal a través del nombre que se les da. Así, en este acto conjunto se le da su esencia al recién nacido, su humanidad.

6 En otras regiones de la sierra, como en el área dialectal Norte, se llama *moréma*, escrito también como *moléma* (ahumar). Se hace una ofrenda donde se prende fuego con ramas de táscate o enebro que producen un espeso humo. El *owilúame* sostiene al niño un momento, y con un cuchillo, sin tocarlo, le hace una cruz en el pecho (Robles 1994: 69). En Munérachi, comunidad vecina de Potrero, usan un cuchillo para cortar, imaginariamente, los hilos que conectan al cielo. Pastron relata que se le da una cucharadita de tesgüino al bebé, después se le echa el humo de cuatro olotes encendidos, los cuales se usarán también para cortar los hilos que lo conecta al cielo (Pastron 1977: 127).

7 *Riwá*, (sust.) nombre; *riwé* (verbo) tener nombre, *riwéame* (participio) nombrado.



Figura 66. Fotografía del curandero quemando los hilos que conectan al cielo (Fuente: Ana Paula Pintado 2002)

Ahora bien, ¿cómo se traduce *rimuwáka*? A la primera vez que se realiza esta curación le pueden llegar a decir *pagoma rimuwáka*, que en una traducción literal sería “lavar trozar sueños”. Como se mencionó en el capítulo 1, el término *pagó* lo adecuaron los jesuitas cuando llegaron a fundar las misiones para incluir al bautizo católico en la tradición tarahumara, usando un término *ralámuli* relacionado con lavar. Con el paso de los años, los *ralámuli* lo retomaron para denominar a la primera vez que se realiza esta curación (*rimuwáka*), como su propio ritual de iniciación en la vida de un bebé —además del bautizo católico al cual le llaman *pagóma*—. ⁸

El término *rimuwáka* se ha interpretado como “cortar sueño de mal agüero” o “corte del mal” (Palma Aguirre 2002: 51 – 53). Anzures y Bolaños habla de este ritual como una forma de evitar que se sueñe con los malos espíritus y los malos agüeros (1995: 108). En el discurso *ralámuli* se entiende como “los hilos que conectan arriba y que se cortan para evitar que caigan los rayos”. Los diccionarios de Brambila (1976), Hilton (1993 [1959]), Lionnet (1972) y Thord-Gray (1955) exponen variantes de lo mismo: *rimugapu* o *rimugápuma*. *Rimú*, es “sueño” y *gapu* y/o *gapo* es “trozar”, “partirse en dos”.

8 Si este niño además se bautiza por la Iglesia católica, entonces usará su primer nombre (el nativo) dentro de su comunidad, es decir, dentro de sus redes de parentesco; y el otro, el católico, en el mundo *chabochi* (mestizo). Véase también artículo de Frances Slaney (1997).

Haciendo un mayor análisis de la palabra se aprecia que, en el diccionario de Thord-Gray, *rimu* significa "to be troubled with dreams"⁹ (1955: 366). Brambila indica que *rimugá* significa "sueño de mal agüero" y *rimugápuma* "cortarle los sueños de mal agüero, los sueños de presagio" o *rimugápuma*, que significa "conjurar, cortar los sueños de mal agüero". Así: *owétzaka eyera rimugápure mapu tabiré mukumera kuchi*, y en su traducción: "el shamán le cortó los sueños a la madre para que no murieran los niños" (Brambila 1976: 476). En este importante diccionario se encontró que *chaté rimú* o *rimuwá* también se entiende como sueño de mal agüero y "parece usarse sólo o preferentemente con los verbos que se derivan de él" (idem).

En términos estrictos y, según los diccionarios, sería "trozar sueño". Para el *ralámuli* es muy importante soñar, pero se tiene que soñar de cierta manera. El sueño es algo muy personal, si bien, una de las primeras frases que aprende el antropólogo es *¿pili rimuli?* (¿Qué soñaste?), a lo que normalmente contesta un *ralámuli* *ke bile rimúli* (no soñé nada). No creo que sea algo que se comente públicamente a menudo.¹⁰ Sólo cuando es necesario. En el *rimuwáka* se trata de adquirir la fuerza suficiente para que, cuando se sueñe, se sueñe *semáti*, "bonito" o con "fuerza".

Para comprender el *rimuwáka* me parece importante tomar en cuenta lo que López Austin explica con respecto al *tonalli* de los nahuas. Éste se define como el vínculo entre el tiempo mítico y el tiempo del orden calendárico que penetraba en el transcurso de los hombres. Asimismo, era la fuente de energía que a los niños se les introducía por medio de un ritual y era lo que uniría al hombre con el cosmos (Aguirre Beltrán ápod López Austin 1996 [1980]: 225). Era un vínculo personal con los dioses y concebido de forma material, aunque invisible, semejante a un hilo que salía de la cabeza del individuo. Pasar sobre la cabeza de alguien era una ofensa; proteger la cabeza era salvaguardar el nombre, la fama y la suerte del individuo. Inclusive no se podían saltar por encima de las personas ante la posibilidad

9 Estar perturbado con los sueños (Traducción de a.p.p.c.)

10 Según Thomass Hillerkuss en Rejogochi la gente se cuenta sus sueños en la madrugada, antes de levantarse.

de que se enredaran los hilos; ésta era una ofensa muy grande y, al contrario de lo que ocurre entre los tarahumaras, era peligroso el corte de cabellos en la parte posterior de la cabeza, porque se propiciaba la salida del *tonalli* (López Austin 1996 [1980], I: 239). La definición que hace López Austin de estos hilos nos remite, en partes, al *rimuwáka*, sobre todo en su forma (hilos) y la relación con el vínculo al mundo de los antepasados. Sin embargo, hay diferencias sustanciales, para los *ralámuli* los hilos deben de cortarse con regularidad y las *alewá* salen por la boca y no a través de esos hilos.

Los *ralámuli* dependen de las fuerzas naturales del cosmos y, por lo tanto, del mundo de los antepasados, el mundo original. En el mundo terrenal deben de vivir y soñar con fuerza. Si bien, nosotros los occidentalizados marcamos esta división, en realidad se trata de dos mundos simultáneos. Tanto las *alewá* como el *nátali* fueron puestos en el cuerpo del *ralámuli* por *Onolúame* y *Anayáwali*, respectivamente. *Onolúame* están vivos y los *Anayáwali* muertos, es decir en otra dimensión. Tanto el *nátali* como las *alewá* son elementos que trascienden de un mundo al otro; sin embargo, para vivir en la tierra, ambos tienen que estar fuertes. Para ello deben de rechazar la constante amenaza de la tristeza o el miedo, hay que soñar fuerte, porque en el sueño se resuelven aquellas situaciones que causan problemas emocionales en la vida.

Los hilos que conectan lo de arriba con la coronilla de cada uno de los tarahumaras se acerca a la representación de la emotividad negativa y por ende al mundo de los muertos. Una unión que es necesaria cortar para poder enfrentar todo evento terrenal que intimida. Si no, ¿por qué trozar los hilos? ¿Por qué debe trozarse esa unión con el *ripá*? Los *ralámuli* dicen que al cortarse los hilos no les caerán rayos sobre la cabeza. Los rayos significan los chubascos, las serpientes, finalmente, el mundo que amenaza con la muerte. Al cortar esos hilos, simbólicamente, se están protegiendo de todo lo que se relaciona con el otro mundo, el mundo de los antepasados.

Para soñar se necesita mantener despierto al *nátali* para manipular los sueños. Si el *ralámuli* no es capaz de manipular un sueño puede caer en situaciones de vulnerabilidad; por ejemplo, si un hechicero entra en el sueño de alguien y no está

prevenido, alguna *alewá* se asustará y se irá lejos, en cambio, si puede manipular el sueño, si se es capaz, por ejemplo, de aventarle una piedra al hechicero para que no moleste más (Valentín Catarino 2002, comunicación personal), el *alewá* no saldrá del cuerpo y podrá sobrevivir ante las amenazas del hechicero.

7.3 LAS ALEWÁ

Fuerza y sangre es lo que se necesita para vivir (Candelario Vega López 2002, comunicación personal).

En los estudios antropológicos sobre la lengua y la cultura tarahumara, las *alewá* han sido traducidas y entendidas como el concepto de alma occidental (Brambila 1976, Merrill 1992 [1988], Lionnet 1972, Bennett y Zingg [1935] 1986, de Velasco 1983, entre otros); sin embargo, en el presente trabajo, el significado se acerca a las ideas de fuerza, energía, vitalidad y/o aliento.

Cuando interrogué a algunos rálámuli sobre su significado me respondieron fuerza, aliento o fe¹¹: "... es como si tuvieras cuatro Ana Paulas en tu interior. Por eso las mujeres son más fuertes, porque tienen más *alewá*". Pero esto no quiere decir que la mujer, por tener cuatro *alewá*, tenga mayor razón que el hombre, como podría entenderse si se tratara del alma occidental, ya que las *alewá* equivalen a la vida, a la energía y al movimiento del cuerpo, pero no son la conciencia; no son las portadoras de la razón (entendida como las normas de la comunidad). Es el *nátali* el que corresponde al pensamiento y funciona de manera independiente de las *alewá*.

No obstante, el bienestar de las *alewá* dependerá del pensamiento del individuo, porque es a través de éste que se controlan las situaciones consideradas peligrosas. Las *alewá* dependen del pensamiento del rálámuli para vivir. Si la persona "no piensa bien" (*ke tasi galá jú nata*), y se pone triste (*we omóna*) o asustada

11 Cuando preguntaba que era la fe, me decían que era aliento, es decir, sin relación aparente con el concepto de fe católica, sin embargo, es otra tarea pendiente a profundizar.

(*majawá*), entonces alguna *alewá* se irá del cuerpo, éste se debilitará y se enfermará.

Por ejemplo, cuando un niño se asoma por un agujaje y los *bawí peréame* o “habitantes del agua” lo asustan, alguna de sus *alewá* saldrá del cuerpo y, como los niños aún no tienen muy desarrollado su *nátali*, siempre necesitarán de un curandero para lograr que regresen. Este individuo debe soñar con fuerza (*jiwéla*) para poder encontrar a los *bawí peréame* y pedirles que regresen las *alewá* del niño. Si fuese un adulto, además de la ayuda del curandero, el individuo deberá de usar la fuerza de su pensamiento a través de los sueños para encontrar a la *alewá* perdida.

En cuanto al significado de *alewá* se observa que en el diccionario de Brambila este vocablo es traducido como “alma”. Por otro lado, encontré que *iwi-gá*, “respirar”, también se entiende como alma o espíritu e *iwítima* equivale a “dar la vida, vivificar” (Brambila 1976: 212-213).

Las *alewá* otorgan la fuerza y la vitalidad. Como dicen los ralámuli, las *alewá* dan el soplo al cuerpo, esto es, la energía que necesita para vivir. Por eso la mujer tiene cuatro, porque ella necesita de más energía para procrear. Las *alewá* son fuerza, energía y salud y existen físicamente como viento, es decir, más que una creencia son algo palpable; está ahí, se siente e inclusive se puede ver en el polvo que levantan los vientos (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

Entonces ¿Qué es la fuerza? Los ralámuli hablan mucho de *jiwéla*, que traducido al español significa “fuerza”, la fuerza para vivir. Fuerza para pensar, para superar el miedo (*majawá*), para soñar y para trabajar. Fuerza para andar en los sinuosos y oscilantes caminos de la sierra.

Un ralámuli puede estar muerto en vida cuando algunas de sus *alewá* (no todas)¹² se van del cuerpo. Queda la esperanza de salvarse si su *nátali* es lo suficientemente fuerte como para traerlas de regreso. Para ello necesitará de un *owilúame* que, junto con el enfermo, debe soñar con quienes provocaron que la o las *alewá* se fueran; sean los *bawí peréame*, habitantes del agua, la *sinowí*, la serpiente, o un

12 Si se han ido todas es que el individuo ya murió.

hechicero, entre otros. Uno debe estar fuerte para soñar, porque la confrontación con dichos seres no es fácil, puede ser algo violenta.

Por ejemplo, en casa de Valentín Catarino, donde viví un largo período, los últimos seis meses fueron muy difíciles para la familia. Virginia, la esposa de Valentín, se cayó de la barranca y se rompió el tobillo; todos en la casa no dudaban que había sido un hechizo del vecino, muy popular por ser *sukulúame*.¹³ Todas las mañanas y las noches llegaba el curandero de la familia y platicaba mucho con Virginia, era una conversación muy íntima en la que él le hablaba quedo y cerca de su oído. Era como si estuviera hablando con su interior, viendo hacia dentro, platicando con las *alewá* que aún no se iban, pero estaban asustadas. Lo hacía con mucha delicadeza y ternura. Cada noche, al despedirse, sus últimas palabras eran *we jiwéla rimú* (sueña muy fuerte).

Cuando se piensa que alguien en la familia está hechizado se crea una situación delicada en la que hay que estar fuerte de pensamiento para no dejarse vencer por el miedo, si entra el hechicero en los sueños. Yo formaba parte de la familia; vivía con ellos y participaba de ese momento crítico, así que debía controlar mis sueños. Cuando me iba dormir, Valentín me decía que soñara fuerte y que, si se aparecía el hechicero, le aventara una piedra.

Cuando muere una persona es porque todas sus *alewá* se han ido. Se entierra el cuerpo y a las *alewá* se le hace su fiesta llamada *nutelia*, una fiesta por cada *alewá*. Mientras no se realiza el ritual, las *alewá* grandes¹⁴ se irán a los cerros, deambularán donde vivieron en forma de ventarrones, o entrarán en los sueños de sus parientes. El motivo de hacerles la fiesta es avisarles que ya están muertas para que no molesten y sigan su camino. Seguirán viviendo, pero en el mundo de los *Anayáwali*. Continuarán trabajando sus tierras, cuidarán de sus casas y al mismo tiempo estarán "arriba".

.....

13 Ya se mencionó que un *owilúame* puede ser *sukulúame*, dependiendo si hace mal o bien a la comunidad.

14 Cabe recordar que el cuerpo del *ralámuli* tiene tres o cuatro *alewá* grandes (tres si es hombre y cuatro si es mujer) y muchas chiquitas que se encuentran en las articulaciones del cuerpo.

7.4 LA IDEA DE LA MUERTE Y SUS LUGARES

Dicen que cuando muere una persona, que su alma no muere, sino que se va a los montes donde está una fiera que a los malos traba y a los buenos deja pasar a mejor tierra (Font en González Rodríguez 1982: 159).

[...] las almas, cuando mueren, ni van al cielo, ni [al] infierno, sino a un gran campo que llaman osimachi (osimachihui), donde dicen que se hacen poderosos como demonios, y que vuelan, y allá tienen todos los gustos de la carne (José María Miqueo¹⁵ en González Rodríguez, 1987: 347).

Durante la Semana Santa de 2001 me enteré que el abuelo de Valentín Catarino había muerto. Además de sorprenderme por su fallecimiento, me pasmó el hecho de que Valentín no me hubiera dicho nada. Valentín fue criado por él y por su abuela; su padre nunca vivió con ellos y su madre murió cuando él estaba “como de la edad de su hijo menor”.¹⁶ Dicen que el abuelo Regino era muy alto, tan alto que por donde pasaba llamaba la atención. En la cabecera municipal de Batopilas era bien conocido porque también le gustaba *pistear* sentado en alguna banqueta de dicha población. No sólo era físicamente fuerte, también lo era de carácter. Antes de que muriera Regino, Valentín siempre platicaba de él, inclusive me decía que fuéramos a visitarlo. Contaba que Regino le hablaba muy “golpeado” y lo hacía trabajar mucho. Lo mandaba a La Bufa, lugar donde terminaba el camino de terracería que venía de Creel (véase figura 8), para que trabajara en la carga de tanques de gas que debían ser transportados “a lomo” a Batopilas. Después de recorrer 25 kilómetros, dejaba los tanques, recibía la paga y emprendía de nuevo el camino hacia su casa

.....

15 Carta al provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, escrita por José María Miqueo desde Nuestra Señora de Loreto Yoquivo, el 7 de marzo de 1745, localizada en el Archivo General de la Nación, ramo Jesuitas 1-16.

16 Los ralámuli no toman en cuenta los años, casi nadie sabe su edad exacta.

a unos 12 kilómetros. Por la madrugada volvía a la Bufa para cargar más tanques. En ese entonces Valentín vivía en la Mesa de la Hierbabuena; sus pequeñas casas humeantes se alcanzan a ver desde Coyachique.

Un año después, pasando la celebración de la Semana Santa de 2002, en una de las agradables noches después de cenar, mientras la familia platicaba y observaba el espectáculo que producía la luz azul de la luna en los infinitos pliegues de la barranca, de repente —muy al estilo ralámuli—, me dijo: “No fui [al entierro] porque este Regino no está bueno: *Tashigalájuko*. No le tengo miedo, yo soy muy fuerte”. Mientras decía eso, se quedaba mirando hacia el rancho de su abuelo. Así, desde nuestra atalaya, viendo hacia el inmenso paisaje y platicando, Valentín me decía: “Él sigue viviendo en su casa con su mujer, donde yo viví hasta que me casé con Virginia. Nosotros no los podemos ver, pero ahí están; siembran, cosechan y hacen sus tortillas”.¹⁷

Después de esta conversación Valentín soñó un par de veces con Regino; la primera vez con una tierra muy verde como la de su abuelo y, al despertar, lo primero que hizo fue voltear hacia la otra banda para constatar lo soñado. En otra ocasión vio a su abuelo y a la esposa de éste dentro de un cuarto en cuyas paredes colgaban pieles de chivo, estaban sentados alrededor del fuego. Al verlos, Valentín confrontó a Regino diciéndole que no lo hechizara, que lo dejara vivir, que no se metiera en sus sueños ni en su pensamiento.

En este último relato Valentín habla de muchas cosas, además de una vida muy difícil; ilustra la concepción de la muerte, la idea de los sueños, el hechizo a través de los sueños y el lugar que ocupan los muertos en el espacio. Pareciera como si los muertos vivieran en sus casas y “arriba” al mismo tiempo.

En lengua ralámuli hay varias formas para designar el “arriba”. Además del *ripá* o *panina* existe *onolúachi* que, traducido al español, significa “donde reside *Onolúame*”. Asimismo, el término *ripá peréame* es el lugar de los habitantes de arriba (*peréame* es el plural de *betéame*). Pero ¿qué significa para el ralámuli el arriba?

17 Valentín y yo solíamos platicar de nuestros sueños, sobre todo aquellos que se relacionaban con nuestros progenitores.

En rálámuli *rewegáchi* significa “hacia arriba”. Ratkay habla de *osomaehi-qui* como el paraíso donde, después de muertos, las almas corren y danzan (ápuđ Deimel 1980: 123). Las deidades como las estrellas, sol, luna y venus habitan en la bóveda celeste y transitan entre el “abajo” y el “arriba”; hay siete pisos en el universo y los antepasados están en todas partes en forma de “ojos de *Riosi*”, siempre vigilantes (véase capítulo 8).

Se trata de multiplicidad de espacios en una perfecta sincronía; como el *awilachi* dividido en cuatro rumbos que al mismo tiempo representa la bóveda celeste, que se bailan cuatro danzas, se tocan tres melodías, se ingieren más de tres platillos rituales, etcétera (véase capítulo 4). Todo ello produce la sensación de estar en varios lados al mismo tiempo, la manera como viven los antepasados. Tal vez por ello el rálámuli siempre insista en preguntar “¿Dónde estabas ayer a esta hora?”.

7.5 EL SUEÑO

El Dios comunica sus deseos por medio de un sueño a algún individuo que no tiene que ser forzosamente sacerdote; y en la estación seca, cuando los indios comienzan a preparar sus campos y se reúnen, como para alguna carrera de bola por ejemplo, se dan a conocer estas noticias y se propagan entre todos (Lumholtz: 1986 [1902], I: 327).

FIESTA	SUEÑO
Acciones reales → acciones imaginarias	Acciones imaginarias → acciones reales
Se interactúa con <i>Anayáwali</i> , <i>Onolúame</i> , rálámuli y chabochi	Se interactúa con: <i>Anayáwali</i> , <i>Onolúame</i> , rálámuli y chabochi
Con base en los procesos rituales, las conversaciones y las acciones	Un acto individual basado en el imaginario colectivo
Colectivo → Individual	Individual → Colectivo

Figura 67. Cuadro comparativo entre la fiesta y el sueño.

Soñar se encuentra, como las fiestas, en un plano entre lo terrenal y el mundo de los antepasados. A través del sueño el ralámuli se comunica con sus *Anayáwali*.

Menciona Preuss que tanto para los coras como para muchos indios de Norteamérica y varios “pueblos primitivos”, dormir es una enfermedad, sobre todo cuando se hace por mucho tiempo y de manera profunda (1998 [1908]: 298, 301-302). Entre los ralámuli, los coras y otros pueblos indígenas está prohibido dormir en las fiestas. En cambio, como se vio en este capítulo, el sueño, es muy importante. Entre los ralámuli de Potrero los sueños premonitores son recurrentes. Por ejemplo, hace algunos años, cuando apenas comenzaba a ir a la sierra y llegaba a Coyachique, de las primeras cosas que me decían después de un *Kuila* (hola) era: soñé que venías.

En otra ocasión, viviendo en casa de Virginia y Valentín, éste me dijo: “Virginia soñó que venía Rumian”, su hijo menor que entonces trabajaba en una granja en los suburbios de la capital de Chihuahua. A partir de aquel sueño, Virginia se asomaba cada día al camino hasta que un buen día vio regresar a su hijo. En otra ocasión, un par de semanas después de haber vuelto a la Ciudad de México, recibí una llamada de Patrocinio quien sin preludeo me preguntó: “oye Ana Paula, ¿qué pasó con el violín que te di?, lo perdiste ¿Verdad?”. Efectivamente lo había perdido entre la central de camiones de Zacatecas y del D.F. Patrocinio, soñó que yo había perdido su violín.

La interpretación de los sueños se hace con base en una realidad vivida en el aquí y el ahora. Para los ralámuli cada elemento dentro del sueño tiene un significado literal; así, si sueñas que alguien viene a visitarte es porque esa persona ha de venir tarde o temprano. Son repetidas las anécdotas sobre los hombres ralámuli que estando lejos de sus casas, sueñan que su mujer los engaña; al despertar, llenos de rabia, regresan a sus casas a pedirle cuentas (Leopoldo Valiñas 2004, comunicación personal):

Rimu-re, a dream—an emotion occurring during sleep. Dreams must be heeded, as they are the *neo-ga-ra* (voice) of the *iwigara* (soul) speaking to the sleeper and telling him what is going on. This is so firmly believed that a man may beat

his wife after dreaming of her infidelity. Most of the tarahumara are convinced that should a man dream of the *kino-ra* (rainbow) he will be childless thereafter. (Thord-Gray: 1955: 367).¹⁸

La muerte es la pérdida de las *alewá* del cuerpo; los sueños son un medio para fortalecerlas, pero también debilitarlas hasta el punto de llevar a la muerte. Según Merrill, los sueños son actividades de las almas porque ellas (las *alewá*) son las que viajan (Merrill 1992 [1988]: 162). Pero es el pensamiento el que las hace viajar y peligran de morir, mientras que los sueños, según lo entiendo, son el pensamiento como reflejo constante de la individualidad y la relación de ésta con la vida, porque el sueño es la vida misma.

7.6 EL SUSTO

Thord-Gray (1955: 197) menciona que se le dice *iwé-ame* (*jíwélame* en Coyachi-que) a quien no tiene miedo, "el que es fuerte". La salida de las *alewá* se debe a algún tipo de evento que involucra una fuerte impresión que provoca susto. Esto significa que una cosa es sentir el miedo y otra lo que éste puede llegar a provocar, el susto. Eso que afecta la salud del *ralámuli* cuando no usa el *nátali* es lo que se denomina como susto.

El susto vuelve vulnerable a una persona. Es una sensación peligrosa para los *ralámuli* ya que, las *alewá* pueden salirse de sus cuerpos. En tal caso es difícil hacerlas regresar y se requiere de curaciones específicas que no siempre son exitosas. Cuando se han agotado todos los otros métodos curativos, su última alternativa es el *jíkuli*.

.....

18 [El sueño es una] emoción ocurrida durmiendo. Los sueños deben de ser escuchados, porque son la *neogara* (voz) del *iwigara* (alma) hablando con el durmiente y diciéndole qué pasa. Esto es tan firmemente creído que un hombre puede golpear a su mujer después de haber soñado que ésta le fue infiel. La mayoría de los tarahumaras están convencidos de que si un hombre sueña con un arcoiris ya nunca más tendrá hijos (Traducción de a.p.p.c, observen que usa *iwigara* y no *alewá* para hablar de "alma").

Cuando me he atrevido a preguntarle a un ralámuli si tiene miedo o tristeza me voltean a ver como si mi pregunta hubiera sido ofensiva y su respuesta siempre ha sido contundente: “yo no tengo miedo [o tristeza], yo soy muy fuerte”. La fuerza de la que hablan es la fuerza de su pensamiento, la que no dejará pasar “al susto”, el *majá*. Entre más pequeños son los niños, son más vulnerables ante esas amenazas, más propensos a que se salgan sus *alewá* porque todavía no saben controlar sus emociones.

He aquí la siguiente anécdota: una madrugada, subiendo la cuesta de Coyachique, dirigiéndonos a Ricómachi con Patrocinio López y tres de sus hijas, la más pequeña, de tres años, se percató de que su madre no nos acompañaba y emprendió un rápido regreso bajando el cerro y sólo acompañada de sus berridos provocados por tal sorpresa. Al principio, ni su padre ni sus hermanas le hicieron el menor caso y no fue hasta unos quince minutos después que Patrocinio les ordenó que fueran por ella. Ya no se le alcanzaba a ver en el escarpado paisaje y parecía que la única angustiada era yo. Una media hora después aparecieron el trío de niñas platicando apaciblemente. Sentados sobre unas piedras, mientras las observábamos, Patrocinio dijo: “Dicen que cuando los niños chiquitos andan solos y se pierden, se les pueden perder sus *alewá*, entonces el niño se enferma, se queda dormido y se muere. Por eso hay que cuidarlos para que no se pierdan” (2000, comunicación personal).

Lo mismo pasa cuando los niños se encuentran con una serpiente. Por ello les colocan un collar con pedacitos de “palo mulato”. Una vez vi a un bebé recién nacido con un collar de cuentas de colores rosas, azules y verdes, y entre cada 10 figuritas de plástico, un trocito de corteza de árbol de *wasálowa*¹⁹ cuidadosamente envuelto con un pedazo de tela. Los padres evitan que los niños pequeños se acerquen a los agujajes y corran el riesgo de asustarse al ver los *bawí peréame*, porque si los ven sus *alewá* se irán de sus cuerpos:

Ellos viven como aquí [en los agujajes], [los niños] sí se asustan y se pueden morir, porque ellos [los *bawí peréame*] son muy bravos. Para curar a los niños hay

.....

19 “Espanta-lobos”, posiblemente se trate de la *Buddleja cordata* (Robert Bye ápuđ Merrill 1992 [1988]: 209).

que llevarlos a todos los aguajes. Por ejemplo, si se enfermaron en el aguaje de las naranjas deben de irse, junto con el curandero, hasta el chiflón²⁰ [donde hay otro aguaje] y luego para allá arriba, así hasta pasar por cada uno de los aguajes de por aquí. Carmen [la hija de quien relata esto] se enfermó por casa de Tonino y se fue, se fue ... teníamos que pedirles que le regresaran la fe,²¹ fuimos con una señora chabochi que vivía arriba del Chiflón [para que la curara] (Candelario Vega López 2004, comunicación personal).

Sobre este tema conviene transcribir el relato llamado *Iwigá wekágame*, “alma perdida”:

Siné rawé mí tabachi ma chabé ke má nawá makoí bamibari. Bikía nagirémi yenáre chiba boa si neséra.

Guadupi we warurá nirá tibúame. Upugú magagare juma [yuga] simíbare. Warupi [Guadupi] anere bonirá Pedro tibuka asa María emí waíra. [—] Ne napabuma chiba boa [á]. Pedro aniré nejí si (nikúrima) napabua (upugú), María bineri asare.

Napusí (su'unire) napabú, ari ku (rowire bayesi) taá ninirá ariko ma ke asare, ma wekaré.

Kuchi ko magarié, simíbareaparochi epereachi simíbare kuchisi. (Oche [é])

Hace algún tiempo, en el rancho de Tabachi, tres hermanos salieron a cuidar chivas y borregos.

Estando en el campo, los animales se asustaron y se alejaron. Guadalupe, la mayor, dijo a su hermano Pedro: cuida a María, mientras yo trato de encontrar nuestras chivas. —No, respondió Pedro, mejor yo te ayudo— y diciendo esto se alejaron dejando a su hermanita sola.

Al terminar de reunir a todos los animales, Pedro y Guadalupe regresaron por María, pero ésta ya no estaba en ese lugar, los niños la buscaron, pero no lograron encontrarla,

así que muy asustados regresaron a casa de sus abuelos sin decirles nada de lo que había sucedido.

20 El Chiflón es una roca muy grande que se encuentra en una de las curvas de la carretera hacia Batopilas a unos tres kilómetros de la entrada al rancho de Coyachique. Se llama así porque dicen que por ahí siempre pasa el viento.

21 Otra forma en que los rálámuli traducen *alewá*.

siné rawé ko raichare aboi aparóchari, (chusi) ka (arikiri) aparíochari simíre owiluame (ruesi), ariko usúri simíre (ruesi) kuchi (ewenari).

Owiluame ané aparochi ku (norinima) tewé (yama) anere owiluame anere iwigá tibuma María niware.

(Ewénari) siríame epereachi (rowanare ruyesi), anere biré tewé wekare,

arí ma ku simibare oche yasi ta'a tewé wkágama, siríame ko (bochawi) bitichimi (rowinare) (napi narimá) rarámuri (achi reteré) tewé. (Ewenari), weri Onolúame tibúmare, (arikó) ma weká rarámuri (enarí ya weri) tewé María.

Ochecho siné (ewénari roíre yasí weri) tewé, ariko werí eyera mo'enari, wé re'pa reparachi urigá rewáre binoi kuchari re'e, asáre bineri resochi pachami asáre weri María we nayúre arí checho sine (tore) owiluame ugá.

Owiluame napú (resérimi) iwigá ku ache tewé arí we gará komea.

Garé (ewenari) anere chirigá weri kuchi rewere ke binoi, waira ke (nesera) namuti rabó eperéami (erilis nesarare) tewé,

napusi ku reware (ochegaré ewenari) anire napu siríame arí owiluame si má ochérame niré we weká namuti machiré ochejare anire napu Onolúame (tamo neseri nabi) rawé.

Por la mañana siguiente les contaron a sus abuelos y éstos decidieron ir a hablar con el curandero y avisarles a los padres de los niños.

No se preocupen, les dijo el curandero— yo cuidaré del alma de María para que ella pueda encontrar el camino de regreso a casa.

Los papás dieron aviso al gobernador y toda la gente del pueblo se organizó para seguir buscando a María,

pasaron seis días sin tener ninguna noticia de la niña, los papás la siguieron buscando desesperadamente por todas partes; un día,

la mamá se subió a lo alto del cerro y desde arriba miró en todas direcciones, de repente, dentro de una cueva vio a María jugando, bajó rápidamente y al acercarse se dio cuenta de que la niña estaba enferma, así que la llevó con el curandero.

—Yo cuidaré de su alma para que sane y vuelva a comer bien —dijo, no se preocupen.

Más tarde, al saber del hallazgo, toda la gente se reunió para saber de la salud de María. *—Es culpa de los hermanos por haberla dejado sola —dijo el señor —Sí, pero los duendes del bosque la cuidaron —asintió una señora.*

Al llegar el gobernador, el curandero y los mayores, la gente les dijo: *—sabemos que hay muchas cosas allá en el bosque, pero Dios nos cuida y nunca nos deja solos, así como hizo con María*

(Batista Ventura, González, Pancho, Rubio y Rubio Vega 2000: 39).

