

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Posgrado en Antropología

La muerte y sus metáforas.
Ensayo sobre la ritualidad mortuoria
y sacrificial *rarámuri* en el noroeste de México

TESIS

QUE PARA OPTAR AL TÍTULO DE:

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

JOSÉ ALEJANDRO FUJIGAKI LARES

TUTOR: DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI

CIUDAD DE MÉXICO 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A la memoria de Angelita.

Que la justicia apacigüe
el dolor de tu familia
y alumbre tu camino,
que la impunidad
no lo oscurezca

AGRADECIMIENTOS

Ninguno de mis esfuerzos y sus resultados son una empresa solitaria. Mi deuda es inmensurable con los rarámuri que me han permitido caminar a su lado, quienes han tenido la paciencia de desesperarse conmigo y seguir enseñándome. No han faltado los numerosos y claros gestos de incomprensión mutua e ininteligibilidad, de profundo cariño. Gracias a todas las personas, rarámuri y mestizos, de Norogachi y Tehuerichi quienes siempre me dejan deseoso de regresar a la sierra. Especialmente a María Luisa Bustillos y Tonino Sandoval, a Cynthia y Luis, a Luis, Luz y Conchita. A Andrea Loya y Manuel Espino, Enrique, Epifanio, Jesusita, Luis y Nacho; a los compadres Ernesto y María Cenobia. A los santacruz: Celedonio, Sebastián y Pilar, al “Zurdo”. A Marcelina y Albino. A los cochérare: Cervando y Argelia, Felipe y Alicia. A José Luis, Flor, Jaime, Martha y Fernando, los acompañó en su dolorosa pérdida. A Patricio y Lupe Borja y a todos los tehuerichis. Gracias por su generosidad, porque me han consentido en ciertos caminos de sus vidas y en los caminos de sus muertos. Gracias a todos por incorporarnos en cada visita a sus redes de teswino, este trabajo aspira ser un digno contradon, un *kórima* inverso para todos ustedes.

Agradezco a mis maestros y sinodales por todos sus comentarios, consejos y guías. A los doctores Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría, Marie-Areti Hers y Blanca González. Especialmente a Carlo, con quien he aprendido que la enseñanza y el cariño pueden ir de la mano. A Arturo por sus observaciones tan acuciosas. Gracia a las enseñanzas intensivas de Juan Luis Sariego.

Gracias a quienes escucharon incesantemente las semillas de las ideas aquí planteadas, quienes me leyeron, comentaron y corrigieron pacientemente las versiones preliminares de este texto; ninguno tiene la responsabilidad de los errores aquí cometidos, pero sí de varios de sus aciertos. Especialmente a Denisse Salazar que me obliga pensar “en concreto”; a Isabel Martínez por sus profundos comentarios; a Mauricio Obregón por su estimulante lectura; a Luis Núñez por sus *muerteros* comentarios; a Martha Becerril por la última pincelada.

A mi madre, por su tenacidad y sensatez, por su ejemplo firme, por todo el respeto que me inspira. A todos mis hermanos por su infinito cariño y apoyo: Lolis y Víctor,

Augusto, Dalia, Paris, Alejandro y Patricio, Sirayuki. A los Fujigaki Cruz, el aprendizaje es siempre complejo. Gracias por todo el apoyo sin cortapisas de Isela González y Héctor Salazar. Por todos los años compartidos y su invaluable soporte en el D.F., gracias a Haydée, Héctor y Raquel. Gracias a toda la familia Gallegos y Navarro González.

Durante este viaje he conocido a compañeros con quienes las andanzas apenas inician. Gracias por todo lo compartido a Mauricio Obregón; Isabel Martínez, por los aprendizajes de todos estos años en todos lados. Por Villa de Cortés, Guadalajara y Sayulita, por todas las discusiones acaloradas y cariñosas, gracias a Mariano y Adriana. Gracias a Samuel y Sandra por San Mateo del Mar, Oaxaca y el instituto. A quienes enriquecieron las enseñanzas dentro y fuera de las aulas: Coral Montero, Luis Núñez, Martha Becerril, Vanesa Miranda. Con quienes coincido por el anhelo de la sierra: a Juan Pablo Garrido y Marco Vinicio, Jorge y Nashielly. Por todo el cariño a Julián, Laura y Jairo. A Verónica. Gracias por los momentos siempre gratos y norteños: Angélica, Fabiola y Laura; a Mayra, Susana y Daniel. Gracias a quienes están siempre presentes aunque estemos lejos pero no distantes: Álvaro, Lisa, Percy, Emiliano y David. Edite Carlesso, siempre inspiradora y amorosa.

Gracias al Posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca proporcionada a lo largo de mis cursos de maestría. Gracias por el apoyo recibido en los trámites académicos del posgrado: Luz, Verónica e Hilda. Gracias al Proyecto CONACYT "Parentesco, cuerpo y reproducción. Representaciones y contenidos culturales en el contexto mexicano contemporáneo" número CB-2006-1-56385. Coordinado por la Dra. María Eugenia Olavarría Patiño de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

A manera de dedicatoria a quienes se han adelantado en el camino: a mi amado padre, mi abuela Emilia, a Angelita Loya y su sobrina, don Bernardino Loya, don Daniel Jariz, a Augusto Urteaga.

Finalmente, gracias Denisse Ariadna, porque el camino a forjar apenas inicia y emociona, por nuestros amorosos proyectos.

ÍNDICE GENERAL

| | |
|---|----|
| PREFACIO | 1 |
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| Metodología | 16 |
| Descripción del capitulado | 18 |
| CAPÍTULO I. MUERTE HUMANA | 21 |
| • La composición de la persona: la vida humana | 23 |
| ○ Nacer | 25 |
| ○ Caminos y viajes de las almas | 29 |
| ○ Morir | 30 |
| • El evento mortuorio como un proceso | 33 |
| ○ A) Conciencia de la muerte | 33 |
| ▪ Muerte prevista o el desahucio de los especialistas | 33 |
| ▪ Muerte inesperada | 41 |
| ○ B) La experiencia emotiva ante la muerte | 41 |
| ▪ La expresión de las emociones rarámuri | 45 |
| ▪ Tristeza | 46 |
| ▪ Miedo | 48 |
| ▪ Conclusión de las emociones relacionadas a la muerte de una persona | 51 |
| ○ C) La experiencia ritual ante la muerte | 54 |
| ▪ Ritos de separación de la entidad física | 58 |
| ▪ Ritos de separación de la entidad anímica | 62 |
| ▪ Los ámbitos relacionados al proceso ritual mortuorio <i>rarámuri</i> | 64 |
| ○ D) Disipando el impacto de la muerte | 70 |
| ▪ Disipación individual | 70 |
| ▪ Disipación colectiva: mis muertos, nuestros ancestros | 72 |
| • Sobre la muerte humana | 75 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO II. MUERTE SACRIFICIAL | 85 |
| • Hubert y Mauss o de cómo sistematizar los datos sobre sacrificios | 86 |
| • Ofrendas y sacrificios | 91 |
| • Sacrificios y sacrificados: la víctima como categoría | 93 |
| ○ Los Danzantes | 97 |
| ○ Judas de semana santa | 100 |
| ○ El peyote y la bakánoa | 102 |
| ○ Los animales | 102 |
| • El evento sacrificial: un sacrificio animal | 107 |
| • Sobre la muerte sacrificial. Lo que genera y regenera la muerte sacrificial | 116 |
| CAPÍTULO III. LAS METÁFORAS RARÁMURI DE LA MUERTE: UN MODELO | 121 |
| • “Las metáforas mediante las que vivimos”: Lakoff y Johnson | 121 |
| • Las metáforas mediante las que morimos: el caso rarámuri | 124 |
| CAPÍTULO IV. LA MUERTE EN EL NOROESTE DE MÉXICO: UN SISTEMA DE TRANSFORMACIONES | 135 |
| • Las metáforas transformadas de la muerte | 136 |
| • Los grupos del norte de la Baja California | 138 |
| ○ Rito de separación de la entidad física: cremación del cadáver | 140 |
| ○ Rito de separación de la entidad anímica: cremación del cadáver | 141 |
| • Mexicaneros de Durango | 146 |
| ○ Rito de separación de la entidad física: amortajamiento, velación, entierro | 147 |
| ○ Rito de separación de la entidad anímica: corrida del alma | 149 |
| • Yaquis | 153 |
| ○ Rito de separación de la entidad física: funeral y novenario | 154 |
| ○ Rito de separación de la entidad anímica: cabo de año | 155 |
| • Tepehuanes del sur | 156 |
| • Formas y contenidos de la muerte en el noroeste de México | 157 |
| • Breve viaje de transformaciones en el tiempo | 171 |

| | |
|--------------|-----|
| CONCLUSIONES | 175 |
| BIBLIOGRAFÍA | 183 |

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Figuras

- Figura 1. Mapa de las localidades más estudiadas de la Sierra Tarahumara, tomado de Martínez (2008) modificado de Pennington (1996[1963])** 18
- Figura 2. Esquema del proceso mortuario** 23
- Figura 3. Muerte humana** 76
- a) Invitación al difunto en el cementerio. Enero 2005. Tehuerichi, Carichí. Foto: Carlo Bonfiglioli.
 - b) Altar de alimentos y bebidas para el difunto. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - c) Disfrutando de la *nutéma* con el difunto. Enero 2002. Tehuerichi, Carichí. Foto: Carlo Bonfiglioli.
 - d) Despidiendo al difunto. Los asistentes arrojan sus pertenencias al suelo, en señal de despedida y alejamiento. Abril 2007. Bakóchi, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - e) Despidiendo al difunto. Los asistentes arrojan sus pertenencias al suelo, en señal de despedida y alejamiento. Enero 2002. Tehuerichi, Carichí. Foto: Carlo Bonfiglioli.
- Figura 4. Danzantes y danzas rarámuri.** 99
- a) Yúmari-Tutúguri. Mayo 2008. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki
 - b) Raspa de peyote. Marzo 2007. Tahuerichi, Carichí. Foto: Teúl Moyrón.
 - c) Los *pascolas* en Sábado de Gloria. Marzo 2005. Norogachi, Guachochi. Foto: Isabel Martínez
 - d) Los *pintos*. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi Foto: Isabel Martínez
 - e) Los matachines. Diciembre 2003. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki
- Figura 5. Sacrificio Judas** 101
- a) Los pintos cargan a “su papá” y juegan molestando a la audiencia. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Isabel Martínez.
 - b) Muerte al Judas por los danzaste de pascol y las autoridades de la comunidad. Los pintos huyen. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - c) Quema del Judas fálico y derrota de los pintos. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - d) Celebración por la derrota del Judas y sus aliados. Después de la teswinadas vendrán las siembras. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.
- Figura 6. Esquema de la secuencia ritual a la que la víctima animal se somete en el sacrificio rarámuri** 113
- Figura 7. Sacrificio animal I** 118
- a) Rebaño de chivas y sus chiveros. Diciembre 2005. Buenavista, Batopilas. Foto: Isabel Martínez.
 - b) Chiva electa para la ofrenda aislada del rebaño. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - c) Amarre de las patas para su ofrecimiento. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - d) Sacrificio de la víctima. Incisión en la yugular y tráquea. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.
 - e) Libación o *despunte* de la sangre y de la vida del animal. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.

Figura 8. Sacrificio animal II**119**

- f) Transustanciación de la chiva en *tónari*. Marzo 2007. Tehuerichi, Carichí. Foto: Teúl Moyrón.
- g) Libación o *despunte* del *tónari*, teswino y *méke* para *Onorúame*. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.
- h) Ingesta del *tónari*, teswino y *méke* por el sacrificante y el *owirúame*. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.
- i) Comensales compartiendo el *tónari* y otros alimentos después del sacrificio. Mayo 2007. Foto: Denisse Salazar.

Figura 9. Genealogías rarámuri**169****Tablas**

| | |
|---|-----|
| Tabla 1. Cuadro de oposiciones sobre la alegría y la tristeza | 48 |
| Tabla 2. Acciones y elementos de evitación, de purificación y de curación hacia los muertos | 51 |
| Tabla 3. Ofrendas rarámuri | 92 |
| Tabla 4. Clasificación de los sacrificios rarámuri | 104 |
| Tabla 5. Secuencia ritual a la que son sometidas las víctimas sacrificiales rarámuri | 105 |
| Tabla 6. Objetivos y tipos de fuerza sagrada obtenidas a través de las víctimas sacrificiales | 107 |
| Tabla 7. Ocasiones en las que se realiza algún sacrificio animal | 108 |
| Tabla 8. Tipos de muerte rarámuri | 127 |
| Tabla 9. Campos semánticos por tipo de muerte rarámuri | 128 |
| Tabla 10. Metáforas y objetos relacionados por tipo de muerte | 129 |
| Tabla 11. Elementos relacionados conceptualmente sobre la Muerte entre los rarámuri | 137 |
| Tabla 12. Cuadro comparativo sobre los distintos procesos mortuorios de grupos del noroeste mexicano | 158 |
| Tabla 13. Tipos de muerte de los bajacalifornianos y los mexicaneros | 160 |
| Tabla 14. Comparación de los tipos de muerte entre los bajacalifornianos, los mexicaneros y los rarámuri | 161 |
| Tabla 15. Comparación de la regeneración de los recursos vitales según el tipo de muerte de cada sociedad | 162 |
| Tabla 16. El tejido, el viaje, el camino y el vuelo: metáforas de la muerte en el noroeste de México | 167 |
| Tabla 17. Transformaciones histórico-estructurales sobre la utilización de las metáforas conceptuales de la muerte entre los rarámuri (1) | 172 |
| Tabla 18. Transformaciones histórico-estructurales sobre la utilización de las metáforas conceptuales de la muerte entre los rarámuri (2) | 173 |

PREFACIO

*–¿Y por dónde iniciaste?
–Comencé por la muerte*

El horizonte más amplio en el que se inscribe este trabajo busca comprender los procesos y las dinámicas sociales de los rarámuri a través de todo aquello vinculado a la Muerte. ¿Qué nos dice la Muerte sobre una cultura o una sociedad? Al ser un tema demasiado vasto ha sido preciso planear al menos tres fases de investigación.