El ralámuli siempre negará que tiene el *majá* pues no quiere que “crezca en su pensamiento”. Por eso, una de las estrategias del hechicero es sembrar el *majá* para asustar a sus enemigos; hacer que las *alewá* se confundan, que el corazón palpite con más fuerza, que las manos de la víctima empiecen a sudar; entonces las *alewá* irán dejando, paulatinamente, el cuerpo, debilitándose poco a poco, hasta pasar de una enfermedad a una posible muerte.

La única cura para el susto es a través de los sueños del curandero. Esperarán sus visitas al anochecer y al amanecer y untará unas hierbas sobre el cuerpo de enfermo y preguntará si soñó con aquello que le hizo daño. En la noche, al despedirse, le dirá: *jiwéla rimuma*, “que sueñes fuerte”.

Si bien autores como de Velasco dicen que “[...] la fiesta es la máxima—mejor dicho única— forma de expresión religiosa de los Tarahumares [...] y constituye el centro de la vida. En este capítulo constatamos que existen otras expresiones religiosas que son trascendentales para mantener el curso de la vida de los ralámuli.

Tal vez algunos de los lectores hayan notado cierta redundancia en este capítulo, y es que resulta muy complejo disgregar algo tan estrechamente vinculado. La manera de pensar de los tarahumaras y de muchos otros grupos tradicionales es que todos son elementos naturales relacionados entre sí; todos son diferentes y a la vez tienen un principio de igualdad, por ello, todo es sagrado. Es decir, así como no existe una división entre naturaleza y cultura, tampoco la hay entre sagrado y profano.

Además, como cada espacio es el principio único y vital de la existencia, entonces, se trata de un sistema de correspondencias, un factor unitario e indisoluble donde hay diferencias en cuanto a los cuerpos o las formas físicas, que están en constante transformación, pero la esencia es la misma. Por ello, tanto el ralámuli en los sueños como los antepasados y las deidades pueden estar al mismo tiempo en varios lugares o bien, una deidad puede cambiar de forma o de sexo, según el contexto en el cual se encuentre (véase capítulo 8).

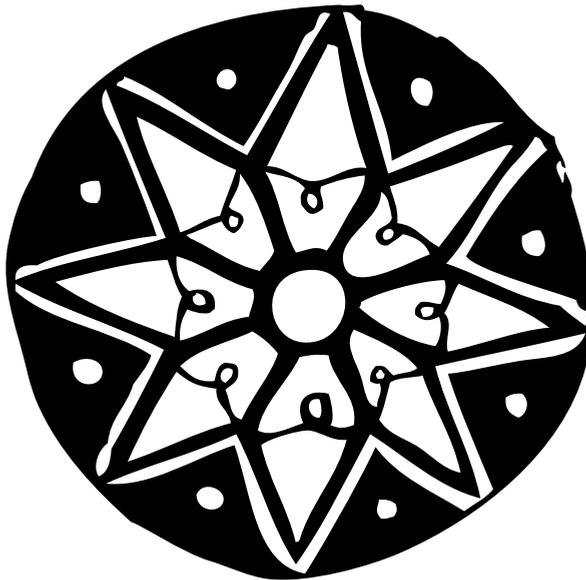
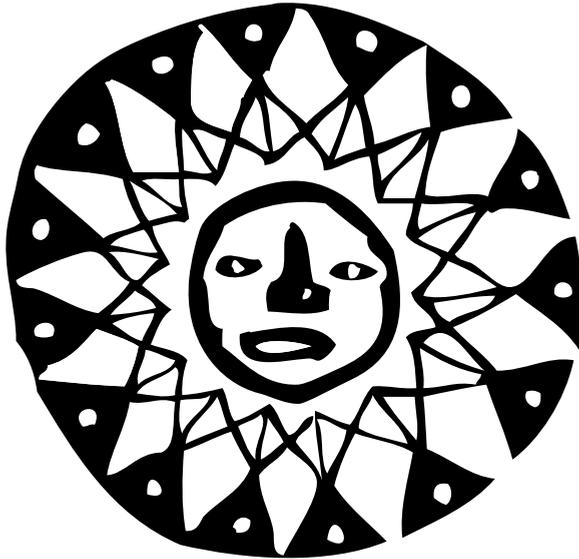
Es así como resulta muy complejo hablar separadamente del *alewá*, del *nátali*, o de *Onolúame* y *Anayáwali*. Cada uno se relaciona estrechamente con el otro, es decir, para entender cada una de estas realidades es preciso que se explique la relación con el resto de ellas.

En cuanto a la salud del *ralámuli*, se observa que está relacionada con el modo en el cual viven la vida, es decir, el estado en el cual se encuentre el cuerpo de un individuo va a depender de cómo éste se relacione con la comunidad. Una persona que no se encuentra adaptado a ella, que no cumple con las leyes y que no hace uso de su pensamiento para resolver los conflictos que puede llegar a tener, se enfermará. El estado en el que se encuentra un cuerpo se relaciona con el que se encuentra el individuo en la comunidad. Por ello el *nátali* es un concepto relacionado con las normas de la comunidad y al mismo tiempo un elemento indispensable para la salud del *ralámuli*, porque es lo que mantiene a las *alewá* dentro del cuerpo, dentro del mundo real. A través de las curaciones, se cuestiona lo que para el tarahumara significa pertenecer a una comunidad, es decir, surgen preguntas como: “Es que le pidió *kólíma* y no le quiso dar, por eso lo hechizó”, “El otro día andaba cargando un costal de maíz, una persona lo vio, le dio envidia y lo hechizó”, “¿Tendrá miedo de los soldados que pasaron ayer?”, “Eso le pasa por no haber sembrado este año”, “Es que es muy flojo y por eso se enfermó, por andar sólo pensando”, “Le cayó un rayo por andar por lugares donde no debe andar”, “Ella se murió porque la violó un mestizo, se murió de tristeza”.

El cuerpo es el resultado de la mala o buena convivencia con la comunidad, el cuerpo habla la lengua de su cultura (Rossi 1997: 177). La relación con la sociedad es múltiple, compleja y cambiante, la humanidad del *ralámuli* se encuentra en permanente construcción, por ello un *ralámuli* debe de recibir su curación por lo menos tres veces al año.

Asimismo, las acciones de lo cotidiano y lo ritual son las expresiones visibles y concretas del mundo mítico, como lo entendemos los occidentales, o el mundo de los antepasados, como lo entienden los *ralámuli* y se convierten en los significados del análisis simbólico, en este sentido, el cuerpo humano funciona

como un operador práctico (Rossi 1997: 96). Por ello, en el cuerpo se refleja la mala o buena relación que se tiene con el mundo.



CAPÍTULO VIII

Riosi y Riablo y el origen del mundo

A lo largo de esta tesis se ha intentado mostrar que los tarahumaras tienen un sabiduría muy particular, pero que muchas veces ha sido asimilada erróneamente a una perspectiva occidental y desligada de su propia dinámica cultural.

Como en el resto de los capítulos de este trabajo, aquí también se realizó un análisis a partir de la observación participante. Sin embargo, el estudio se enfocó en algunos conceptos que se relacionan con cuestiones mitológicas del orden explícito. Las preguntas fueron: ¿Cómo entienden los ralámuli la noción de deidades y de antepasados? y ¿Cómo se explican el origen del mundo? Cada uno de los términos que se presentarán a continuación son definiciones funcionales porque se buscó el significado de las palabras a partir del espacio cotidiano y del ritual, y no de los diccionarios de lengua tarahumara.¹ Durante mi estancia en la sierra aprendí a escuchar y observar tratando de entender cómo los ralámuli viven, perciben, sienten y explican ciertos términos. Finalmente, lo que se ha tratado de hacer en este trabajo es traducir algo del mundo tarahumara al lenguaje científico.

8.1 RIOSI Y RIABLO Y LA VISIÓN DEL MUNDO

Para los ralámuli hay dos grupos de entidades a las cuales se les rinde culto; el primer grupo es el de *Anayáwali* “antepasados”, quienes fueron los que bailaron el *baskoli* para “amacizar” aquel pedacito de tierra rodeado de agua —los cuales, estando “muertos”, se encuentran rondando por las casas y las tierras de los ralámuli, sin poderlos ver, pero sí sentir (por ejemplo, en forma de vientos)— (Jorge Sánchez Palma 2002, comunicación personal y Valentín Catarino 2004, comunicación personal).

.....

¹ El glosario de esta tesis contiene definiciones del uso que tienen las palabras en la comunidad de Potrero.

El segundo grupo es el de *Onolúame*, se trata de un concepto que comprende un absoluto religioso. Es decir, se refiere al complejo mundo de las deidades de los ralámuli y, más que un sólo personaje, como se le ha adjudicado en otros trabajos, se trata de un conjunto de valores expresados en múltiples elementos. La gente de Potrero incluye a todos ellos dentro de su árbol genealógico, refiriéndose, en algunas ocasiones, con el término *umúli*, vocablo que hace referencia al bisabuelo o bisabuela vivos (Marcilia Catarino 2002, comunicación personal, véase capítulo 2).

En algunas investigaciones antropológicas sobre la cultura tarahumara (Merrill (1983), Kennedy (1990), de Velasco (1987), Bennett y Zingg (1935), entre otras) *Riosi* o Dios se entiende como la deidad suprema de los tarahumaras, identificada como el sol, y el *Riablo* como el hermano de éste (Merrill 1983: 296). El primero es bueno y el segundo es malo; uno superior y el otro inferior. En el presente trabajo, *Onolúame* se identifica como un gran universo religioso que, en primera instancia, se subdivide en dos concepciones trascendentales para la cosmovisión ralámuli: una es la de *Riosi* y otra es la de *Riablo* o *witalú*, excremento. Ambas se identifican como fuerzas distintas de la naturaleza que se encuentran en constante negociación. Según los ralámuli de la barranca, uno es padre y el otro es madre (ver mito más adelante), a veces *Riosi* es padre y *Riablo* madre y otras veces a la inversa. En segunda instancia, tanto uno como otro, comprenden a un como conjunto de personajes relacionados con lo luminoso o lo de arriba, *ripá* en el caso de *Riosi* y con lo oscuro o lo de abajo, *tuna*, en el caso de *Riablo*. Los de *Riosi* son deidades y los de *Riablo* son antepasados. Al ver a los personajes de *Riablo* como antepasados podemos inferir que no se trata de una noción de *Riablo* occidentalizada sino una noción que nos remite al otro mundo ralámuli, al mundo del origen, un mundo que se vive simultáneamente con el de la tierra.

Es así como, aunque forman parte respectivamente de las nociones del arriba y del abajo, ninguno es superior ni inferior, ni ninguno es absolutamente bueno o malo. Cabe recordar aquí que al hablar del arriba y del abajo es sólo una manera de clasificar algo que no es tan determinante. Es decir, los de arriba se pasean en la tierra pero cuando duermen bajan, como es el caso de los astros; asimismo, los de abajo andan en la tierra y al momento de irse a dormir también duermen abajo, por

ejemplo, las serpientes. Además, el arriba no sólo se refiere al cielo sino también a las direcciones del oriente y norte y lo mismo pasa con el abajo que se refiere al poniente y al sur.

El significado de *Riosi* y *Riablo* se entiende a partir de lo siguiente: Según el mito del origen de los rálámuli de Potrero, *Riosi* es quien, con un soplo, les puso las *alewá* dentro del cuerpo al rálámuli. Por eso, cada vez que nace un niño, el curandero, "el que cura con *Riosi*", les pone sus *alewá*, como lo hizo *Riosi* en el origen; en cambio *Riablo* es la fuerza que las saca si el rálámuli no se porta conforme a las reglas establecidas por la comunidad. En este sentido, *Riosi* representa la vida en la tierra con un cuerpo sano y fuerte, en cambio *Riablo* la amenaza ante la salida de las *alewá*, y por ende, la muerte del cuerpo. *Riosi* es cordura y *Riablo* la locura, *lowé*, pero *Riablo* también es muy cuerdo y *Riosi* a veces se enoja (véase figura 68). Uno simboliza la vida feliz en la tierra, el ideal (siempre inalcanzable), y el otro encarna la amenaza de enfermarse en la tierra, es decir, no ser feliz hasta el punto de la muerte del cuerpo. *Riosi* resulta ser una concepción más idealista y *Riablo* más realista.

Se observa entonces que *Onolúame* parte del principio de posesión de *alewá* o pérdida de ellas. Vía *Riosi* las da y vía *Riablo* las quita, esto último dependerá de cómo se comporta el rálámuli en relación a las reglas de la comunidad. Las *alewá* representan la esencia del rálámuli porque son su fuerza vital, su fuerza motriz y éste lucha constantemente por mantenerla.

Riablo y *Riosi* son dos fuerzas diferentes que se complementan, porque, si bien, *Riosi* representa la vida en la tierra por medio del cuerpo, ésta no puede seguir su curso sin *Riablo* que es quien tiene "el papelito" donde están escritas las reglas a seguir. Esto se desarrollará con detalle más adelante.

La existencia de *Riosi* y *Riablo* se concibe a partir de un conjunto manifestaciones, o significantes (véase figura 68). *Riosi* se refiere a todas las deidades que tienen alguna analogía con lo que se entiende por luminoso, como la luna, el sol, el lucero del alba y el venado; en cambio, *Riablo* representa a aquellos elementos de la naturaleza que se relacionan con lo que el rálámuli concibe como el mundo de los antepasados, por ejemplo, las serpientes, los animales de los agujajes, los pájaros

de los hechiceros, la estrella fugaz y el arco iris, entre otros (véase figura 68). Se trata del mundo mítico que es simultáneo al mundo de los ralámuli en la tierra.

A veces resulta confuso entender qué es *Onolúame*, me ha tocado escuchar que se refieren a *Riablo* como *Onolúame Riablo*, pero en otros contextos, como en los *nawésali* de los curanderos, se menciona sólo a *Onolúame* y a *Anayáwali*. Sin embargo, *Riablo* es padre o madre de los ralámuli y está vivo, dicen los ralámuli de Potrero (véase apartado 8. 2). Los vivos son deidades y los “muertos” o los que vivieron antes pero siguen por ahí, son antepasados. Por eso aclaramos que en primera instancia *Riablo* resulta ser una deidad, un padre o madre para el ralámuli, es decir, *Onolúame* y en segunda instancia, los elementos que representa, son *Anayáwali*. Recordemos que los significados se dan dependiendo la relación que tengan estos con el contexto, son negociables. La construcción del significado es una interacción ideológica (Valiñas 2008, comunicación personal).

Se observa entonces, que si bien se parte de un dualismo general de pensamiento, éste esconde una pluralidad de relaciones dinámicas, diferentes y complejas (Lévi-Strauss 1987 (1958 [1956]): 190). Como lo menciona Alcocer, refiriéndose a los planteamientos de Preuss, se trata de una “...ambivalencia estructural y sistemática [...] donde cada representación concreta debe entenderse como la expresión de una variable” (Alcocer 2006: 48). Es un dualismo asimétrico e inestable; “...se basa en un juego de balanza entre reciprocidad y jerarquía” (Jáuregui 2004: 9). Donde siempre se está luchando por la predominancia entre una de las dos fuerzas.

Riosi y *Riablo* son entidades distintas, pero indisociables, como lo diría Lévi-Strauss, explicando a la sociedades dualistas (1987 (1958 [1956]): 170). Cabe aclarar que tanto *Riosi* como *Riablo* se encuentran en el mismo nivel de jerarquía; sin embargo, ambas fuerzas luchan por predominar.

ONOLÚAME		
	<i>Riosi</i>	<i>Riablo</i>
Significado	Luminosidad Presencia de <i>alewá</i> (vida) Oriente, Norte y Arriba Cordura (“gente”)	Oscuridad Ausencia de <i>alewá</i> (muerte) Poniente, Sur y Abajo Locura (“no gente”)
Significante	Luna, sol y lucero de la mañana Venado Plantas medicinales, (como el fresno, el chile, el maíz blanco, etc.), tesgüino Curandero	Arco iris, estrella fugaz Habitantes del agua, serpiente, animalitos de la milpa, arco iris, tecolote, coyote, pájaro hechicero Peyote, <i>bakánowi</i> , <i>koabena</i> Hechicero

Figura 68. Esquematización de Onolúame.

Onolúame es traducido en los diccionarios de lengua tarahumara como “el que es padre”, el cual tiene su contraparte femenina llamada *Iyelúame*, “la que es madre” (Brambila (1976), Hilton (1993 [1959]), Lionnet (1972, 2002), Thord-Gray (1955)). En la comunidad de Potrero *Onolúame* puede ser tanto padre como madre, es decir, se designa a la deidad madre como *Onolúame chichi* (mamá) y a la deidad padre como *Onolúame Tata* (papá).

En medio de *Riosi* y *Riablo*, entendido como el arriba y el abajo, se encuentran *Kawí*, “tierra”, y los *ralámuli*, quienes son “...ramas o brotes de cerro”, es decir, son parte de la tierra (Mauro Villegas 1989, comunicación personal). *Kawí* es la madre que los cobija con sus cerros y los protege. Se trata del lugar intermedio dentro del cosmos donde confluyen las cosas del arriba y del abajo. Por eso la tierra

cultivada está asociada con *Riosi* (Merrill 1992 [1988]: 116) y los habitantes de los agujajes con el *Riablo* (véase abajo).

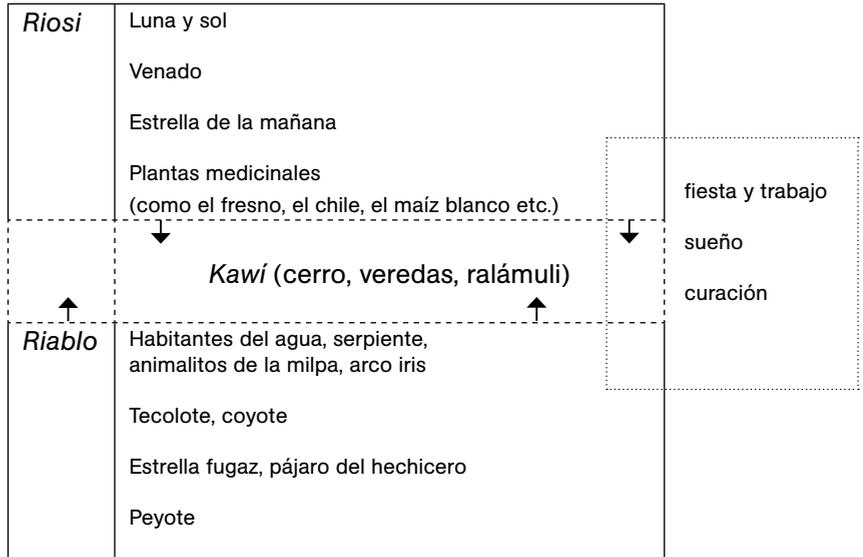


Figura 69. El mundo visto a través de los ojos del ralámuli².

En la figura presentada arriba se observa un cuadro sobrepuesto con los vocablos fiesta y trabajo, sueño y curación. En los capítulos 4 y 7 se habló de cómo éstos son herramientas de los ralámuli para comunicarse entre el arriba y el abajo (véase capítulo 7), son acciones que producen la sensación de encontrarse entre los dos mundos.

Dicha figura, en su totalidad, representa la imagen de una versión simplificada del universo ralámuli donde, dice la gente de Potrero, hay siete pisos, *kichaó onamótame*, de los cuales, en el cuarto, es donde se encuentra la tierra (véase capítulo 4); debajo de ésta hay agua “Antes de que hubiera gente había mar, pero se secó y se quedó el agua abajo y adentro de los cerros (Valentín Catarino ápuđ Aguilera 2005: 80).

2 Este cuadro fue realizado con la ayuda de Maribel Alvarado.

Además de la versión de los siete pisos, hay quienes dicen que en realidad son dieciocho pisos en el mundo y que los ralámuli viven en el primero y, debajo de éste, sólo hay agua:

...es como un panal, así se ven los pisos, nosotros estamos en el primero, abajo nada más hay agua, y el diablo vive entre nosotros. Cuando se mueren las mujeres se van al cuarto piso y los hombres al tercero (Patrocinio López ápuđ Aguilera 2005: 21).

8.2 EL ORIGEN DEL MUNDO, EL AWÍLACHI Y LAS CRUCES

La gente de Potrero dice que es hija tanto de *Riosi* como de *Riablo* y que la tierra se originó cuando *Riosi* les pidió que danzaran *baskoli* para que se formaran las montañas, los valles y los ríos. El ralámuli, tanto en la vida cotidiana como en las fiestas, tiene siempre presente su origen, por lo que en este trabajo se considera que es el principio fundamental de la sabiduría de los ralámuli y que rige, en gran medida, sus vidas:

Hace mucho tiempo solamente había un pedacito de tierra rodeado de agua; no habían montañas, ni maíz, ni casas, ni chivitas. Sobre esa isla solicitó *Riosi* que dos pascoleros se pusieran a bailar pisando muy fuerte. Así, con pequeñas sonajas en los pies —*chanéballi*—, bailaron por tres días y tres noches hasta que el agua comenzó a “amacizar” (Candelario Vega López 1999, comunicación personal).

Se trataba de un espacio donde reinaba la oscuridad, pero también, donde se originó la vida. Casi todo era agua, vivían las serpientes y todo aquello que se refiere al *Riablo*.

Como ya se ha mencionado a lo largo de esta tesis, este espacio se representa hasta hoy día en las fiestas de los ralámuli por medio del *awilachi*. En él se encuentran personificadas tanto la oscuridad como la luminosidad. Preuss, en relación a los coras, dice que el patio del mitote (homólogo del *awilachi*) se divide en

dos: la mitad hacia el oriente corresponde al sol y la mitad hacia el poniente a la noche. Agrega que “La dirección arriba-abajo es un sustituto para la dirección este-oeste [...]” (1912: 187). De igual manera, en el *awilachi* de los rálámuli, las cruces simbolizan el lugar donde termina el mundo terrenal y da principio el mundo de los muertos; por eso danzan frente a las cruces que representan la frontera entre ambos mundos. Bailan ahí para que el agua no regrese a la tierra y se convierta en lo que fue en un inicio: un pequeño pedazo de suelo rodeado de mucha agua.

Cuando Tata Dios se fue [al cielo], dijo: ‘Voy a dejar aquí dos cruces.’ Y colocó una cruz en el extremo del mundo donde nace el sol, y otra donde el sol se pone. Usa la del oriente cuando sube al cielo y cuando viene á visitar á los tarahumares; y deja la del oeste para los tarahumares que al morir van al cielo. Los tarahumares viven entre estas dos cruces, y aunque quisieran ir á venerarlas se lo impiden grandes masas de agua. Por lo mismo clavan frente á sus casas pequeñas cruces, ante las cuales celebran danzas, y Dios baja á comer junto á las cruces (Lumholtz 1986 [1902], I: 295).

Para Bennett y Zingg el patio encarna al mundo y esas cruces que colocan en los cuatro rumbos del *awilachi* son sus entradas:

Hacia el este, detrás de las cruces, está la entrada de la vivienda donde nació Jesucristo [...] y al poniente el habitáculo de tres animales: el zorro (*kíyótcí*), cuyo grito significa la muerte de una mujer; el tecolote (*dutúgari*), su ululación anuncia la muerte de un hombre, y el *okó*, un pájaro, que con su chillido, presagia que morirá un niño. Al norte está la entrada del gobernador y los funcionarios, y hacia el sur, el asiento de la Virgen de Guadalupe. Y, finalmente, arriba el hogar de Dios (Bennett y Zingg 1986 [1935]: 419).

Lumholtz indica que en el *awilachi* encontró un rombo hecho de dos varillas formando una cruz con estambre negro y amarillo y que “...lo cuelgan en la cruz del patio ó lo suspenden de una larga varilla que el sacerdote mueve de un lado a otro para alejar cualquier enfermedad” (1986 [1902], I: 208) (véase figura 61).

Dice este viajero y científico que a estos “ojos de Dios” les llamaban *huis-hima* o *teyiquee*. También Thor-Gray describe el objeto en su diccionario; denominándolos “ojos de Dios”, expresados en lengua rálámuli como *wichima*. Según Thord-Gray estaban hechos de madera, de zacate o carrizo, y formaban una pequeña cruz atada por el centro. Sobre esta vara se superponía un cuadrado en forma de abanico u objetos en forma de rombo que usualmente tenían colores como blanco, amarillo, negro o rojo (Thord-Gray 1955: 482).

La palabra *wichíma* no significa ojo, sino “piel” o “suelo” (o cosas vinculadas con este tipo de nociones). Esto se relaciona directamente con lo que entienden los huicholes por el quincunce, un objeto ritual muy parecido al *wichima*. Todo se explica a partir del mito donde la Abuela Crecimiento, madre de todas las deidades, pidió a uno de sus hijos que pusiera dos flechas cruzadas por encima una de otra y sobre éstas colocó sus cabellos tejidos y un pedazo de tierra. Luego exhortó que sus hijos se pararan encima y empezaron a pisarlo con los pies, estirándolo hasta

que quedó el mundo (Preuss 1998 [1908a]: 257-258 y Lumholtz [1900] 1986: 75). Se trata de una metáfora en donde las deidades “tejen” el mundo (Aguilera 2005: 37).

La idea de “tejer” el mundo en este mito huichol no está tan alejada de lo que los rálámuli entienden sobre dicha actividad: a la tradicional cobija de lana tarahumara se le dice *kemá*, que también quiere decir placenta. La *kemá* representa a la madre tierra que, “tejida” por las deidades, protege o cobija a los rálámuli (ídem: 38)

Recapitulando algunas ideas, resulta interesante observar la variedad de facetas que tiene



Figura 70. El “ojo de dios” rálámuli (Fuente: Lumholtz 1986 [1902], I: 208).

el elemento ritual de la cruz: la primera que se describió fue la cruz que señala la frontera entre el arriba y el abajo, o el mundo de la tierra y el mundo del origen; la segunda es que, si la cruz se concibe como la simplificación de *wichíma* (dos palos cruzados pero sin estambre) entonces, también representa el origen del mundo; finalmente, la tercera es que, siendo las cruces que marcan la frontera, también pueden representar el camino por donde suben y bajan los astros³ y, además, como más adelante se observará, simbolizan las *alewá* y el cuerpo humano. Las cruces como cuerpo humano también nos remiten a la frontera entre el mundo de la tierra y el del origen, es decir, señalizan la entrada y la salida de la humanidad (Valiñas 2008, comunicación personal).

CRUCES
Ojos
Caminos
Frontera entre el arriba y el abajo
Representación del origen del mundo
Cuatro rumbos del universo
Representación de las deidades, tanto de arriba como abajo
Cuerpo del <i>ralámuli</i>
<i>Alewá</i>

Figura 71. La variedad de facetas de las cruces.

8.3 RIOSI Y RIABLO Y SUS MANIFESTACIONES

En el siglo XVII los misioneros jesuitas mencionaban que los tarahumaras adoraban al sol y a la luna. Neumann (1648–1732) decía que "...aunque estén imbuidos de embustes y de magias del demonio. Algunos tienen a la luna y al sol como Dios ..." (ápuđ González Rodríguez 1982: 110). Asimismo Ratkay (1647–1683) mencionaba que "...los tarahumares, tenían al sol como deidad suprema y a la luna por su

3 Entre los principales utensilios que usa el curandero en los rituales de las raspas de peyote está el *sipiraka* un palo o cremallera que se "raspa" con un palo liso; según Lumholtz, este instrumento es el camino de Dios (ápuđ Aguilera 2005: 115).

madre.⁴ Por eso en sus bailes, en tiempo de luna llena, formaban un círculo y le bailaban con gran veneración” (ídem). Ya en el siglo XIX, el misionero Tellechea decía que a veces el sol era la deidad suprema y, para otros, lo era la luna o el cuervo, el tecolote o el peyote (ápuđ Deimel 1980: 118).

A través de las lecturas de algunos autores se ha observado que el significado que podían llegar a tener los términos Dios o Diablo u *Onolúame*, se ha ido desvaneciendo hasta reducirse a una noción muy cercana a la católica. Tal es el caso de Kennedy, quien apuntó que para los ralámuli de Inápuchi Dios era un anciano blanco con barba y creó al mundo. Para este antropólogo, la relación del anciano con los ralámuli está basada en la amenaza, tal vez por ello encarna la imagen de un hombre barbudo y blanco, como el mestizo, con el cual lleva, salvo honradas excepciones (porque hay mestizos buenos), una intimidante relación. Según Kennedy, los gentiles piensan que cada vez que *Onolúame* tiene hambre hay que hacer la fiesta, sacrificar un animal y bailar, de lo contrario peligran ante una catástrofe natural.

Usualmente ordena el sacrificio de cabras blancas, pollos o, en ocasiones, de un venado, amenazando con el desastre total si no es alimentado y aplacado con los bailes. Los castigos que pueden esperarse son la caída de todas las montañas, lluvias de sangre, grandes inundaciones, la muerte del sol, el cese de la lluvia, etc. *Tata Diosi* es más poderoso, el Diablo parece ser igualmente fuerte. Eventualmente, toda la gente vuelve al cielo después de su muerte, excepto los asesinos que no son llamados y que van con el Diablo bajo la tierra. *Tata Diosi* espera que cuando se hace el tesgüino, se comparta siempre con él. De cada olla recibe su parte mediante el acto de arrojar una pequeña porción a los cuatro rumbos (Kennedy 1970: 35).

Las deidades luminosas se las imaginan los ralámuli de muchas maneras, una de ellas es llenas de muchos ojos. Como lo menciona Mauro Villegas: “Dios vive en el sol, el sol son como espejos, ojos de mucha gente abiertos” (Mauro Villegas 1989, comunicación personal). Son los espejos que brillan en el firmamento (sin embargo, “no todo lo que brilla es oro”, la estrella fugaz es una deidad que brilla, pero que se refiere a una manifestación de *Riablo*). Estos ojos son los que observan

4 Más adelante se verá que también se considera a la luna como el padre.

a los ralámuli a lo largo de sus vidas. Es una de las posibilidades de significado, ya que, como se vio atrás, “los ojos” también simbolizan el origen del mundo y el paso del arriba con el abajo.

El sol también simboliza la vitalidad del ralámuli y la luna es la que los vigila y protege. Asimismo, a la luna le atribuyen las lluvias benignas, porque cuando se voltea, vierte el agua que estaba almacenada mientras se encontraba acostada “con los picos pa’ arriba” (Bernabé Jaris 2000, comunicación personal). La luna, al igual que la tierra, se puede entender como madre, porque ella les enseñó a los ralámuli a tejer, actividad generalmente relacionada con el mundo femenino (Aguilera 2005: 26).

Si bien el sol, la luna y el lucero de la mañana están identificados como *Riosi*, también existen otros elementos que se relacionan con esta noción. Por ejemplo, el cuerpo del ralámuli; cuando Lumholtz explicaba que la cruz era también una figura humana con los brazos abiertos y extendidos viendo hacia arriba, hablaba del “Hombre Perfecto” (1986 [1902], I: 171), algo a lo que aspira el ralámuli, es decir, el ralámuli busca como ideal a las cosas aprendidas por *Riosi* y *Riablo*, sin embargo, ese ideal lo corrompe constantemente.

Asimismo, las *alewá* también son relacionadas con *Riosi*, representan la fortaleza que necesita el ralámuli para vivir, para trabajar sus tierras y enfrentar cualquier contratiempo. Para los ralámuli de Potrero, las *alewá* también son cruces; al recién nacido le ponen sus *alewá* a través de una acción de ofrecimiento, llamada *kowi*, que consiste en formar cruces con la mano (santiguar) en varias partes del cuerpo “Por eso cuando nacen los bebés les ponen el *alewá* con la cruz”⁵ (Patrocínio López 2003, comunicación personal). La cruz también es el ralámuli con los brazos abiertos y las *alewá* son las que le dan la categoría de persona o de humanidad al ralámuli, en conjunción con el *nátali* y el cuerpo.⁶ Todo aquello que repre-

5 Él se refiere al ritual del *rimuwáka* descrito en el capítulo anterior.

6 Cabe aclarar que los animales y las plantas tienen la misma cantidad de *alewá*, solo el mestizo tiene menos. La humanidad se da a través de las *alewá*, el *nátali* y el cuerpo.

senta armonía, vitalidad, trabajo, lluvias benignas son *Riosi*, que constantemente se confronta con *Riablo*, quien también es llamado *witalú*.

El imaginarnos a *witá* (excremento o diarrea) como los residuos de los alimentos, algo como una masa, lodosa o líquida como la diarrea. Esta última puede advertir que estamos enfermos y que, sobre todo en el caso de los niños en la Sierra Tarahumara, puede llevarlos a la muerte, concuerda con lo que los *ralámuli* suelen decirle a *Riablo*, *witálú* (el que es excremento o diarrea), porque al igual que el excremento, el lugar del origen era lodoso, donde en un principio no había vida. El *ralámuli* no quiere regresar a ese lugar, quiere permanecer en la vida y no en lo escatológico o el fin último.

Según González Rodríguez para los tarahumaras el Diablo era un lobo que mataba a los hombres, le llamaban *terégori*, “el de la casa de abajo”⁷ (1982: 110–112). Por otro lado, Ratkay decía que para los tarahumaras existían varios diablos, uno hacía llover, otro afectaba el sueño y otro más provocaba la diarrea (ápuđ Deimel 1980: 122). Lumholtz dice que el Diablo está para “hacerles molesta la vida a los tarahumaras” (1986 [1902], I: 291) y que tiene una pareja diabla:

El ser que sigue en importancia á los anteriores [padre sol y madre luna], es el Diablo, á quien temen más que á sus propios hechiceros, y siempre representan con larga barba semejante á la que usan los mexicanos. Es viejo y sólo tiene un ojo; los sacerdotes lo han visto con frecuencia; toca la guitarra, pero nunca el violín debido á que el arco forma cruz con las cuerdas; le gustaría mucho ir al cielo, y mucho tienen que trabajar los sacerdotes para impedirle que lo haga. Hay también una *diabla*, mujer del anterior, que ha tenido muchos hijos, todos gemelos, los cuales son los mexicanos primitivos (Lumholtz 1986 [1902], I: 291).

Brambila indica que *Riablo* se entiende como un ser legendario, maléfico:

7 En Thord-Gray aparece la designación, *relena*.

... que algunos rarámuris parecen identificar con el demonio: *witaru ko kame ba'wechi éenamti namuti, mapu we majaria simí ke rétewi ko ru kúruwi má* (los *witaru* son unos animales que viven en el agua y que asustan a los hombres y a los niños) *¿atza be sa'wiwá ara goná ubásua?, atza sa'wiwá areko ... we chati beté ga'ona, ¿chú rewéame beté witaru ru* (¿Y se alivia uno bañándose allí?, quien sabe si se alivie ... es que aguas arriba vive alguien muy malo ¿Cómo se llama el que vive? —*witalú*) (Brambila 1976: 608).

Y Merrill lo relaciona como el padre de los mestizos:

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 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 era los Chabochis (Merrill 1992 [1988]: 145-146).

Entre los ralámuli de Potrero el término *Riablo* se acerca más a lo que Ratkay mencionaba (véase arriba), es decir, que no comprende una sola deidad, sino una serie de manifestaciones que se encuentran localizadas en todas partes, pero sus casas, es decir, donde duermen, se encuentran abajo, la entrada al abajo son, por ejemplo, las cuevas, los agujeros, los ríos y el monte. Se observa que en Potrero se encuentran una gran variedad de personajes, mucho más que los que corresponden a *Riosi*. Por ejemplo, los seres acuáticos llamados *bawí peréame*, los que habitan en el agua, o los *relé batígame*, los moradores de abajo (Anzures 1995: 104). En el caso de Potrero, los *bawí peréame* viven en los agujeros y les gusta asustar a los niños que se acercan a ellos. Si el niño quiere tomar agua del manantial, el padre debe estar cerca de él para que no lo asusten, pues alguna de sus *alewá*, si se asustara, podría salir disparada del cuerpo y ser atrapada por estos pequeños seres del agua. El niño comenzará a sentirse triste y débil, tendrá ganas de dormir y tal vez nunca despiere-

te de ese sueño, angustioso para los padres y profundo para el niño. Los padres, entonces, deberán encontrar a un curandero que platique con estos animalillos a través del sueño, para que regresen al niño sus fuerzas vitales; de lo contrario, el niño no querrá comer, le dará una gripa o una diarrea tan fuertes que lo debilitarán hasta morir. Son animales a los que les temen mucho, sobre todo al tratarse de los niños pequeños que aún no saben cómo controlar su miedo a través del *nátali* (véase capítulo 6). Es por ello que a los niños chiquitos les ponen un collar de cuentas donde van intercalando un pedacito de *wasálowa* o palo mulato que los protegerá.

Por otro lado, se encuentra a la temida serpiente o *sinowi* que vive en los ríos. Abelardo Kímare, ralámuli de la comunidad de Munérachi (véase figura 8), dice que:

Allá abajo, en donde está esa cascada, se mete una culebra grande que agarra a los niños chiquitos y se los roba pa' comer. También dice la gente que luego se pone de mujer pa' engañar a los hombres que se junten con ella, pues se los lleva hasta abajo del agua y los mata. Por eso no me gusta pasar por ahí" (ápuđ Gotés 2000: s.p.). A los ralámuli no les gusta que los niños pequeños vayan a nadar al río por miedo a que aparezca esa enorme serpiente (Burgess s.f.: 32).

Uno de los elementos que simboliza a la serpiente es el arco iris, la serpiente multicolor⁸ que sale después de las lluvias y que los niños no deben ver porque les da diarrea, lo cual, como ya se mencionó, puede ser causa de muerte. Al respecto dice Abelardo Kímare: " El *gonomiki* no está bueno, pos donde cae se muere la gente. El otro día que pasó se murió una *tiwé* [niña]" (ápuđ Gotés 2000: s.p.). Entre los

8 Según un mito tarahumara, los colores que se ven en el arco iris son niños "...uno arriba del otro", por ello el arco iris roba niños, "mucho niños" (Olmos 2005: 267).

ralámuli de Potrero no hay que ver directamente al arco iris porque los niños se pueden enfermar de diarrea.

En el mito “La serpiente y la mujer” (véase el relato completo en el anexo 1) se relata que una vez existió una mujer vestida de sol, con una corona de estrellas y una luna a sus pies. Estaba embarazada y, al tener a su hijo, la serpiente se lo quiso comer; ella se fue a esconder a una cueva hasta que la serpiente la encontró. Entonces la mujer salió volando con alas de águila y del coraje la serpiente le vomitó agua para que su corriente la arrastrara, pero la tierra se abrió y se tragó el agua. Desde entonces la serpiente sigue enojada y, cada vez que ve a un niño cerca del río, se lo quiere comer (Palma Aguirre 2002: 80).

Según la gente de Potrero, hay una mujer que se esconde en la cueva, lugar donde acostumbraban enterrar los ralámuli a sus muertos y donde vivían los *tubares* (véase capítulo 1), imaginados como gigantes o *ganó* que, según algunos mitos tarahumaras (véase anexo 1), eran hombres muy grandes que vivían en las cuevas y se comían a los hijos de los tarahumaras (Loreto Cubésare 2000, comunicación personal).⁹

La gente de Potrero habla constantemente de la “Virgen que salió de la cueva”, una virgen a la cual, por cierto, se le tiene recelo. Una vez Valentín Catarino quería comprar un cuadro de una virgen muy bonita que encontró en la tienda de doña Elvira, ubicada sobre el camino de terracería que conduce a la cabecera municipal de Batopilas.¹⁰ Así pues, antes de adquirir la imagen de la Virgen, Valentín regresó al rancho y le preguntó a su esposa si podía comprarla, quien le respondió con un rotundo no, y es que podía molestarlos en las noches y aparecer en sus sueños: *We apalúame jú, ké tashi galá juko, echi Gualupa machibá rimú*, “Es muy brava,

9 En el siglo XVIII un franciscano habla de esqueletos de hombres gigantes encontrados en las cavernas de Guexotitlán, cerca de Parral (Relación de Chihuahua 1778, apud Deimel 1980: 134). En Neumann se menciona que, a finales de siglo XVII, un gigante se le apareció a un padre en lo alto de la sierra (1991 [1730]: 65).

10 Este es un lugar donde los ralámuli de las rancherías colindantes suelen comprar su despensa cuando no quieren ir hasta la cabecera municipal, aunque les cueste más caro.

no es buena, esa Gualupa va a entrar en el sueño” (Virginia López 2002, comunicación personal).

Según Burgess, además del arco iris y serpiente, que roba a los niños y tiene relaciones con algunas mujeres para que no puedan tener hijos, también los torbellinos son “malos” espíritus, porque cuando llegan a envolver a algún niño le causan enfermedad. Igualmente, si maltratas a ciertas plantas se puede ser víctima de alguna desgracia y, además, existen en el bosque unos duendecitos que viven debajo de la tierra y debes de cuidarte de que no te ocasionen ningún daño (Burgess s.f.: 54).

En cuanto a la estrella fugaz, *golemá*, se dice que vive en las corrientes de agua y se transforma en culebra acuática, o en *bakagómuli*, tortuguilla de charco o en *basigúnuri*, insecto de agua (González Rodríguez 1987: 419), o en un pájaro que roba las *alewá*; Zingg le dice a esta ave *disagiki*, “...un pequeño pájaro que el hechicero puede mandar para matar a su vecino (1942: 88). Merrill llama a este pájaro *oromá* (Merrill 1992 [1988]: 207) y Thord Gray narra que cuando un tarahumara ve una estrella fugaz en el cielo, probablemente dirá: “¡Mira, allá va un pájaro que se llevará un alma!” (1955: 197).

La gente de Potrero le dice a este pájaro *kolomá* y, si uno lo ve llegar a su casa, significa que un hechicero o *sukulúame* está embrujando a la familia. Cuando sospechan que están siendo hechizados, y aunque no hayan visto aún al tan temido pájaro, los *ralámuli* cuelgan un pedazo de corteza de encino en la entrada de sus casas. Eso asusta al *kolomá* e impide que se robe las *alewá*. En la comunidad gentil de Inápuchi se les llama *rosiéari*, son pájaros que poseen los hechiceros y atacan a la persona que se quiere embrujar (Kennedy 1970: 165).

Las pequeñas cruces clavadas sobre el suelo debajo del altar del *awilachi* representan al *Riablo* y sus propiedades (véase capítulos, 3 y 4), la contraparte de las cruces que encarnan la bóveda celeste (las que se localizan sobre el altar). Por ejemplo, simbolizan las enfermedades y el paso de las deidades al abajo. En cuanto a la enfermedad, Bennett y Zingg (1986 [1935]: 426, 427) observaron una sola cruz llamada *nawilíki*, traducido este término como enfermedad; ellos también, presenciaron el momento en que los *ralámuli* colocaban cerca de la diminuta cruz

los platos miniatura con comida, mientras decían: “*Nawilki go’amela ba; kusimera go’osa ga*: La enfermedad va a comer; después de hacerlo volverá a alejarse” (idem). Estos antropólogos mencionan que en el momento en el que se reparte la comida ofrecida a la gente, la de la pequeña cruz se entierra y se dicen estas palabras: “*waminá tósi yéko bá tási galá kámpa*: esta comida ya no sirve enterrémosla” (idem). Entre los ralámuli de Potrero, la comida de los platitos de las cruces la comen los hijos de los organizadores, y deben hacerlo sin sal.

En el significado de la sal se puede entender cómo es la relación del tarahumara con las cuestiones del abajo. La sal, siendo un elemento tan imprescindible para la alimentación, no debe de estar presente en el ritual hasta que haya terminado la parte solemne (véase capítulo 4). Es decir, el ralámuli prepara sus alimentos rituales sin sal, es sólo en la repartición de los alimentos cuando se pasa una bolsa con sal a los comensales, momento en el cual los ralámuli se preparan para tomar tesgüino.

Los dos mitos que se presentan a continuación sobre la sal dan cuenta del significado que tiene en el pensamiento tarahumara:

<p>KULI AYÉNACHI NAYULI</p> <p><i>Onárlí machínala mayéwa naulí, bilé retosáchi machí pálara rívá echi onáka, bilé relámuli koáli oná li ma nayúunali, wiká buyánali machínali Omaña repowálachi li jarecho nachúli echi naulí jápi chimi yéenali inénia nayúami, hechillo riká nayúnali echi ralámuli.</i></p>	<p>ORIGEN DE LA ENFERMEDAD</p> <p>Se cree que la enfermedad salió de la sal: dicen que la sacaron de la tierra salitrosa y cuando un hombre la comió se enfermó saliéndose muchos granos por todo el cuerpo y contagió a otros que iban a verlo enfermándose igual que él. Así les pasó a los indígenas porque no sabían comer sal, ya que aquí no había (Mondragón, Tello y Valdéz 1995: 45).</p>
--	---

Robles ofrece el otro mito sobre la sal: “Así dijo Dios cuando iban a hacer la sal: «Laman a ese hombre, el que lo lama va a ser el que hará la sal». Y el chabochi lo lamió ciertamente, y el rarámuri de ninguna manera lo hizo. El hombre era muy repulsivo y todo llagado, chorreaba supuración. Y así, porque verdaderamente

daba asco, no lo lamieron los rarámuri. Por eso los chabochis hacen la sal, porque sí lo lamieron” (Robles 1994: 36).

La sal refleja la situación ambivalente que tiene el tarahumara con el mundo del origen. Según estos mitos, el ralámuli o no sabe comerla o, por ser representada de manera tan repulsiva, no quiere comerla. Para los ralámuli de Potrero, la sal de roca, llamada *koyá*, proviene del agua salada que se solidifica, la cual normalmente se encuentra en las cuevas. El agua y las cuevas son considerados elementos relacionados con el mundo de los antepasados o del origen. De igual manera la sal, que a la vez es repulsivo y necesario.

Se trata, entonces, de la misma relación que tienen los ralámuli con el *Riablo*, indispensable, pero a la vez peligroso. Si bien es quien induce al ralámuli a hacer cosas que se encuentran fuera de la norma, también es quien lo castiga por no seguir las reglas de la tierra, porque es él quien sabe de las cosas de la tierra. Es decir, no es absolutamente malo ya que le ofrece al ralámuli algunos beneficios —tampoco *Riosi* es absolutamente bondadoso, como es el caso en la cosmovisión cristiana (Sheridan 1996: 158)—. Los elementos del mundo del origen y/o muerte son una realidad necesaria, porque ellos les recuerdan quiénes son y qué deben de hacer para seguir siéndolo.

... Para que también haya cosas que hacen daño, para que no seamos demasiados. Porque si no hubiera quien haga daño aquí en el mundo, no estaría bien. Si hubiera nada más lo bueno, nos llenaríamos de gente en todo el mundo ¿Y a dónde iríamos; dónde nos refugiaríamos? Y por eso así es el mundo y todas las cosas (Robles 1994: 54).

Esto sugiere una vez más que la entidad *Riablo* es una constante en sus vidas y siempre una amenaza. En la comunidad de Potrero se encontraron más representaciones relacionadas con el *Riablo* que con *Riosi*.

En la vida cotidiana las manifestaciones de *Riablo* resultan ser muy activas y amenazadoras. Algunas de ellas dan un mensaje ambivalente porque no sólo amenazan con chubascos o enfermedades sino que también cuidan la tierra; tal es

el caso de las *bawí peréame*, los animalitos que se encuentran en los agujajes esperando que llegue un niño pequeño para robarle alguna de sus *alewá* y, si bien roban el *alewá*, visto del otro lado de la moneda, también cuidan los agujajes de los niños traviesos que los ensucian al jugar.

En el mito de López se menciona que el *Riablo* vive en la tierra, además tiene el “papelito” donde se encuentran las leyes que deben de seguir los ralámuli en la tierra. Otro ejemplo que muestra cómo el *Riablo* no solamente se encarga de hacer cosas malas sino de vigilar a los ralámuli, es el miedo (véase capítulo 6). Para los ralámuli el miedo, *majá*, es un obstáculo en la vida terrenal y, visto de manera muy simplista, con miedo uno se paraliza y ya no trabaja las tierras, ante esto existe el castigo del *Riablo*, que entra en los sueños de los ralámuli y hace que escapen algunas *alewá* de sus cuerpos.

La carga que tienen los ralámuli al ser responsables del estado de la tierra, siendo ellos quienes la sostienen haciendo la fiesta (ver más adelante el mito citado por Brambila), provoca que no se permitan paralizarse ante una situación de miedo. Cada vez que aparece éste, los ralámuli lo hacen un lado para poder seguir con sus grandes responsabilidades. Siendo una sociedad, como cualquier otra, llena de estrictas reglas, romperlas es la tendencia que marca sus vidas, por lo que requieren de presencias que los amenacen con la muerte y eviten o regulen dicho rompimiento.

8.4 LOS HIJOS DE RIOSI Y DE RIABLO

Entre los especialistas sobre lengua y/o cultura tarahumara (Brambila (1983 y 1976), de Velasco (1987), González Rodríguez (1982), Lionnet (1972 y 2002), Merrill (1992 [1988]), Ocampo (1966 [1950]), Verplanken (2001) y Burgess (s.f.), se usan los términos de “Dios Padre” (*Onolúame*) y “Dios Madre” (*Iyelúame*). Esta dupla —*Onolúame-Iyelúame*— “el que es padre” y “la que es madre”, respectivamente, ha sido entendida como la dualidad divina, y simbolizada por el sol o *rayé-nali* y la luna o *michá*.

Lumholtz menciona que los gentiles de las barrancas veneraban a una pareja de deidades, el “padre sol”, llamado *Nonirúgami*, y la madre luna, *Yerúami*.

El sol cuida a los hombres durante el día [...] La luna vigila por la noche, y es la deidad especial de las mujeres. Ayúdala en sus nocturnas vigiliassu hijo el Lucero de la Mañana, quien manda á las demás estrellas, porque son sus hijos, porque son tarahumares. Las estrellas avisan á sus hermanos de la tierra cuando entran ladrones en sus casas. Si los tarahumares tratan de afirmar algo solemnemente, dicen: "Por los de arriba!" es decir, por el Sol, la Luna y las Estrellas (Lumholtz 1986 [1902], I: 290).

Y que los ralámuli "cristianos" usaban el término *Tata Dios*: "Los cristianos [a diferencia de los gentiles] han adoptado también la frase *Tata Dios* (*Tata*, padre) para designar á su Padre Sol; la Virgen María ha venido á ser para ellos la Madre Luna, y por consiguiente la mujer de Tata Dios" (ibídem: 290).

Los ralámuli de Potrero dicen que la luna y el sol se casan cada 28 días "Parece que *michá* ya se casó con *rayénali* por eso ya no cae nueva" (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Cada vez que se "casan"¹¹ la luna desaparece para después surgir en la oscuridad de la noche con tan sólo una rajadita de su cuerpo. Es también la encargada de dar las lluvias.

Sin embargo, a pesar de que casi todos los que estudian a los tarahumaras dicen que el sol es masculino y la luna femenina, en la investigación realizada en Potrero se encontró que su sexo es ambivalente. Para los ralámuli de la comunidad de Potrero, el sol es femenino en cuanto a que, al igual que la mujer, está siempre vigilante, da el calor del hogar y está cerca del fogón; en cambio, la luna es masculino porque, como el hombre ralámuli, sale de noche y anda en los poblados mestizos que, simbólicamente, pertenecen a la oscuridad (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

Para Juan Rico López, *owilúame* de la comunidad de Potrero, la luna es hombre porque ilumina los caminos en la oscuridad de la noche. El sol es mujer porque da calor a los niños, amamanta al bebé y lo consuela entre sus brazos dándole el calor

11 Hablando en español, cuando el ralámuli se refiere al acto sexual dice "casarse".

de madre (1999, comunicación personal). La mujer mantiene el fuego encendido; pasa mucho tiempo cerca de la fogata preparando la comida; cuando hace las tortillas, sus manos se van calentando y su cara enrojece por estar tan cerca del fuego.

Burgess ofrece un dato interesante sobre cómo se identifica al sol y a la luna en la región del río Chínipas: dicen que el sol salía de noche y la luna, en cambio, sólo salía de día (s.f. : 46). Se trata de una interpretación parecida a la que encontramos en la comunidad de Potrero, donde se relaciona el Dios-padre con el que sale de noche y la Diosa-madre con la que sale de día.

En el caso de los ralámuli de Potrero, el género de estos astros se atribuye según la función. Por ejemplo, la luna es considerada una deidad masculina cuando sale de noche, pero es una deidad femenina cuando "se voltea pa' que llueva". Son muchas las ocasiones en las que la misma persona da una idea ambivalente, como es el caso de Patrocinio López quien dijo: "...yo creo que el sol es mujer sólo porque es caliente, como en la cama, y el hombre es frío como la luna; pero el sol es hombre porque es más fuerte, como cuando el hombre carga leña o hace trabajo de fuerza y la mujer, como la luna, hace trabajo menos pesado" (2002, comunicación personal).

Si bien la luna se casa con el sol, también *Riosi* y *Riablo* se casaron y tuvieron a los ralámuli:

El Diablo era mujer y Dios era hombre. El Diablo sabía muchas cosas que Dios no sabía. Dios tuvo que aprender del Diablo. Luego se pelearon y Dios se subió y el Diablo no pudo subir, se quedó a vivir en la tierra, en los cerros y donde hay mucha basura. El Diablo es muy voluble y se enoja. A veces cuando se enoja y hace cosas malas, levanta los techos de las casas, quema la cosecha o no deja que llueva cuando debe de llover. Dios nunca se enoja. Si se enojara... ¡Ya estuviera yo quemado! Antes había muchos terremotos, por eso hay tanta piedra. Los ralámuli son hijos de Dios y del Diablo, ahora los ralámuli son más como Diablos que como Dios.

El [cuerpo del] Diablo tenía un cachito de todo. Es decir, un pedazo de cabra, otro de mula. Era feo, pero era el que más sabía, por lo del papelito [éste, según el mito de Patrocinio, contenía todo lo que se debía conocer del mundo]"

(Patrocinio López 2002, comunicación personal).

En cuanto al mito de Catarino encontramos lo siguiente:

Riablo se casó con su hermana, el *Riablo* es *rijo* [hombre] y está un poco loco, por eso se casó con su hermana *Riosi*, que es nuestra *chichi* [mamá]. Luego tuvieron al *ralámuli* y *Riosi* quiso ir a conocerlo, fue por donde habían unas palmas y ahí se lo encontró y le echó aire,¹² después el *ralámuli* se fue a jugar. *Riosi* se fue por una palma pa' verlo, a ver si ya está vivo. Cuando echaron aire fueron a jugar con *Riosi* (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

Patrocinio López (2002, comunicación personal) dice que el *Riablo* y *Riosi* se pelean, el *Riablo* se queda en la tierra y *Riosi* sube. También describe cómo es físicamente el *Riablo* "un cuerpo que tiene un cachito de todo". Al tener un cachito de todo lo que existe en la tierra muestra la concepción de *Riablo* desarrollada al principio de este capítulo: se trata de un ser abstracto, una totalidad, que en este caso es la tierra, ya que cada "cachito" se refiere a un rasgo de ella que interactúa con el significado *Riablo*. Esta entidad es quien tiene el "papelito", es decir, las leyes terrenales que deben de seguir los *ralámuli* para sobrevivir.

La variedad de funciones y de formas que tienen *Riosi* y *Riablo* es algo que para el pensamiento occidental resulta difícil de concebir e inclusive podría entenderse como una contradicción; sin embargo, para el pensamiento *ralámuli*, no lo es. Se trata de elementos polivalentes imposibles de ubicar desde una sola perspectiva. *Riablo* y *Riosi* son entidades que definen a las cosas de arriba y las cosas de abajo, respectivamente. Es decir, el sol es *Riosi* y los habitantes del agua son *Riablo*, el venado es *Riosi*, pero el coyote es *Riablo*.

Como ya se ha mencionado, cuando ya estaba hecha la tierra, *Riosi* reunió a los *ralámuli* y les habló de las tareas que debían realizar. Los *ralámuli* que tenían un gran *náta* (*walú náta*) aceptaron el compromiso; en cambio, muchos rechazaron la propuesta por lo que mejor optaron por ser animales. Por ejemplo, *bulitos* (burri-

12 Echar aire significa darle la vida a una persona, darle sus *alewá*.

tos) para dedicarse a cargar ajeno; ratones (*chikuli*) para robar comida, o animalitos chiquitos, tan chiquitos, que nadie les podría hacer daño (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Desde entonces, no sólo los ralámuli tienen que cuidar las tierras prestadas sino el mundo entero, como lo indica este *nawésali*:

*Omarúame tibupo keta gawiwa; o-bichíwari
ta tónea wiriki ena gawí; gite bérago gawí
mutuka atiki tata riosi ba; mapu ichú gawí
bo'iko, we ta mochiwáruame kame tamuje ko
ba; tamué uku ma ta gawí tónea uchúi; a ta
suwibasa ka, chí ikimea aré ko ...*

Tengamos cuidado de todo nuestro mundo; es mucha verdad que nosotros somos los pilares del mundo; porque Dios tiene el mundo en sus manos; por toda la extensión del mundo hemos sido colocados nosotros (puestos por Dios); nosotros (los tarahumares) somos los sostenes del mundo; si nos acabáramos, quién sabe qué sucedería (Brambila 1976: 173).

Asimismo, González Rodríguez explica que son ellos las columnas de la tierra, pues el cumplimiento de la responsabilidad que cada tarahumara tiene de ser columna, depende la vida personal y la del pueblo total (1987: 414).

Esa sensación de tener que estar cuidando a la tierra porque alrededor de ésta hay mucha agua dentro de la cual vive una enorme serpiente “[que] va a salir y nos va a comer; va a venir de allá por donde sale el agua [dice Patrocinio López]” (ápuđ Aguilera 2005: s.p.), nos remite al constante vaivén del ralámuli entre la vida y la muerte del cuerpo, es decir, la pérdida de las *alewá* del cuerpo y el regreso al mundo del origen. Porque evitar un desastre natural significa mantener el equilibrio entre las cosas de arriba y las de abajo; para ello danzan y toman *tesgüino*.

Es una representación sobre el conflicto del orden de la naturaleza —incluyendo la tierra y el cosmos— que debe resolverse. Por ello en la fiesta se busca la renovación y la promesa de mantener los principios fundamentales del ser ralámuli, porque en aquel lejano momento los ralámuli tomaron una decisión de serlo, con todo lo que ello implicaba —aquellos que no quisieron optaron por ser animales—.

Si la fiesta comienza con el sacrificio de un chivo —quien sustituye al venado, que para el ralámuli, además de una deidad, es casi ralámuli— es porque se inmola el tarahumara (véase capítulo 4). Se trata de adquirir fuerza, energía y valor

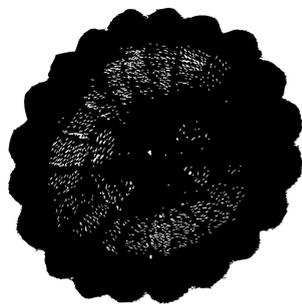
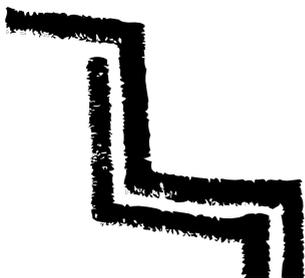
entre la comunidad. Bloch lo consideraría una metáfora, una imagen que tiene el poder para evocar o edificar estados emocionales, experiencias y conocimientos contruidos por la comunidad (1991: 634) y al mismo tiempo para el individuo. Todos los símbolos que encontramos en una celebración son elementos de certeza incuestionable para el ralámuli. Tal vez por ello no se cansan de hacer la fiesta una y otra vez.

El principio fundamental de la vida ralámuli es dialéctico, se trata de un constante vaivén entre vivir, morir y renacer. Los mitos y los ritos ralámuli evocan una profunda preocupación por la existencia en un mundo plagado de contrariedades. Cuando en un mito ralámuli se habla de una posible destrucción del mundo también se refiere esto a una metáfora que comprende las situaciones adversas que pueden causar la vulnerabilidad del ralámuli, suscitando enfermedades y muertes; dichas situaciones son prevenidas por el ralámuli cuando cumple con las leyes de la comunidad, cuando se es ralámuli. Así que, cada vez que recuerdan algún mito que se relacione con el origen del mundo están recordando el compromiso con sus deidades y antepasados y con ellos mismos. Tanto el mito como el ritual escenifican un mundo vulnerable que precisa de los ralámuli, porque son ellos quienes lo sostienen.

La mitología es la historia de los ralámuli, por ello, a través de ésta se entiende cómo perciben su vida. Además, "...no constituye un sistema de credos dogmáticos. Consiste, mucho más, en acciones que en meras imágenes o representaciones" (Cassirer 1989 [1944]: 123), y "Su sustrato real no es el pensamiento sino el sentimiento" (ibidem: 126). El mito se va construyendo a lo largo de la vida a través de la percepción, la acción cotidiana y la memoria simbólica. Se va transformando en el transcurso del tiempo, conforme a una realidad social específica. Por ello, trata de cómo el individuo y la cultura se encuentran en constante comunicación con el tiempo que fue y que será (Rossi 1997: 60).

En el mito de Valentín Catarino, el ralámuli es hijo de *Riablo* y de *Riosi*, lo cual significa que se trata del propio camino que recorren los ralámuli diariamente, luchando por mantener un equilibrio entre las cosas del abajo y las de arriba, ambas intrínsecas en él. El ralámuli es *Riablo* y *Riosi* y se encuentra entre esa am-

bivalencia. Se trata de una lucha por mantener su esencia a través de una vida espiritual. En las *alewá* se encuentra su vitalidad, en el *nátali*, su espiritualidad y en las fiestas se plasma el carácter práctico para mantenerla. Todos estos elementos y otros más se encuentran en íntima relación, porque no hay que olvidar que un significado es ideológico y se manifiesta a través de la interacción.



CONCLUSIONES

En esta investigación se consideró trascendental analizar las fiestas de la comunidad tarahumara de Potrero en tres vertientes. Ante todo, ubicando cada celebración en el contexto sintagmático de ciclo ritual anual; luego, poniendo las fiestas de Potrero en su relación con las fiestas de otras regiones tarahumaras y otros pueblos indígenas del noroccidente mexicano. Asimismo, se llegó a la conclusión de que otra determinación importante para el análisis de las fiestas de los ralámuli es su contexto social, es decir, su correspondencia e interrelación con la vida cotidiana. Es así como los significados asociados a una celebración sólo llegan a ser comprendidos a profundidad incluyendo los tres planos de análisis: su posición con respecto a las demás fiestas del complejo comunal, su contextualización a nivel macrocultural y la experiencia que se adquiere en la cotidianeidad ralámuli.

En este trabajo se constató que para el ralámuli la frontera entre sagrado y profano es compleja y difusa, ya que muchas actividades que se encuentran fuera de lo establecido por los antropólogos como festividad y ritualidad, son acciones integradas a una matriz simbólica dominada por concepciones religiosas. Por eso la fiesta es considerada trabajo; porque cultivar la tierra tiene el mismo objetivo que hacer la fiesta, mantener el *kawí*; éste se define como el mundo que comprende todo lo que forma parte de la cosmovisión ralámuli, en pocas palabras, el cosmos. De igual manera, hacer una tortilla es una actividad tan respetada como la de bailar el pascol sobre el *awílachi*, porque los ralámuli piensan que el mundo es como una tortilla y su elaboración coincide con la imagen que tienen de su creación. Es decir, empezó siendo un pedacito de tierra que debió ser amasado con las pisadas del pascol para formar el *wichimóbachí*, la superficie de la tierra, donde vive el ralámuli en el mundo terrenal.

Ningún proceso del entorno ralámuli subsiste aislado, sino en relación con la totalidad del *ser ralámuli*. Por esa razón, las fiestas son consideradas aquí parte de la totalidad y a la vez representación de la misma: son el reflejo de la vida y el pensamiento tarahumara. En la fiesta cada acción debe hacerse con el mismo cuidado que se pone al ejecutar las cosas en la vida diaria, porque todo forma parte

del principio único de *walú náтали*, pensar bien, actuar bien, *ser ralámuli*. Cada símbolo en el patio puede ser entendido mejor si se buscan sus referentes en la vida cotidiana, porque todo forma parte de un diálogo con la totalidad. Bajo esta premisa, esta investigación es, además de un estudio sobre las fiestas de patio, una descripción de lo que significa *ser ralámuli*.