En un primer esfuerzo (Fujigaki 2005), realicé un estudio en torno a la muerte humana, a través de las vivencias de los dolientes rarámuri. En el segundo trabajo, el que aquí se presenta, me centro en analizar y comparar dos tipos de nociones sobre la Muerte: la muerte humana y la muerte sacrificial. En la tercera fase, me acercaré a la comprensión de los procesos de ancestralización de la sociedad rarámuri, entendidos como otro ámbito de la Muerte en general.

En la tesis de licenciatura me enfrenté con tres retos: 1) el desconocimiento de una propuesta para abordar el fenómeno de la muerte en términos teóricos y etnográficos; 2) la abundancia de una bibliografía concentrada en el estudio de la muerte en sociedades del centro del país, lejanas geográfica y conceptualmente a la que yo abordaría y; 3) la preeminencia de las interpretaciones sobre los rituales mortuorios y sus simbologías a través de la noción del origen y la regeneración de la vida.

Los primeros referentes bibliográficos que encontré sobre la muerte concernían a diversas comunidades del centro y sur de México, inscritas en la llamada Mesoamérica. Noté que de los textos consultados ninguno me ofrecía una propuesta para abordar el fenómeno de la muerte humana en términos etnográficos: primer reto. Luego, la mayoría de ellos, se concentraban en el registro y análisis de las ceremonias que se llevan a cabo alrededor del 1 y 2 de noviembre, los

días de muertos en comunidades indígenas. Otra parte de mi búsqueda bibliográfica sobre la muerte, me llevó a textos tan influyentes como el de Metcalf y Huntington (1997[1991]) y el de Bloch y Parry (2001[1982]) en donde se hace un extenso análisis sobre la ritualidad mortuoria de varias partes del mundo y por varios autores. Al menos en el segundo de estos textos, se considera que en dichos rituales existe un predominio del simbolismo y de conceptos relacionados a la fertilidad y a la regeneración en cada una de las culturas estudiadas que lo hace universal (Bloch y Parry 2001:15).

Se habla con tal contundencia en estos textos consultados que cuando inicié mi trabajo de campo fui (pre)dispuesto a enfocar mi atención en dos cosas: cómo eran las celebraciones del día de Todos los Santos entre los rarámuri, y cuáles eran los elementos relacionados a la muerte – rituales y culturales– que se referían a las nociones de fertilidad y regeneración. Sin embargo, las cosas no comenzaron a “salir bien” y los datos amargamente no me decían lo que quería escuchar, ya que dicha festividad del Día de Muertos como tal, comunitaria y pública, no existe entre los rarámuri; y las nociones de fertilidad y regeneración tampoco las hallaba directamente relacionadas a la muerte. A la postre me di cuenta que estaba observando los fenómenos sociales a través de lentes borrosos y empañados por mis prejuicios.

Posteriormente, no sin pasar por ciertos momentos de angustia, comencé por el principio: me propuse ordenar los datos sobre la muerte de una persona entre los rarámuri. El primer paso fue determinar que mi etnografía se centrara en torno a algo observable y verificable, así que me enfoqué en el registro de las actividades que desarrollaban los dolientes después de la muerte de una persona. Luego tocó conocer la manera en que los rarámuri conciben a *una persona* viva y muerta; cuáles eran las nociones y las características que le otorgaban a un ser humano y qué le sucedía al morir. Después podría conocer los rituales mortuorios y explicarlos a partir de su

propia secuencia. En pocas palabras, comencé a darme cuenta de las características culturales de los rarámuri como sociedad y comprendí que respecto a la muerte tenían una lógica particular que no necesariamente debía relacionarse ni con las celebraciones mesoamericanas ni con la fertilidad y la regeneración. Es decir, pude desempañar los lentes con los que observaba.

Para una tesis de licenciatura se juzgaba suficiente registrar, describir y analizar la secuencia de dichos rituales mortuorios. Sin embargo, concentrar la atención sólo en esos rituales no daría cuenta en su justa dimensión de la mayoría de las vivencias que los rarámuri –y cualquier ser humano– experimentaba ante la muerte de un miembro de su colectividad. Entendí que la experiencia ritual fúnebre era sólo un ámbito más del fenómeno mortuario y que se complementaba junto con una experiencia emotiva que cada deudo vivenciaba de manera particular y compartida.

Finalmente, luego de sistematizar la vivencia de los dolientes ante la muerte de un individuo cercano determiné que dicha experiencia, en términos generales, podía ser explicada a través de un modelo analítico que seguía la propia secuencia del fenómeno de la muerte de una persona, el *Proceso Mortuario* que explicaré en el siguiente capítulo. A estas alturas, los rituales mortuorios habían pasado de ser mi objeto central de análisis a sólo un ámbito más del fenómeno de la muerte.

Una de las hipótesis conclusivas de este primer esfuerzo se perfilaba hacia un enunciado que no es fácilmente aceptable: entre los rarámuri la muerte humana no regenera vida humana. Pero nótese que no me refiero a cualquier tipo de muerte, se habla específicamente de la noción de muerte humana. Existe otro tipo de muerte que sí regenera vida y es la muerte que se infringe en los sacrificios. Distinción que no sólo es exclusiva de los rarámuri, sino que se observaba

compartida por varios grupos en el noroeste de México a lo largo del tiempo (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki en prensa).

Se había hecho necesario marcar la diferencia entre estos dos tipos de nociones sobre la muerte: la humana y la sacrificial; lo que definió las vías que habría de seguir la segunda fase de investigación y que concluye con la tesis que el lector tiene en sus manos.

INTRODUCCIÓN

Una cultura y los fenómenos sociales que existen al interior de ella pueden entenderse de manera sistémica. Es decir, cada uno de sus elementos no puede ser explicado en sí mismo, en su singularidad, sino en su relación con los demás elementos del sistema, en su conjunto. Pero no sólo sumando los elementos, sino también entendiendo su lógica y su composición. En este caso ¿qué nos dice la muerte sobre una cultura? ¿Qué nos dice la muerte sobre los rarámuri de la Alta Tarahumara de Chihuahua? Responder esta interrogante es el objetivo general de este trabajo.

La muerte es un hecho social analizable porque “tiene para la conciencia colectiva una significación determinada y constituye un objeto de representación colectiva” (Hertz 1990 [1909]:16). Esta *representación colectiva* no es algo puramente abstracto, al contrario, se materializa en prácticas, creencias, emociones y representaciones concretas que experimenta cada persona en los distintos ámbitos de su vida cotidiana y ritual; lo que desde el punto de vista antropológico nos permite constatar los *hechos sociales de la muerte*.

Pero ¿cómo abordar un estudio sobre la muerte al interior de una sociedad? Primero debe considerarse que no conviene restringir el estudio de la muerte sólo a los fenómenos alrededor de la muerte humana. Entonces, debemos preguntarnos ¿cuáles son los ámbitos centrales sobre la muerte en una cultura? Entre los rarámuri, por ejemplo, otro ámbito en el que la muerte se presenta de manera contundente es en el sacrificio. ¿Hay dos nociones sobre la muerte para los tarahumaras? Si es así, ¿cuáles son las características de estos dos tipos de muerte? ¿Qué fenómenos y dinámicas sociales desencadenan? ¿Qué aspectos de la cultura articulan? ¿Cómo se enlazan entre sí?

Las múltiples experiencias sobre la muerte que advierten los agentes de determinada sociedad son construcciones socioculturales específicas que constituyen un “lenguaje particular” (Hertz 1990:15), que considero es moldeado y expresado a través de variados códigos culturales ligados a distintos *conceptos metafóricos sistémicos* (Lakoff y Johnson 1980), en este caso sobre la muerte. En los códigos de estas expresiones rituales se despliegan metáforas sobre la muerte que se plasman en distintos significantes y significados; es decir, los diferentes significados son expresados a través de distintos códigos culturales transversales a toda la cultura: el canto, las palabras, las acciones rituales, etc. En palabras de Edmund Leach:

“Puesto que este análisis está obligado a tomar una forma metonímica verbal en la que una cosa se distingue de la otra, la impresión general es de enorme complejidad y total desunión. Pero lo que realmente *sucede* es que los partícipes de un ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico a la representación. Es probable que las ‘dimensiones’ verbales, musicales, coreográficas y estético-visuales constituyen componentes del mensaje total. Cuando participamos en la experiencia ritual recogemos todos estos mensajes al mismo tiempo y los condesamos en una experiencia única (Leach 1981[1976]:57).

Aquí se plantea que entre los rarámuri el lenguaje de la muerte se expresa principalmente alrededor de dos fenómenos sociales: la muerte humana y la muerte sacrificial, y que a su vez pueden entenderse como dos tipos de metáforas sobre la muerte. Las metáforas no se entienden como simples tropos literarios, sino como herramientas estructurantes del comportamiento humano (Lakoff y Johnson 1980) que atraviesan toda la cultura y que responden a contextos culturales específicos. En este caso, los dolientes y sacrificantes de cada colectividad expresarán su particular vivencia sobre la muerte a través de *conceptos metafóricos sistémicos*, entendidos como aquellos “que estructuran nuestras acciones y nuestros pensamientos” y que se entienden como las “metáforas mediante las que vivimos” (Lakoff y Johnson 1980:95), pero también existen metáforas mediante las que morimos.

Las reflexiones sobre estos hechos y sus representaciones, sus metáforas y metonimias, sus funciones y significados sociales se presentan en estudios de diversa índole a lo largo de la historia del pensamiento antropológico¹. Etnográficamente, la muerte humana y el sacrificio animal se constatan como hechos ligados a la ritualidad a lo largo del mundo. Comprender las lógicas de las exequias y de los sacrificios parte de la premisa que considera a los rituales como poderosos medios de transmisión, recreación y transformación del conocimiento que una sociedad vive y expresa de manera concreta. Los rituales son un complejo objeto de estudio en los que podemos observar cómo confluyen de manera simultánea aspectos y ámbitos sociales de toda índole. En los rituales, dice Galinier (1990), se pone en escena la visión del mundo de cada cultura; estos poseen la capacidad de integrar acontecimientos espacio-temporales en un todo

¹ Por ejemplo, estudios sobre: religión (Durkheim 2000; Frazer 1956); representaciones colectivas y relaciones entre el individuo y la sociedad (Durkheim 1997; Mauss 1991); rituales (Hertz 1990; Van Gennep 1969; Turner 1997); investigaciones etnográficas (Lumholtz 1972; López Austin 1995; Galinier 1990); política (Metcalf y Huntington 1997; Bloch y Parry 2001); cultura material e identidad (Chesson 2001); construcción de la persona social (Fortes 1993); emociones (Hertz 1990; Metcalf y Huntington 1997; Bloch y Parry 2001; Rosaldo 1991); medicina (Ohnuki-Tierney 1994); sexualidad y fertilidad (Bloch y Parry 2001); entre muchos otros temas.

funcional, que toma en cuenta una “guía” de desarrollo dictada por “el costumbre”.

A partir de su carácter relativamente repetitivo, el contenido de los rituales es identificable y es posible abstraer una serie de códigos que determinan sus procesos. La repetición nos habla de un dispositivo mnemotécnico que permite la reproducción colectiva de un conocimiento que se reactualiza, se reproduce y es memorizado socialmente (Galinier 1990:28). Las ceremonias son una acción ritual que palpa el pasado, el futuro y el presente, de manera simultánea. A través de los rituales, “la memoria es guardada en movimiento” (George 1996:200 en Chesson 2001:4). Desde los trabajos de Robert Hertz (1990) y Arnold Van Gennep (1986 [1909]), sabemos que un rito no puede comprenderse cabalmente de manera aislada; el ejercicio del análisis comparativo entre los rituales ha marcado la propia historia de su estudio.

Sobre la preeminencia de la ritualidad y el estudio sobre la muerte, Rosaldo (2006[1988]) ha criticado que en el discurso etnográfico los antropólogos han centrado su atención en una concepción de la muerte en términos rituales más que de duelo; es decir, más escenográficos que de pérdidas humanas. Para él, siempre se aleja o minimiza a los sujetos más involucrados en el duelo y se consagra el estudio de la muerte a conocer la formalidad, la externalidad y la generalidad basada en los rituales fúnebres. A los cuales se les concibe como escenarios caracterizados por su coherencia y transmisión de conocimiento. Sin embargo, en este trabajo la ritualidad –tanto la humana como la sacrificial– es entendida tan sólo como un aspecto más al interior del fenómeno de la muerte.