Para el análisis de las fiestas de patio se presencié todo el ciclo festivo anual, logrando concluir que las fiestas de patio son la matriz de las de templo, las cuales fueron *ralámulizadas* a partir de un pensamiento tradicional originalmente expresado en las fiestas de patio.

En éstas se diversifican las temáticas, pues se muestra la vida ralámuli en su totalidad. En cambio, en las fiestas de templo se rigen por el calendario tridentino, que incluye una combinación del calendario lunar con el solar y su adecuación al ciclo agrícola americano; sólo se considera un tipo de música y danza, ya sea el pascol durante la Semana Santa o el matachín en las celebraciones de Guadalupe, Navidad, Santos Reyes y Candelaria. Por el contrario, en el caso de las fiestas de patio, sólo las grandes se basan en un calendario determinado y éste es el agrícola, y a semejanza de lo que sucede en el orden cósmico, recrean un espectáculo que pretende reflejar la totalidad, y por eso, allí se bailan de dos a cuatro danzas, *rutugúli* y *bascoli* —en el caso de las familiares— y *yúmali*, *rutugúli*, *bascoli*, *matachine* —en las fiestas grandes—.

Otro elemento distintivo de las fiestas de patio es el sacrificio del chivo o res que siempre se realiza en un patio, nunca se efectúa ni en el atrio del templo ni mucho menos en su interior. Ambos espacios —patio y templo— son concebidos de manera diferente: el primero constituye lo ralámuli y el segundo lo *ralamulizado*. El templo es para el ralámuli el lugar de *Riosi*, *riowáchi*, “donde está *Riosi*”, en cambio, el *awílachi* significa “donde se baila” y allí se manifiestan todos los espacios y elementos posibles del mundo ralámuli en formas diversas. Es decir, el *kawí* con sus cerros, sus aguajes y su gente; con *Riosi* que, entre otras formas, se expresa mediante las cruces del altar, como la luna, el sol y el lucero de la mañana; el ralámuli mismo, en forma de cruz con los brazos abiertos (véase capítulo 8). Entre otros modos, *Riablo* se manifiesta con pequeñas cruces debajo del altar y

los *Anayáwali* están presentes por medio de vientos. Todos ellos tienen *alewá* y se manifiestan dentro del patio. Respecto al espacio, las cruces señalan la entrada y la salida del mundo del abajo y del arriba, las lluvias suaves se encuentran al lado noreste del patio y los chubascos del lado suroeste.

En el templo nunca se baila pascol, mientras que en el *awilachi* se danza del lado de los chubascos, al suroeste del espacio circular. Si partimos de las nociones de espacio del *awilachi* para comprender las del templo, resulta lógico que en éste no se baile dentro de recinto o en el atrio, porque es el lugar de *Riosi*, lo cual sí ocurre en el *awilachi*, donde se encuentran los lugares de todos.

Es importante resaltar que en la comunidad de Potrero se realizan más fiestas de patio —sean familiares o comunales— que de templo. En el transcurso del año se ejecutan más de veinte fiestas de patio familiares y cinco o seis comunales. En contraste, sólo se efectúan de tres a cinco fiestas de templo al año, tres permanentes (Semana Santa, Navidad y Santos Reyes) y dos eventuales (Virgen de Guadalupe y Candelaria) que regularmente se realizan en el *awilachi*.

Las fiestas de patio cumplen una función diferente a las fiestas de templo, ya que, mientras las primeras mantienen al mundo, las segundas celebran una situación determinada. Por eso, las fiestas de patio deben de repetirse tanto como sea posible. Sin embargo, resultaría importante analizar el papel que juegan las celebraciones de la Virgen de Guadalupe y Candelaria cuando se efectúan en el patio. Por un lado, reproducen muchos elementos que comprende el *awilachi* y por otro lado, cumplen con el calendario tridentino, que además de festejar el día de la Virgen de Guadalupe y de la Candelaria, posiblemente se relacionen con el solsticio de invierno, en el caso de la *Walupa*, y el fin de las heladas, en el caso de la Candelaria.

Observemos el siguiente cuadro:

FIESTA DE PATIO, FAMILIAR Y GRANDE	FIESTA DE TEMPLO
Comunitaria, en el caso de la grande y colectiva en el caso de la familiar.	Comunitaria.
Se sacrifican animales.	No se usa como espacio de sacrificio.
En la grande se bailan las cuatro danzas y en la familiar sólo el <i>rutugúli</i> y el <i>pascal</i> .	Se baila una sola danza, ya sea <i>matachín</i> o <i>pascal</i> .
No se basa en el calendario tridentino, sino en el agrícola, en el caso de las fiestas grandes.	Las fechas son determinadas por el calendario tridentino.
Curaciones del cuerpo y las tierras.	No hay curaciones.
Fiestas de origen <i>ralámuli</i> .	Fiestas de origen católico que se han <i>ralamulizado</i> a partir de nociones de espacio y tiempo que surgen de las fiestas de patio.

Figura 72. Cuadro comparativo entre las fiestas grandes de patio y las fiestas de templo.

El *ralámuli* hace las fiestas de patio porque de ello depende el mundo, aunque en éste habiten también los *chabochi*, los que actúan de manera opuesta al *ralámuli*. La constante repetición de las fiestas de patio le permite experimentar y celebrar alegremente, una y otra vez, que todo sigue igual, que son *ralámuli* y lo seguirán siendo.

Como lo afirma Bajtin, la fiesta es la categoría primera e indestructible de la civilización humana, ambas siempre inacabadas (1988 [1965]: 230-248). El *ralámuli* debe estar cortando constantemente los hilos que lo conectan con el arriba, un arriba que representa la emotividad negativa y por ende al mundo de los muertos, los antepasados. Una unión que es necesaria cortar para poder enfrentar todo evento terrenal que intimida, al igual que debe mantener el mundo para que no regrese a lo que en un principio fue, el origen. La realidad vivida está en constante proceso y por ello siempre inacabada. Por medio de las fiestas, los *ralámuli* reafirman quiénes son y a dónde van; buscan la totalidad, el *oma*, es decir,

el carácter total de su realidad, en donde, el mundo no es el mundo sin el ralámuli y el ralámuli no es el ralámuli sin el mundo.

Quien hace la fiesta tiene un buen *nátali* y significa que se está siguiendo el camino de *lo ralámuli*, “las manos de *Riosi*”. Se sigue este camino a lo largo de la vida ralámuli y, como en las veredas, si no se usa bien el *nátali*, la gente puede caerse del camino, el camino de *Riosi*.

En la fiesta no sólo se celebra la colectividad y se consolida la individualidad, sino se busca el equilibrio del mundo, el *kawí*, con una vida tranquila, *kilípi*, y feliz *kaníli*. Una vida en donde el ralámuli se autoafirma y, entre otras cosas, resiste ante la agresión y el racismo del chabochi.

El ralámuli se siente fuerte porque en su cuerpo se hace presente la totalidad que se refleja en las fiestas de patio. En él se conjugan las *alewá* y el *nátali*, los principios fundamentales del *ser ralámuli* y, a su vez, la interrelación cosmogónica reflejada mediante la presencia de *Onolúame* y *Anayáwali*, realidades no humanas, padres de los ralámuli, conceptos que se manifiestan en el mundo terrenal que son parte y todo al mismo tiempo, interrelacionados, imbricados entre sí y ubicuos; todos ellos presentes en las fiestas.

Así como estos elementos de la cosmovisión ralámuli no son lo que son sin su interrelación, tampoco el ralámuli es lo que es sin esta indisociable unión con todos los elementos del mundo en el que vive. Las *alewá* son las portadoras de la vitalidad y su proveedor fue *Onolúame*. El *nátali* es el portador del conocimiento milenario que le fue dado por *Anayáwali*. Las *alewá* son las esencias del individuo; cuatro grandes para la mujer y tres grandes para el hombre; cuatro y tres individuos repetidos en un mismo cuerpo (véase capítulo 7), todos independientes entre sí. Éstas son vulnerables a la vida en la tierra y reaccionan ante situaciones inconvenientes, llegando a salir del cuerpo y huyendo a otra dimensión, la del origen. Por eso, las *alewá* dependen de las emociones del individuo que sólo pueden ser controladas con el *nátali*, que constituye el camino andado, las tradiciones, el pensamiento comunitario y a la vez individual. Es la conciencia colectiva, el contacto con el mundo terrenal, la capacidad del individuo de manejarse en la comunidad, la sociabilidad, el carácter, la inteligencia, lo ético, el que permite reconocer las normas de la

comunidad y ponderarlas. En suma, es la sabiduría ralámuli reflejándose en la conducta y la voluntad, tiene vida propia y provoca estados anímicos y de conciencia que afectan directamente a las *alewá*. *Alewá* y *nátali* son indisolubles en el mundo terrenal y, junto con el cuerpo, forman una unidad que siempre está en peligro de dispersarse. Cuando nace un ralámuli, *Onolúame* y *Anayáwali*, personificados en el *owilúame*, curandero, le ponen las *alewá* al bebé. A partir de su nacimiento hasta su muerte, el curandero se encargará de mantener la unidad del individuo a través de la conexión de las articulaciones, el *romilála* y el corte del hilo, el *rimuwaka*. Al buscar la unidad de las articulaciones del cuerpo, éste se fortalece, “se junta el cuerpo” como diría Corpo López (véase capítulo 7). Se le da la solidez que necesita para vivir a través de la unión entre las *alewá*, el *nátali* y el cuerpo. Así se logra la integración del todo cosmogónico en el cuerpo del ralámuli, cuya fortaleza radica en sentirse parte del todo y, a la vez, ser el todo en sí mismo. Para el ralámuli tener tal cantidad de *alewá* y un único y verdadero *nátali* significa venir del mismo origen (véase capítulo 7). *Onolúame* y *Anayáwali* son parte de ese todo, un binomio que ha resultado complicado desentrañar. *Onolúame* dio las *alewá* y *Anayáwali*, el pensamiento.

Por otro lado tenemos a *Riosi* que casó con *Riablo* y tuvieron a los ralámuli; nombres católicos adaptados a categorías ralámuli, es decir, *ralamulizadas*. Ambos son padre y madre, *Riosi* dio el aliento, *iwigá*, entendido como la vitalidad y el motor fundamental de las *alewá* y *Riablo* las reglas de la comunidad, uno de los aspectos del *nátali*. Por ser padre y madre de los ralámuli de Potrero se entendió que correspondían a la categoría de *Onolúame*. Sin embargo, las actividades de *Riablo* se parecen a las de *Anayáwali*, porque dieron el *nátali* y son muy activos en la vida terrenal y, entre otras cosas, se materializan en fuertes vientos, en animales del agua y en algunas enfermedades.

A partir de todo el trabajo analítico contenido en esta tesis, se desprenden preguntas que aún no tienen una respuesta clara. Aún hace falta profundizar más sobre estos conceptos. Lo que sí queda claro en esta investigación es que *Onolúame* es más que el “Dios Padre”. El que el ralámuli tenga individualidades repetidas (las *alewá*) dentro de su cuerpo, significa que su realidad tiene múltiples facetas y

es transformable, siendo totalidad y parte. Lo mismo sucede con *Onolúame*, quien además de ser la luna, las estrellas, el sol, el venado y el mundo, también tiene una parte de *Riablo* y es, a la vez, uno solo.

Paradójicamente, todo elemento del entorno ralámuli es específico y único; y a pesar de que todo parte de un mismo origen, en lengua ralámuli casi no hay genéricos, es decir, no hay palabra para árbol, para animal y ni siquiera para las distintas especies del quelite (Valiñas 2008, comunicación personal). A pesar de que todo es todo, también es único y específico, es decir, en un nivel no hay exclusividad y en otro sí. Por eso resulta tan complicado hacer una clasificación y esto trae consecuencias de orden práctico para el investigador. Se puede lograr hacer una, pero en el contexto en el que se encuentren las categorías (véase capítulo 8). Recordemos que en un principio todos eran ralámuli, después, algunos ralámuli se volvieron burros para no sembrar y mejor cargar y otros en ratones para no trabajar y mejor robar.

El pensamiento ralámuli surge a partir de la realidad dada, de lo que observa, escucha y siente cada día. Los conceptos de la religión ralámuli son complejos para quienes los estudiamos porque tienen una lógica distinta a la nuestra. El orden de las ideas y de los conceptos tienen poco que ver con el pensamiento occidental. Debemos admitir que el pensamiento ralámuli exige conocer a profundidad su cultura y mejorar la comprensión de su lengua. Nuestra tendencia a no preocuparnos mucho por ella es porque en el fondo creemos que se trata de una cultura simple.

Hay muchas tareas pendientes para llegar a entender un poco más del *ser ralámuli*. Esta investigación apenas abrió una nueva puerta y aún falta descubrir el mundo que hay detrás de ella. Esto será un compromiso permanente de la autora, así como de aquellos a quienes les interesen los dilemas del pensamiento ralámuli.

A
.....

Akáka (*aká*). Guarache de tres puntas.

Aká. Estar dulce o salado. A los ralámuli les gustan las cosas o muy saladas o muy dulces. *Wé aká* “Está muy dulce” o “Está muy salado”.

Alewá. Tradicionalmente ha sido traducido como ‘alma’; pero su significado se refiere a la idea de fuerza, de energía y de vitalidad de todo lo que ellos consideran como seres vivos. La mujer tiene cuatro de éstas y el hombre tres por eso *alewá* forma la identidad de cada individuo. Además de éstas, existen las *alewá* chiquitas que se encuentran en todas las articulaciones del cuerpo.

Aliweta. Juego de las mujeres. Consiste en impulsar un aro de sotol envuelto en tela, corriendo aproximadamente 70 kilómetros.

Anayáwali. Antepasado. Término común a partir de la tercera generación. A los cuales se les venera.

Apalúame. Enojado, bravo, rabioso.

Asibachi. Solsticio de invierno. “Cuando se sienta el sol”.

Awílachi. Tradicionalmente ha sido traducido como patio, y literalmente se traduce como “En el lugar que se usa para bailar”, es decir, es donde se baila.

Awí. Bailar. Los ralámuli le ofrecen las danzas a sus deidades y antepasados en un principio de reciprocidad donde se establece una comunicación de los vivos con el otro mundo.

B
.....

Bachilá. Término de parentesco para nombrar al hermano mayor ya sea Ego masculino o femenino.

Bakagóomuli. Tortuguilla de charco. Para los tarahumaras esta tortuguilla se puede convertir en estrella fugaz. Ver también *golemá*.

.....
* Salvo algunas excepciones (*bakagóomuli*, *basigínuli*, *bakagómuli*, *basigínuli*, *werégori*, *wisimí* y algunas en español, tepehuano del sur y huichol), todas las palabras de este glosario fueron aprendidas en la comunidad de Potrero, por lo que se trata de palabras de uso en la comunidad. Agradezco la revisión de Maribel Alvarado.

Bakánowi. Junco (Merrill 1992: 142). Planta psicotrópica. Nombre que le dan los ralámuli a esta planta que consideran un ser humano. Está asociada con los tubérculos subterráneos de una planta, probablemente con el junco que crece en las profundas barrancas en el suroeste de la Sierra Tarahumara. "...lo usaban para correr ligero y bonito y aguantar mucho, también para hacer música bonita" (Patrocinio López 2000, comunicación personal).

Baskoli. Danza. Palabra que probablemente venga de la palabra 'pascuas' en español y que haya sido introducida por los misioneros y/u otros grupos como los yaquis. Cuando se empieza a tomar el *batali* en la fiesta sabemos que en algún momento aparecerán a escena los danzantes del *baskoli* —junto con sus músicos, el que toca el violín y la guitarra—. Es la danza que se define por pisotear rítmicamente el suelo con toda la planta del pie.

Balasa. Temporada de lluvias. Se divide en dos periodos: el de las lluvias fuertes (o chubascos) que vienen del Pacífico, entre junio y julio, y las lluvias leves del Atlántico, entre agosto y septiembre.

Baniwaka. Una hierba cuyas semillas machacadas sueltan colores rojo y negro que se usan como tintes naturales. También la utilizan para curar a las tierras.

Basiáwali. Bromo o trigoillo. (*Gramínae bromus*). La usan para acelerar el proceso de fermentación del tesgüino.

Basigúnuli. Insecto de agua. Los tarahumaras consideran que se puede convertir en estrella fugaz. Ver también *golemá*.

Basolí. Comida ritual que consiste en un cocido de maíz con carne del chivo sacrificado, también le dicen *menúlo*.

Batáli. Tesgüino. Bebida de maíz fermentado que se toma durante los rituales tarahumaras. ¡*Bajima batali!*, ¡Vamos a beber tesgüino!" También se le dice *sowíki*.

Batayaka. Rosario tarahumara hecho con semillas de "Lágrimas de Job" (semillas grisáceas). Los rosarios los usan en los rituales.

Bawíki (*bawí*). Agua. Este término también es usado para dar nombre a la menstruación de las mujeres.

Bawí peréame. Habitantes del agua. Animálitos que asustan, sobre todo, a los niños provocando que sus *alewá* salgan del cuerpo.

Basiáwali. Dicen los ralámuli que es como una planta que les crece dentro de su estómago.

Binilá. Término de parentesco para nombrar a la hermana menor cuando Ego es mujer.

Bitéame. Sg. Habitante.

Bitélachi. Donde habita alguien. Consiste en un cuarto cuadrangular que mide tres por cinco metros y un patio (que no es el patio para las fiestas) llamado *nasipa pachá*, "mitad adentro" dos ó tres veces más grande que el cuarto. Sal-

vo cuando llueve, es en el patio donde transcurre la vida, donde la familia come, las mujeres cocinan, cosen y bordan, y donde se descansa del diario andar al pastar las chivas, cortando leña o sembrando maíz. El término para nombrar la casa es *karike*.

Bitichí. Donde se habita.

Bitóli. Recipiente de barro que hacen los tarahumaras para los rituales. Antiguamente en estos recipientes comían.

Bonilá. Término de parentesco para nombrar al hermano menor, ya sea Ego hombre o mujer.

Buchí. Vereda (lit.¹ por donde se sale). Las veredas tienen un lugar importante en su cosmovisión: se mencionan en los sermones de manera simbólica, a la vez de que forman parte de la rutina diaria y aún cuando durante sus travesías pueden pasar horas sin encontrar a nadie, representan una unidad. Dentro del patrón de movilidad, las veredas cumplen una función trascendental pues transitan por ellas la mitad de sus vidas.

Bulito. Burro.

CH

Chabochi. Mestizo. La palabra se traduce como “los que tienen pelusa”, es decir, bigote

y barba. También se llama *chabochi* a una araña de la región.

Chapeyoko. Organizador de la fiesta grande de patio y la de muertos. También se usa este mismo vocablo para el que dirige a los danzantes del matachín, a través de unos gritos que van marcando los cambios de movimiento.

Chokéame. Autoridad ritual que organiza la carrera de bola o *ralajipa*.

Chugúli. Comida blanda como papilla que se come cuchareando con la tortilla. Por ejemplo el *tónali* es un caldo ritual que consiste en frijoles cocidos con la carne de chivo sacrificado.

Chanébali. 1) Víbora de cascabel 2) Sonajas para los tobillos. Cadena de capullos de mariposa rellenos de pequeñas piedras y cosidas a una tela de aproximadamente un metro de largo por 3 centímetros de ancho que se enrollan en los tobillos y la usan los danzantes del *baskoli*.

Chaté. Feo. *Chaté rimú* “sueño feo”.

Chíchi. Término de parentesco para nombrar a la madre. Mismo término para nombrar a las tías del lado de la madre, así sean hermanas menores o mayores de la madre. También se usa *iyela* “madre”.

Chiélula. Término de parentesco para nombrar a toda cuñada.

Chikuli. Un tipo de ratón.

1 Literalmente.

Chulákali. Término de parentesco para designar al padre del padre ya sea Ego masculino o femenino. Asimismo, se usa para designar al nieto o nieta si Ego es masculino.

Chumalí. Venado. Los ralámuli lo consideran una deidad. También es considerado el animal más parecido a ellos.

Chutameros. Esp.² Quienes se dedican al negocio de narcóticos en la sierra.

Cochiste. TepS.³ Dormir. Para los tepehuas del sur está considerada una enfermedad que se cura en un ritual. A esta celebración se le llama *tłkutzipe* o *kutzípéri* y significa "curación del sueño".

E

.....

Esquiate. Esp. Bebida tradicional ralámuli. Hecha de maíz tostado molido con agua en el metate. Se usa tanto en la vida cotidiana como en los rituales. En tarahumara se dice *kiolí* o *sakiki*.

G

.....

Galá jú. Está bien. Por ejemplo, *galá jú*
.....

2 Todos los términos en español van a tener esta indicación.

3 Todos los términos del tepehuano del sur van a tener esta indicación.

náta "Está bien tu pensamiento" o *Tashi galá juko* "no está bien".

Gentil. Esp. No bautizado. Palabra que en el siglo XIX se usó para designar a los grupos tarahumaras que rechazaron el bautismo cristiano. En el momento de la confrontación con los misioneros aparecieron los términos gentil o cimarrón *simaloni* y *pagótame*, bautizado.

Golemá. Estrella fugaz. Para el ralámuli verla es de mal presagio; vive en las corrientes de agua y se transforma en culebra acuática, en *bakagómuli*, "tortuguilla de charco"; o en *basi-gúnuli* "insecto de agua".

Gonomiki. Arco iris. Los niños no deben verlo porque les puede dar diarrea o también pueden morir: "El *gonomiki* no está bueno, pos donde cae se muere la gente. El otro día que pasó se murió una *tiwé* [mujer]".

Güēja. Esp. Recipientes de calabaza que se usan para tomar agua, pinole, esquiate o tesgüino.

Gualupa. Virgen de Guadalupe. Ralamulización de Guadalupe. Para los tarahumaras de la comunidad Potrero la virgen de Guadalupe es muy brava, tan es así que se puede aparecer en los sueños: *We apalúame jú, ké tashi galá juko, echi Gualupa machibá rimú*, "Es muy brava, no es buena, esa Gualupa va a entrar en el sueño".

I

.....

Iká. Viento. Para los rálámuli a veces los muertos se transforman en vientos.

Iwerka. Fortaleza. Ver *jiwéla*. En la cosmovisión rálámuli es una constante la preocupación de mantener fuertes su *nátali* "pensamiento" y sus *alewá* "fuerzas vitales" o "aliento". El mantenerse fuertes significa tener la manera más óptima de vincularse a la vida. *Jiwéla rimú* "sueña con fuerza", esto dicen los rálámuli cuando, a través de los sueños, deben resolver alguna situación.

Iwigá. 1) Respirar 2) Alma 3) Espíritu. Significado estrechamente ligado con el de *alewá* y es que éstas últimas otorgan vida, aliento, fuerza y vitalidad.

Iwítima. 1) Dar vida. Vivificar (lit. dar respiración).

Iyàari. Hui.⁴ Soplar. Término parecido al de *alewá* e *iwigá* del tarahumara. Para los huicholes el *iyàari* es a su cuerpo, como el sol al cosmos o el fuego a la tierra.

Iyela. Madre. Término de parentesco que también se usa para nombrar a las tías del lado de la madre, así sean hermanas menores o mayores de la madre.

Iyelúame La que es madre. Su contraparte es *Onolúame* "el que es padre". La dupla *Onolúa-*

me-Iyelúame ha sido entendida como la dualidad divina y simbolizada por el sol o *rayénali* y la luna o *michá*.

J

Jíkuli. Peyote y otras especies de cactus que consideran los rálámuli como sagradas. "El peyote es para alimentar a los malos, los que enferman a la gente. Lo raspan con una jicara, lo mastican y luego lo escupen y lo tapan en la tierra poniendo encima una piedra y cruces chiquitas. Así, los malos se ponen tranquilos y ya no enferman a la gente. Se baila *yúmali*. También está el *mukuasa* que si lo tocas haces música muy bonita, de violín o de flauta" (Patrocínio López 2002, comunicación personal).

Julíosi. Grupo ritual que surge en la Semana Santa. Es opuesto al grupo de los *moló* y su objetivo principal es representar a las fuerzas del otro mundo, el mundo de los muertos. Viene de término español, judío.

Jiwéla. Tener fuerza. También *iwerka*. En la cosmovisión rálámuli es una constante la preocupación de mantener fuertes su *nátali*, pensamiento y sus *alewá*, fuerzas vitales o aliento. El mantenerse fuerte significa la manera más óptima de vincularse a la vida. *Jiwéla rimuma* o *rimú* "que sueñes con fuerza", esto dicen los rálámuli cuando, a través de los sueños, deben resolver alguna situación.

4 Todos los términos del huichol van a tener esta indicación

K

Kachóchi. Término de parentesco para designar a la madre del padre, ya sea Ego masculino o femenino.

Kachóchila. Término de parentesco para designar a la nieta o nieto del lado del padre y si Ego es femenino.

Karike. Casa. Posiblemente venga de *kariri*, que significa sombra.

Katoliki. Corazón de agave quemado. Se usa para hacer tesgüino, a esta especial bebida se le dice *misagoli*.

Kaó. Cerro.

Kapótame. Inflado. Cuando una tortilla se infla significa que el trabajo estuvo bien realizado por quien la elaboró.

Kawé (*kawi*). Tierra. Significa también la madre que los cobija con sus cerros y los protege. Se trata del lugar intermedio dentro del cosmos, donde confluyen las cosas del arriba y del abajo.

Kiolí. Esquiote. Bebida hecha de maíz tostado y molido en el metate con agua. También se le llama *sakiki*. De esta bebida se hace una masa a la cual le echan más agua. Se toma durante el día, entre el desayuno y la cena. Se acostumbra acompañarlo con quelite, una planta de la familia de la acelga.

Kipalí. Equipatas. Lluvias suaves que comienzan en las heladas. Los ralámuli aseguran que si no llueve en esta temporada no tendrán una buena cosecha, pues la tierra no debe estar seca al momento del barbecho.

Kisóla. Bastón de mando. Los usan las autoridades tradicionales y están hechos de una madera llamada "palo brasil".

Koabena. Planta psicotrópica. Se menciona que en las carreras de bola se unta en las piernas porque dicen que "con eso corren más".

Kobisi. Pinole. Maíz tostado y molido primero en el metate y después en el molino. Se mezcla con agua para beberse. Se usa cuando los ralámuli salen a otros lados y tienen que caminar varias horas. Es una bebida altamente revitalizante después de largas jornadas de caminata o trabajo.

Kochilá. Término de parentesco para nombrar a la hermana mayor, ya sea Ego masculino o femenino.

Koiná. Izquierda. Para los tarahumaras también significa norte.

Kólima. (*kówi*) Acto de dar cuando alguien lo pide, esperando recibir. Por ejemplo, recibir en casa a quien solicite comida u hospedaje.

Kolomaka. Pájaro que acompaña al *sukulúame* "hechicero". El ralámuli le tiene mucho miedo y cuando cree que lo quieren hechizar

cuelga en la entrada su casa una corteza de encino para ahuyentar a este pájaro y evitar que robe las *alewá*.

Kosama. Chamuscar. Se usa cuando se queman algunos cabellos de la coronilla con tres olotes. Es la acción que se realiza en la curación del *rimuwaka*.

Kowá. Comer.

Koyaka. Piedra salitrosa la cual era usada para salar alimentos cuando aún no tenían acceso a la sal. Se usa para curar tanto tierras como animales.

Krusi. Cruz. Una ralamulización del español.

Kuíla. Saludo. Es el saludo a cualquier hora, en cualquier circunstancia y a cualquier persona y se puede complementar con otras frases, por ejemplo: *Kuíla ba ¿Chu aní?* "Hola ¿qué dices?"

Kulí pe cha 'ané. Hacer sonar, por ejemplo, una sonaja. Vueltas y hacer sonar.

Kulíchamala. Término de parentesco para nombrar al tío, hermano mayor de la madre, si éste es mayor.

Kulíchula. Término de parentesco que se usa para nombrar a los primos hermanos patrilineales. Ya sea Ego masculino o femenino.

Kumúchi. Término de parentesco para nombrar al tío, hermano mayor del padre.

Kunála. Término de parentesco como nombran las mujeres a sus esposos.

Kusiméra. Volver a ir. *Ma bá ku* "Vamos de vuelta".

Kuwé. Temporada de secas. Comienza en abril y termina a principios de junio.

L

Labaka. Güeja para hombre. En general las güejas se usan para tomar las diversas bebidas de los tarahumaras; pero la llamada *labaka* se usa en los rituales para que el hombre beba tesgüino. Es más grande que la que usa la mujer, que se llama *loche*.

La. Sangre. *Tchiva la'lá* "Sangre del chivo". "La que chupa el *Riablo* cuando te mueres.

Lochi. Güeja chica para mujer. En general las güejas se usan para tomar las diversas bebidas de los tarahumaras; pero la llamada *loche* se usa en los rituales para que la mujer beba tesgüino. Es más chica que la que usa el hombre, que se llama *labaka*.

M

Majá. Tener miedo o asustarse. Una de las peores amenazas para los rálámuli. Cuando se tiene miedo se pierde la fuerza, cuando se tiene fuerza se pierde el miedo. Gracias a las

curaciones el cuerpo puede estar en óptimas condiciones para poder continuar con el *nátali* y seguir sobreviviendo en un mundo entre el tiempo de los antepasados y el tiempo humano.

Makuchi. Planta silvestre de tabaco.

Malála. Término de parentesco para nombrar a la hija.

Mapáchaka (*mapácha*). Blusa. Las blusas de los tarahumaras son amplias y de colores brillantes.

Mapawika (*napawika*). Juntos o reunidos. Estar reunidos para actividades comunitarias. La noción *mapawika* implica que quienes se reúnen lo hacen para participar en determinadas prácticas. Es decir, cuando se invita a trabajar a una casa determinada se dice *mapawika nochama* "trabajar juntos", o en una procesión dicen *mapawika mabá* "vamos juntos". O bien, como lo tradujo Valentín Catarino, "todo juntos", refiriéndose a una acción que toda la gente reunida va a realizar.

Matachín. Sp. Danza tarahumara. Se trata de una reelaboración simbólica de las danzas de la conquista traídas desde la Península Ibérica a América. El matachín se introdujo a finales del siglo XVII.

Matachíne. Matachín. Es una ralamulización del vocablo en español matachín. Danza tarahumara. Se trata de una reelaboración simbólica de las danzas de la conquista traídas desde

la Península Ibérica a América a finales del siglo XVII.

Matalapma. Acción, que durante la semana santa, consiste en acostarse de manera horizontal sobre el piso del templo y rodar hasta alcanzar la entrada.

Mayóli. Autoridad tradicional que se encarga de los asuntos relacionados con las parejas.

Mé. Corazón del agave. Se quema para realizar un tipo de tesgüino llamado *misagóli*. Al corazón del agave quemado se le llama *katoliki*.

Menúlo (*basolí*). Menudo. Es una ralamulización del vocablo en español menudo. Comida ritual que consiste en un cocido de maíz con carne del chivo sacrificado.

Mésichi. 1) Mesa 2) Altar. Ralamulización del vocablo en español mesa. El altar es el que se encuentra en el *awíłachi*. En el lado oriental del *awíłachi* se fabrica un altar de un metro de altura, aproximadamente, en el cual clavan tres cruces de unos 80 centímetros y otras tres muy pequeñas (de diez centímetros aproximadamente) que están debajo del altar.

Michá. 1) Luna 2) Deidad rálámuli. Dicen que el sol y la luna se casan cada 28 días; cada vez que hacen el amor la luna desaparece para después surgir en la oscuridad de la noche con tan solo una rajadita de su cuerpo. La luna también es la encargada de que llueva, porque cuando se voltea, vierte el agua que estaba

almacenada mientras se encontraba acostada “con los picos pa’ arriba”.

Mi’limea. Sacrificar. *Mi limea tchivá.* Matar chivo. Cuando se sacrifica un chivo en un ritual.

Misagóli. Tesgüino hecho de agave.

Molela. La copa de barro. Se usa en los rituales para colocar incienso y carbón, con lo cual se santigua a la gente.

Moléma. Ahumar. Se santigua con este humo en los rituales.

Molinchi. Molino. Es una ralamulización del vocablo en español molino. Una de las muchas palabras del español adaptadas a la lengua ralamuli.

Moló. Son los soldados de *Riósi* y su función consiste en cuidar el templo. Son uno de los actores rituales dentro de la celebración de la Semana Santa.

Monarko. Monarca. Se trata de una ralamulización del español. Es quien conduce la danza del matachín y siempre se ubica en la cabeza del grupo de danzantes.

Mo’ibúame. Minuete. Se trata de una plegaria exclusivamente musical y religiosa (Jáuregui 1990: 131 *op.cit.* caps.4 y 5). En Potrero es la melodía que inaugura el ritual, considerado “el mero jefe” de la música tarahumara, el más

grande, el *walúla* porque es “la música para subir hasta arriba”.

Mo’oiyá. Término de parentesco para nombrar a la suegra, no se le distingue ni por el sexo ni la edad de Ego.

Muchímali. Término de parentesco para nombrar a las primas hermanas patrilaterales, ya sea Ego masculino o femenino. También se usa para nombrar a todo cuñado masculino.

N

Nalí. Del otro lado de la barranca.

Namúkame. Discos cósmicos pegados como si se tratara de muchas tortillas apiladas (Lévi 1999: 100).

Napulúame. Collera. Una banda de aproximadamente diez centímetros de ancho y dos metros de largo que los tarahumaras colocan sobre sus cabezas en los días de fiesta.

Nasinákuli. Flojo. El que es flojo corre el riesgo de enfermarse, porque cuando no trabaja piensa mucho. El pensar mucho puede asustar a las *alewá*.

Nasipa pachá. El patio de la casa. Significa “mitad adentro”.

Nátali. Pensamiento. Se refiere a la conciencia y a la sabiduría concebida no sólo como

conocimiento sino sobre todo como conducta, como camino o forma de vida. *Ke tasi galá jú nata* “no piensa bien”. Por ello, en esta tesis se considera un concepto que le da la humanidad al ralámuli junto con las *alewá*.

Naulú. Enfermo. La enfermedad es provocada por el miedo, la tristeza o la flojera.

Nawésali. Discursos que realizan las autoridades ralámuli. Es una forma de hablar más solemne y elaborada que no todos son capaces de hacer. Hay quienes dicen que para lograrlo se necesita ser de edad madura y tener sabiduría. En las fiestas es ofrecido casi siempre por el *owiliame* “curandero” y el *siliame* “gobernador de la comunidad”, y en algunos casos por el *mayóli* “autoridad que se encarga de los asuntos relacionados con el matrimonio”. En otros casos, el discurso está a cargo del comisario ejidal, que resuelve las cuestiones relacionadas con el municipio y el propio ejido conjuntamente con el gobernador, o del ayudante del gobernador, llamado *comisario policía* (otras autoridades son el alguacil, el fiscal, los ayudantes del policía y el segundo gobernador).

Nejé. Yo.

Nuté. Alimentar.

Nutelia. Fiesta para despedir los muertos. Para los ralámuli de Potrero, cuando se muere una persona, necesita de la ayuda de sus parientes más cercanos —hijos, hermanos, nietos, padres o cónyuge— para “alimentar” sus

alewá o fuerzas y despedirlas y encaminarlas a su nueva condición. En caso de que sea mujer, le corresponden cuatro fiestas y si es hombre tres. Esto se debe a que los ralámuli tienen la creencia que la mujer tiene cuatro fuerzas y el hombre tres; dicen que la mujer tiene más que el hombre porque son las que procrean, por ello tienen que ser más fuertes. Y es así como, cada fiesta es para despedir una de estas *alewá*. Las fiestas para muertos tienen el objetivo de hacerle notar al difunto su nueva condición; porque tardan en percatarse que si bien, siguen con su vida normal, viviendo en sus casas y trabajando la tierra, ahora están muertos.

Noliwáchi. Semana Santa (Lit. Cuando regresar). Es la fiesta más grande de los ralámuli. Posiblemente represente el año nuevo tarahumara. En esta fiesta tiene lugar la lucha entre el *Riablo* y los que tienen que ver con *Riosi*. Los representantes del *Riablo*, los *julíosi*, combaten contra los representantes de *Riosi*, los *moló*. Los *julíosi* pintan su cuerpo con arcilla blanca y amenazan con el desorden, mientras los *moló* buscan el orden y la paz.

O.....

Okó. Un tipo de pájaro.

Omáwala. Fiesta. La fiesta ralámuli es una experiencia que busca lo absoluto. La propia palabra *omáwala* (“fiesta”) viene de *yomá*, que procede de la forma intensiva de *jomu* ó *om* y significa “todo” o “cabal”. El concepto de

cabal o total va muy de acuerdo con lo que se entiende en este trabajo por fiesta, porque la fiesta rálámuli es la representación simbólica de las sensaciones y aventuras de vida en su conjunto, una expresión concentrada de la totalidad de la experiencia de la comunidad. *Walú omáwala*. La fiesta grande, fiestas de patio comunal.

Omóna. Triste. Con la tristeza las *alewá* pueden irse del cuerpo, por ello, nunca hay que estar triste.

Oná. Allá. *Oná rokolílali* "Allá donde el encino".

Onó. 1) Término de parentesco para nombrar al padre de Ego, ya sea éste masculino o femenino. 2) Término que también se usa para nombrar a las deidades, por ejemplo, *Onó Riablo* "Deidad Diablo", *Onó Chichi*, "Deidad madre".

Onolúame. Traducido en los diccionarios de lengua tarahumara como "el que es padre", el cual tiene su contraparte femenina llamada *Iyelúame*, "la que es madre" (Brambila (1976), Hilton (1993 [1959]), Lionnet (1972, 2002), Thord-Gray (1955)). Se trata de un concepto que comprende un absoluto religioso. Es decir, se refiere al complejo mundo de las deidades rálámuli y, más que un solo personaje, constituye un conjunto de valores expresados en múltiples elementos.

Onolúachi. Donde está *onolúame*.

Onamótame. Pisos del universo. *Kichaó*

onamótame "siete pisos". Los rálámuli de Potrero imaginan los siete pisos como un panal y, cuando mueren, suben por unas escaleras para los tres pisos de arriba, donde también tienen sus tierras y sus casas. Para subir y bajar hay que hacerlo sobre el mismo rosario que colocan encima de las cruces y con el que curan a la gente.

Opalá. Término de parentesco para nombrar a las tías por el lado del padre si éstas son menores que el padre.

Owilúme. Curar.

Owilúame. Curandero. El *owilúame* "curandero" cura las *alewá* "fuerzas vitales" para que estén más fuertes.

P

Palakín. Un tipo de barro. Se usa para hacer ollas o platos y también para curar tierras y animales.

Palóchi. Término de parentesco para designar al padre de su madre, ya sea Ego masculino o femenino.

Pachí. 1) Elote 2) La milpa cuando está verde.

Pagoma. Lavar o bautizar. Los bautizos de la Iglesia católica son con agua y los de bautizos rálámuli con fuego y olotes.

Pagótame. Bautizado. En el momento de la confrontación con los misioneros aparecieron los términos gentil o cimarrón (en tarahumara *gentile* y *simaloni*, respectivamente) y *pagótame*. Gentil o cimarrón se utilizaron en el siglo XIX para designar a los grupos tarahumaras que rechazaron el bautismo cristiano. El término *pagótame* se usó para designar a aquellos que habían sido bautizados.

Pagre. Padre. Ralamulización del término padre, sacerdote.

Palochenta. Término de parentesco para nombrar al nieto o nieta por parte de la madre y cuando Ego es masculino.

Palóchi. Término de parentesco para nombrar a su abuelo del lado de la madre

Paní. Arriba en elevaciones y a distancias pequeñas. *Pani pechi* "Arribita donde se descansa". *Panina* "más arriba".

Panina. Más arriba.

Pasko. Navidad. Fiesta realizada por los tarahumaras donde se baila matachín.

Péwale. Cigarro. Los tarahumaras suelen fumar un tabaco silvestre que se llama *makuchi*. El tabaco es un elemento trascendental en los rituales. Posiblemente se relacione con la idea de hacer humo para que suba y se creen nubes para que llueva.

Peréame. Pl. Habitantes. El singular es *bitéame* "habitante".

Pichí. Sustituir en una actividad. En un sentido de relevar a otro en una actividad determinada. *Nejé pichí remema* "ahora yo voy a hacer las tortillas".

Pochi. 1) Brincar. 2) Rabón (corto). Una falda rabona es una falta *pochi*.

Puentechi. Puente. Ralamulización del español, "en el puente".

R

Rabó. El borde de una montaña.

Ralajipa. Carrera de bola. La carrera consiste en dos grupos que compiten corriendo largas distancias pateando la pelota; cada vuelta se cuenta con una piedra y gana el equipo que haya dado el mayor número de vueltas. Se realizan a partir del mes de octubre y hasta enero, cerca del solsticio de invierno.

Ralámuli. Etnonímico. Como los tarahumaras se llaman a sí mismos. Es un término que nombra a la gente y a la comunidad.

Relé. 1) Abajo 2) Debajo de algo.

Ramáli. Caldo ritual hecho de las entrañas y la sangre del chivo sacrificado.

Ranála. Término de parentesco para nombrar al hijo varón.

Raté. Término de parentesco para nombrar al tíos del lado de la madre si son menores que ella.

Rayénali. 1) Sol. Deidad rálámuli.

Remé. Tortilla.

Remé. Hacer tortillas. Para que una tarahumara se pueda casar tiene que saber hacer unas tortillas bonitas (*semáti remé*).

Reichi. Del español Reyes. Ralamulización de Santos Reyes.

Rewegáchi. Sg. Bóveda celeste.

Riablo. Diablo. Ralamulización del español. Según relatos encontrados, el *Riablo* es la representación divina del mundo de los muertos. Para nombrar al *Riablo* también suele usarse el vocablo *Witalú* cuya traducción literal es diarrea.

Richilá. Término de parentesco para nombrar al tío, hermano menor del padre.

Rilíe. Abajito (Lit. un poco abajo).

Rijoi. Hombre.

Rimú. Sueño. A través del sueño el rálámuli se comunica con sus deidades, antepasados y gente con la que, por alguna razón, debe platicar en los sueños. Soñando se cura a un enfermo

y, al igual que en las fiestas, se evitan ciertas catástrofes individuales o colectivas.

Rimuwáka. También *rimuwága*. Hilos que salen de la mollera del rálámuli y que lo conectan con el arriba. También se usa para nombrar el ritual en el cual se cortan dichos hilos. Dicho ritual se realiza a lo largo de toda la vida de una persona. La primera vez que se le hace a un rálámuli es cuando está recién nacido y suele llamársele *pagóma rimuwáka*, "lavar trozar sueños",

Riowachi. "Donde está Dios". Se le llama al templo donde los tarahumaras realizan las fiestas que se basa en el calendario tridentino.

Riosi (Riós). Dios. Ralamulización de Dios. Forma parte del todo religioso de *Onolúame*.

Ripá. Arriba en elevaciones altas. Por ejemplo, *Ripá rabó* "arriba en el cordón montañoso".

Ripóchi. Lugar donde está la piedra grande.

Riwé. Nombre.

Riwéame. Nombrar. Además del bautizo católico también está el rálámuli. Es donde, además de ponerle el nombre bebé, se le pone también su vitalidad y se le determina su identidad.

Riwíchuli. Nopal tierno. Se usa para el *kawíwale wasaráche*, curación de las tierras.

Romó. Temporada de invierno. Es la tempo-

rada más larga de todas las del año, empieza en octubre y termina después de Semana Santa, es cuando bajan los ralámuli a las barrancas.

Romilála. Juntar. Se trata de la unión de las articulaciones del cuerpo. También se le llama al ritual que consiste en mantener el cuerpo junto, no disgregado, es decir, en una forma unida. Este ritual se lleva al cabo desde el nacimiento del ralámuli hasta su muerte. Cuando se realiza por primera vez significa que se le da al bebe su fortaleza y su su humanidad.

Ro'osópoli. Lucero de la mañana (Venus). Es una de las deidades ralámuli.

Rulásteli. Durazno y árbol de durazno. Ralamulización del español.

Rutugúli. Tecolote. Palabra que se usa también para nombrar una danza tarahumara que se efectúa en los rituales de patio.

S

.....

Sakiki. Esquiate, bebida tradicional ralámuli. Hecha de maíz tostado molido con agua en el metate. Se usa tanto en la vida cotidiana como en los rituales. También se usa *sakiki*.

Sanaliki. Dentro del proceso de elaboración del tesgüino, al día siguiente de haber dejado hirviendo por toda una noche el maíz molido con el agua, se cuele este líquido. Lo que queda en el colador se le llama *sanaliki*, éste

se vacía en una olla con agua y se deja hervir de nuevo.

Sáwala. Sonaja. Elaborada con hojas de madera, la usan los danzantes del *rutugúli*.

Semáti. Bonito.

Sialá. Término de parentesco para nombrar al suegro; no se les distingue ni por el sexo de Ego ni por edades.

Sikoliki. Olla de barro. Donde hacen el tesgüino, la bebida de maíz fermentado.

Silíame. Gobernador. Es el representante de una comunidad ralámuli. Tanto para el interior de la comunidad como conciliador y organizador; al exterior se encarga de estar informado de los asuntos del municipio.

Simaloni. Gentil (ver *pagótame*).

Sinowi. Serpiente. En la cosmovisión ralámuli la serpiente está relacionada con el agua y con las cosas que se refieren al mundo de los muertos, a lo mundano; a los placeres carnales y a la amenaza de muerte. Lo mismo sucede con el arco iris, que para los ralámuli se trata de una enorme serpiente, la que sale después de las aguas (ver *gonomiki*).

Sipucha (*sipúchaka*). Falda. Al principio las usaban algodón blanco y posteriormente comenzaron con los colores. Entre más chillantes, más agradables a la vista del tarahumara.

Las únicas mujeres que se visten hoy con faldas blancas son las ancianas. Las faldas y las blusas son reversibles: están cosidas de cierta forma para que uno pueda voltear la ropa y aprovechar los dos lados, porque a las telas, de tanto andar por los caminos pastando las chivas o cortando leña, les da el *majaguá rayénali*, es decir, el sol asusta los colores de las prendas. Para el diario, traen puestas de tres a cuatro faldas y cuando es día de fiesta se ponen unas tres faldas más.

Siwátili. 1) Flor 2) Vocablo para nombrar a una especie de paleta de madera que dibuja una silueta en forma de corazón y que usan los danzantes del matachín.

Soldarsi. Autoridad tradicional. Ralamulización del español. Sirve de apoyo a los gobernadores cuando, por ejemplo, hay que recorrer los ranchos de la comunidad y convocar a la gente a reuniones y fiestas.

Sololá. Término de parentesco para nombrar a las tías por el lado del padre si éstas son mayores que el padre.

Sowiki. Tesgüino. Bebida de maíz fermentado.

Sucrismo. Jesucristo. Ralamulización del español.

Sukí. Sacar por succión los gusanos y pequeñas piedras de los cuerpos. Esta curación la realiza el curandero.

Sukú. Hechizo. Se hechiza a través del sueño. Lo que siempre querrá hacer el hechicero es asustar. Hacer que las *alewá* se confundan, que el corazón palpite con más fuerza, que las manos te empiecen a sudar, entonces las *alewá* irán dejando el cuerpo, el cual se debilitará paulatinamente hasta caer enfermo.

Sukulúame. Hechicero. El *sukulúame* “es como el zopilote, canta de noche y hace daño a la gente” (Valentín Catarino 2002, comunicación personal). Los rálamuli utilizan dos palabras para quienes tienen la facultad de entrar a los sueños de los otros: *owilúame* —curandero— ó *sukulúame* —hechicero—. El curandero puede ser nombrado con cualquiera de estos adjetivos, dependiendo del tipo de trabajo que lleve a cabo, para embrujar a alguien o para curarlo. En otras etnografías se han reportado mujeres curanderas (Pastron 1977: 130).

Sulála. Corazón. Pero nombra el área entre el pecho y la boca del estómago, tanto de hombres como de mujeres. Es donde se guardan las *alewá*.

Sululá. Término de parentesco para nombrar al nieto o nieta, cuando Ego es femenino.

Suwá. Terminar.

T

Tata. Papá. Ralamulización del español. *Tata Rios* “Dios padre”.

Tetewan. Co.⁵ Entre los coras su diosa del inframundo se llama *Tetewan*, la que tiene caras en toda la cabeza. Preuss lo entiende como el cielo nocturno lleno de ojos que son estrellas.

Terégori. Diablo (González Rodríguez 1982: 110–112). Según el testimonio del misionero croata Johannes María von Ratkay (1683), “los tarahumares” creían que [el Diablo] era un lobo y que mataba a los hombres, le llamaban *terégori*, “el de la casa de abajo”.

Tesgüino. Esp. Bebida de maíz fermentado. Para nombrar al tesgüino de maíz, los tarahumaras usan *sowiki* o *batali*, y al tesgüino de agave lo nombran como *misagóli*.

Tikutzipe. TepS. Ritual de curación del sueño. También *kutzípéri*.

Tiwé. Niña

Tobeke. Canasta elaborada con el sotol. El sotol es una planta liliácea con la que también se obtiene una bebida alcohólica.

Tónali. Caldo ritual que consiste en frijoles cocidos con la carne de chivo sacrificado.

Tonálii. Nah.⁶ Entidad Anímica. Esta entidad

5 Todos los términos en cora van a tener esta indicación.

6 Todos los términos en náhuatl van a tener esta indicación.

era el vínculo entre el tiempo mítico y el tiempo del orden calendárico que penetraba en el transcurso de los hombres. Asimismo, era la fuente de energía que a los niños se les introducía por medio de un ritual y era lo que uniría al hombre con el cosmos

Topilas komí. Río Batopilas.

Towí. Niño.

Tubares. Esp. Fue otro de los grupos que se encontraron los jesuitas en la época de las primeras misiones. Los *ralámuli* de Potrero se refieren a ellos como hombres antiguos que eran muy altos y que vivían en las cuevas y se comían a los hijos de los tarahumaras.

Tuna. Abajo.

U

Uleke (*Ulé*). Fresno. Su cáscara se usa para curar, tanto tierras y animales como gente.

Umúli. Vocablo para referirse a la cuarta generación ascendente, esto es, a los antepasados, *Anayáwali*.

Upíla. Término de parentesco mediante el cual un hombre nombra a su esposa.

Usú. Término de parentesco para nombrar a la madre de la madre ya sea Ego masculino o femenino.

V

.....

Ventanchi. Ventana. Ralamulización del español.

W

.....

Wali. Canasta de sotol.

Walú. Grande.

Walúla. El más grande (jefe). Al presidente municipal le dicen *walúla*. Ver también *mo'ibúame*.

Waminá. Allá.

Wasálowa. Una especie de madera llamada "palo mulato". Suelen ponérselo a los niños chiquitos para protegerse del susto. Hacen un collar donde cuelgan pequeñas cuentas de esta madera envueltas en tela.

Watoná. Derecha. Que para los tarahumaras también significa sur.

Watónili. Atole. Es el primer elemento que se ofrenda tanto en la mesa del altar del *awí-lachi* como en el altar del templo (durante la Semana Santa).

Wayé. Término de parentesco para nombrar a la hermana menor cuando Ego es hombre. También se usa *wayéla*.

Wichíma. 1) Suelo 2) Piel 3) Un objeto de forma romboidal símbolo hecho de bambú, de madera o zacate que se ponía en los altares del *awí-lachi*. Indica la presencia de las deidades y antepasados vigilando al individuo y a la comunidad. Este mismo elemento posiblemente se relacione con aquel pedazo de tierra donde se originó el mundo.

Wichimóbachí. Superficie de la tierra (piel de la tierra). Algunos lo traducen como mundo.

Wilí. 1) Estar parado 2) Largo o alto.

Wisimí. Estrella fugaz. "When a tarahumara sees a shooting star in ther *ewega - chi* (sky -heaven) he will probably say: *nibi echi-mí wisí iwi -ga -rá* ¡look, see! There it goes (the evil bird) to take away (stealing) soul!" (Thord-Gray 1955: 197).⁷

Wisiburka. Calzón de manta. Forma parte de la vestimenta de los hombres tarahumaras.

Witalú. 1) Diarrea. 2) Diablo, una manera de referirse cualquier ser del mundo de los "muertos", el origen, la otra dimensión.

.....

7 Cuando un tarahumara ve una estrella fugaz en el cielo, probablemente dirá: ¡Mira allá va un pájaro que se llevará un alma! (traducción de a.p.p.c.).

Y

Yúmali. La danza que se realiza exclusivamente en los rituales de patio. Posiblemente *yúmali* venga de *chumali*, venado. Es una danza donde las mujeres acompañan al *owilúame* formando una gran hilera. Lideradas a la cabeza de la hilera por el *owilúame*, corren dentro y fuera del patio, tanto en sentido horario como antihorario. Es la danza que clausura el ritual, los movimientos se asemejan a una cacería de venado.

1. Mitos de origen

*Kulii chokichí ke chó nirúachi kawí,
Onorúami nátala riwá mapu riká nirúaluma kawí,
Onorúami ripa jonsa newála mayéwa, kicháo rawé
Sika iyénala riuwa, kecho niruachi kawí, bawíchopi
níila mayewa.*

*Chabé ke cho nirúachi kawí, wé retáami níila riuwá.
Bawí ronowia mayewa. Onorúami nokéka niwala
mayéwa kawí, mapulí yena wé ratáali echi bawí.
Mapulí yena bakicheli bawí inía ripila mayéwa
bawí ronowála. Li kilípi bisowá níisa, rulabásia li ma
bewé rajítali.*

*Ajarecho ralámuli jé riká mayé: bilé rijibela naó tona
jiti cheka wiliyá mayéwa kawí, mapu riká bile tolí
kalíla. Li kilípi nokayá wilayá mayéwa, móa kawírlí
onorúami irélali jíti.*

*Chabé kulii bo 'ibachi kawí sinibí najula riwá li
ralámuli napawika natúila awili yúmali, basikoli lo
matachini si, bilé kawírlíye chu'achi awili kúrisitili
nolíríka; biré rijói nátali mapu echiriká olama nóchali
jiti iw'rima kawí, kicháo nokáli kuchi kúruwi yua
awiyá, echiriká ma iwérlíli kawí.*

*Onorúami nátali mapi riká suwékiye juláma bbá'wi
bajítami chópi ripíra li échi riká anila ruwá, jiti bela*

Al principio, cuando todavía no había tierra, dicen que Dios pensó que debería haberla y desde el cielo la formó durante siete días. Dicen que había pura agua y que Dios hizo a la tierra moviendo el agua cuando estaba caliente.

Cuando se fue endureciendo, la espuma empezó a flotar y poco a poco se hizo lodo; al enfriarse se formó la tierra.

Otros tarahumares creen que la tierra es una rueda muy grande que descansa sobre cuatro pilares, así como un gallinero que ellos hacen y creen que se mueve muy lentamente; encima está Dios dándole fuerza.

Al principio, cuando recién se hizo la tierra, se destruyó en parte, entonces los tarahumares se pusieron de acuerdo para bailar yúmare [yumari], pascal [paskol] y matachín [matachine]. Bailaron en la cumbre del cerro más alto alrededor de una cruz. Un tarahumara pensó que así macizaría la tierra. Bailaron siete personas, entre ellos unos niños y así se hizo fuerte la tierra .

Dios pensó en mandar el agua por la orilla de la tierra, para que sólo quedaran los agujajes. Por

omáanami nirú bajítami; mapi riká rabó, ipó li komichi.

Onorúami nulali mapu echiriká bajítuma, jiti ke balachema (wakichema) ralámuli li sinéami namuti rabóaye nirúami. Onorúami júali wichimóbachí oká makawi inénilia bechi ma alá niisa riká mapu pirélipa, ke cho iwérachi bewé wé besowéa wiilili, kullí suwékiye julasa bawí ma sili echi makáwi mapu oná juláluru, kilí járili ko'wámi aya, bilé taa chimali rakala riwali.

Echi makáwi ma ku sili pau oná atí onorúami, we besowéa ronéa ku sili, bilé ta chimáli sawála chúa ruká. Li jé anili échi makawi, ma alá ju mapu perélipa relé wichimóbachí.

Li biché onorúami kipi bachí tanasio yúa, napawika natuili rikínaba wichimóbachí chibi yiri namuti niwabía.

Osá nóami rawé kaachi chokiráiru jiti júmama chuajípa li ralajípa mapu riká ineba bewé bechi ma alá bewachela.

Echi lí jonsa júmuluwa ralajipia li chuajipia jipi a bají.

eso, hay muchos agujeros en todas partes como en los llanos y en los arroyos.

Dios mandó dos palomas a ver si ya se podía vivir en la tierra, pero ésta todavía no macizaba, sólo había lodo; cuando Dios mandó el agua a la orilla, entonces las palomas pudieron llegar donde las mandaron. Anduvieron con calma buscando comida y encontraron fruta de una plantita llamada chimali.

Las palomas regresaron donde estaba Dios, traían lodo en las patitas, en sus picos traían hojas de chimali y dijeron:

—Ya está buena la tierra para vivir.

Entonces Dios se puso de acuerdo con Atanasio, su hermano, para que bajaran a la tierra; iban a hacer muchas cosas.

Después de ocho días, se organizaron para correr arihueta y bola, en esa forma observaban la tierra para ver si ya estaba maciza.

Desde entonces se corre la bola y la arihueta hasta nuestros días. En Mondragón, Tello y Valdéz (ed.) (1995 :15 – 17).

El origen del ralámuli y del chabochi

“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 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 era los Chabochis.

Entonces decidieron ver quién podía

dar vida a las figuras. Dios sopló su aliento en sus muñecos e inmediatamente tuvieron vida, pero el Diablo, a pesar de soplar, no tuvo éxito. Se volvió hacia Dios y le preguntó: “¿Cómo hiciste eso?, de manera que Dios le enseñó al Diablo cómo darles almas a sus creaciones.

Una vez que los rarámuris y los chabochis estaban vivos. Dios y el Diablo organizaron una carrera a pie entre ellos. Ambos lados colocaron sus apuestas, que incluían dinero al igual que mercancías, las acumularon el línea de partida, que también marcaba la meta. La

distancia de la carrera se estableció —una corta distancia de aproximadamente diez kilómetros— y los dos equipos de corredores partieron. A pesar de que la carrera estuvo peleada, los corredores chabochis llegaron antes al lugar de las apuestas, de manera que tomaron las ganancias y se fueron. Dios estaba bastante enojado con los rarámuris porque perdieron. De ahí en adelante, les dijo, serían pobres mientras que los chabochis serían ricos y, mientras los chabochis podrían pagar a sus trabajadores con dinero, los rarámuris tendrían solamente tesgüino para darles a la gente que los ayudarán” Merrill ([1988] 1992:145-146).

El pedacito de tierra

“Antes de que existiera la sierra y la gente rálámulí, solamente había un pedacito de tierra, todo lo demás era agua; no habían montañas, ni maíz, ni casas. En ese cachito de tierra, rodeado de agua aparecieron dos pascoleros, de los mismos que hay ahora. Dios les dijo que bailaran mucho pisando muy fuerte. Así, con una sonaja en la mano derecha y “pequeñas sonajas en los pies” —Chanébaris o capullos de mariposa—, bailaron por días y noches hasta que el agua empezó a amacizar; el pedacito de tierra empezó a crecer hasta que se fueron formando las montañas. Por eso ahora bailamos mucho para que la tierra siga maciza y no se vuelva a hacer agua” (Candelario López 2001, comunicación personal).

Floor Legend

“A long time ago the gods became angry with the people of the earth and sent much *bara* (water). The world was submerged, and everybody perished except a boy and a girl who managed to

climb a mountain, said to be that of Lawachi, located South of the present town of Panalachic in Southwestern Chihuahua.

Here they remained until the water receded, when they climbed down to the more inhabitable parts. During the flood the rocks became so soft that the feet of the two children sunk into them as in mud, and their *rara-ra* (spoor, foot print) can still be seen in certain parts of the sierra. These children had managed to save three grains of *sunu-ku* (corn) and three *muni-ki* (beans). These they planted in fertile soil and then lay down together and slept. When they awakened, the seeds had grown up; they made their harvest and replanted.

These two children were the *kia suwiri* (ancestors) of the Tarahumara. The race multiplied and became so great in numbers that they were like the grass on the mesa. But they began to fight among themselves. This made God angry and he sent terrible rains, and once more flood came. This time apparently three men and three women were saved, because God gave them three kinds of corn: *rosa-ri*, *bewa-ri*, and *cho-ri* (white, yellow, and black corn respectively) which they planted. Thus once more the world was re-populated by the Tarahumara (Thord-Gray, 1955: 708).

The-One-Who-Is-Father”

“God’s name is Juan. There is a woman there and her name is María. This woman came down from up above and God also; together one man with one woman arrive. What’s-her-name, she was going to become pregnant, then there would not be her little children, the Rarámuri. She looks very fat. Her shirt is made of *kemaka* [ti-

ruta blanket]. And she came back here, tranquility arriving at the house. But there is not chini [trade cloth]. They will just be sitting around with a shirt made from blanket, and a loincloth of a blanket, and a woolen skirt. There is absolutely no cloth. Blanket skirt, just a nagua [woolen skirt] for the woman, just a piruta. Over there the man's shirt is a piruta, without sleeves. The woman's hair is like this, long hair. Her hair comes down to her waist; the man too, long hair (Levi 1998: 306-307).

2. La virgen

"Dicen que la virgen salió de la cueva; pero mis amigos los evangelistas dicen que sólo son dibujos para vender, es decir, que si yo hago un dibujo de mí mismo también lo puedo vender [...] Los *Judíosi* son los españoles de la conquista. Ellos robaban, mataban, violaban hacían muchas cosas malas; por eso ahora hacen la fiesta así. Cuando llegaron los españoles le pusieron fecha a todo. Antes, no había Semana Santa, pero sí hacían la fiesta, también se pintaban de blanco como ahora. Mi abuelo me contaba que hacían la fiesta por cómo veían al sol y a la luna: el ya sabía cuando se tenía que hacer; no necesitaban saber la fecha. El sábado corrían muy fuerte alrededor del templo. Ahora ya no corren, porque, ese día se ponen muy borrachos" (Patrocinio López 2000, comunicación personal)

3. Sobre el *jikuli*

"Mi abuelo hacía muuuchas fiestas, él era *owi-lúame*. El peyote es para alimentar a los malos, los que enferman a la gente. Lo raspan con una

jícara, lo mastican y luego lo escupen y lo tapan en la tierra, poniendo encima una piedra y cruces chiquitas. Así, los malos se ponen tranquilos y ya no enferman a la gente. Se baila *yúmali*. También está el *mukuasa*, si lo tocas haces música muy bonita, de violín o de flauta. Es un palo que se raspa y se limpia. El *bakánowi* lo usaban para correr muy ligero y bonito y aguantar mucho; también servía para hacer música bonita. El que usaba peyote tenía que cuidarse, por ejemplo, mi abuelo no se acercaba mucho al fuego, tenía que estar retirado y taparse con una cobija de lana.

Ahora ya no hacen tantas fiestas: ya no hay maíz para hacerla, ya no llueve como antes, la cosecha ya no es tan buena, ya hay menos animales porque cada vez hay menos zacate para alimentarlos" (Parocionio López 2000, comunicación personal).

4. El origen de los animales

"En un principio todos eran *ralámuli*, no había animales, después cada quién optó por lo que quería ser, por ejemplo: "los *chikuri*¹ o ratones le dijeron a Dios que ellos no querían trabajar, querían vivir de robar maíz, por eso se volvieron ratones. El burrito igual, tampoco quería sembrar sólo cargar la comida de los demás, por eso se volvió burro. O los animalitos negros... le dijeron a Dios que no querían morir, si fueran chiquitos nadie los mataría" (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

1 Dicen los *ralámuli* que los *chikuri* se vuelven murciélagos cuando son grandes.

5. El dinero

“Dicen que el dinero es pesado y no les dejaría subir al cielo” (Burgess, Don, S/F: 38).

6. Sobre el judas de Semana Santa

“No salió el judas, pero salió el *cholubo* que come panal y camina por las paredes, es del tamaño de un perro” (Patrocinio López 2001, comunicación personal).