Debemos considerar que la ritualidad es un excelente pretexto para el análisis antropológico, en tanto *hecho social total*, pero es evidente que para enriquecer el mismo análisis antropológico es necesario salir de él mismo. Lo ritual no lo es todo en los fenómenos sociales, debemos de entender los procesos en los que la ritualidad está inmersa. Sin embargo, tampoco hay que pasar por alto que dicha ritualidad es indispensable para comprender a una sociedad y más cuando esa sociedad, la rarámuri, entiende a la ritualidad como algo que fundamenta su vida social, religiosa y ética (Bonfiglioli 1995, 2004, 2006, 2007; Velasco 1987; Gardea y Palma 1998). En otras palabras, las nociones sobre la muerte en una cultura no se restringen a los contextos funerarios, pero es en ellos en que los propios rarámuri recrean, transmiten y vivencian su manera de entender la muerte de manera más contundente. Aunque el conocimiento que una familia posea sobre cómo afrontar la muerte de un ser querido no es necesariamente aprendido en las exequias a las que haya asistido, cuando fallece un familiar cercano, es en los rituales

fúnebres que los dolientes ejecutan su específica vivencia ante la muerte humana. Insisto en decir que los rituales mortuorios no son realizados a capricho de los antropólogos, sino que corresponde a una manera, sólo una, de vivenciar la muerte en una cultura.

En resumen, 1) Si bien es cierto que el análisis de los rituales no ha dejado de tener un cierto olor a exotismo antropológico, también es cierto que los rituales tienen una importancia sociocultural para los agentes sociales más allá de la antropología y de los propios antropólogos. Aunque los etnógrafos no los registremos, a veces porque no lo hacemos, esos rituales tienen una importancia y significación social trascendente para sus creyentes. 2) El ritual debe analizarse en el contexto social por el cual se le realiza, debe analizarse microscópica y macroscópicamente, en términos metafóricos y metonímicos, considerándolos como escenarios en donde la formalidad, la generalidad, la coherencia y la externalidad son preceptos ideales (muchas veces no sólo del antropólogo, sino de la propia tradición cultural) que siempre son paralelos y simultáneos a la informalidad, la singularidad, la discordancia, la incongruencia y la innovación de cada uno de los agentes. La postura de Rosaldo no necesariamente contradice las otras posturas antropológicas que critica, sino que la complementa. 3) En pocas palabras, estamos hablando que en los rituales, como en casi todas las prácticas culturales, existe una *transformación* en su vivencia, es decir, en el hecho social intrínsecamente existe un cambio y una continuidad simultáneos al momento de existir, es lo mismo pero es distinto. En la antropología deseamos observar y comprender en conjunto, eso es lo ideal; sin embargo, siempre estudiamos fragmentos de la realidad.

Para que esta investigación tuviese mayores alcances se requirió observar los diversos niveles de los hechos sociales de la muerte rarámuri, desde niveles analíticos puramente locales, hasta los regionales y microrregionales, lo que a su vez obligó a adoptar un enfoque interdisciplinario (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavaria 2006; Fujigaki, Martínez y Montero 2006). Mi interés precisamente se enfoca en analizar estos dos tipos de niveles de los hechos sociales de la muerte: para un nivel microscópico se optó por un análisis preciso y detallado de los elementos mínimos de esos fenómenos sobre la muerte, rituales y cotidianos. Primero se explicó cada una de estas ceremonias en sí mismas estudiadas en el marco de toda la ritualidad; es decir, de todo el calendario ritual de cada cultura, buscando su relación con la organización social. Para un análisis macroscópico nuestro lente se amplió hasta abarcar a las culturas vecinas del gran noroeste mexicano.

En el nivel macroscópico, concordamos con Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavaria (2006:16) que consideran que el noroeste mexicano:

“sólo viene a ser un referente geográfico y cultural que carece de fronteras claramente definidas y que se caracteriza, sobre todo, por sus conexiones con otras regiones. En este sentido debemos considerar al noreste mexicano como un territorio puente entre puentes, o bien un corredor entre otros corredores que en distintas épocas y con diferentes grados e impacto ha mantenido un permanente diálogo con otras regiones, en particular aquéllas que comúnmente denominadas Gran Nayar y el suroeste de los Estados Unidos. Visto en esta perspectiva, el noroeste –en cualquiera de sus denominaciones– deja de ser así un ecosistema o un área cultural determinada para convertirse en uno o varios sistemas culturales cuyas fronteras se expanden y contraen, no sólo en virtud de los movimientos de la historia, y sobre todo, en relación con las temáticas consideradas”.

Entonces, considerando que las relaciones culturales entre estas sociedades vecinas han sido dinámicas y mutables, una sólo disciplina no puede dar cuenta de ello. Para un zona en constante movimiento e intercambio de agentes y capitales a lo largo del tiempo el abordaje multidisciplinario es cada vez más necesario y urgente. La muerte y la cultura material que gira en torno a ella en cada sociedad se observó como un excelente pretexto para articular disciplinas como la antropología física, la arqueología, la etnología y la historia. Por ejemplo, los diversos tipos de sepulturas, ya sean primarias o secundarias, nos ha dado la posibilidad de aproximar a la arqueología y a la etnología del noroeste mexicano, que aunque su relación puede ser cercana, no siempre es fácil de establecer (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki en prensa; Martínez y Fujigaki en prensa).

Los resultados de estos primeros análisis comparativos sobre la muerte en el noroeste de México, han ido arrojando hipótesis de las particularidades ideológicas de este tema en esta región. Las nociones sobre la muerte rarámuri contrastan con aquellas de las culturas vecinas más extensamente documentadas, como es el caso de la región mesoamericana (McAnany 1995; López Austin 1994; Galinier 1990; Good 2001; Martínez y Núñez 2007) o sobre nociones similares de otras partes del mundo (Bloch y Parry 2001).

El punto central sobre la muerte de los grupos del noroeste aquí estudiados y que contrasta con los casos mesoamericanos trata acerca de las nociones de vida y regeneración creadas a partir de la muerte. El afán de realizar este contraste y comparación no es para desmentir los estudios sobre las nociones mesoamericanas, ni mucho menos, sino para dar su particularidad a las concepciones noroestenses. Se sabe que para un estudio relativo a las nociones de la muerte es necesario estudiar de manera paralela las nociones sobre la vida. Como

en la mayoría de las culturas documentadas y consultadas, vida y muerte son dos caras de una misma moneda, dos aspectos que no se excluyen lógicamente sino que se complementan. Los significados y significantes de la muerte están también ligados a la vida. Sin embargo, tanto las nociones de vida como las de muerte no tienen que ser las mismas en todas las sociedades. La complementariedad de estas dos nociones sociales entre los rarámuri no necesariamente tiene que seguir los mismos preceptos o premisas lógicas de la tradiciones mesoamericanas.

Precisamente, una de las preguntas más importantes que quedaron por resolver a partir de mi trabajo de licenciatura es dilucidar a ciencia cierta si la muerte humana generaba o regeneraba vida humana entre los *rarámuri*. Para llegar a dicha hipótesis, ya se han examinado los conceptos de vida y muerte, y se ha dicho que puede haber distintos tipos de nociones tanto de muerte como de vida. Así que la falta de regeneración de la que aquí se está hablando se refiere específicamente a las nociones de vida y muerte humana entre los rarámuri.

En *Death And The Regeneration of Life*, Bloch y Parry (2001:1-44) proporcionan un ejemplo claro e influyente proporcionan Bloch y Parry (2001:1-44). El objetivo central de esta obra, según los propios autores, es enfocarse en la significación del simbolismo de la fertilidad, la sexualidad y el renacimiento en los rituales funerarios. La noción de fertilidad es manejada en un sentido amplio, refiriéndose también a la fecundidad y la productividad de todos los seres vivos: humanos, animales y plantas. Las prácticas mortuorias son vistas como una ventana para analizar la reproducción del orden social en términos generales.

Bajo estas premisas, *“it is clear that such conceptions imply that death is a source of life. Every death makes available a new potentiality for life, and one creature’s loss is another’s gain. The corollary, that the regeneration of life is a cause of death”* (Bloch y Parry 2001:8). Para los autores, la muerte llega a ser un acto universal de regeneración². Ellos en realidad se refieren a la muerte humana, la cual, como hemos dicho, no es el único tipo de muerte en una sociedad. Los autores también proponen una división entre dos tipos de muerte (la buena muerte y la mala muerte), no obstante, en su análisis dan mayor peso a la importancia de la “buena muerte” y dejan a un lado a la “mala muerte”.

Entre autores que analizan sociedad en donde la muerte es regeneradora de vida, esta propuesta es bien recibida. Tal es el caso de varios pueblos adscritos a la llamada Mesoamérica,

² *“Death becomes an act of universal regeneration”* (2001:15).

en la cual se ha explicado históricamente que la muerte es el origen de toda la vida, en palabras de López Austin, quien menciona que siendo la religión mesoamericana:

“esencialmente agrícola, no resulta extraño que uno de sus arquetipos principales fuese el del ciclo agrícola del maíz. (...) En esta forma, cada una de las mitades del ciclo gestaba la siguiente: la muerte era la gran preparación de la vida de los futuros seres; (...) en cambio, la vida era el antecedente de la muerte, la actividad cósmica realizada bajo los rayos del Sol (...) la especie humana –como la planta del maíz– perduraba gracias a la paulatina destrucción de sus individuos. La muerte era no sólo la consecuencia de la vida, sino la causa de la vida en una cosmovisión de naturaleza cíclica” (López Austin 1997:15-16).

En estas culturas existe un campo semántico en donde se relacionan conceptos como muerte, regeneración, fertilidad, sexualidad, reproducción, vida. La base lógica de este campo semántico está en la manera en que se concibe el origen de la vida y la vida misma. En este caso, la vida puede entenderse como un “bien limitado” y por tanto es necesario que no deje de transitar en los circuitos de intercambio a los cuales se debe.

En términos míticos, los seres humanos fueron creados a partir de la mezcla que hicieron las divinidades de los huesos, las cenizas y la sangre que obtuvieron del mundo de los muertos (1994:30). Este tipo de creación, no sólo se refiere a la creación primigenia, sino que se repite en la creación de cada individuo (1994:36). Para los otomíes, por ejemplo, Galinier menciona que “la idea central (...) es que los difuntos son portadores de vida. El Señor de la Muerte (*hmântāte*) viene cada año a fecundar a las mujeres. (...) Se sabe que los huesos son los generadores del líquido seminal” (Galinier 1990:226).

Para dar vida a un ser –humano, animal o vegetal– la divinidad de cada una de las sociedades estudiadas, toma la sustancia de vida del inframundo y la coloca en el cuerpo de cada individuo que está a punto de nacer. Dicha sustancia de vida no es otra cosa que el alma completamente despersonalizada de otra persona que murió anteriormente, y que gracias a su paso por el inframundo ha sido totalmente purificada: “El hombre era limpiado de todo lo que había adquirido durante su vida. Al perderse el individuo quedaba puro y sólo el principio de la especie, el ‘corazón’ o ‘semilla’ esencial, que servía para dar origen a un futuro ser humano” (López Austin 1994:16). La sustancia de vida humana es un recurso que debe reciclarse constantemente de los muertos a los vivos y de los vivos a los muertos. El origen de la sustancia por la que obtiene vida un recién nacido es el inframundo y es un alma purificada.

López Austin hace un recuento de etnografías del siglo XX de tres grupos mesoamericanos –tzotzilez, serranos (nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos) y huicholes– que

encuentro sumamente provechoso; ya que en él sintetiza las nociones básicas sobre la vida y la muerte que precisamente estoy examinando. López Austin llega a conclusiones generales sobre estos temas que me parece pertinentes citar extendidamente.

De acuerdo con él, “la muerte es necesaria para que los nuevos seres obtengan la esencia de clase por el reciclamiento de una sustancia limitada” (López Austin 1994:160). Así que “la liga entre muerte y reproducción hace que se considere que las nuevas generaciones provienen de los huesos de los antepasados. Se cree también que el semen se produce de los huesos, y que los huesos de los muertos proporcionan fertilidad a la tierra” (López Austin 1994:164). En tanto que el maíz y su ciclo temporal son un paradigma explicativo en estos sistemas de pensamiento “El nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte del hombre y de los animales deben ser explicados a partir de la idea cíclica de salida del ‘corazón’ de la bodega, penetración en el ser que se gesta, ocupación que hace crecer y da potencia generativa, maduración –sequedad o calentamiento– paulatinos con la edad y, por fin, muerte y regreso del “corazón” al mundo subterráneo para su reciclamiento” (López Austin 1994:164).

El concepto de reciclamiento de las almas es básico para entender la noción de vida y muerte que López Austin plantea para los pueblos mesoamericanos. Dicho reciclamiento se explica en tanto que la noción sobre la fuerza vital se considera como un “bien limitado”. Así que cuando la entidad anímica más importante de la persona se separa del cuerpo al momento de fallecer, se dirige al mundo de los muertos en donde debe pasar por un proceso de purificación que transforme su esencia y donde se purga por completo la vida y la memoria de cada individuo, para que dicha entidad anímica vuelva a su estado original y quede depositada “en la bodega en espera de su nacimiento en otro ser humano” (López Austin 1994:164). Este “retorno para reciclamiento en la bodega no es exclusivo del ‘corazón’ del maíz o del ‘corazón’ del ser humano: todos los ‘corazones’ de los distintos seres del mundo tienen que cumplir el ciclo (López Austin 1994:165).

Esta noción de muerte se adscribe a un campo semántico en donde muerte y vida son antesalas una de la otra. Pero no sólo se habla de muerte y vida humana, sino que la concepción cíclica de estas categorías se expande a otros ámbitos de la cultura de estas sociedades. Es muy común encontrar en las comunidades mesoamericanas que los muertos históricamente hayan formado parte de los ciclos y las actividades agrícolas (Broda 2001, 2004; Druzo 2004; Gómez 2004; Good 2001, 2004; Galinier 1990; López Austin 1994, 1997; Martínez y Núñez 2007). Esta

relación en el ámbito económico es más clara en el caso de los nahuas de río Balsas de Guerrero, documentados por Good (2001); para estos nahuas, los muertos “siguen perteneciendo a la comunidad y al grupo doméstico como miembro productivo”:

“Los muertos trabajan junto con los vivos en la agricultura y benefician directamente a la comunidad al controlar la lluvia y la productividad de las plantas y la tierra (...) Los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua y hablan directamente con los santos, los dioses y Tonantzin para que ellos manden la lluvia. También aumentan o disminuyen la productividad de las plantas y la tierra, por lo que (...) los muertos son esenciales para la fertilidad en general (Good 2001:165).