7. Deidades

El *Riablo* es *rijoi* y está un poco loco, por eso casó con *mukuila*. Dios es *chíchi*. *Riablo* se toma sangre porque abajo de la tierra y cuando la gente se muere, él chupa la sangre, también cuando la gente se pelea” (Valentín Vatarino 2001, comunicación personal).

“*Umuli*, así le decían antes a la luna” (Juanito de Sorichique 2001, comunicación personal)

8. Sobre la religión

“Nosotros pensamos que está bien la religión católica porque nos deja hacer nuestras fiestas, por eso los evangelistas no está bien porque ellos no quieren que matemos chiva ni que tomemos *tesgüino* (Candelario López 2001, comunicación personal).

9. Para ser curandero

“Para ser curandero hay que soñarlo; que Dios te platica que seas curandero. Es que nosotros los *ralámuli* somos diferentes. Hay que soñarlo y sólo puedes ser curandero como a los 45 años, porque ya piensas bien y no quieres hechizar a

nadie” (Candelario López 2002, comunicación personal).

10. Sobre la poligamia y otras cosas...

“Antes tenían muchas mujeres porque el hombre no tenía que trabajar tanto. Las mujeres eran las que trabajaban más porque el hombre no tenía que comprar tela, porque usaban lana [de borrego] y *chileke* [sotol] para hacer sus vestidos, tampoco tenían que comprar sal porque había en las cuevas, entonces podían tener más mujeres. Ahora hay hombres que les gusta andar con una mujer y luego con otra. También las mujeres, pero es más difícil saber, porque el hombre es el que anda fuera de la comunidad y la mujer, tal vez, a escondidas tiene más hombres. Por eso no quiero hacerme la vasectomía por que si luego se embaraza mi mujer me tendría que separar de ella” (Patrocinio López 2000, comunicación personal).

11. *Warú sinói arí biré mukí* “La serpiente grande y una mujer”

Chabéwara ko je regá aní: chabé weká bamíbari biré mukí rikínara ruwá repá rewegáchi jónsa, rayénari sipúka, mechá ronochí achagá arí seporí moochí muchúwaka, echi ko ropéami níri, we berá sinári onkóa mápu guite ma sawiméa reké.

Echi jónsa biré sinói warú nawári mápu oná echi mukí wirigué, echo berá ko tá konári mápu si nawáchi.

Echi mukí a berá ko sawíri arí echi táa towí níri, nari be Onorúame wísiri echi táa, echi jónsa echi mukí masíri majáa echi sinói.

Onorúame berá ko bonói chinásori biréana resoquí echigoná achagá berá ko kóari wekabé bamíbari. Echi Onorúame kuíroara a berá ko nakóri echi sinói yúa pe ke be omébari. Echo jónsa echo sinói echi mukí najátosia simíre narína be echi ko kusá kanará yeariu mápu regá ánima meapu regá ke sebáma echi sinói. Echi regá berá ko niyúri echi mukí.

Echi sinói ke sebása níria né warú berá ko iyóri, warú berá mi bawíti opésiri mápu regá rulúma echi mukí, narína be je puná weé ayéna cho kuíronairi echi mukí arí ko eráputuri arí tóri echo bawí mápu echi sinói opésiri.

Echi arí jónsa echo sinói we warú iyóri echi mukí yúa arí berá chótari sayérosia echi jarécho kúchuwara mápu gará bichii Onorúame raíchara

Dicen los de antes que hace mucho tiempo bajó una mujer del cielo vestida de sol, con la luna en los pies y con la corona de estrellas. Ella estaba embarazada; gritaba de dolor porque ya le llegaba la hora de dar a luz.

Entonces llegó una serpiente muy grande donde ella estaba, pues quería comerse al niño en cuanto naciera.

La mujer dio a luz a un varoncito, pero Dios tomó al niño; entonces la mujer huyó porque le tenía miedo a la serpiente. Dios mismo la escondió en una cueva; allí la alimentó por muchos años.

Los ángeles de Dios pelearon con la serpiente, pero no la vencieron. Después la serpiente salió en busca de la mujer, pero a ella le dieron alas de una águila para que volara y no la alcanzara. Así fue como se salvó la mujer.

La serpiente, al no alcanzarla, se enojó tanto que empezó a vomitar algo como agua para arrastrar a la mujer [dentro de ese líquido]. Pero también la tierra quiso defender a la mujer y entonces se abrió y se tragó el agua que la serpiente había vomitado.

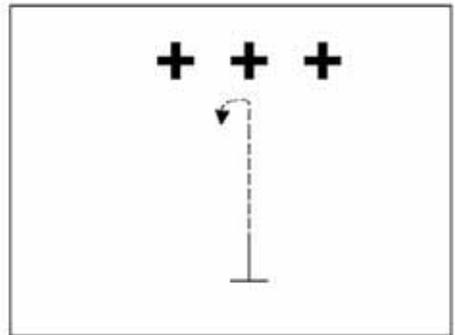
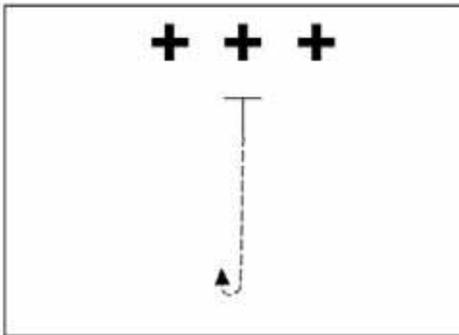
Desde entonces se enojó mucho la serpiente con la mujer y empezó a perseguir a sus otros hijos que creen y siguen la palabra de Dios (Palma Aguirre 2002: 80).

Descripción de danzas ralámuli a partir de la técnica laban¹

DANZA DEL RUTUGÚLI

Se trata de un hombre que camina y se detiene cruzando hacia los dos polos de un mismo eje, lleva una maraca que sostiene y percute con la mano derecha, flexiona el torso al ritmo en el que percute la maraca.

El trazo de piso que realiza es el siguiente:



Danza (las mujeres entorno a la fogata)

Descripción general

Es un hombre y cuatro mujeres agarradas de las manos formando una cadena entorno a una fogata, que es el eje o referente entorno al cual se desplazan. El hombre es el danzante que dirige todos los diseños de piso, indica la dirección del movimiento elevando el brazo derecho con el que simultáneamente percute una maraca que sostiene con la mano derecha.

.....

¹ Este texto fue realizado en su totalidad por Alejandra Espinosa quien describió las danzas a partir de un video que yo le proporcioné.

Descripción de pasos o pisadas

Se trata de un solo paso que nombraremos "paso base", tiene dos variantes, la del hombre y la de las mujeres, cabe mencionar que todo el tiempo hay un muelleo constante.

Paso base:

Variante Hombre:

Cuando el desplazamiento es hacia la derecha

1. paso con golpe de pie derecho a la lateral derecha;
2. paso con pie izquierdo a la derecha, de manera que se junta con el pie derecho.

Esta secuencia se repite indefinidamente

Cuando el desplazamiento es hacia la izquierda

1. paso con golpe de pie izquierdo a la lateral izquierda;
2. paso con pie derecho a la izquierda hasta juntar con pie izquierdo.

Esta secuencia se repite hasta que hay un cambio de dirección.

Variante Mujer:

Cuando el desplazamiento es hacia la derecha

1. cambio de peso sobre pie derecho a la lateral derecha;
2. junta con golpe de pie izquierdo.

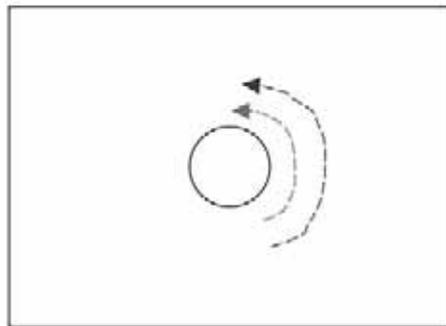
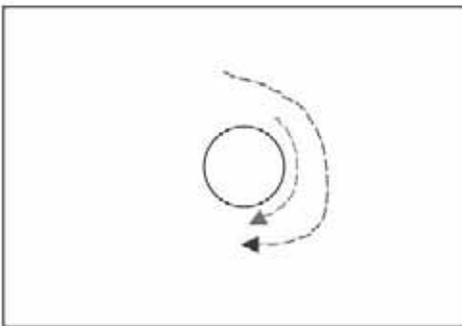
Esta secuencia se repite hasta que hay un cambio de dirección.

Cuando el desplazamiento es hacia la izquierda

1. cambio de peso sobre pie izquierdo a la izquierda;
2. junta con golpe de pie derecho.

Esta secuencia se repite hasta que hay un cambio de dirección.

Los trazos de piso son los siguientes:



La trayectoria de color rojo es la del danzante-hombre (el que dirige)

la trayectoria de color azul es la de las mujeres

Análisis de movimiento

. Cuerpo

La postura general es recta sobre el eje vertical.

Partes del cuerpo que intervienen:

- extremidades inferiores
- extremidades superiores

Conexiones corporales:

- cresta iliaca-rodilla-tobillo
- homóplato-hombro-codo-muñeca

El orden de las acciones es secuencial para el caso de la primera conexión corporal, inicia con la flexión de la rodilla (iniciación media), después interviene el pie. En el caso de la segunda cadena corporal para las mujeres, no hay movimiento propiamente, lo que hay es una posición, por lo tanto no hay un desarrollo de acciones. En el caso del danzante hombre la secuencia de movimiento de la segunda conexión corporal, la del brazo derecho que es el de la mano que lleva la maraca, presenta acciones secuenciales, con iniciación distal es decir, comienza por moverse la muñeca, después flexiona el codo.

Organización corporal:

La organización corporal es homóloga pues se diferencia lo que hace la parte superior con respecto a la inferior, esto quiere decir que el cuerpo está organizado con respecto al eje horizontal.

. Coréutica o uso del espacio

Utilizan los tres niveles de uso del espacio:

- kinesfera inmediata (la equivalente al alcance de las articulaciones flexionadas), se puede observar en la distancia que hay entre las mujeres agarradas de la mano.
- Kinesfera mediata (la equivalente al alcance de las extremidades extendidas), este uso del espacio se puede ver en cada elevación y extensión de los brazos y manos, por parte del danzante que dirige.
- Kinesfera lejana, (cuando hay relación con el espacio ambiental), es la distancia que recorren los danzantes cuando se desplazan a la izquierda o a la derecha.

. Análisis de la forma

La forma general se contrae y expande sobre el eje vertical, por lo tanto se puede hablar de "Flujo de la forma". La oposición arriba-abajo se puede observar en la flexión-extensión de rodillas, así como en la flexión extensión del codo del brazo derecho del danzante que dirige.

. Eukinética o uso de la energía.

En este ámbito se pueden observar las acciones básicas "golpe".

La acción golpe se caracteriza de la siguiente forma:

1. peso fuerte
2. espacio directo
3. tiempo repentino

Estas cualidades están presentes en los pies, en todos los golpes con planta y cambios de peso, y en la muñeca con la percute la maraca.

DANZA DE MATACHÍN

Descripción general

Esta danza está ejecutada por dos tipos de personajes, a saber: a) el monarca o el que dirige, que es interpretado por un solo danzante; b) el danzante que es dirigido, es un personaje que es interpretado por tres danzantes, así en total, la fuente que se tomó para hacer el registro presentaba cuatro danzantes. El criterio para hacer la distinción de las funciones de los danzantes no está en el inventario de pasos, ya que todos hacen las mismas secuencias de movimientos con las extremidades inferiores, sin embargo lo que sí resulta distintivo es la ejecución de los trazos de pisos o diseños espaciales, pues es aquí donde se juegan los roles referidos arriba, esto es, el que dirige y los que son dirigidos.

- La posición inicial es recta sobre el eje vertical, con los pies separados a la misma distancia que las crestas ilíacas.
- Durante toda la danza, los danzantes flexionan y estiran las piernas (esto es "muelleo") marcando un ritmo de corcheas.

Descripción de pasos o pisadas

En esta parte es pertinente recordar que todos los danzantes hacen las mismas secuencias de movimiento con los pies. Tres de las secuencias que a continuación se describen son variantes de un mismo paso, al cual se le llamara de manera genérica "paso base", no se trata de tres pasos diferentes porque las tres secuencias siguen la misma estructura rítmica (corcheas), sin embargo no son una misma variante porque cada una sirve para recorrer tres tipos de distancias; la cuarta secuencia que se describe corresponde a la que se realiza para finalizar la danza. Se pudo observar que la variante uno es ejecutada cuando el danzante permanece en su lugar, la variante dos es utilizada por los danzantes cuando deben recorrer distancias cortas como es el caso de todos los giros (círculo sobre el mismo eje) y vueltas (círculo con el eje trasladado), la variante tres sirve para recorrer distancias mayores, es el caso de todos los cambios de lugar y por último está la marca de final de danza.

Paso Base

Variante 1:

1. golpe con pie derecho en posición inicial;
2. golpe con pie izquierdo en posición inicial.

Esta secuencia se repite de manera alternada, es decir, una vez iniciando con pie derecho y otra vez iniciando con pie izquierdo, en este caso el siguiente movimiento se realiza con pie derecho.

Variante 2:

1. golpe al frente con pie derecho;
2. cepilleo con tacón de pie izquierdo al frente;

Esta secuencia se repite de manera alternada, es decir, una vez se inicia la secuencia con pie derecho y la siguiente vez, se inicia con pie izquierdo, en este caso el segundo movimiento que es el cepilleo se realiza con pie derecho.

Variante 3:

1. golpe al frente con pie derecho;
2. cepilleo al frente con tacón de pie izquierdo;
3. golpe con pie izquierdo al frente;
4. golpe con pie derecho al frente (a la altura del pie izquierdo);
5. golpe con pie izquierdo;
6. cepilleo al frente con pie derecho
7. y se repite toda la secuencia.

Paso final:

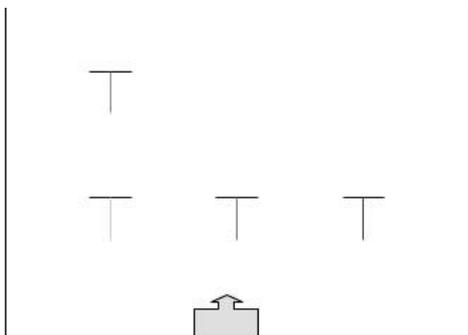
1. cambio de peso sobre pie izquierdo y de manera simultánea, deslizado atrás con metatarso de pie derecho;
2. cambio de peso sobre pie derecho y simultáneamente, deslizado atrás con metatarso de pie izquierdo;
3. cambio de peso sobre pie izquierdo y de manera simultánea, deslizado atrás con metatarso de pie derecho;
4. regresa pie derecho a posición inicial.

Los trazos de piso son giros (sobre el mismo eje), vueltas (traslado del eje), cambios de lugar. Para iniciar un trazo de piso, el monarca eleva ambos brazos y percute la maraca a un ritmo más acelerado, y también hay un grito; de los tres danzantes además del monarca, dos de ellos cada vez que van a dar un giro elevan la palma (brazo izquierdo), mientras que el otro no lleva ni maraca ni sonaja y mantiene todo el tiempo la palma de la mano derecha sobre la mano izquierda, posadas ambas manos a la altura de abdomen bajo.

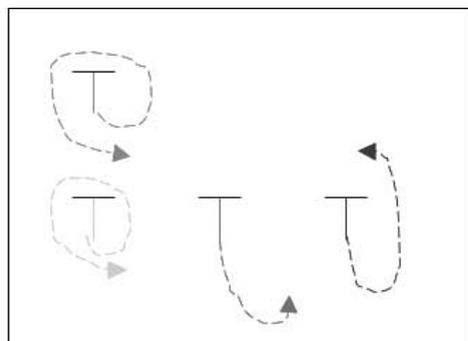
- La secuencia de trazos de piso es la siguiente:
- El monarca o "monarco", es el que se marca con la trayectoria de color rojo.
- El danzante que no tiene ni maraca ni palma es el de la trayectoria verde.



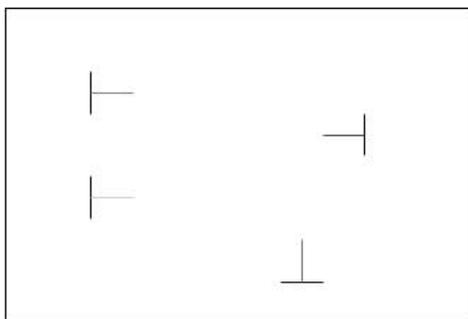
Es el músico que permanece en el mismo lugar durante toda la danza.



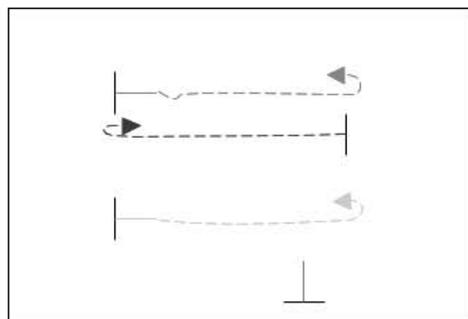
(1)



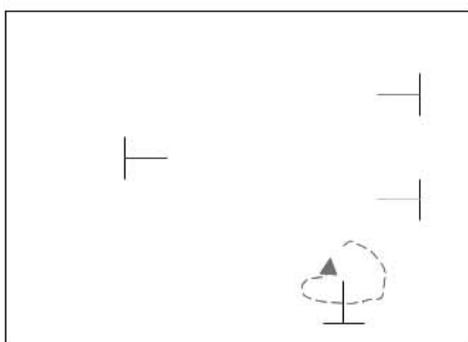
(2)



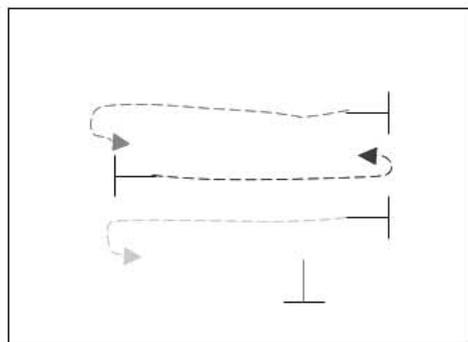
(3)



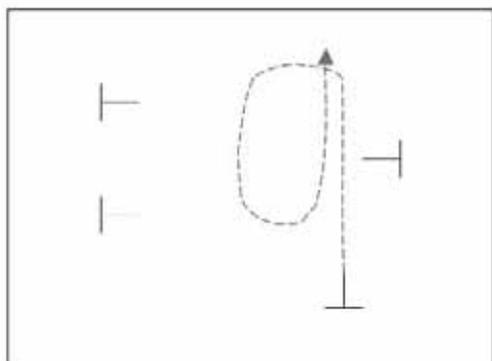
(4)



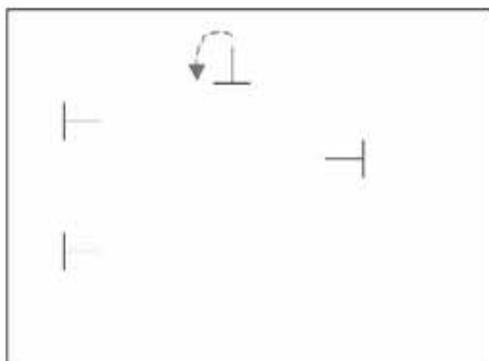
(5)



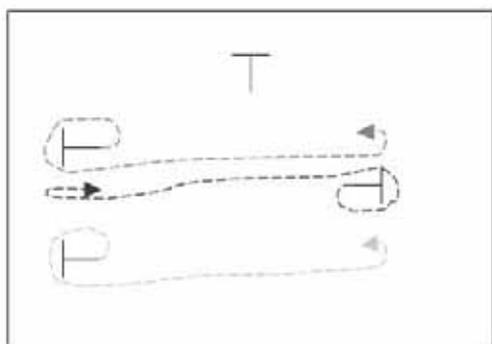
(6)



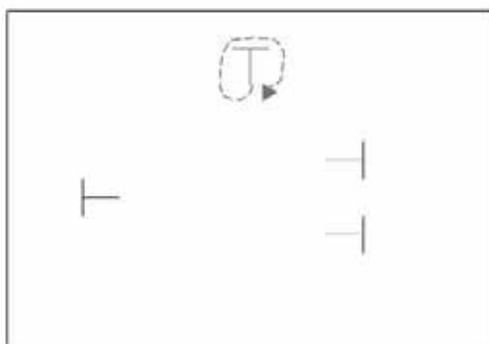
(7)



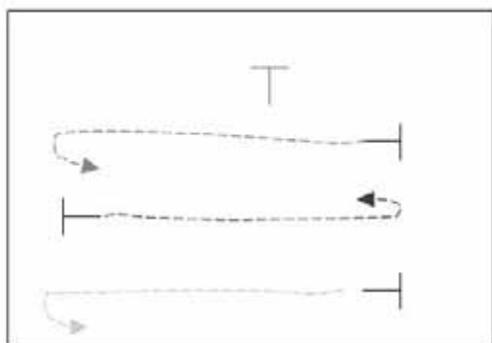
(8)



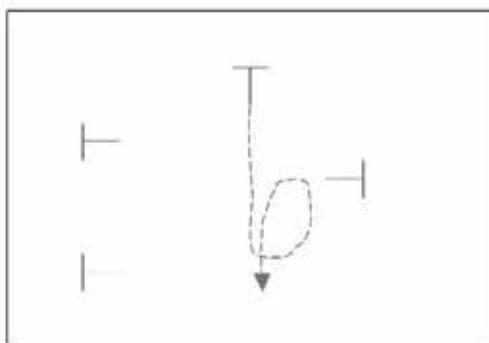
(9)



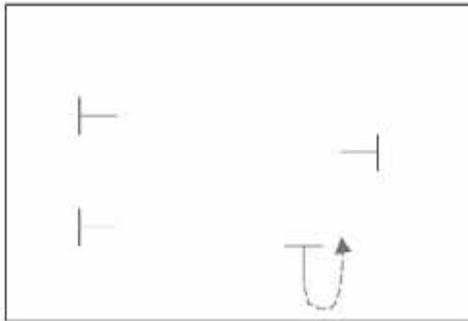
(10)



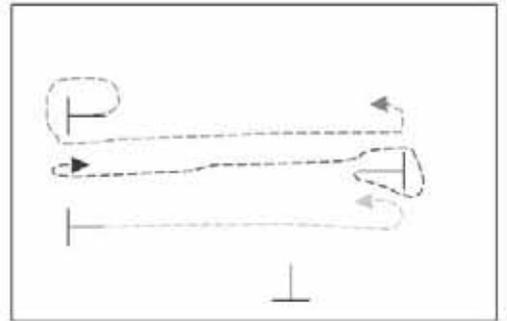
(11)



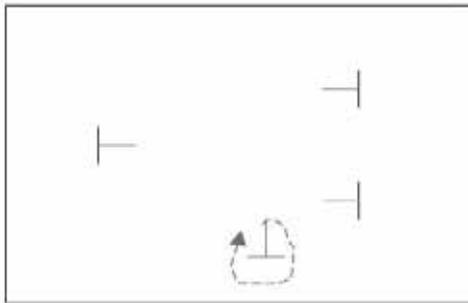
(12)



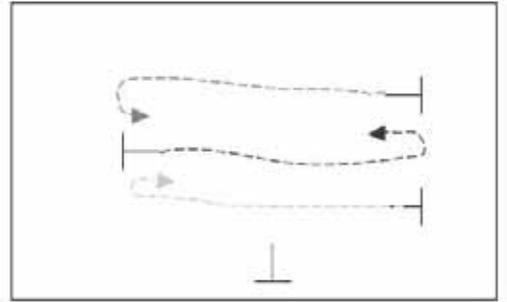
(13)



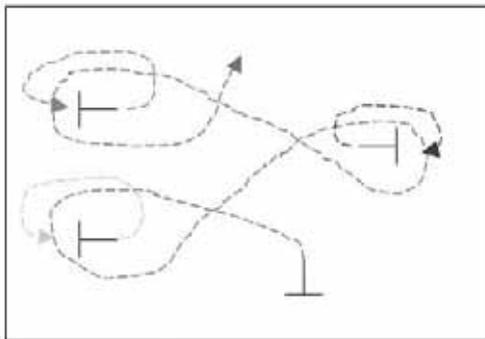
(14)



(15)



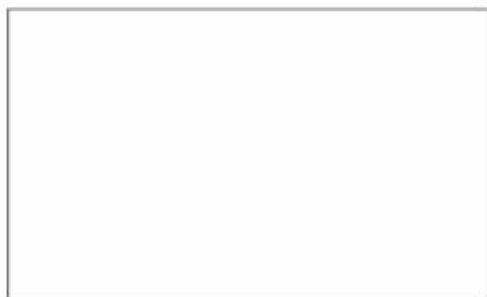
(16)



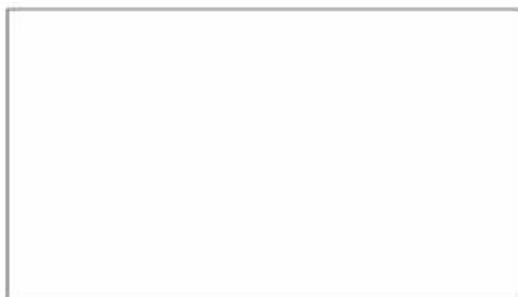
(17, 18, 19)



(Se repite 8) (20)



(Se repite 9) (21)



(Se repite 10) (22)



(Se repite 11) (23)



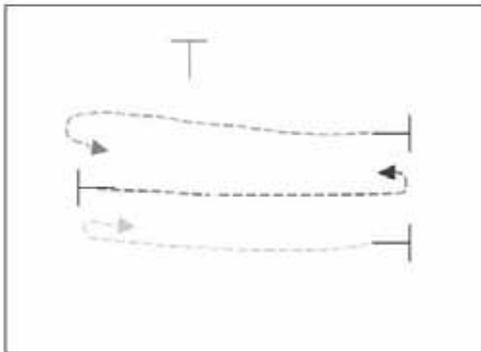
(Se repite 8) (24)



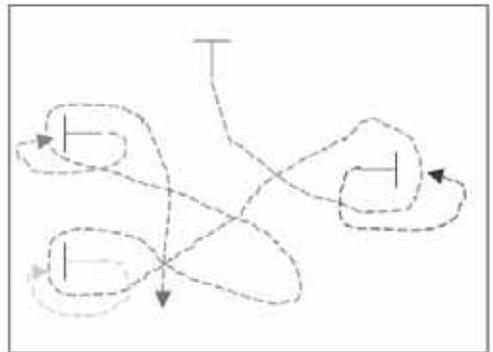
(Se repite 9) (25)



(Se repite 10) (26)



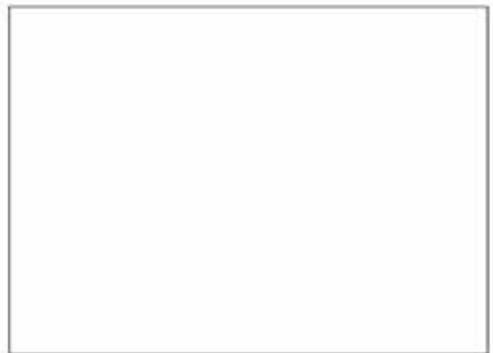
(27)



(28, 29, 30, 31)



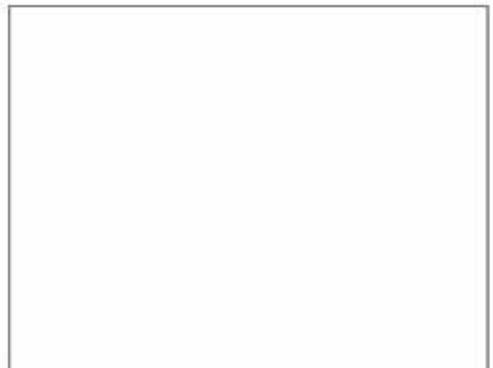
(Se repite 13) (32)



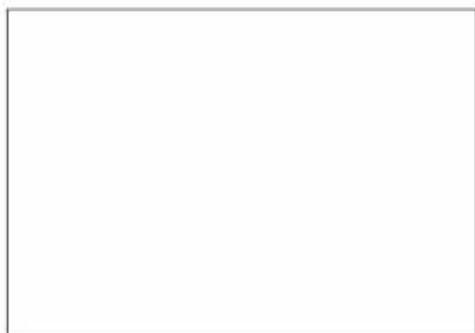
(Se repite 14) (33)



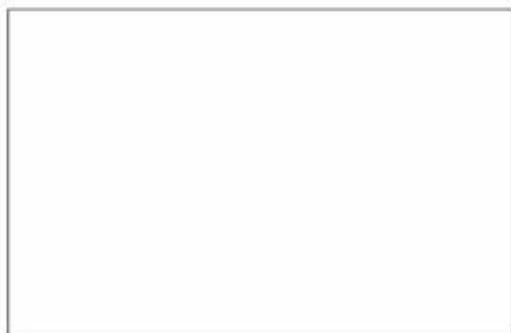
(Se repite 15) (34)



(Se repite 16) (35)



(Se repite 17, 18, 19) (36,37,38)



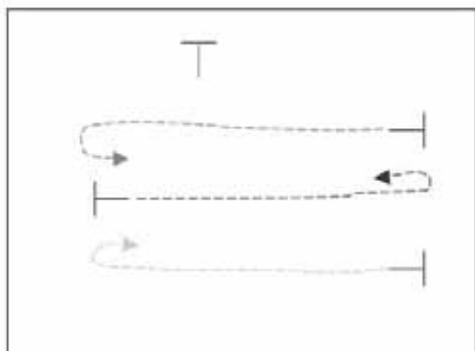
(Se repite 8) (39)



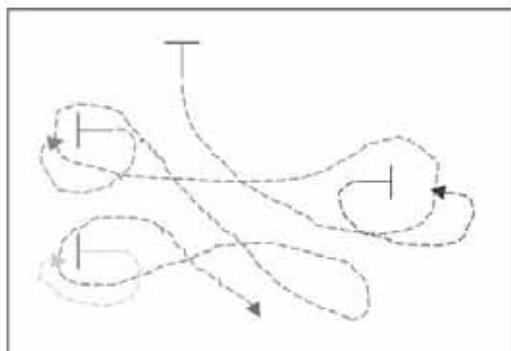
(Se repite 9) (40)



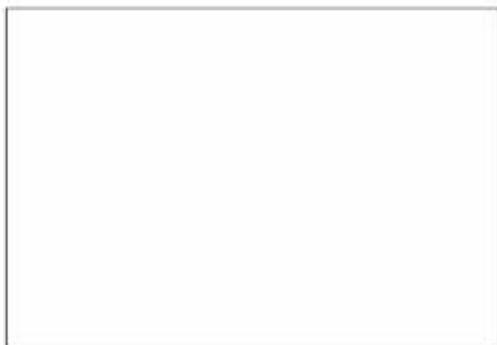
(Se repite 10)(41)



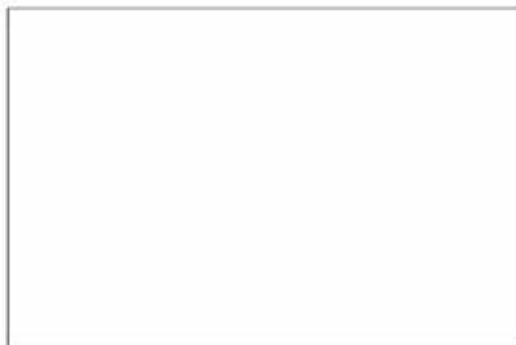
(42)



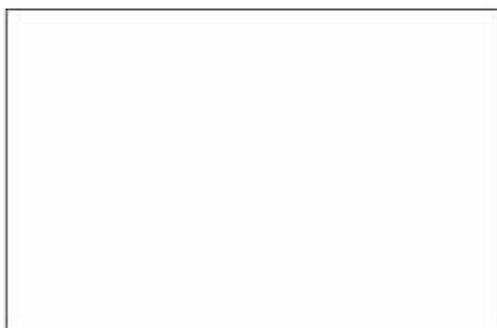
(43, 44, 45, 46)