De igual manera, Jesús Ochoa (1974:136) describe a los pobladores de Mizquic, en Tlahuac, del D.F. y menciona que “en esta vivencia social los vivos y los muertos tienen su rol, cumplimentando para fortalecer vínculos económicos, sociales y religiosos”. Good (2004:153) va más lejos y menciona que “en esta cosmovisión los muertos son actores claves en todas las actividades productivas de la comunidad humana; tienen un papel central en el cultivo del maíz y ayudan a los vivos en el comercio, en la crianza de animales y en otras actividades importantes para la reproducción social”.

La ayuda de los muertos hacia los vivos se extiende también a los restos humanos. Good (2001:275) explica que los muertos pueden beneficiar a los vivos a través de sus restos óseos, “los huesos de los muertos ‘ayudan’ a los vivos (...) Los que ‘ayudan’ (...) son los huesos secos y viejos; los vivos invocan solamente a los huesos ‘sin carne’, ya que estos ‘no tienen pecado’”.

Un último aspecto que mencionaré en el que los muertos colaboran para la obtención de vida se refiere al poder. Es muy común ver cómo el culto hacia los muertos consiste muchas veces en una legitimación política muy importante en ciertas sociedades, como puede verse en el caso maya documentado por Patricia McAnany (1995). Esta autora investiga entre los antiguos mayas en la época media y el formativo tardío cómo la domesticación de la muerte se originó en el proceso de nombrar a los ancestros y reclamar los recursos naturales. El rol de la veneración hacia los ancestros es estudiado entre los grupos familiares y los reyes divinos, donde se desarrolla una jerarquización social como un proceso inequitativo del acceso y reproducción del poder político, económico, social y religioso. Para ella, el culto a la muerte y los ancestros consiste en la sacralización de ciertos espacios, como el piso de las casas habitacionales en donde se entierran a ciertos parientes, los santuarios domésticos, las pirámides funerarias en el centro de la ciudad, etc. Como para los mayas la vida surge de la misma muerte y el poder se legitima con el culto hacia ella, en los ancestros reside el nexo entre el pasado y el futuro, y su presencia en

ciertos espacios, simbólica y material; da a sus descendientes derechos sobre los bienes materiales; les permite el acceso y la continuidad del poder. Los vivos tienen estrategias y luchas para trazar el curso de su futuro y entre los mayas antiguos una de esas estrategias era vivir con los ancestros (McAnany 1995:1-22).

Aquí se argumenta que en caso contrario, para los rarámuri la muerte humana no regenera vida humana, pero estoy consciente que debe explicarse por qué es así. De esta manera brotan las preguntas ¿Qué tipo de fuerzas se desprenden de la muerte humana que no hacen regenerar vida humana? ¿Cuáles son las razones específicas? ¿Qué implicaciones tiene esto con todo el sistema religioso? Por otro lado, surge la cuestión de saber si entre los rarámuri no existe ningún tipo de muerte que regenere vida. De antemano, sabíamos que la muerte de los sacrificios sí generaba vida, pero ¿Qué tipo de vida o fuerza genera y regenera el sacrificio de una víctima? ¿Por qué? ¿Cómo y por qué contrasta con la concepción de la muerte humana? Uno de los ejes para estas respuestas será investigar la hipótesis de que entre los rarámuri la lógica de los rituales fúnebres (muerte humana) no es la misma que lógica que la de los rituales de sacrificio. Entonces, ¿cuáles son las dinámicas sociales que se desprenden de estos dos acontecimientos sociales?

A través de estas preguntas y respuestas podrá explorarse una de las cuestiones que me parecen más importantes respecto al sistema religioso tarahumara, y que dará pie a para comparar, contrastar y discutir sobre las premisas analíticas de estudios tan influyentes como el de Maurice Bloch y Jonathan Parry (2001), en el que basan toda su interpretación en dicha premisa: la muerte es la que regenera la vida. Resulta interesante y pertinente dar continuidad a estos análisis comparativos para que den cuenta detallada de estos contrastes culturales.

En resumen, el objetivo general de esta investigación es examinar el complejo de los rituales mortuorios y los rituales de sacrificio animal en la cosmovisión *rarámuri* de la Alta Tarahumara, del estado de Chihuahua. El punto de partida de este trabajo es el análisis del sistema de los rituales mortuorios realizados en mi tesis de licenciatura (Fujigaki 2005). La síntesis de dicho estudio permitirá sistematizar los datos para apuntarlos hacia un diálogo con el análisis de la secuencia ritual del sacrificio animal. Indagar estos dos tipos de muerte ritualizadas entre los tarahumaras permitirá dar un paso más para comprender la cosmovisión tarahumara. Y teniendo en cuenta que estas ceremonias pueden convertirse en las reuniones más importantes de las rancherías y de las redes de parentesco movilizadas por el plexus del teswino (Kennedy 1970)

permitirá comprender más detenidamente la organización social rarámuri.

El análisis de estos dos tipos de muerte estará enfocado en las secuencias rituales etnografiadas (datos de primera y segunda mano), en los significantes y los significados, explícitos e implícitos de los elementos simbólicos que se pongan en juego por parte de los ejecutantes de los rituales descritos. Pero siempre enmarcándolos a sus contextos socioculturales más amplios. Se parte de la premisa de que los rituales, sus significantes y significados, dialogan entre sí, es decir, comparten códigos culturales más amplios. Claramente dichos símbolos, sus formas y sus contenidos no se ciñen sólo a estos dos rituales, sino que para comprender su sentido y complejidad, tenemos que tomar en cuenta que se abren hacia un diálogo con las prácticas de la cultura rarámuri en general. Por prácticas no se piensa en una falsa dicotomía entre pensamiento o idea y acción; me refiero a un tiempo / espacio determinado, el ritual, sólo por necesidad de disección de la realidad con fines analíticos; pero que tienen que articularse con la vida social rarámuri en general.

A partir de los datos, lo que haremos es generar un modelo rarámuri sobre la muerte humana y el sacrificio animal, que luego servirá como guía para analizar los datos de las culturas vecinas sobre los mismos rituales. El objetivo principal de esta comparación, no hay que olvidarlo, es comprender mejor el caso tarahumara; conociendo las semejanzas, las diferencias y las transformaciones sistémicas de las distintas concepciones sobre la muerte de las sociedades estudiadas; conocer, pues, un sistema de transformaciones de tipo *levistraussiano*.

La pregunta general a contestar es: ¿cómo se articulan en la cosmovisión rarámuri los conceptos de muerte y sacrificio? Para lo cual debe analizarse el complejo ritual de la muerte humana y la muerte sacrificial, enfocándose en cuatro objetivos específicos.

- a) Definir la secuencia del *Proceso Mortuorio* entre los rarámuri de la Alta Tarahumara, para entender las categorías generales sobre la muerte humana. Se plantearán las problemáticas que se generaron a partir mi investigación anterior (Fujigaki 2005), proponiendo respuestas sobre temas específicos y luego volveré hacia problemáticas más generales de la cosmovisión rarámuri. Uno de estos enigmas trata sobre la regeneración de la vida humana a partir de la muerte humana.
- b) Describir, sistematizar y analizar la secuencia ritual del sacrificio animal entre los tarahumaras. Comprender las categorías generales sobre esta muerte sacrificial, para dialogar con las categorías que resulten del punto anterior, sobre la muerte humana, que

dará paso al objetivo siguiente.

- c) Generar un modelo de las categorías generales sobre muerte humana y sacrificio animal entre los rarámuri de la Alta Tarahumara.
- d) A partir del caso tarahumara se hará un análisis comparativo con algunas de las sociedades con tradición lingüística yuto-azteca del noroeste mexicano –las cuales poseen una tradición común, anterior a la conquista y posterior a ella– para conocer el sistema de transformaciones sobre las categorías de muerte humana y el sacrificio animal. El objetivo de esta comparación será enriquecer el mismo punto de partida: el caso *rarámuri*.

Metodología

La labor etnográfica aporta importantes argumentos epistemológicos para los análisis y las comparaciones de largo alcance. Y más, cuando se tienen contextos geográficos y culturales como el caso de la Sierra de Chihuahua. Con base en los métodos y técnicas de la etnografía, principalmente la observación participante en el trabajo de campo, se ha dado continuidad al registro de la secuencia de los rituales mortuorios y de las ceremonias de sacrificio animal en comunidades rarámuri, ya mencionadas, principalmente de la Alta Tarahumara. Por una parte se realiza el análisis de cada una de estas secuencias, su lógica interna, y, al mismo tiempo se examina su relación.

La pertinencia e importancia de este estudio, no efectuado con anterioridad entre los rarámuri, radica en el tipo de abordaje macrorregional de la temática en la zona propuesta. A partir de dicho acercamiento, se aportarán datos y reflexiones histórico-antropológicas no sólo a nivel etnográfico de la zona de estudio, sino también a un nivel analítico de la macrorregión. Actualmente, las realidades etnográficas locales difícilmente pueden ser comprendidas sin análisis comparativos y regionales. Además, es un buen momento para un estudio de este tipo, ya que se encuentran abundantes estudios antropológicos de cada una de las culturas propuestas, que respaldan el análisis y que permiten un estudio de mayor profundidad, sin extraviarnos en datos que sólo pueden ser comprendidos en cada uno de los contextos culturales.

Los rarámuri o tarahumaras son un grupo de más de cien mil personas que se ubican principalmente en 17 municipios del suroeste del estado de Chihuahua, en México (Sariego

2002)³. Tienen una filiación lingüística de la gran familia yuto-azteca (Valiñas 2001). En muchos aspectos, existe una gran diversidad cultural entre los rarámuri a lo largo y ancho de la Sierra Tarahumara: ambientes ecológicos contrastantes como las frías cumbres serranas, como las calurosas barrancas; en el paisaje y diversidad botánica debido a estos climas tan extremos; en variantes dialectales, en donde se identifican por lo menos cinco variantes de la lengua *rarámuri* (Valiñas 2001; INALI 2008); a su vez, la diversidad de variantes en las prácticas y creencias que en el día a día pueden verse en las distintas regiones, subregiones o microrregiones de la profunda sierra.

La historiografía de la Tarahumara se ha centrado principalmente en los rarámuri que habitan en las cumbres montañosas, a quienes siempre se ha mostrado como los Tarahumaras. Sin embargo, en la medida que se avanza en el conocimiento etnográfico de las distintas subregiones de la zona, se comprende que las generalizaciones deben ser más matizadas al considerarse estas variantes. A partir de dicho conocimiento y con los resultados de las investigaciones realizadas comienzan a gestarse discusiones de fondo sobre los habitantes serranos. Las posibles aportaciones que aquí se hacen para la mejor comprensión de la cultura rarámuri en general parten del estudio de los fenómenos mortuorios.

Me he centrado en lo que se llama la Alta Tarahumara –refiriéndose a las localidades ubicadas de las cumbres montañosas– porque es donde he desarrollado mis diversas estancias de trabajo de campo a lo largo de seis años, principalmente en la zona de Norogachi (Guachochi) y Tehuerichi (Carichí) y porque es donde existen datos de segunda mano más abundantes. Estoy consciente que existen otros nichos o variantes culturales que no conozco a ciencia cierta, por ejemplo, las prácticas mortuorias de las barrancas. Se conocen detalles, pero no ha habido un estudio detenido sobre las transformaciones de las subregiones de esta Sierra que esperamos realizar en el futuro. Es necesaria la labor de uno o varios grupos de trabajo para poder dilucidar ampliamente el conocimiento que esta zona merece.

³ No se hará aquí un recuento monográfico sobre los *rarámuri* ya que existen abundante información al respecto que puede consultarse en los textos más conocidos sobre los rarámuri: Basauri 1927:218-234, 1990 [1940]:257-305; Bennett y Zingg 1978 [1935]; Bonfiglioli: 1995, 2004; Brambila 1976; 1983; Cajas 1992; Cámara 1962; Deeds 1992:9-40, 2001:55-69; 2000; Fujigaki 2005; Gardea y Chávez 1998; Garrido 2006; González Rodríguez 1982; 1987, 1993; Graham 1989; Guillén y Martínez 2004; Kennedy 1970; Lumholtz 1972 (1902); Martínez 2008; Merrill 1992 [1988]; Molinari y Porras 2001; Morales 2004; Pennintong 1996 [1963]; Pintado 2004; Plancarte 1954; Sariego 2002; Urteaga 1998; Velasco Rivero 1987; Zingg 2001, entre otros.

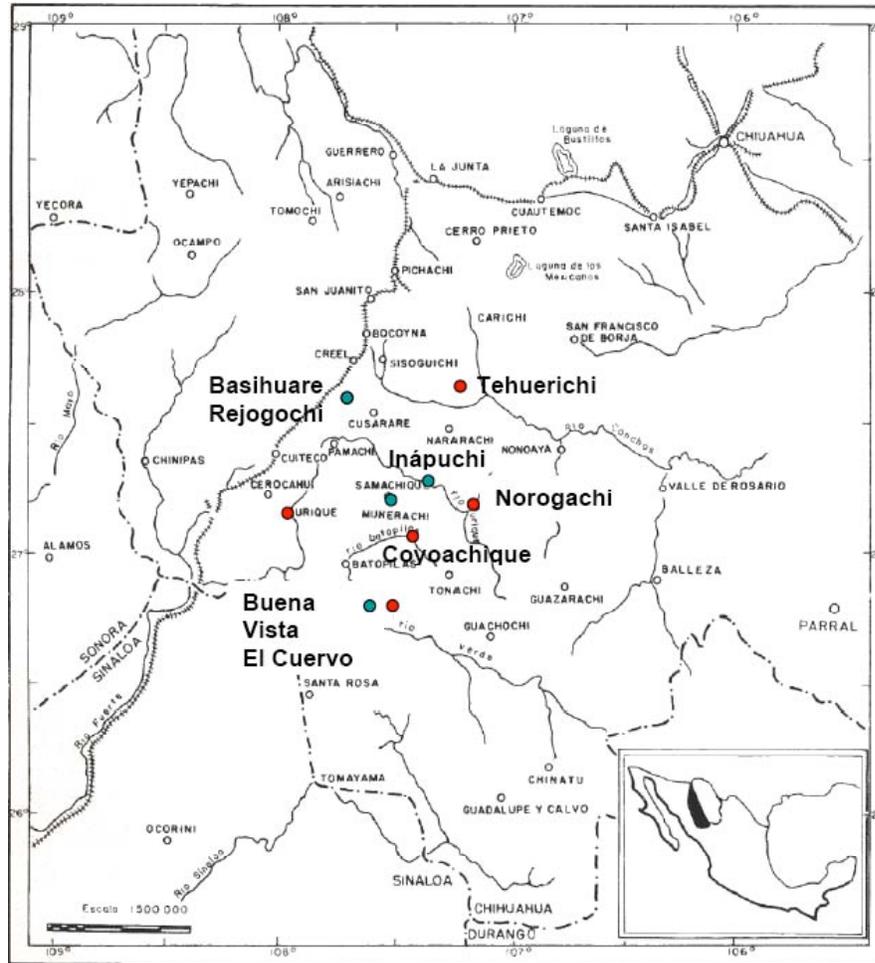


Figura 1. Mapa de las localidades más estudiadas de la Sierra Tarahumara, tomado de Martínez (2008) modificado de Pennington (1996[1963]).

“Se destacan los sitios donde nuestro equipo ha realizado investigaciones y por tanto se cuenta con materiales de primera mano. Isabel Martínez (Norogachi, Buena Vista, El Cuervo), Carlo Bonfiglioli (Tehuerichi), Sabina Aguilera (Coyoachique), Juan Pablo Garrido (Urique) y Alejandro Fujigaki (Norogachi, Tehuerichi, Buena Vista). También se señalan los lugares con los que se cuenta con fuentes secundarias como Basihuare y Rejogochi trabajado por William Merrill y Martha Graham; El Cuervo por Jérôme Lévi; Samachique, Urique y Nararáchi por Benett y Zingg e Inápuchi por Kennedy.

Descripción del capitulado

En el primer capítulo se hace una síntesis de la propuesta analítica de mi tesis de licenciatura para abordar los rituales mortuorios rarámuri. Se ahonda en las reflexiones analíticas sobre el tema en términos etnográficos y etnológicos, se describe la composición de la persona y la transformación que sufre tras la muerte. Se resume brevemente la secuencia de todo el *proceso mortuario rarámuri* pasando por los dos tipos de experiencias más importantes, la experiencia emotiva y la experiencia ritual. Se profundiza en el análisis de las dinámicas y los ámbitos sociales alrededor de los rituales mortuorios. Finalmente, se observó cómo la disipación de la

conciencia de la muerte de una persona se entrelaza para los deudos con los procesos de ancestralización y éstos a su vez sobre campos como la herencia, el territorio y los poderes políticos y económicos. Se finaliza con una propuesta analítica sobre la muerte humana tarahumara, centrando la atención en la ausencia del concepto de regeneración.

En el capítulo segundo, se aborda el tema del sacrificio entre los rarámuri. Utilizando el esquema propuesto por Hubert y Mauss (1970 [1899]); se sistematizaron los datos tarahumaras y se propone una clasificación de varios tipos de sacrificios que se ejecutan constantemente. Se tipificaron distintos sacrificios al esclarecer los diferentes género de víctimas que los rarámuri ofrendan: los danzantes, el Judas de semana santa, el peyote, la bakánoa y los animales. Para lograr una mejor comprensión de la Muerte, la comparación se centró en el sacrificio en el que se ejecuta más claramente la metáfora de la muerte: el sacrificio animal. Se escudriñaron las especificidades de dicho sacrificio, dando cuenta de la manera en que se transmiten las sustancias o energías sagradas en estas ceremonias. La metáfora de la muerte en el sacrificio animal es distinta de la metáfora de la muerte humana; se abordaron las premisas y las implicaciones sobre dichas diferencias, haciendo énfasis en conocer cuáles eran los recursos vitales que se obtenían a través de la muerte del animal sacrificado.

En el siguiente capítulo, se propone un modelo sobre la Muerte rarámuri, elaborando una síntesis de los dos tipos de muerte antes mencionados. Se realiza un análisis detenido en la manera en que la persona y la víctima siguen las secuencias rituales a las que son sometidas después de la muerte y se concluye que son dos visiones sobre la muerte que se complementan al interior de la religión tarahumara.

Por último, se da un viaje por las prácticas mortuorias de otros grupos del noroeste y occidente mexicano para comparar y conocer mejor el caso tarahumara. Se comparan detenidamente dos grupos representativos de tradiciones diferentes: los grupos del norte bajacaliforniano pertenecientes a la tradición yumana, y los mexicaneros, adscritos a una tradición mesoamericana. A través de este análisis, se observó que las formas y los contenidos de la muerte rarámuri se compartían estructuralmente con estos otros grupos. Se ponen también en juego datos de los yaquis y tepehuanes del sur. Se conocieron nuevos ámbitos sociales con los que se relacionan los muertos y la muerte en estas sociedades, lo que amplió el horizonte analítico para el caso tarahumara, dando pie a hipótesis para futuras investigaciones.

Evidentemente, el tema de la muerte y el sacrificio en el noroeste mexicano no comienza ni

termina con los resultados de esta tesis de maestría. Así que a partir de las conclusiones planteadas con este trabajo, se abren caminos y campos de indagación que se irán esclareciendo con investigaciones detenidas tanto específicamente en estas temáticas como en todos los ámbitos sociales con los cuales se desarrollan.

CAPÍTULO 1

MUERTE HUMANA

“Cuando se trata de la muerte de un ser humano los fenómenos fisiológicos no lo son todo, pues al acontecimiento humano se sobreañade un conjunto complejo de creencias, emociones y actos que le dan un carácter propio (...) [que constituye] un lenguaje particular” (Hertz 1990:15). Este lenguaje se expresa a través de múltiples códigos, metáforas y metonimias que van más allá del ámbito referido, especialmente a la muerte.

¿Cómo abordar un estudio sobre la muerte humana al interior de una sociedad? La muerte en general y, específicamente, la muerte humana es un hecho social analizable que es continuamente construido por los agentes de cada cultura de manera particular. Cuando acontece un fallecimiento se despliegan sucesos y fenómenos que articulan ámbitos heterogéneos, polisémicos y complejos. Por tal motivo, el fenómeno mortuorio puede definirse como un *hecho social total*¹ (Mauss 1991:156-157) ya que en él “se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones” y de ámbitos culturales, a saber: los rituales, las emociones, la medicina, la psicología, la política, lo estético, lo biológico, la ética, lo económico, las relaciones de parentesco, de género, la religión y lo jurídico, entre muchos otros campos. Ninguno de estos ámbitos se superpone a los demás, se despliegan simultáneamente en múltiples niveles de la vivencia humana.

El interés antropológico radica en conocer, distinguir, analizar y explicar los aspectos centrales de este *hecho social total*, comprender el hilo que hilvana y articula los ámbitos y las instituciones que condensan el fenómeno de la muerte, así como sus códigos y metáforas sin agotar todas sus explicaciones. Entonces ¿cómo abordar metodológicamente el estudio de la muerte humana y cómo articular las aristas de este complejo hecho? ¿Cuáles son los ámbitos más sobresalientes y más importantes del fenómeno mortuorio? ¿Qué aporta el estudio de los fenómenos mortuorios al conocimiento de la cultura en general?

En un trabajo anterior (Fujigaki 2005) propuse un modelo analítico de comprensión para

¹ Estoy consciente que Mauss construye esta definición para analizar de manera particular ciertas expresiones de los sistemas económicos melanesios, polinesios y del noroeste del continente americano, dándoles un carácter singular como hechos económicos. Esta postura de Mauss discutía con propuestas que explicaban los fenómenos económicos de otras culturas mediante las tesis del racionalismo económico y del derecho romano. El autor logra dimensionar estos fenómenos y constata que poseen lógicas muy distintas a las del pensamiento económico occidental de la época, pero al mismo tiempo nos brindó herramientas conceptuales para entender otros hechos sociales, en este caso, el fenómeno de la muerte.

el fenómeno de la muerte entre los rarámuri de dos comunidades de la Alta Tarahumara, denominado *proceso mortuorio*. El cual fue elaborado con el objetivo principal de organizar los datos obtenidos de las investigaciones etnográficas, y que sirve para sistematizar en unidades analíticas las experiencias vividas por los deudos o dolientes cuando acontece la muerte de una persona, lo que me permitió comprender mejor el impacto que tiene la muerte ante una colectividad como experiencia social. En este contexto, se observaron a los individuos ejecutando las pautas sociales, rituales y emocionales que en su cultura sirven de guía, consciente o inconscientemente, para el comportamiento frente a la muerte humana

El modelo del proceso mortuorio tiene como objetivos: a) conocer cómo era concebida la muerte de una persona; b) cuáles eran las actividades que por ello se realizaban por parte de los parientes y amigos más cercanos al difunto; c) analizar el registro que se hizo de las expresiones de dos de las emociones más importantes para los rarámuri acerca de los muertos; d) seguir la secuencia de los rituales mortuorios; e) así como llevar a cabo un primer acercamiento a los modos de ancestralización rarámuri que comienzan paulatinamente a partir de que se cumple la última de las ceremonias para cada fallecido. Se irá describiendo cada uno de estos puntos a lo largo de este capítulo, intentando resaltar los diferentes significantes y significados culturales de las metáforas y metonimias que sobre la muerte encontramos entre los rarámuri.

Dicho proceso se desarrolla en cuatro fases: 1) la conciencia de la muerte, 2) la experiencia emotiva, 3) la experiencia ritual y 4) la disipación de la conciencia de la muerte. La primera fase consiste en que los miembros de determinado grupo social adquieren el conocimiento de que ha sucedido o que pronto puede suceder la muerte de una persona cercana a ellos. Este suceso da pie a la segunda fase, que consiste en el impacto emocional de los miembros de dicho grupo y la perturbación del curso de su vida cotidiana ya que, entre otras cosas, se ven obligados a realizar una serie de actividades que no tenían contempladas, como los rituales fúnebres. La tercera etapa está conformada por el cumplimiento los rituales institucionalizados para la ocasión. Estos rituales están constituidos por una serie de ceremonias que siguen una secuencia temporal y en conjunto, todas ellas, conforman un *proceso ritual mortuorio*. La última fase consiste en describir las fases de disipación y asimilación del impacto de la muerte que los deudos lleguen a desarrollar, al grado de que la perturbación por dicho impacto sea escasa o nula en sus actividades cotidianas. Esta disipación y asimilación está relacionada con la experiencia emotiva generada por cada deceso y con los procesos de la

memoria colectiva que en cada cultura se experimente (Ver figura 2). Cabe señalar que el proceso mortuorio no es en sí la vivencia de los deudos, sino que es sólo una herramienta teórico-metodológica que me ha permitido clasificar los hechos que acontecen para comprenderlos mejor.