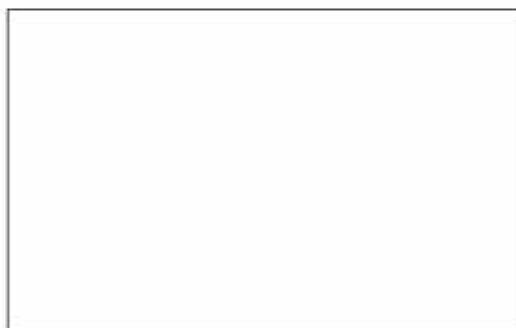
(Se repite 13) (47)



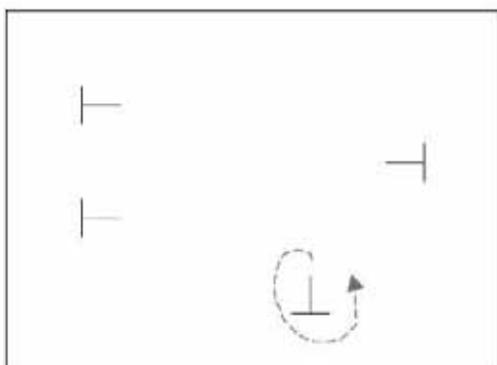
(Se repite 14)(48)



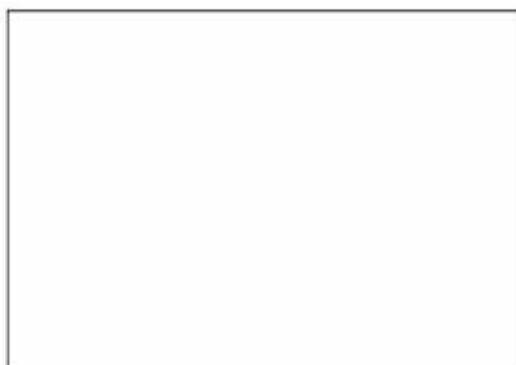
(Se repite 15) (49)



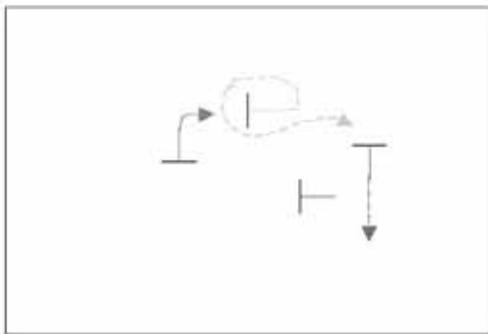
(Se repite 16)(50)



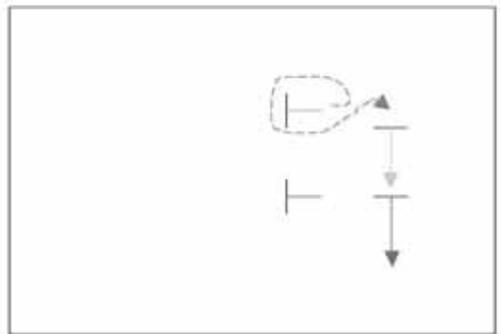
(51)



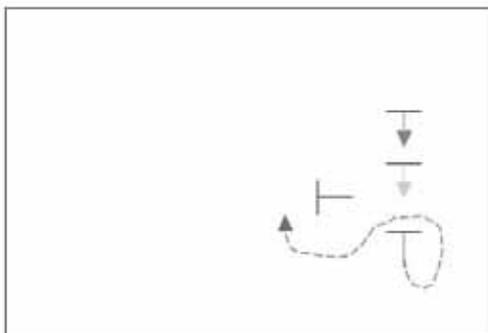
(Se repite 14)(52)



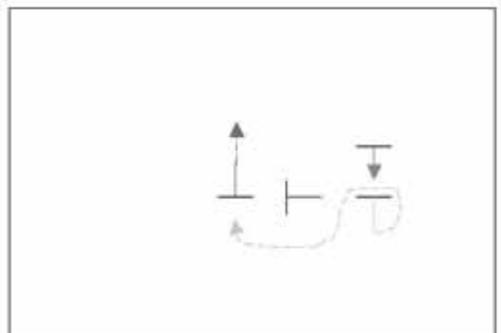
(59)



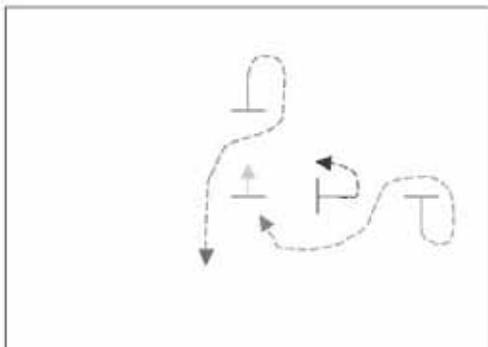
(60)



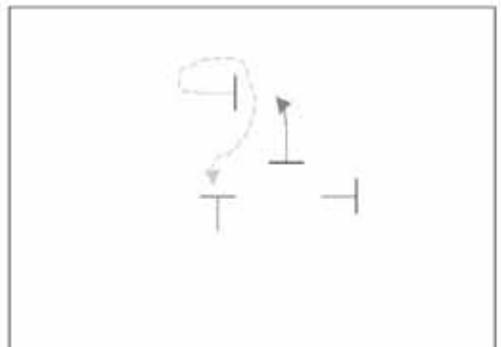
(61)



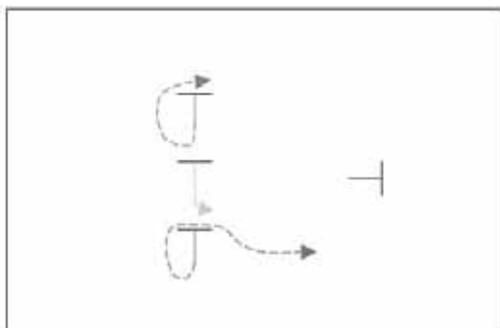
(62)



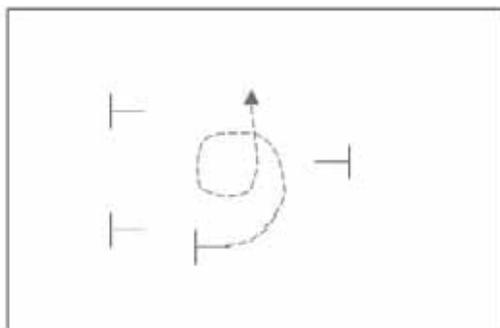
(63)



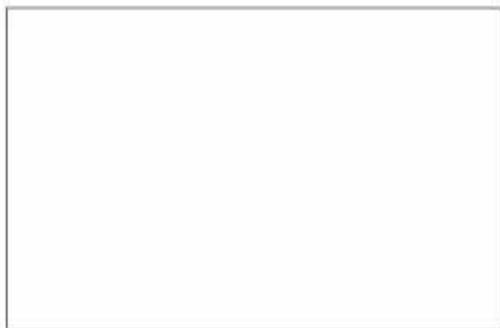
(64)



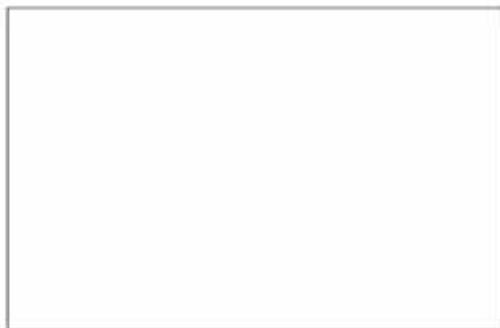
(65)



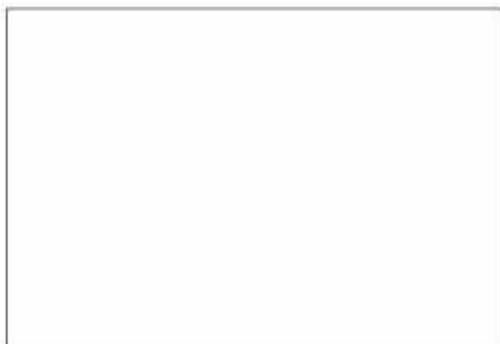
(66)



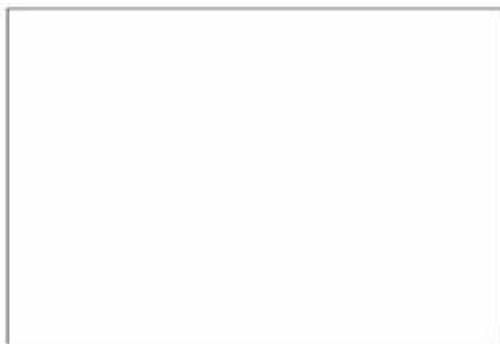
(Se repite 8) (67)



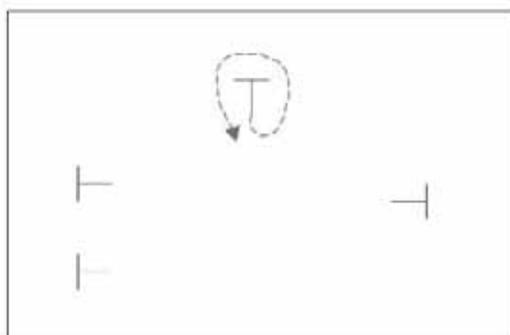
(Se repite 9)(68)



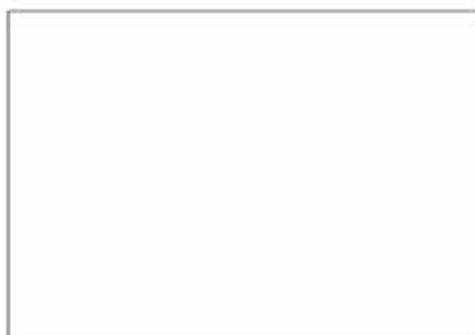
(Se repite 10)(69)



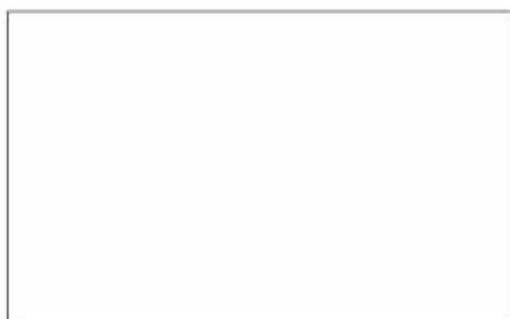
(Se repite 42)(70)



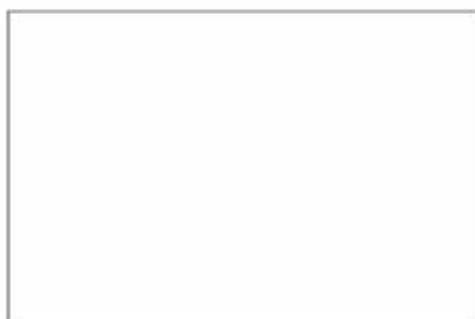
(71)



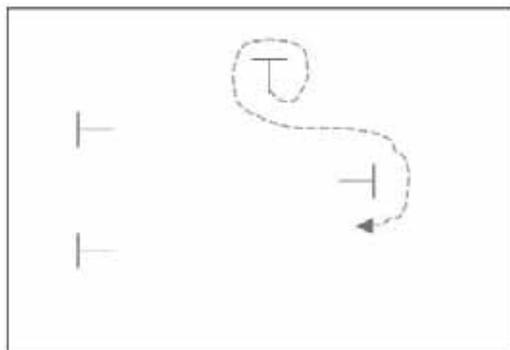
(Se repite 9)(72)



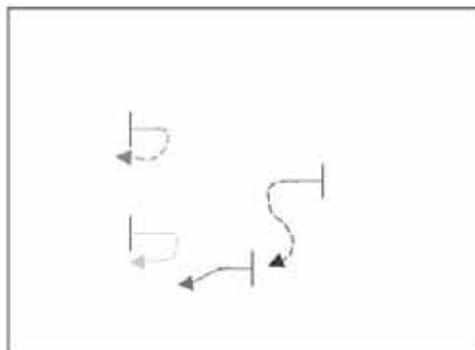
(Se repite 10)(73)



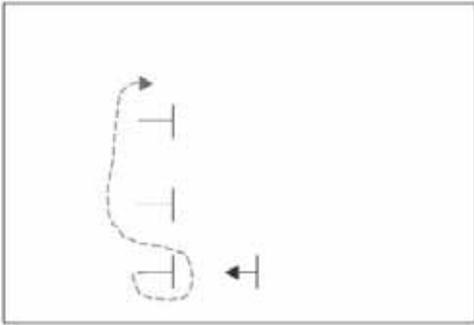
(Se repite 42)(74)



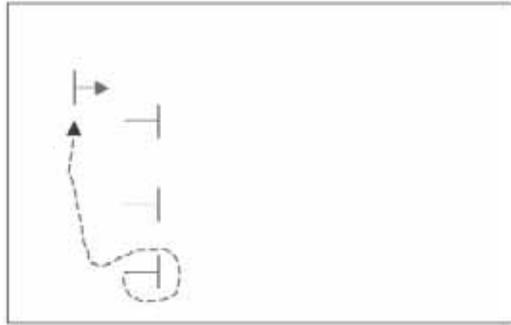
(75)



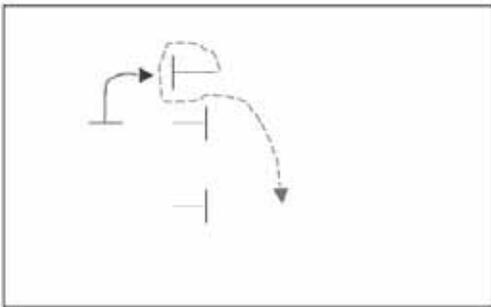
(76)



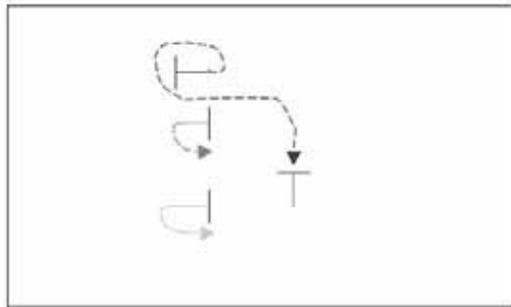
(77)



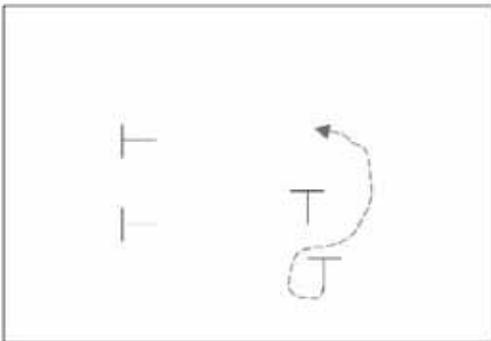
(78)



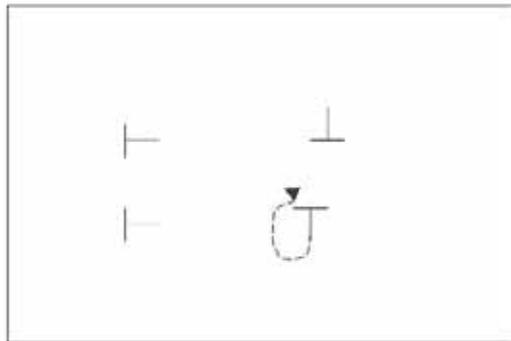
(79)



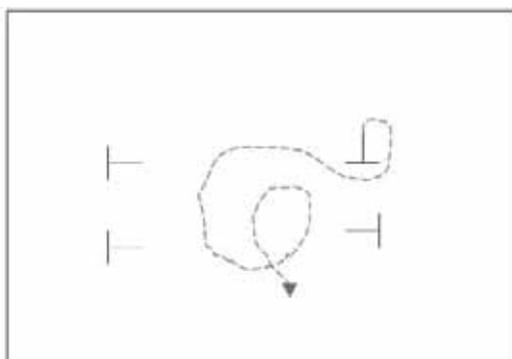
(80)



(81)



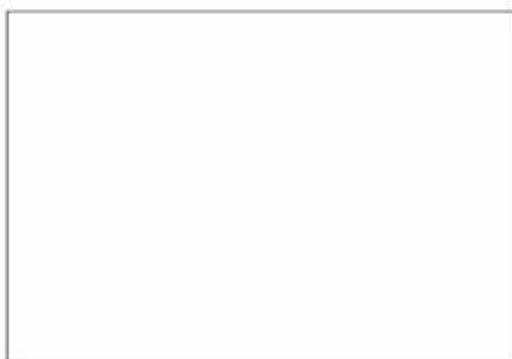
(82)



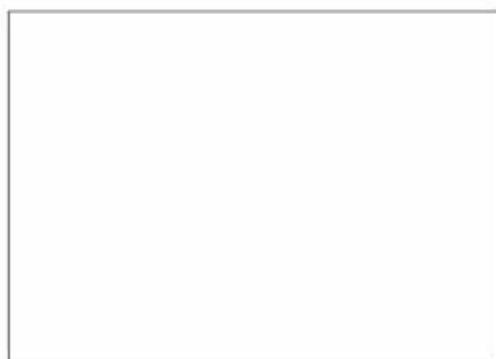
(83)



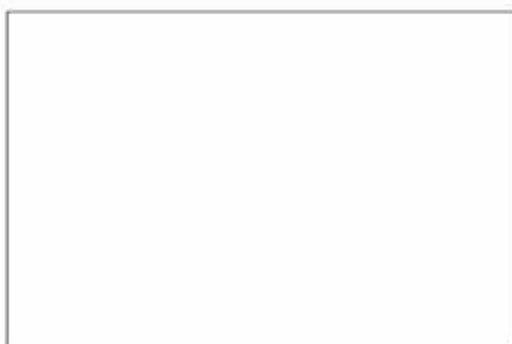
(Se repite 13)(84)



(Se repite 14)(85)



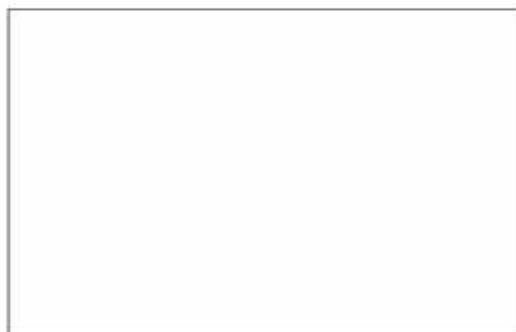
(Se repite 15)(86)



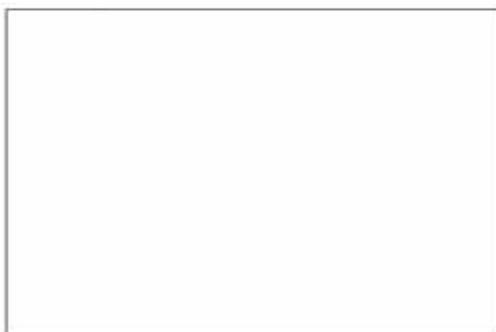
(Se repite 6)(87)



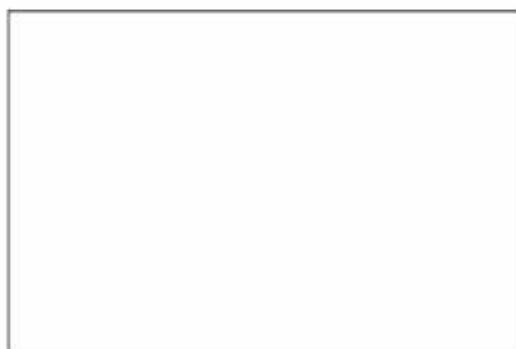
(Se repite 13)(88)



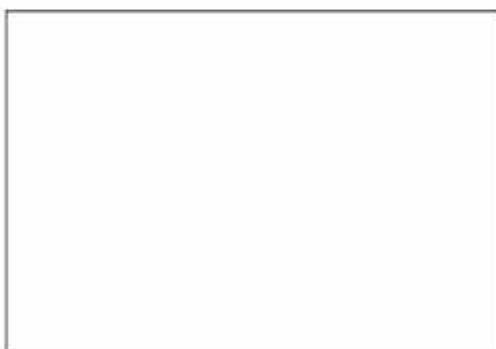
(Se repite 14)(89)



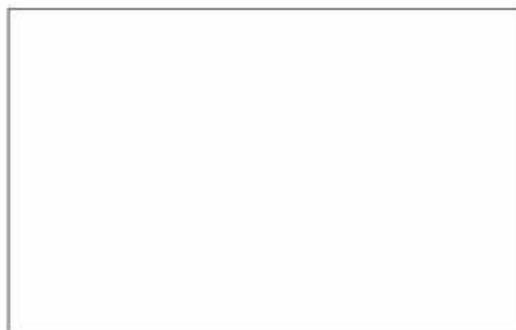
(Se repite 15)(90)



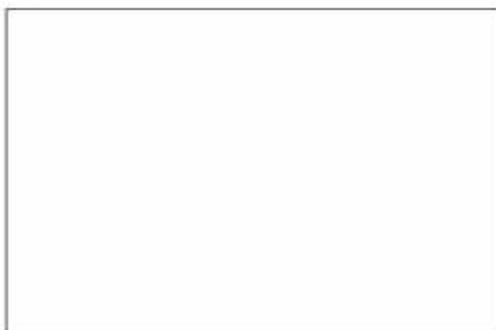
(Se repite 16)(91)



(Se repite 17,18,19)(92,93,94)



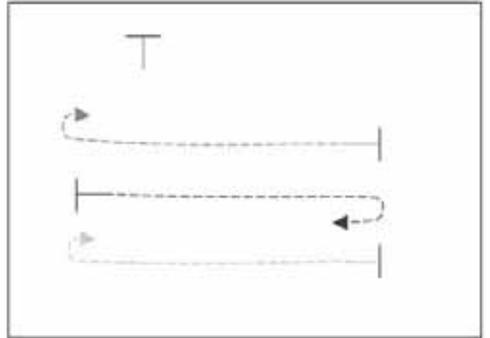
(Se repite 8)(95)



(Se repite 9)(96)



(Se repite 10)(97)



(98)



(Se repite 8)(99)



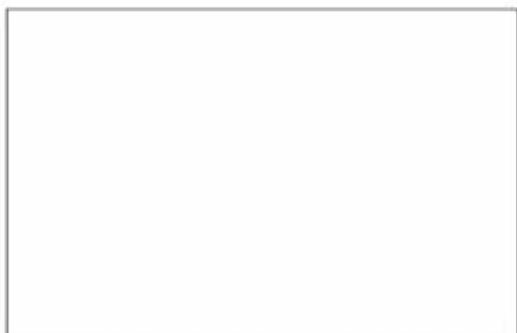
(Se repite 9)(100)



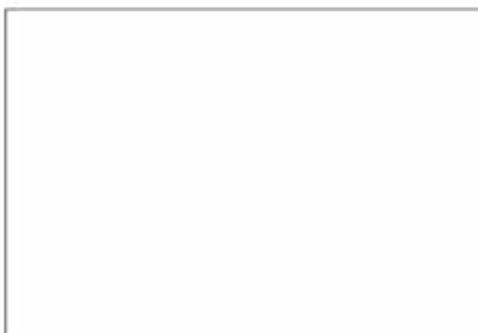
(Se repite 10)(101)



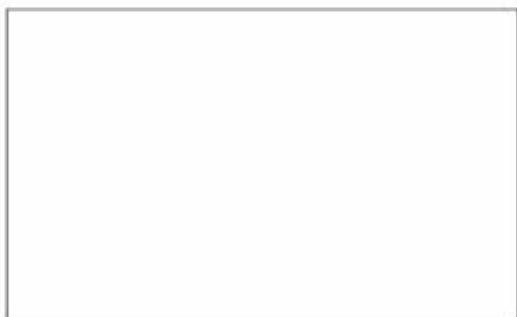
(Se repite 42)(102)



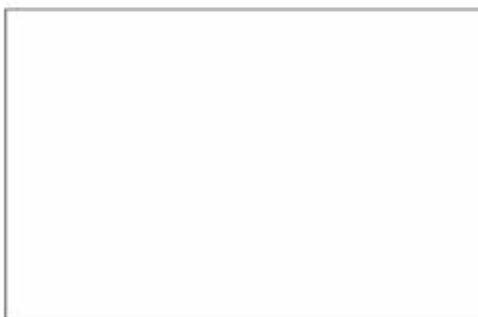
(Se repite 43,44,45,46)(103,104,105,106)



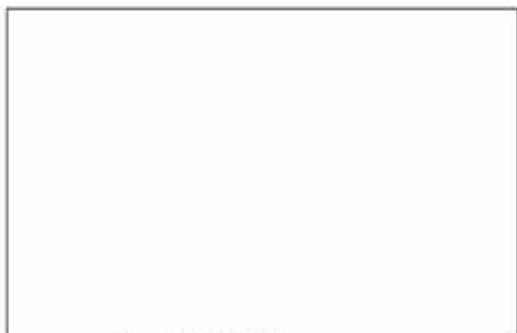
(Se repite 13)(107)



(Se repite 14)(108)



(Se repite 15)(109)



(Se repite 16)(110)



(Se repite 51)(111)



(Se repite 14)(112)



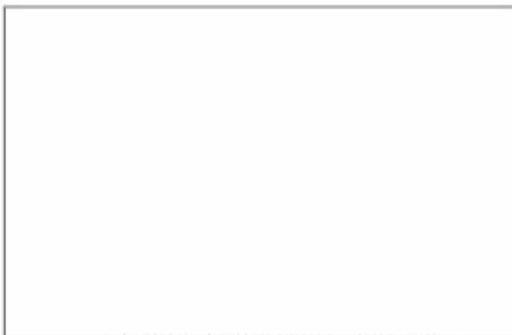
(Se repite 15)(113)



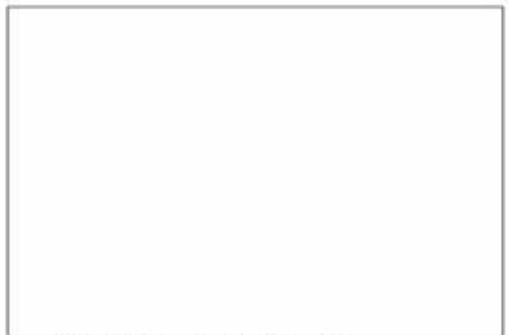
(Se repite 16)(114)



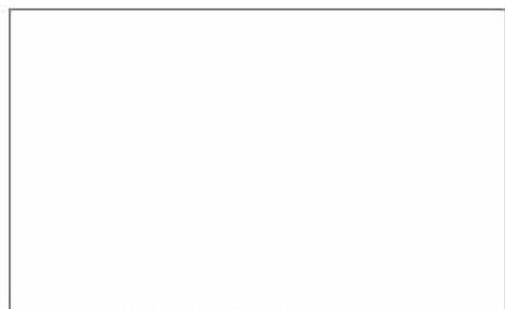
(Se repite 17,18,19)(115,116,117)



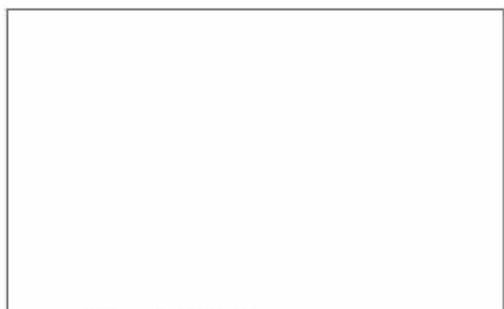
(Se repite 8)(118) (se corta el video)



(Continúa el video) (Se repite -
43,44,45,46)(119,120,121,122)



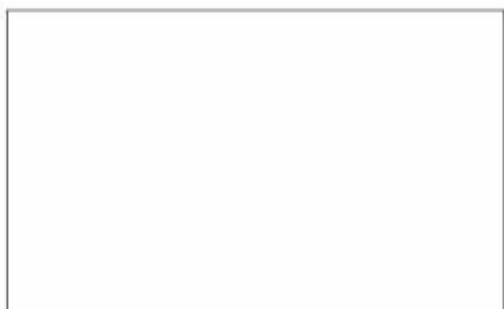
(Se repite 13)(123)



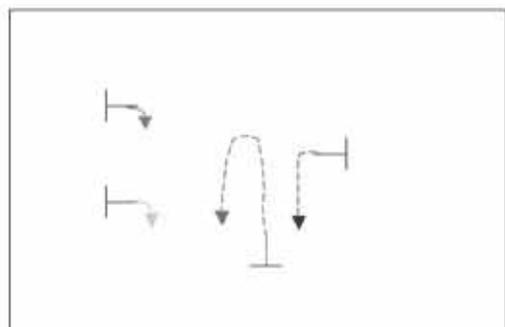
(Se repite 14)(124)



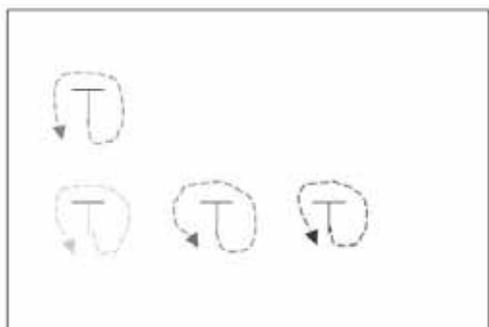
(Se repite 15)(125)



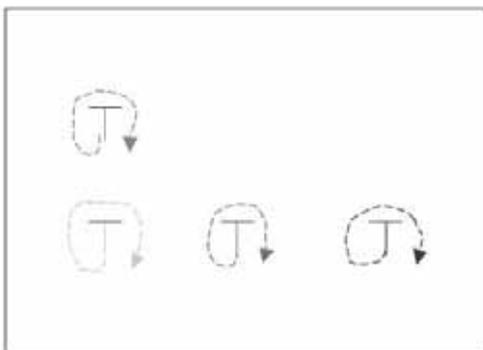
(Se repite 16)(126)



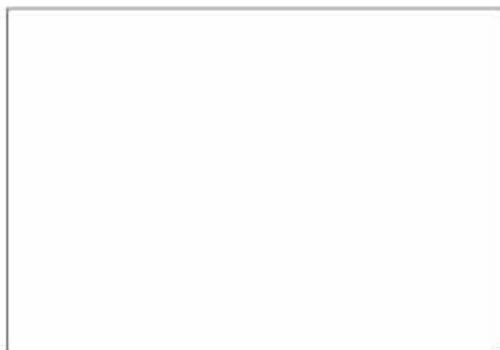
(127)



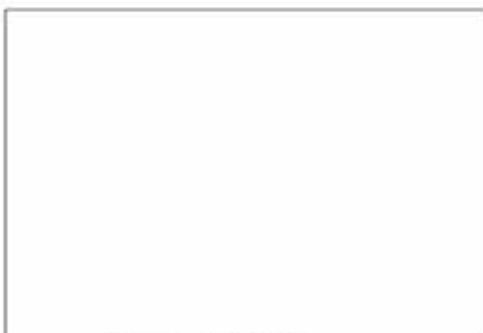
(128)



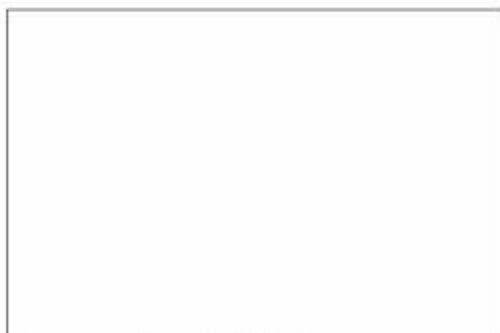
(129)



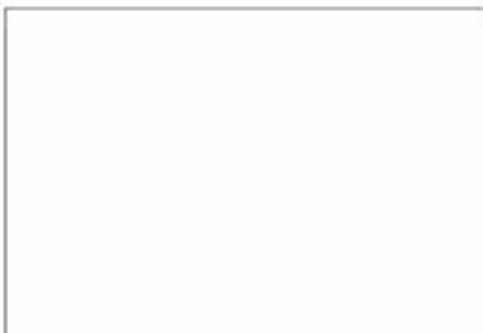
(Se repite 128)(130)



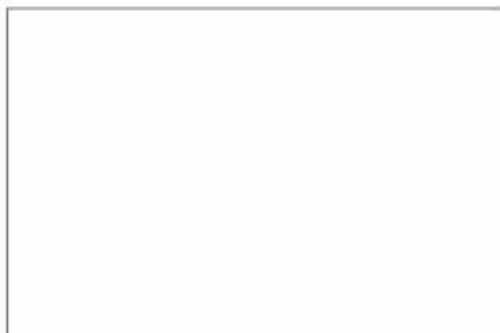
(Se repite 129)(131)



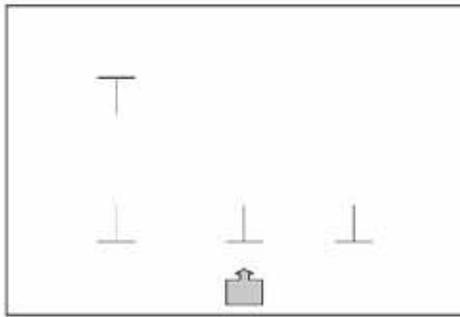
(Se repite 128)(132)



(Se repite 129)(133)



(Se repite 128)(134)



(Fin)(135)

Análisis de movimiento

. Cuerpo

La postura general es recta sobre el eje vertical.