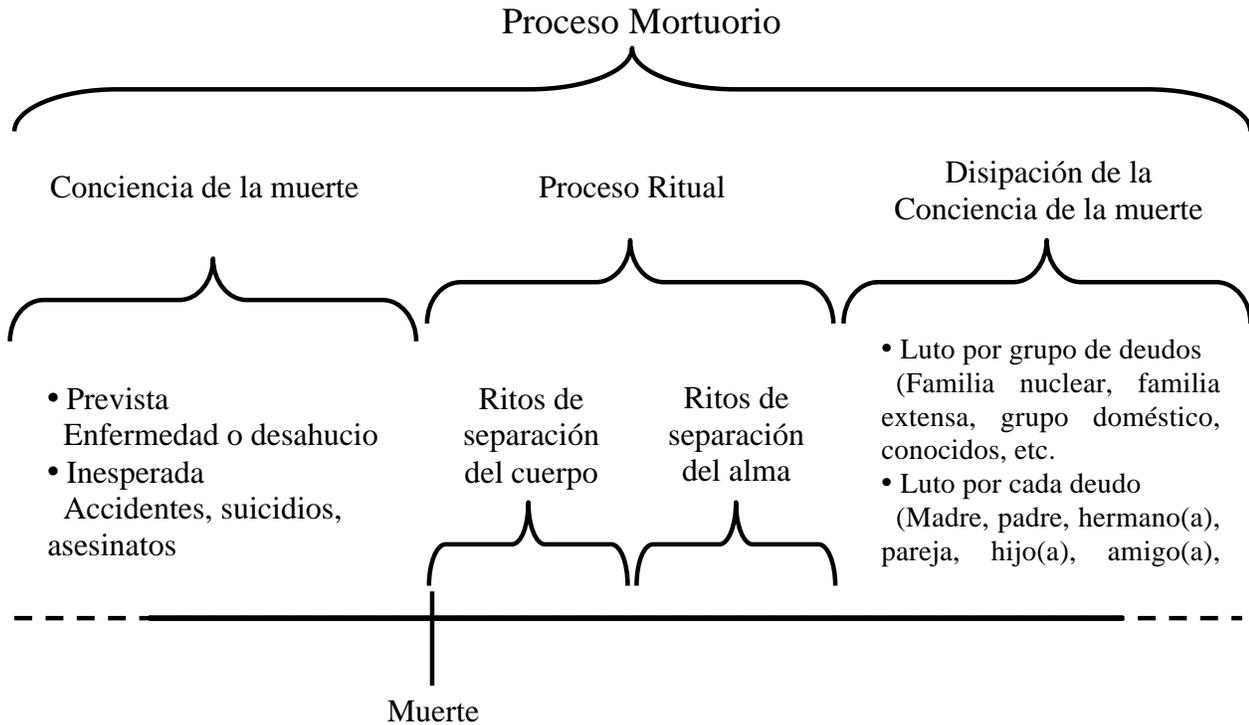


Figura 2. Esquema del proceso mortuorio

La composición de la persona: vida humana

Para comprender el proceso mortuorio en una sociedad es necesario conocer previamente su noción de persona. “Las ideas relativas a lo que significa estar muerto siempre forman parte de una idea más general de lo que significa ser un ser humano vivo, y que el comportamiento funerario de las creencias existentes en todo el mundo son interpretables como un prolongado diálogo acerca de la noción de persona” (Barley 2000:34). Entonces, ¿qué significa ser una persona viva para los rarámuri? ¿qué sucede cuando fallece? ¿cómo es vivenciado este evento?.

No se trata hacer aquí un estudio sobre la noción de la persona, ya Guillén y Martínez (2005) y Martínez (2007) han brindado un trabajo sobre el entramado teórico de la noción de persona, en la antropología en general y particularmente sobre los rarámuri. Los autores (Guillén y Martínez 2005:84) muestran cómo se fue construyendo históricamente este concepto y objeto

de estudio antropológico. Parten de las nociones del cuerpo como discurso implícito en la teoría antropológica hasta llegar a la persona para convertirse explícitamente en categoría analítica. “La persona es una categoría relacional porque su construcción permite la distinción que al mismo tiempo proviene de las distinciones sociales (...) es una noción que clasifica y a su vez es producto de una clasificación del cosmos, del tiempo y del espacio” particular en cada cultura.

La categoría de persona rarámuri se retoma con el afán de distinguir: primero, que el concepto rarámuri de ser humano no necesariamente corresponde a la noción occidental; y segundo, que para no invisibilizar o nublar la complejidad de la concepción de ser humano rarámuri, no se enfrascará en la idea de que es un organismo biológico que para algunos sólo es coloreado por la cultura.

La propia concepción del cuerpo dependerá de la noción de persona culturalmente construida (Le Breton 1995 [1990]; Guillén y Martínez 2005). Por ejemplo, cuando un rarámuri duerme una parte de su entidad anímica sale de la entidad física y viaja en los alrededores de su mundo ordinario, relacionándose con el mismo tipo de sustancias de otras personas; los sueños son las actividades y sucesos que le acontecen a estas almas. Para los rarámuri, el sueño es una vivencia *real* de la persona, no sólo es un suceso mental o la interpretación de una capacidad cerebral del organismo de un individuo como puede interpretarse en la medicina occidental. Para que alguien pueda despertar, es necesario que las almas regresen al cuerpo. Lo soñado y la interpretación que se haga de ello será parte importante en la toma de decisiones en la vida cotidiana.

Por otra parte, aunque la noción de persona rarámuri no se basa en una lógica de la fisiología, entendida ésta como una disciplina articulada a los conceptos de la medicina alópata, los rarámuri tienen en su particular visión del mundo un conocimiento que brinda explicaciones del proceso de la vida y las funciones “orgánicas” de los seres vivos del universo. Hay particularidades, ya que, según sus propias palabras, existen sustancias y cierta “naturaleza” que los rarámuri comparten e intercambian con otros seres del universo como los animales, las plantas y la gran variedad de seres sagrados: “nosotros los rarámuri –dijo una mujer– estamos más cercanos a la naturaleza, por eso hay cosas que nosotros entendemos y ustedes no”.

En el universo rarámuri existe una amplia gama de seres, que pueden ser animados o inanimados, estar vivos o no, y ser sagrados o profanos. Las personas, los animales y las plantas²

² También se dice que la tierra posee alma, ello permitiría dar vida en los cultivos.

son poseedores de vida; para que así sea, deben tener simultáneamente una entidad anímica y una entidad física. Todos ellos deben constituirse con un cuerpo y una o varias almas, pero aunque conceptualmente comparten esto, están diferenciados entre sí. Entonces, no todo ser vivo que tiene un cuerpo y un alma es una persona, puede ser una planta (sagrada o no), como el peyote o la hierbabuena, puede ser un animal como una chiva o un coyote, y en caso de que sea una persona puede ser o no un rarámuri.

Una de las distinciones entre los seres vivos se explica por las cualidades y valores que los rarámuri asignan a cada una de las entidades que componen a la persona. Por ejemplo, aquellas almas que dan vida a los animales se diferencian de las humanas porque carecen de atributos morales o éticos. Sin embargo, existen seres sagrados como los peyotes a los que no sólo se les asignan la capacidad de poseer y actuar a través de valores éticos ambivalentes, ya que pueden actuar de manera benévola o malévolamente hacia los rarámuri, sino que además se les otorga conciencia e individualidad, con facultad de tomar decisiones e interactuar con los tarahumaras. No obstante, a los peyotes no se les considera seres humanos, aunque así se muestren en algunas de sus representaciones. Por otro lado, un mestizo o un extranjero son considerados como seres humanos pero no son rarámuri.

En resumen, una persona rarámuri viva es aquella que posee simultáneamente una entidad física y una entidad anímica³, siendo necesario que alguno de los padres sea tarahumara para que pueda heredar la *sangre* rarámuri. La particularidad como individuo en el entramado social será construida por su propia historia de vida, y para no dejar de ser rarámuri tendrá la obligación y el derecho de participar activamente en los sistemas de intercambio de la vida social y ritual de su respectiva comunidad (Guillén y Martínez 2005:96; Martínez 2007; Fujigaki 2007). Para ser considerado de nacimiento un rarámuri debe nacer de alguien que lo sea; sin embargo, para seguir siendo miembro de una colectividad tarahumara debe practicar constantemente las estrategias de reciprocidad establecidas.

Nacer

Pero veamos con más detenimiento el origen de la composición de la persona rarámuri: “Un día Dios y su hermano mayor, el Diablo, estaban hablando juntos y decidieron ver quién podría 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

³ De aquí en adelante utilizaré entidad anímica y alma o almas, y entidad física o cuerpo indistintamente. Pero no debe olvidarse que *cuerpo* y *almas* deberán entenderse con el significado otorgado por los rarámuri.

listos los quemaron para que endurecieran. Las figurillas de Dios eran más oscuras que las del Diablo. Eran los rarámuri, mientras que las del Diablo eran los *chabochi*⁴. Entonces decidieron ver quién podía darle vida a las figurillas. Dios sopló su aliento en sus muñecos e inmediatamente obtuvieron vida, pero el Diablo, a pesar de soplar, no tubo éxito. Se volvió hacia Dios y le preguntó: ‘¿Cómo hiciste eso?’, de modo que Dios le enseñó al Diablo cómo darle alma a sus creaciones” (Merrill 1992:145).

Lo anterior es una versión del mito de creación tarahumara sobre los seres humanos, tanto de los rarámuri como los no rarámuri, los *chabochi*. Se dice que los actuales humanos, como menciona Merrill (1992:146), son descendientes de aquellos narrados en el mito y son el resultado de la unión sexual de un hombre y una mujer. Una persona es gestada por un padre y una madre, cada uno de ellos aportan la mitad del nuevo ser: el primero con su semen y la segunda con su sangre. Dentro del vientre de la madre, *Onorúame* o El-que-es-padre da forma de cuerpo humano a esa masa de carne “con sus propias manos” (Merrill 1992:146), al igual que al inicio de los tiempos.

La entidad física de los humanos está constituida con sustancias perecederas: tierra, agua, sangre y huesos; estas no son eternas, el cuerpo es considerado caduco en su origen. Cuando la persona muere, el destino para la entidad física será la desintegración. Como explicaré más adelante, el cadáver es enterrado y se convierte de nuevo en barro y la carne, dicen los rarámuri, se deshace como si fuese “comida echada a perder”. Incluso, una de las formas en las que se denomina al cuerpo remite a su carácter de soporte material, *karíra* (casa, monte, algo que contiene) el cual también usado para referirse al cerro, a la casa, al ataúd; la idea general es la de estuche, de soporte, en este caso de contenedor vida (Martínez 2007). El cuerpo es dado por los padres (la carne y los huesos, por la sangre menstrual y el semen respectivamente); el alma proviene exclusivamente del aliento de *Onorúame*, el alma de cada rarámuri es exclusivamente otorgada por él.

Para los rarámuri, el cuerpo de la persona (y de todos los seres vivos) no podría poseer vida en sí mismo, es necesario gozar de una entidad anímica, la misma que *Onorúame* colocó en esa masa de carne. En realidad, aunque cualquier ser vivo requiera de la interacción entre el cuerpo y las almas, la vida en sí es posible gracias a la entidad anímica, más específicamente a la fuerza sagrada vital contenida en ella; la entidad física sirve sólo como una estancia momentánea de la entidad anímica a lo largo de su existencia en este plano del universo.

⁴ Concepto que los rarámuri utilizan para designar a un tipo de humanos que no son rarámuri, principalmente a los *mestizos*.

Todo aquello que tiene vida tiene alma, y si tiene alma, ésta fue otorgada por *Onorúame* a través de un soplo de su propia respiración (Lumholtz 1972; Bennett y Zingg 1978; Velasco 1987; Merrill 1992; Guillén y Martínez 2005). En tanto que es parte del propio aliento de dios, el alma de los seres vivos participa y comparte de lo más sagrado que existe en el Universo. La entidad anímica contiene la fuerza vital divina que permite que la vida exista; además es sustancia divina considerada inmortal, eterna.

La parte más importante de la entidad anímica habita específicamente en un órgano: el corazón (Bennett y Zingg 1978:492; Merrill 1992:165; Guillén y Martínez 2005:140). El cuerpo es animado por dicho órgano, en tanto que bombea la sangre a todo el organismo, dándole calor, vida, fuerza y movimiento. Para los rarámuri existe una relación entre el aliento y la sangre: entre lo etéreo y lo líquido. En el cuerpo humano y animal, se manifiesta por conducto del corazón, las venas, la tráquea y los pulmones. Para que una persona esté viva debe poseer parte de esta entidad anímica dentro su cuerpo, de lo contrario, moriría. Veamos más detenidamente esta relación.

En rarámuri, la palabra *iwigá*⁵ designa el alma o el espíritu, el aliento o la respiración y la vida en general. Tanto lingüística como culturalmente la palabra misma sintetiza la concepción que *el alma es el aliento que da vida*. Toda alma es aliento de *Onorúame* y como tal, es vida, *Onorúame* como fuente de vida es la vida misma y la vida es un bien inagotable (Merrill 1992:223).

Bennett menciona:

“Se le da el nombre de *iwigála* (*iwí*, ‘respirar’; *gá*, participio nominativo; *la*, sufijo posesivo), de modo que el término pone en evidencia la identificación entre alma y aliento. El alma está ubicada en el corazón, creado por Dios para tal propósito. El aire pasa al corazón a través de la tráquea (*dorógalá*). Los pulmones (*sonorá*) sólo sirven para dar fuerza al corazón. Si el ama abandonara el corazón, el hombre moriría” (Bennett y Zingg 1978:492)

Para los rarámuri, el corazón, los pulmones, la tráquea, las venas, la sangre y el aliento están relacionados con el concepto de *iwigá*. El *iwigá* se transmite a través del aparato

⁵ En toda la Sierra Tarahumara existen variaciones dialectales del rarámuri y alternancias entre vocales –i y –e, así como la diferencia en el modo del registro de las palabras de cada autor. Por ejemplo, Brambila (1976) registra en su diccionario rarámuri-castellano *iwigá* y *arewá*, ésta última definida como alma y vida. En cambio, el diccionario de Milton (1998) registra también *ihuigá* y *arihuá*. Aunque tiene registros distintos, las palabras las traducen con los mismos significados.

cardiorrespiratorio⁶ y se les asocia en un sentido metonímico. El *iwigá* (aliento y respiración) es contenido en los pulmones y distribuido por la tráquea, la acción misma de inhalar y exhalar. A su vez, *iwigá* (alma o espíritu) habita en el corazón que produce y distribuye la sangre a todo el cuerpo a través de las venas. Se fundamenta así un concepto metonímico de dos maneras simultáneas; en la primera, el aliento y la respiración se relaciona con los pulmones y la tráquea; y en el segundo, el corazón se encadena conceptualmente con la sangre y las venas. En otras palabras, en el primer caso, el *iwigá* se relaciona de sustancia en órgano, en el segundo, de órgano en sustancia. Los órganos del cuerpo transforman la sustancia etérea en sustancia líquida.

Pero esta relación conceptual no sólo es una proyección intelectual, también es una relación conceptual física. Y utilizo la palabra proyección de la misma manera en que nosotros mismos *proyectamos* lo que llamamos “la mente” sobre el cerebro y la cabeza. La mente es al cerebro y a la cabeza lo que el *iwigá* es a los pulmones y a la tráquea y al corazón y las venas. En resumen, el *iwigá* y todo el aparato cardiorrespiratorio forman una unidad conceptual para los rarámuri que remiten al campo semántico que explica la vida de un ser.

Sin embargo, aunque ya se ha dicho que la entidad anímica da vida, siendo un poco más específicos se puede hipotetizar que en última instancia no es propiamente el alma lo que da vida, sino la fuerza vital contenida en ella. La fuerza vital sería la sustancia que permite la vida de todos los seres y es generada, regenerada y transmitida, directa o indirectamente, por *Onorúame*, ya sea a través del soplo puesto por él mismo o a través de sus representantes aquí en la tierra, los chamanes, llamados *owirúame* (palabra con la que se designa a los médicos rarámuri o chamanes). En este sentido, la sangre y el aliento son los contenedores y los conductores de la fuerza vital y el aparato cardiorrespiratorio es el motor por el cual dicha fuerza se distribuye a través de todo el cuerpo. La misma fuerza vital es el denominador común del alma, la sangre, el aliento, los pulmones, el corazón, la tráquea y las venas.

Lo que da vida es esta conjunción e interacción entre la entidad anímica y la entidad física que los rarámuri resumen en su concepto de *iwigá* y en la manera en que para ellos funcionan “orgánicamente” los cuerpos en relación con sus almas. Es importante mencionar que existe la posibilidad que entre ciertos seres del universo rarámuri se realicen intercambios de la fuerza

⁶ Precisamente una parte central del sistema de médico rarámuri, sus métodos y sus técnicas, están enfocados alrededor del aparato cardiorrespiratorio. La enfermedad y los estados anormales del cuerpo se relacionan con que las almas se han salido de él y han sido atrapadas por algunos de los seres dañinos (como los seres de los agujeros, de los montes, etc.). El alma de una persona enferma debe reestablecerse al interior del cuerpo, antes de que siga decayendo su salud y faleza.

vital que cada uno de ellos posee en sus entidades anímicas. Este sistema de intercambio de almas o animista no se limita sólo entre los tarahumaras y *Onorúame*, sino entre los rarámuri y los animales, entre los rarámuri y el peyote o los seres de los agujajes (*witari*), entre los vivos y los muertos, etc.

Caminos y viajes de las almas

Ya que sabemos cuál es la naturaleza de la entidad anímica, ahora hay que saber cómo funciona en relación al cuerpo. Varios autores han mencionado que la entidad anímica es el eje de la filosofía rarámuri (Fried 1969; Merrill 1988), lo que Martínez (2008) analiza al grado de proponer que el sistema de pensamiento rarámuri está basado en un tipo de animismo particular que todavía falta comprender a profundidad⁷. Lo que resulta una hipótesis sumamente sugerente para repensar los datos. Una de las características más importantes del alma entre los rarámuri es la cualidad y la posibilidad de fragmentarse, de entrar y salir del cuerpo constantemente. Esta característica se relaciona con la facultad que se le otorga de poder viajar y volar fuera del cuerpo. Las salidas del alma pueden ser de dos tipos: 1) parcial y temporal o 2) total y permanente (Guillén y Martínez 2005:139). Lo anterior es lógicamente posible dada su cualidad etérea, “como el aire que viaja”, como el aliento de la respiración que se inhala y exhala.

Las *salidas temporales* son *parciales* porque sólo fragmentos de la entidad anímica transitan fuera del cuerpo y deben regresar en poco tiempo. Estos viajes acontecen al dormir, al soñar, al intoxicarse (como emborracharse) y al enfermarse (Merrill 1992:158). No todas estas salidas tienen las mismas características: dormir, soñar y emborracharse son excursiones temporales de la entidad anímica que proporcionan al rarámuri que la experimenta otro tipo de vivencia a la “normal” y no se consideran en sí mismas un peligro o un daño para la salud y el bienestar de la persona. En todo caso, el peligro consiste en estar fuera del cuerpo ya que la entidad anímica puede ser capturada por entes ávidos de almas, como es el caso de los seres de los agujajes, los hechiceros y los muertos. En cambio, las salidas de las almas a causa de enfermedades sí son un malestar en sí mismas para las personas. Son múltiples las enfermedades que provocan que las almas abandonen el cuerpo; es muy importante reestablecerlas en él lo

⁷ Cuando decimos que la filosofía rarámuri puede ser un sistema animista, no debe entenderse en el sentido de la clasificación evolucionista decimonónica que aún está muy en boga y de hecho es lo más difundido en nuestro imaginario colectivo. Los sistemas animistas no son un estadio primario, así como tampoco los sistemas monoteísmo o los ateístas son lo más avanzado.

antes posible, de lo contrario, esta ausencia podría provocar la muerte de cualquier individuo. Las enfermedades son un desequilibrio en la persona, que se refleja en síntomas que se manifiestan en la entidad anímica y en la entidad física. El equilibrio debe ser restablecido en rituales de curación con ayuda de un especialista.

La *salida total* de alma es *permanente* debido a que una vez que el cuerpo y el alma se separan, no podrán unirse nunca más. Esta clase de excursión anímica significa irremediablemente la muerte de una persona. Estos dos tipos de salidas del alma son incompatibles, no pueden ser simultáneas: si hay una salida parcial y temporal de la entidad anímica implica que la persona está con vida; si hay una salida total y permanente implica necesariamente la muerte. Estos viajes de la entidad anímica no sólo explican las condiciones de vida y muerte de una persona, sino también, los estados de salud y enfermedad.

En resumen, lo que me interesa destacar es la noción de persona en relación con lo que podamos comprender de ella sobre el fenómeno de la muerte humana. Una de las conclusiones más importantes que de mi tesis de licenciatura (Fujigaki 2005) es que sólo entendiendo cómo los rarámuri conciben la noción de persona y cuál es la naturaleza de los elementos que la constituyen, se entenderá la lógica de su descomposición, de su transformación y del control que realizan sobre ellos a consecuencia de la muerte. Además, la noción de persona rarámuri articula, cual columna vertebral, las lógicas de las nociones de vida, de muerte, de la secuencia de los rituales mortuorios, de la expresión de ciertas emociones como el “miedo”, así como el proceso de ancestralización que de los muertos hacen los tarahumaras.

Morir

Entre los rarámuri ¿cómo es y cómo funciona específicamente la relación entre las nociones de persona, de vida, de muerte y de los rituales mortuorios? Cuando un individuo fallece es porque los elementos de la persona se han disgregado y la muerte ha modificado la esencia de sus cualidades que, para el caso rarámuri, a cada uno de ellos los ha cargado de atributos negativos, dañinos, peligrosos y contagiosos para la sociedad. Esta transformación de la persona fallecida debe someterse a un estricto control ritual por parte de ciertos especialistas, de no ser así, los dolientes, en especial los parientes más cercanos, podrían enfrentar hasta su propia muerte.

El cuerpo y el alma están relacionados simbióticamente. Cada uno de los elementos que

componen a la persona rarámuri tiene cualidades específicas que dialogan y se complementan entre sí. A la entidad anímica, en tanto aliento de *Onorúame*, se le otorga el atributo de ser eterna; a la entidad física, en tanto hecha de agua y tierra, de carne y hueso, se le considera perecedera. La cualidad otorgada a la persona social depende directamente de sus prácticas: una persona rarámuri debe participar activamente en la vida social ritual de su comunidad.

Los rarámuri constatan que una persona ha fallecido porque ya no respira y su corazón ya no late; porque ya no hay fluidos que recorran su cuerpo y lo colmen de fuerza vital. Es interesante resaltar esto, si recordamos la importancia médica y religiosa que los rarámuri le otorgan al aparato cardiorrespiratorio, a la sangre y al aliento. La sangre y el aliento son los contenedores últimos de la fuerza vital, si dejan de circular por el cuerpo la calidez, el movimiento, a vida cesará en cualquier persona.

La muerte no significa destrucción total, modifica a la persona que fallece. Lo peligroso de esta transformación debe ser controlado a través de los rituales mortuorios para que los elementos de la persona sean conducidos a sus destinos finales de manera conveniente: el cuerpo a la tierra, el alma al cielo y los lazos sociales entre vivos y muertos cesados. Pero esto no se da con el sólo hecho de morir, deben realizarse todos los rituales mortuorios para que estos tres pasos sucedan: como se verá detenidamente, los rituales mortuorios siguen una secuencia que constituyen un “proceso ritual mortuorio” *para y por* la noción de persona: la persona se fragmenta, la entidad física en cadáver, la entidad anímica en el alma de un muerto y los nexos sociales que deben ser rotos. Se observa, que se encuentran articuladas y relacionadas la noción de la composición de la persona, las cualidades otorgadas a cada uno de los elementos que la componen, la descomposición que sufre cuando esta muere y los rituales fúnebres que controlan a dichos elementos peligrosos.

La vida y la muerte se correlacionan, y los rituales mortuorios lo hacen a su vez con el control que debe mantener sobre los elementos de la persona debido a su carácter dañino. La simbología cultural que se liga con la muerte será consecuente con las premisas particulares en cada sociedad plasmadas al momento de poner en ejecución la ritualidad funeraria. La correlación entre las nociones de persona con vida o con muerte existe, no es exclusiva de los rarámuri. Cuando Ohnuki-Tierney (1994) discute el fenómeno de transplantes de órganos en Estados Unidos y en Japón, muestra cómo la noción sobre la persona viva determina si un paciente diagnosticado con muerte cerebral es una persona con vida o no lo es.

Es decir, para personas pertenecientes a la tradición del racionalismo ilustrado, que consideran al cerebro como el “centro” y como la parte más importante del cuerpo humano, es lógico que cuando se diagnostica el cese de las funciones cerebrales superiores de una persona puede considerársele como una persona muerta. Sin embargo, no está de más mencionar que “la tradición racionalista no es universal, para muchas personas –incluso occidentales– el cuerpo es más que una extensión del cerebro (...) En Japón, la muerte cerebral no es aceptada como la muerte de la persona” y tampoco se le reconoce como una muerte biológica. Los japoneses, dice la autora, cuentan con las suficientes herramientas tecnológicas para detectar el cese de las funciones cerebrales y hasta pueden llamarle a ese fenómeno biológico muerte cerebral; pero no significa que para ellos dicha muerte sea equiparada lógica y culturalmente como la muerte de una persona. Las premisas filosóficas y culturales que se tiene sobre el cuerpo, la persona, sobre la vida y la muerte simplemente son diferentes. Si para los japoneses la muerte cerebral puede ser la prolongación de la vida de la persona, en tanto que para ellos no ha muerto, para los estadounidenses sería la prolongación de una agonía en tanto que lo “más importante” ha dejado de “funcionar” permanentemente (Ohnuki-Tierney 1994:234).

Resulta interesante mencionar que incluso hoy en día existen debates en las sociedades que cuentan con avanzados recursos tecnológicos en medicina, centrados específicamente sobre el diagnóstico y la definición de muerte cerebral. Por otra parte, el momento de la muerte cerebral es un diagnóstico culturalmente definido aunque se precise claramente como evento fisiológico. Y en el último de los casos, aunque existiese un consenso rotundo en el momento exacto en que acontece la muerte cerebral, ésta no significa *de facto* que el cese de funciones cerebrales superiores sea la muerte de una persona en todas las culturas.

Cada una de las diversas colectividades humanas determinan si uno de sus miembros está muerto o no lo está, aunque exista el cese parcial o total de sus funciones fisiológicas; son las colectividades las que establecen socialmente los criterios y el reconocimiento de la muerte y esto es lo que determina el *hecho social de la muerte* en los distintos contextos culturales de la humanidad; y todas ellas se basan en su respectiva noción de persona. Y aunque algunos ejemplos etnográficos pueden resultar rarezas o extravagancias exóticas, el fenómeno de la muerte a menudo se significa antes de que el “deceso fisiológico” haya ocurrido, por ejemplo, cuando médicamente se desahucia a un paciente.

No se trata aquí de establecer una confrontación entre la medicina occidental y la

antropología. Lo que deseamos resaltar es que aunque se cuenten con los mismos diagnósticos médicos, la determinación y la conciencia de la muerte es una definición sociocultural, en tanto que lo médico y los sucesos “objetivos” que acontezcan en los cuerpos humanos sean diagnósticos culturalmente definidos. La determinación social de la muerte determina en los deudos la conciencia de la misma. ¿Qué es lo que esto significa?

El evento mortuorio como un proceso

A) Conciencia de la muerte

En tanto que la muerte como hecho social está determinada por el reconocimiento social de la misma, el proceso mortuorio da inicio cuando uno o más individuos adquieren el conocimiento de la muerte de una persona, hacen conciente la muerte de alguien, y eso les afecta y altera el curso de sus vidas cotidianas y les determina de alguna manera una serie de emociones y de acciones rituales propias a dicho acontecimiento. La muerte de esa persona impactará en la vida y en la vivencia social de los agentes del grupo y de la red social a la que pertenecía. “La muerte –dice Hertz (1990:89)– no se limita a poner fin a la existencia corporal de lo visible de un vivo, sino que del mismo golpe destruye al ser social inserto en una individualidad física, a quien la conciencia colectiva le atribuía una importancia y dignidad”.