Partes del cuerpo que intervienen:

- extremidades inferiores
- extremidades superiores

Conexiones corporales:

- cresta iliaca-rodilla-tobillo
- homóplato-hombro-codo-muñeca

El orden de las acciones es secuencial para el caso de la primera conexión corporal, inicia con la flexión de la rodilla (iniciación media), después interviene el pie. En el caso de segunda conexión tenemos dos tipos de desarrollo de movimiento, por una parte el brazo derecho que es el de la mano que lleva la maraca, presenta acciones secuenciales, con iniciación distal es decir, comienza por moverse la muñeca, después flexiona; para el brazo izquierdo que es el de la mano que lleva la palma, las acciones suceden de manera simultánea.

Organización corporal:

La organización corporal es homóloga sólo cuando los danzantes elevan las manos, pero en el resto del tiempo es homolateral pues se establece una diferencia entre lo que hace el lado derecho con respecto a lo que hace el lado izquierdo, esto es evidente sobre todo en las extremidades superiores, así, el polo indulgente es el lado izquierdo, mientras que el polo agresivo es el derecho .

. Coréutica o uso del espacio

Utilizan los tres niveles de uso del espacio:

- kinesfera inmediata (la equivalente al alcance de las articulaciones flexionadas), se puede observar en las partes que están pegadas al cuerpo, como por ejemplo la mano izquierda de los danzantes, y ambas manos del danzante que no trae ni maraca, ni sonaja.
- Kinesfera mediata (la equivalente al alcance de las extremidades extendidas), este uso del espacio se puede ver en cada elevación y extensión de los brazos y manos.
- Kinesfera lejana, (cuando hay relación con el espacio ambiental), es la distancia que recorren los danzantes cuando cambian de lugar y cuando dan vuelta.

. Análisis de la forma

La forma general se contrae y expande sobre el eje vertical, por lo tanto para la danza de matachín se puede hablar de "Flujo de la forma". La oposición arriba-abajo se puede observar en la flexión-extensión de rodillas, así como en la flexión extensión del codo del brazo derecho.

. Eukinética o uso de la energía.

En este ámbito se pueden observar las acciones básicas "golpe" y "deslizar".

La acción golpe se caracteriza de la siguiente forma:

- peso fuerte
- espacio directo
- tiempo repentino

Estas cualidades están presentes en los pies, en todos los golpes con planta y cambios de peso, y en la muñeca con la percute la maraca.

Deslizar es una acción con las siguientes características:

- peso ligero
- espacio directo
- tiempo sostenido

Esta acción se realiza con los pies en el "paso final", y en la elevación de la palma (lo que sujeta) con la mano izquierda.

DANZA DE PASCOL

Descripción general

La posición inicial (P.I) es recta sobre el eje vertical para ambos danzantes, con los pies alineados a la misma distancia de separación que las crestas iliacas.

Las rodillas se mantienen flexionadas a lo largo de toda la danza.

Todos los sones se terminan con un golpe de planta de pie derecho.

Danzante A (danzante que guía los trazos de piso)

. Paso Base

Variante 1:

1. golpe con planta pie derecho al frente y elevación simultánea de talón izquierdo;
2. golpe con talón de pie izquierdo y elevación simultánea de talón de pie derecho;
3. golpe con talón de pie derecho y elevación simultánea de talón pie izquierdo;
4. golpe con planta de pie izquierdo al frente y elevación de talón de pie derecho;
5. golpe con talón de pie derecho y elevación de talón de pie izquierdo;
6. golpe con talón de pie izquierdo y elevación de talón de pie derecho.

Toda la secuencia se repite indefinidamente.

Esta secuencia de movimientos se realiza a lo largo de un compás de 6/8.

Variante 2:

1. golpe con pie derecho en P.I;
2. cepilleo con talón izquierdo al frente y;
3. gatillo (elevación y descenso del talón) asimultáneo
(con respecto al movimiento anterior) con pie derecho;
4. golpe con planta de pie izquierdo y elevación simultánea de talón derecho;
5. golpe con talón derecho y elevación simultánea de talón de pie izquierdo;
6. descenso o golpe con talón izquierdo y elevación simultánea de talón derecho;
7. y se repite toda la secuencia un número indefinido de veces.

Esta secuencia de movimientos se realiza a lo largo de un compás de 6/8.

Variante 3:

1. golpe con pie derecho en P.I
2. cepilleo con talón izquierdo al frente y
3. gatillo (elevación y descenso del talón) asimultáneo con pie derecho
4. golpe con planta de pie izquierdo
5. golpe con planta de pie derecho y elevación simultánea de talón de pie izquierdo
6. descenso o golpe con talón de pie izquierdo y elevación simultánea de pie-
7. derecho y se repite toda la secuencia un número indefinido de veces.

} 3/8

} 3/8

Esta secuencia de movimientos se realiza a lo largo de un compás de 6/8.

Variante 4:

1. golpe con planta de pie derecho
2. cepilleo con talón de pie izquierdo al frente y
3. gatillo (elevación y descenso de talón) asimultáneo con talón de pie derecho
4. cepilleo con pie izquierdo al frente y
5. gatillo (elevación y descenso del talón) asimultáneo con pie derecho
6. golpe con planta de pie izquierdo al frente
7. golpe con planta de pie derecho al frente y elevación simultánea de talón de pie- izquierdo
8. golpe con talón de pie izquierdo y elevación simultánea de talón de pie derecho y se repite toda la secuencia indefinidamente.

} 3/8

} 3/8

Esta secuencia de movimientos se realiza a lo largo de un compás de 6/8.

Danzante B (está colocado atrás del danzante A)

. Paso Base

1. caída al frente con cambio de peso sobre planta de pie derecho;
 2. golpe con planta de pie derecho al frente (a la altura de pie derecho); 3/8
- y después alterna iniciando con pie izquierdo, esto es:
1. caída al frente con cambio de peso sobre planta de pie izquierdo;
 2. golpe con planta de pie izquierdo al frente (llega a la altura de pie izquierdo) 3/8
- Esta secuencia de movimientos dura un compás de 6/8 y se repite indefinidamente.

. Adorno

1. golpe con planta de derecho en P.I
2. golpe con planta de pie izquierdo en P.I
3. golpe con planta de pie derecho en P.I

} 3/8

4. golpe con planta de pie derecho en P.I
5. golpe con planta de pie derecho al frente.

} 2/8

La segunda secuencia de movimiento se escucha como un compás de 5/8, aunque con respecto a la música dura un compás de 6/8.

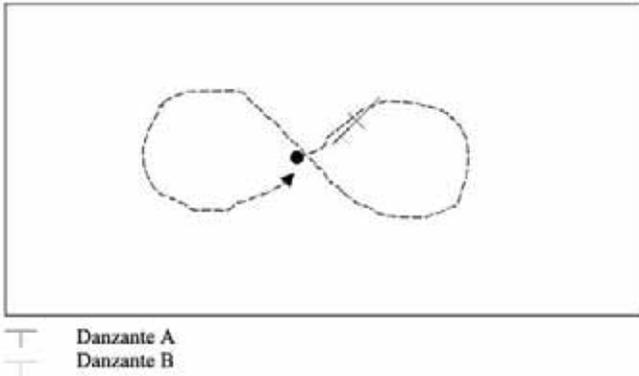
. Paso para desplazamiento

1. golpe a la lateral derecha con planta de pie izquierdo;
2. cepilleo con talón de pie derecho al frente
3. golpe con planta de pie derecho en P.I

} 6/8

Esta secuencia se hace una, dos o tres veces seguidas, el compás musical es de 6/8.

Hay un solo trazo de piso que es el siguiente:



Análisis de movimiento

. Cuerpo

La postura general es flexionada sobre el plano sagital.

Partes del cuerpo que intervienen:

- extremidades inferiores
- tronco

Conexiones corporales:

- cresta iliaca – rodilla – tobillo
- cabeza – coxis

El orden de las acciones es secuencial para el caso de la primera conexión corporal, inicia con la flexión de la rodilla (iniciación media), después interviene el pie. En el caso de segunda conexión no se requiere de un orden, pues sólo hay una acción que es la de flexión del torso, cuyo inicio es distal, es decir la cabeza inicia el movimiento de flexión.

Organización corporal:

La organización corporal es homóloga pues la oposición se establece entre arriba y abajo, entre lo que hace el tronco que muestra el polo indulgente, en oposición a lo que hacen los pies que muestran el polo agresivo.

. Coréutica o uso del espacio

Hay dos niveles de utilización del espacio:

- kinesfera inmediata (la equivalente al alcance de las articulaciones flexionadas), que es la distancia que hay entre ambos danzantes.
- Kinesfera lejana (cuando hay relación con el espacio ambiental), es la distancia que recorren ambos danzantes, a lo largo y ancho de la habitación donde ocurre la danza.

. Análisis de la forma

La forma general se contrae y expande sobre el plano sagital, que es la combinación de los ejes vertical (arriba-abajo) y sagital (adelante-atrás), por lo tanto para la danza de pascol se puede hablar de "Flujo de la forma". La oposición arriba-abajo se puede observar en la flexión-extensión de rodillas, mientras que la oposición adelante atrás la podemos observar en el torso que se flexiona con dirección al frente y regresa o expande con dirección atrás.

. Eukinética o uso de la energía

En este ámbito se puede observar claramente la acción básica "golpe", que son todos estos movimientos con las siguientes calidades:

1. peso fuerte
2. espacio directo
3. tiempo repentino

Estas cualidades están presentes en los pies, en golpe con planta, golpe con talón.



Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1961].
- Aedo Cajardo, Juan Ángel, *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado con el kieri*, tesis de licenciatura en antropología social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Alegre, Francisco Javier S.J., *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Ernest J. Burrus, S.J. y Félix Zubillaga S.J., editores, Roma, Biblioteca Instituti Historici Societatis Iesu, XIII, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956 [1767], Tomos II, III y IV.
- Aguilera, Sabina, *Notas de campo*, texto mecanografiado, 2004.
- , *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- Alcocer, José Antonio, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, introducción, bibliografía, anotaciones e ilustraciones del R.P. Fr. Rafael Cervantes, O.F.M., México, Porrúa, 1958 [1788].
- Alcocer Páez, Laura Paulina, "La magia en las palabras: Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo". Comunicación de resultados preelminares del proyecto de investigación de la tesis de doctorado: *Konrad Theodor Preuss, teórico de la religión y de la magia: su originalidad, vigencia y limitaciones a la luz de las investigaciones contemporáneas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Departamento de Filosofía, noviembre de 2000.

- , “Capítulo 2. Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss”, capítulo preliminar de la tesis de doctorado: *Konrad Theodor Preuss, teórico de la religión y de la magia: su originalidad, vigencia y limitaciones a la luz de las investigaciones contemporáneas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Departamento de Filosofía, 2006.
- Anzures Bolaños, Ma. del Carmen, “El bien y el mal en la cultura tarahumara”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol 30, 1995, pp. 97–110.
- Artaud, Antonin, *Viaje al país de los Tarahumaras*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975 [1971].
- Bajtín, M.M., *La obra de François Rabelais y la cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1988 [1965].
- Balke, Bruno y Clyde Snow, “Anthropological and Physiological Observations on Tarahumara Endurance Runners”, en *American Journal of Physical Anthropology*, Philadelphia, PA, The Wistar Institute of Anatomy and Biology, vol. 23, March - June - Sept. - Dec., 1965, pp. 293-301.
- Basauri, Carlos, *Monografía de los Tarahumaras*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929.
- Bateson, Gregory, *Naven (the culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the “nave” ceremonial)*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1958 [1936].
- Batista Ventura, Paula, Benjamín González, Isidro Sebastián Pancho, Amelia Rubio y Candelaria Rubio Vega, *Anayáwari Irétari. Las historias de los viejos*, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el Gobierno del Estado de Chihuahua, 2000.
- Bell, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Benítez, Fernando, “Nostalgia del paraíso”, en *Los indios de México*, México, Era, 1970, Tomo III, pp. 283-655 (Biblioteca Era, Serie Mayor).

- Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, New York, Schocken Books, 1985 [1955].
- Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los Tarahumaras: una tribu del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1935].
- Bloch, Maurice, "Almost Eating the Ancestors", en *Man*, Great Britain, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, año 26, núm. 20, 1991, pp. 631 -646
 ———, *From blessing to violence. History and ideology in the Circumcision Ritual of Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, 1996 [1986].
- Bonfiglioli, Carlo, *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara; entre la pasión de Cristo, transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
 ———, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- Burgess Mcguire, Don, *¿Podrías vivir como un tarahumara?*, [s.p.i.].
- Brambila, David, S.J., *Diccionario rarámuri-castellano*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1976.
 ———, *Diccionario castellano-rarámuri*, México, Obra Nacional la Buena Prensa, 1983.
- Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1944], (Colección Popular 41).
- Comaroff, Jean, *Body of Power Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- Comaroff, John and Jean Comaroff, "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality", en *Ethnos* (Boulder, San Francisco, Oxford) año 52 núm. 2, 1987, pp. 301-323.

- Coyle, Philip E. "The Customs of Our Ancestors: Cora Religious Conversion and Millennialism, 2000-1722", en *Ethnohistory*, Durham, Duke University Press, año 45 núm. 3, verano de 1998, pp. 509-542.
- Creel, Enrique C., *Agricultura y agrarismo*, prólogo por Carlota Botey, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1986 [1985].
- Deimel, Claus, *Les Indiens tarahumaras, au présent et au passé*, traducido del alemán por Béatrice y Jaques Dexmier, Paris, Éditions Fédérop, 1980.
- Decorme, Gerard, S.J., *La obra de los jesuitas Mexicanos durante la época colonial*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, Tomo II.
- Descola, Philippe, "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001 [1996], pp. 101-123.
- Diccionario Porrúa: Historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1986 [1964], Tomo I.
- Dunne, Peter Masten, S.J., *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, México, Jus, 1958 [1948], dos partes, núms. 56 y 57 (serie Figuras y Episodios de la Historia de México).
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991 [1915].
- Espinosa, Alejandra, "Descripción de las danzas ralamuli a partir de la técnica *Laban*", México, 2004, texto mecanografiado.
- Ferrer, León, "El contexto calendárico del Ciclo de Pascua", *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 7, núm. 13, 1997, pp. 85-88.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1997 [1968].
- Fried, Jacob, "The Relation of Ideal Norms to Actual Behaviour in Tarahumara Society", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Alburquerque N.M., University of New Mexico Press, vol. 9 núm. 3, Autum 1953, pp. 286-295.
- Geertz, Clifford, "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991 [1972], pp. 339-372.

- , “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991a [1968], pp. 87-117.
- , “*Ethos*, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, en *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991b [1973], pp. 118-130.
- Gerhard, Peter, *La Frontera Norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996 [1982].
- Giménez, Gilberto, “Cultura, territorio y migraciones, aproximaciones teóricas”, conferencia magistral presentada en la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, agosto de 2001, texto mecanografiado.
- Gluckman, Max, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New Cork, Free Press, 1963.
- Gómez González, Filiberto, *Rarámuri; mi diario tarahumara*, México, Ediciones Chihuahueces, A.C., 1982.
- González H., Carlos y Ricardo León G., *Civilizar y exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, Centro de Estudios en Investigaciones Antropológicas e Instituto Nacional Indigenista, 2000 (colección Historia de los Pueblos Indígenas de México).
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumara, la sierra y el hombre*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982 (colección Sep-ochentas).
- , *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.
- , *Noroeste Novohispano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- González Sobrino, Blanca Zoila, *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003.
- Gotés Martínez, Luis Eduardo, *Notas de campo*, México, texto mecanografiado, 2000.
- Guadalajara, Thomas, *Lengvua de los tarahvumares y gvuzápares*, dedicado a la Reyna de los Ángeles, MARIA SANTISSIMA, Virgen Siempre Madre de Dios, Purísima y Señora Nuestra, DIRIGIDO AL REY NUESTRO SEÑOR CARLOS II, PATRON DEFENSOR Y PROPAGADOR

de Nuestra Fé Católica en este Nuevo Orbe, nuevamente en las gentilidades de la Nueva Vizcaya, Puebla de los Ángeles, licencia de Diego Fernando de Leon, Año 1687.

Guerrero María Teresa, José Luis Montes y Andres Camou, *Recorrido por la Cuenca Alta del río Conchos*, Chihuahua, Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C., Consultoría Técnica Comunitaria, A.C., 2002.

Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de Educación Pública, 2002 (serie Estudios Monográficos, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Hénaff, Marcel, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Pierre Belford, 1991.

Hillerkuss, Thomas, "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial", en *Estudios de historia novohispana* 12, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, pp. 9-62.

Hilton, K. Simón, *Diccionario Tarahumara de Samachique*, Catalina, AZ, Instituto Lingüístico de Verano, 1993 [1959].

Hrdlicka, Alés, *Physiological and Medical Observations among the Indians of Southwestern United States and Northern México*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 34, 1908.

Jáuregui, Jesús, "La región cultural del Gran Nayar como 'campo de estudio etnológico'", texto mecanografiado, México, 2004.

———, "El Chánaka de los coras, el Tzikuri de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coordinadores), en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones etnológicas acerca de los coras y los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003 (serie Estudios Monográficos, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 251-285.

———, "Les rites de passage hoy en día", en *Antropología* (Boletín Oficial del INAH), México, núm 68, 2002, pp. 61-95.

———, "La serpiente emplumada entre los coras y los huicholes", en *Arqueología Mexicana*, México, año 9, núm. 53, 2001, pp. 65-69.

———, *El mariachi, símbolo musical de México*, México, Banpaís, 1990.

- Jáuregui, Jesús, *et al.* "La autoridad de los antepasados", en *La comunidad sin límites III, La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003 (serie Ensayos, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México), pp.113-216.
- Jáuregui Jesús y Juan Pablo Jáuregui, "Ídolos desnudos e Ídolos adorados: sacrificio y renovación de las deidades en una comunidad Huichola", en Patricia Fournier y Walburga Wieshieu (coordinadoras), *Arqueología y Antropología de las Religiones*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Escuela Nacional de Antropología e Historia, México 2005, pp. 149-184.
- Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, "La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística" en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (editores), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras huicholes y mexicaneros de Konrad Th. Preuss*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista, 1998, pp. 15-60.
- Kelly, John D. y Martha Kaplan, "History, structure, and ritual", en *Annual Reviews of Anthropology*, Palo Alto, Cal., vol. 19, 1990, pp. 119-150.
- Kennedy, John G. "El complejo del tesguino: el rol de la bebida en la cultura tarahumara", traducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, del original, "Tesguino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture", en *American Anthropologist*, vol. 65, 1963, pp. 620-640. Y en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Villa Rojas, 1998 [1963], texto mecanografiado, pp. 1 - 29.
- , *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- , *The Tarahumara*, New York, Chelsea House Publishers, 1990 (colección Indians of North America, Frank W. Porter III, ed.).
- Kennedy, John G. y Raúl López, *Semana Santa in the Sierra Tarahumara*, Los Ángeles, Cal., University California Press, 1981.
- Leach, Edmund, *Culture and Communication, The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

- Levi, Jerome M., *Pillars of the Sky: The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*, thesis for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of Anthropology, Cambridge Massachusetts, Universidad de Harvard, Agosto de 1993.
- , "The Bow and the Blanket: Identity and Resistance in the Rarámuri Material Culture", en *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque N.M., University of New Mexico, vol. 54, núm. 3, fall 1998, pp. 299-324.
- , "Hidden Transcripts Among the Rarámuri, Culture, Resistance, and Interethnic Relations in Northern Mexico", en *American Ethnologist*, Arlington, VA., vol. 26, núm 1, 1999, pp. 90-113.
- Lévi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- , "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, México, Paidós, 1987 [1956], pp. 165-191.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós Básica, 1991 [1949].
- , "Cómo se llega a ser etnógrafo", en *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós Básica, 1992 [1955], pp. 55-63.
- , "Finale", en *El hombre desnudo, Mitológicas*, México, Siglo XXI, 1997 [1971], pp. 565-628.
- Lionnet, Andrés, S.J., *Los elementos de la lengua tarahumar*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- , *Los elementos de la lengua tarahumar y otros estudios*, Chihuahua, Ediciones Diocesanas de la Tarahumara, 2002, 2 vols.
- López, Raúl A., "Tarahumara Ritual Aesthetic Manifestations, en *The Kiva, Journal of the Arizona Archeological and Historical Society, Inc.*, Tucson, vol. 37 núm 4, 1971, pp. 207-223.
- López-Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996 [1980], Tomos I y 2 (serie Antropológica, núm. 39).
- , *Tamoachan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (serie Sección de Obras de Antropología).
- Lumholtz, Carl, "Tarahumari Dances and Plant-Worship", *Scribner's Magazine*, Londres, año 16, núm 4, 1894, pp. 438-456.
- , *El México desconocido*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1902], Tomo I, edición facsimilar.

- , *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 (Serie de Artes y Tradiciones Populares, Colección INI, 3). [Incluye: "Symbolism of the Huichol Indians" (1900) y "Decorative Art of the Huichol Indians" (1904)].
- Malinowski, Bronislaw, "Confesiones de ignorancia y fracaso", en José R. Llobera editor, *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1988 [1975], pp.
- , *Los argonautas del pacífico occidental (comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica)*, Barcelona, Península, 1995 [1922].
- Magriñá, Laura, "Sistema terminológico de parentesco cora del siglo XX", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coordinadores), *Flechadores de estrellas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de Guadalajara, 2003 (serie Estudios Monográficos, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 79-98.
- Merrill, William, "Tarahumara Social Organization, Political Organization, and religion", en William C. Sturtevant, en *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1983, pp. 290-305.
- , "The rarámuri stereotype of dreams", *Dreaming*, Barbara Tedlok, editora, Santa Fe, New Mexico, School of American Research, 1987 (Advanced Seminar Series), pp. 194-217.
- , "Catolicismo y religión de los rarámuris", en *El contacto entre los españoles e indígenas en el Norte de la Nueva España*, Ysla Campbell, coordinadora, Ciudad Juárez, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992 (Colección Conmemorativa IV, Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos).
- , *Almas Rarámuri*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- , "Rarámuri Easter", en Rosamond B. Spicer and N. Ross Crimrine, eds., *Performing the renewal of community. Indigenous easter rituals in North Mexico and Southwest United States*, University Press of America, Lanham, 1997.
- Mondragón, Lucila, Jaqueline Tello y Argelia Valdéz, investigación y edición, *Relatos Tarahumaras/ Ki' á ra' ichaala rarámuri*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Dirección General de Culturas Populares, 1995 (colección Lenguas de México).
- Morales Muñoz, Marco Vinicio, *Entre el siríame y el bisirenti, el modelo político igualitario rarámuri frente el sistema jerárquico del Estado Mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua*, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- Murdock, George P., *Social Structure*, New York, Macmilian Company, 1949.

- Neumann, Joseph, S.J., *Historia de las rebeliones de la Sierra Tarahumara (1626–1724)*, Luis González Rodríguez, editor, Chihuahua, Editorial Camino, 1991 [1730].
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (Tapurie/Santa Catarina Cuexcomatitán)*, tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Ocampo, Manuel, S.J., *Historia de la Misión Tarahumara 1900–1950*, México, Jus, 1966 [1950].
- Olmos Aguilera, Miguel, *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*, México, El Colegio de la Frontera Norte y Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2005.
- Palma Aguirre, *Vida del pueblo tarahumara; mapú regá eperé rarámuri*, Chihuahua, Doble Hélice, 2002.
- Passin, Herbert, "Sorcery as a Phase of Tarahumara Economic Relations", *Man*, vol. 42, 1942, pp. 11–15.
- Pastron, Allen Gerald, *Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, tesis de doctorado, Berkeley, Universidad de California, 1977.
- Pennington, Campbell W., *The Tarahumar of Mexico: Their Environment and material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1963.
- , "Tarahumara", *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, vol. 10, 1983, pp. 276–289.
- Pintado Cortina, Ana Paula, "Bawiki, lo femenino, el inframundo y la búsqueda de un mundo perfecto", ponencia presentada en el Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, agosto de 2001, texto mecanografiado.
- , "Con el padre Gallegos en la Sierra Tarahumara", *La Jornada Semanal*, 2 de septiembre del 2001a.
- , "Pensamiento y palabra: algunos conceptos de la cosmovisión ralámuli", ponencia presentada en el Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, agosto 2004, texto mecanografiado.

- . *Tarahumaras*, en serie *Pueblos Indígenas de México*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, diciembre de 2004a.
- . “Yumali y rutuguli: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectivas comparadas”, *Dimensión Antropológica*, año 12, vol 34, mayo-agosto, 2005.
- . “La experiencia de soñar entre los rálámuli”, ponencia presentada en el simposio *Antropología e historia de El Nayarit, 2005* (José Antonio Nava *in memoriam*), Tepic 9 de diciembre de 2005a, texto mecanografiado.
- , (coordinadora), Morales Muñoz, Marco Vinicio y Nicolás Olivos Santoyo, *Diagnóstico de la Sierra Tarahumara*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, enero de 2006, texto mecanografiado.

Plancarte, Francisco, *El problema indígena tarahumara*, México, Instituto Nacional Indigenista, vol. 5, 1954.

Porras, Eugeni, “*Nolinúame*: Semana Santa y sociedad entre los tarahumaras”, en *NOESIS*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, núm. 16, enero-julio 1996: 1-30.

Preuss, Konrad Theodor, *La expedición a Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos*. Primer tomo: *La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán*, traducción del cora de Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano, México, Siglo XXI (1912) (en prensa).

———. “Observaciones sobre la religión de los coras”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Th. Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, editores), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista, 1998 [1906], pp. 105-126.

———. “La celebración del Despertar [*Hisíreame*] o fiesta del Vino de los coras”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Th. Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, editores), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista, 1998 [1908], pp. 297-316.

———. “Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Th. Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, editores), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista, 1998 [1908a], pp. 235-260.

———. “El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Th. Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, editores), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista, 1998 [1910], pp. 323-325.

- Ramírez Reynoso, Maira Isela, *El sistema dancístico del Gran Nayar: coras y huicholes*, tesina de maestría en ciencias antropológicas, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, julio 2001.
- Remotti, Francesco, *Estructura e historia. La antropología de Lévi-Strauss*, Barcelona, Colección Beta, 1972 [1971].
- Revilla Gigedo, Conde de, *Informe sobre las misiones -1793- e instrucción reservada al Marqués de Branciforte -1794-*, introducción y notas de José Bravo Ugarte, México, Jus, 1966 (Colección México Heroico).
- Reyes, Antonio, *Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones de lengua-cultura entre los pueblos tepimanos*, tesis de maestría en antropología con especialidad en etnología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.
- Robles, Ricardo, S. J., "El reino del rarámuri pagótuame", en *Kwira*, Chihuahua, vol. 7 1986, pp. 4-19.
- , "Los rarámuri pagótame", *El rostro indio de dios*, Manuel Marzal editor, México, Centro de Reflexión Teológica, A.C. y Universidad Iberoamericana, A.C., 1994, pp. 23-88.
- Rosaldo, Michelle Z., "Towards and Anthropology of Self and Feeling", en *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Rossi Ilario, *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Armand Colin, 1997.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979 [1978].
- Sahlins, Marshal, *Islands of History*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1987 [1985].
- Sariego Rodríguez, Juan Luis, *El indigenismo en la tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

- Scott, James C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale, Yale University Press, 1985.
- Scubla, Lucien, "Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative", en *L'ethnographie*, Paris, XCI, 1, 117, 1995, pp. 133-147.
- Servín, Enrique, *¡Ralámuli Raichabo! ¡Hablemos el tarahumar!*, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de Cultura, 2001 (Serie Horizontes, Colección Solar).
- Serrano Carreto, Enrique, Arnulfo Embriz Osorio y Patricia Fernández Ham, (coordinadores), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, 2002, México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Consejo Nacional de Población y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2002.
- Seler, Eduard, "Memorias de la Sociedad Antropológica de Viena, tomo XXXI, en Theodor K. Preuss", en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Th. Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, editores), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1998 [1901], pp. 63-98.
- Shepherd, Grant, *Magnate de plata*, Chihuahua, Centro Librero La Prensa, S.A. de C.V., 1978 [1938]. (Interpretación hecha por la señora Concepción Montilla de Camú del texto original *The Silver Magnet*, 1938).
- Sheridan, Thomas E. "The rarámuri (Tarahumaras). When we walk in circles", en Thomas E. Sheridan and Tracy J. Parezo, *Paths of Life: American Indians of the Southwest and Northern México*, Tucson, Arizona Press, 1996, pp. 141-161.
- Slaney, Frances M., "Double Baptism: Personhood and Ethnicity in the Sierra Tarahumara of Mexico", en *American Ethnologist*, Arlington, VA, American Anthropological Association, vol. 24, núm 2, 1997, pp. 279-310.
- Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest, The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest 1533 - 1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962.
- Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostación del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya -1765- Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo Mexico, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas,*

con una introducción bibliográfica y anotaciones por Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937 [1765].

Tambiah, Stanley Jeyaraja, "The Magical Power of Words", en *Man*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 3 núm. 2, 1967, pp. 175-208.

Taussig, Michael T. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1993 [1980].

Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996 [1989].

Thord-Gray, *Tarahumara-English, English-Tarahumara and an Introduction to Tarahumara Grammar*, lugar, Coral Gables, University of Miami Press, 1955.

Turner, Victor, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1957.

———, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1990 [1967].

Valdovinos Alba, Ana Margarita, *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuíset'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

Valiñas Coalla, Leopoldo, *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*, Chihuahua, Coordinación Estatal de la Tarahumara, Programa de Reforma a la Educación Indígena, 1991.

———, "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara", en *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Claudia Molinari y Eugeni Porrás, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001, pp. 105-125.

Vallejo N. Carlos, *Noroi Ra'ichaara*, México, Vicariato Apostólico de la Tarahumara, 1992.

Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964 [1909].

Velasco de Rivero, Pedro de, *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1987 [1983].

- , “Semana Santa tarahumara: historia y descripción”, en *Semana Santa indígena en el noroeste de México*, Hermosillo, Unidad Regional Sonora de Culturas populares e Indígenas, Instituto Sonorense de Cultura, 2000, pp. 21-27.
- Verplancken, Luis G., S.J., “Los Rarámuri o Tarahumaras”, en *The Best of Mexico’s Copper Canyon*, Tucson, AZ., Sunracer Publications, Richard D. Fisher ed. Tucson, 2001, [s.p.].
- Whorf, Benjamin Lee, John B. Carroll editor, *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Worf*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1964.
- Wilson, Wendell E. y Christopher S. Panczner, “Batopilas famous mineral localities: the Batopilas district. Chihuahua, México”, en *The Mineralogical Record*, vol. 17, january – february, 1986, pp. 61-79.
- Zingg, Robert M., “The Philistine Spirit of Tarahumara Culture”, en *The University Review Kansas*, Kansas City, University of Kansas City, , vol. 4, 1937, pp. 12-16.
- , *A Reconstruction of Uto-Aztecan History*, New York, G.E. Stechert and Company, 1939.
- , “The Genuine and Spurious Values in Tarahumara Culture”, en *American Anthropologist*, New York, vol. 44, 1942, pp. 78-92.