La conciencia de la muerte puede obtenerse en dos momentos: 1) ya sea por una *muerte prevista* o 2) sea como una *muerte inesperada*. La primera se refiere a que las personas son concientes que uno de sus miembros morirá antes de que el evento fisiológico haya sucedido. El segundo momento, alude a la conciencia que se adquiere al saber que el deceso ya ha ocurrido y los deudos, anterior a este hecho, no tenían motivos legítimos (y a veces tampoco posibilidades) para considerar una muerte próxima de la persona fallecida.

Muerte prevista o el desahucio de los especialistas

Se llama prevista porque las reacciones colectivas de esa muerte próxima inician antes de que el evento fisiológico se haya suscitado. No importa cuándo suceda, lo importante es que una institución social, a través de sus representantes, dictamine que *la muerte sucederá próximamente*; y esto es lo que provocará diversas reacciones a la familia y personas cercanas al futuro muerto. El desahucio debido a causas de enfermedades o heridas mortales es el ejemplo más claro. Este diagnóstico, impacta a una colectividad o a la red social del paciente. Lo

paradójico es que finalmente todos moriremos, tal vez mucho antes que esos pacientes diagnosticados con enfermedades o heridas letales. La cuestión es que alguien legitimado para ello ha dicho que determinada persona morirá en poco tiempo. Ahora bien, ¿quiénes tienen la capacidad y la legitimidad de poder determinar con anticipación la muerte de alguien en una sociedad? Más aún ¿Por qué tienen esas cualidades o capacidades? Y ¿cuáles son las instituciones que para ello generan ciertas sociedades? Las respuestas son dignas de otra investigación. Pero al menos parcialmente me adentraré en ellas, haciendo una digresión en el tema.

En 1926 se publicó “Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad” de Marcel Mauss (1991) en el *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, presentación que el autor había ofrecido en la sociedad de Psicología. Su objetivo era exponer “la relación directa en el hombre, entre lo físico, lo psicológico y lo moral, es decir, lo social” (Mauss 1991:292).

Con base en ejemplos etnográficos de sociedades de Nueva Zelanda y Australia, el estudioso francés narra y explica ciertos efectos mortales en individuos sugestionados por haber transgredido normas “morales, mágicas y religiosas” de su sociedad. Era tal su angustia que la somatizaban a tal grado que fallecían. Cuando los médicos alópatas revisaban estos casos diagnosticaban que las causas de los decesos no eran por síntomas de ninguna enfermedad y tampoco por ninguna lesión que ellos lograran determinar.

El autor argumenta que los cuerpos de “los salvajes” son más resistentes que el de “los civilizados”; dice que el organismo de los australianos se distingue por sus asombrosas facultades de recuperación (suponiendo que los contrasta con los de un aristócrata francés decimonónico). Preso de su tiempo, Mauss tuvo un desliz evolucionista y racista en este artículo, pues su argumentación parte de resaltar la particularidad fisiológica del “cuerpo de los salvajes”, en lugar de basarla en la construcción social de la vivencia corporal elaborada por cada sociedad; es decir, en las “Técnicas corporales” que el propio Mauss (1991:337-358) posteriormente abordaría.

Sobre esa “resistencia” Mauss da ejemplos sobre una parturienta que vuelve inmediatamente a sus ocupaciones, poniéndose en movimiento a las pocas horas de haber dado a luz o sobre la rápida recuperación de los varones a los cortes de gran profundidad que cicatrizan prontamente. Estos hechos contrastan con otros casos en la misma sociedad en los que un

individuo herido ligeramente no tiene ninguna oportunidad de curarse si cree que la lanza con la que fue atacado estaba hechizada. El caso extremo de lo moral sobre lo físico se evidencia aun más, en aquellos casos en los que no hay heridas y la acción ocurre en la conciencia del sujeto (Mauss 1991:296)

Desde hace más de ochenta años Mauss comprobó que “la naturaleza social queda directamente unida a la naturaleza biológica del hombre (...) El eslabón psicológico es claro y sólido: la conciencia” (Mauss 1991:306). Lo social, lo biológico y lo psicológico no pueden separarse tajantemente, aunque en cada cultura sean distintos los puntos de articulación. El autor explora la idea de que si en estos casos lo moral y lo social funcionan en las personas para enfermar y morir, también tendrían que funcionar para curar (1991:298-301). Treinta y cuatro años después uno de sus alumnos desarrolla este planteamiento.

Lévi-Strauss (1987[1949]) es quien amplía y consolida analíticamente las hipótesis maussianas sobre ciertos efectos fisiológicos de determinados tipos de creencias. Con base en un estudio de W. B. Cannon de 1942, quien describe detalladamente cómo se expresan estos fenómenos en el plano fisiológico⁸, Lévi-Strauss (1987:196) muestra que ante un complejo chamanístico ya “no hay razones (...) para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas”, refiriéndose a los efectos físicos que ellas ocasionan en los pacientes. En los dos textos, cada autor demuestra cómo ciertas prácticas y creencias de índole social influyen en los individuos en un nivel psicológico al grado de tener influencia en el ámbito meramente fisiológico.

Si bien Mauss trazó el camino a seguir, circunscribió su análisis sobre “la sugestión colectiva ante la idea de muerte”, en cambio Lévi-Strauss llevó su análisis hacia todo el sistema del complejo chamanístico comparándolo con el psicoanálisis y formuló la famosa noción de *eficacia simbólica* (Lévi-Strauss 1987:195-227). Pero dicha noción sabemos que podemos aplicarla y estudiarla en todos los sistemas médicos y culturales.

Los dos autores trabajaron con sociedades en que los ejemplos que analizan son muy

⁸ “Cannon ha demostrado que el miedo, al igual que la rabia, se acompaña de una actividad particularmente intensa del sistema nervioso simpático. Esta actividad es normalmente útil y entraña modificaciones orgánicas que ponen al individuo en condiciones de adaptarse a una situación nueva; pero si el individuo no dispone de ninguna respuesta instintiva o adquirida a una situación extraordinaria, o que él se presente como tal, la actividad del simpático se amplifica y desorganiza y puede, a veces en pocas horas, determinar una disminución del volumen sanguíneo y una correspondiente caída de tensión, que da por resultado daños irreparables en los órganos de la circulación. El rechazo de bebidas y de alimentos, frecuentes en los enfermos invadidos por una angustia intensa, precipita esta evolución. La deshidratación actúa como estimulante del simpático y la disminución del volumen de la sangre se acentúa debido a la permeabilidad creciente de los vasos capilares” (Lévi-Strauss 1987:196).

representativos y un tanto extremos en el contexto de la etnografía mundial. Lo que aquí estudiamos no tiene esa representatividad en el modelo etnológico; sin embargo, hay reflexiones que ellos han brindado y que retomo para comprender mejor el caso rarámuri. Por ejemplo, ¿cuáles son las razones que llevan a los individuos a creer en la certeza del diagnóstico de un desahucio por parte de un especialista y, por ende, obtener la conciencia prevista de la muerte de una persona?

Entre los rarámuri, cuando una persona presenta ciertos síntomas de malestar acude a un especialista médico⁹: el *owirúame* al que, generalmente, se le consultan todos los malestares de la familia. Cada *owirúame*, seguirá el método de su terapéutica para elaborar un diagnóstico y saber qué tan grave es el origen de los padecimientos que aquejan al paciente. En términos generales, este especialista cuestionará al enfermo sobre qué es lo que le duele o le molesta, qué ha soñado, dónde ha estado antes de que se enfermara, le cuestionará si ha peleado o cree tener problemas con alguien de la comunidad, si se ha asustado o caído en un aguaje, si ya ha terminado los rituales para sus muertos, si ha tenido contacto con el *jíkuri* o la *bakánoa*, etc. El paciente responderá al *owirúame* todas estas preguntas, ya sea en una visita o en varias.

El curandero le recetará un tratamiento pertinente para esa molestia, el cual casi siempre implicará la ingesta de infusiones de plantas y raíces y el patrocinio de determinados rituales por parte del paciente, así como una cura a través de los sueños por parte del *owirúame* para poder ubicar la parte de la entidad anímica que se encuentra fuera de su lugar y, eventualmente, restablecerla en el cuerpo.

Habrán pacientes a los que se les solucionen sus molestias y a otros no. A estos últimos, se les seguirán elaborando posibles diagnósticos para descubrir cuál es el mal que tienen para tratar de sanarlos. En el caso de que ninguno de los tratamientos haya tenido un resultado positivo, y la condición del paciente sea cada vez más precaria, el *owirúame* y los propios familiares podrían

⁹ Los rarámuri casi siempre siguen una serie de pasos para tratar un padecimiento. Si es un adulto, tratará de curarse por sí mismo, ingiriendo las infusiones que él considere pertinentes. Si los padecimientos siguen, platicará con sus parientes y amistades más cercanos a su casa o ranchería para tratarlo. Si aun así no funciona, entonces irá a ver a un *owirúame* para pedirle su opinión y seguir su tratamiento. A lo largo de todo este proceso, el paciente también podrá acudir a los servicios de salud alópatas de su comunidad y eventualmente cumple con el tratamiento que estos le sugieran.

Hay ocasiones en que los propios *owirúame* mandan a sus pacientes a ver a los médicos de las clínicas, entre otras cosas porque dicen que “ellos tienen que curar lo que ellos enferman”. Pero si el paciente está convencido de que la enfermedad es por hechizo, lo que en muchas ocasiones ocurre, abandonará el tratamiento alópata y seguirá con el que el *owirúame* le indique. El diagnóstico se elabora del individuo, a la unidad doméstica, a la ranchería, al *owirúame* y al médico alópata.

determinar un deceso próximo.

En el caso específico de diagnosticar un desahucio, existirá la posibilidad de familiares y pacientes que lo acepten y crean en él y otros que no lo hagan. En el caso de los primeros, dicho diagnóstico tendría un impacto en los familiares y en el paciente mismo, porque los especialistas y el sistema médico en general que así lo determinan, cuentan de antemano con la autoridad y la legitimidad que les otorga la colectividad que los consulta. El diagnóstico de desahucio por parte de los especialistas posee entonces la eficacia y la sugestión en cada uno de sus miembros porque se les ha otorgado el tratamiento de las enfermedades y el restablecimiento de la salud. Parafraseando a Lévi-Strauss (1987:196), la creencia y eficacia de un diagnóstico implica la creencia y la eficacia hacia aquellos que lo elaboran. Lo que aquí me interesa destacar es que lo que Mauss denominó como la sugestión ante la idea de muerte y Lévi-Strauss la eficacia simbólica del complejo chamanístico están relacionados íntimamente con aquellos individuos e instituciones, particulares en cada sociedad, a quienes se les otorga la autoridad, la legitimidad y la capacidad de poder sanar y determinar con anticipación la muerte de alguien.

Para el caso rarámuri, los agentes a quienes se les otorga estas cualidades médicas son principalmente los *owirúame*, pero el campo en el que ellos trabajan no se limita exclusivamente al ámbito fisiológico. El sistema médico rarámuri, como cualquier otro, se encuentra en gran medida articulado con su noción de persona¹⁰; sin embargo, para ellos el organismo no lo es todo, lo que enferma y lo que sana está articulado a los enjuiciamientos colectivos sobre el incumplimiento de las normas éticas, religiosas, rituales y sociales en su visión del mundo. Recordemos la hipótesis de Martínez (2006), quien sugiere que encontramos un sistema en donde el alma cobra una importancia preponderante en el sistema cosmológico. Una de las cualidades más importantes de las enfermedades y de la muerte para los rarámuri es que a menudo diagnostican los síntomas y las enfermedades del cuerpo como consecuencia de padecimientos del alma. Las acciones que se toman para atacar las enfermedades, la muerte y para preservar la salud son los sueños y los rituales de curación, los cuales van encaminados a

¹⁰ Me refiero a la concepción de persona integralmente. Por ejemplo, podríamos pensar que la noción de persona en la que se basa la medicina alópata da una mayor importancia a los sucesos de la entidad física, el cuerpo, al grado de observarle como un organismo en sí mismo al que es posible sanar a través de medicamentos que palien el malestar físico, sin que los sucesos de la entidad anímica –digamos que se refiere a la “mente”, independientemente de lo que eso signifique sean de gran importancia para el diagnóstico y el tratamiento. No se diga el ámbito de la persona social, en el que salvo los psicólogos o los psiquiatras consultan, nadie consultaría por el malestar en un tobillo, qué ha soñado y cuántas fiestas de muerto ha realizado a sus parientes.

cumplir y a saciar aspectos religiosos, éticos, rituales y sociales, con una terapéutica que no olvida la herida o los dolores locales en el cuerpo del enfermo, pero que para ellos, hay otras cosas que sanar.

Lo que los rarámuri relacionan con su sistema médico está articulado con los ámbitos moral, onírico, religioso, social, ritual y de parentesco; a diferencia del sistema médico alópata que generalmente no muestran lazos tan contundentes con otros ámbitos que no sea el orgánico. Las esferas que se articulan con el sistema médico de una cultura no necesariamente coinciden con los de otra. Las causas de lo que enferma y lo que cura no son las mismas. Por ejemplo, para los rarámuri, el cometer una transgresión moral o social hacia algún pariente o cualquier otra persona puede ocasionarle diversas enfermedades al agresor, ya que el agredido podría mandarle a hechizar a través de un *sukurúame*, quien conseguiría robarle su alma a través de los sueños del propio afectado. Es común escuchar que un rarámuri ha enfermado debido al incumplimiento de sus obligaciones rituales, por ejemplo, si un hombre sueña que *Onorúame* le mandó matar una chiva y hacer *yúmari* y él no lo hace, *Onorúame* le mandará enfermedades. En otro caso, si un pariente no cumple con todo el ciclo ritual mortuario para ayudar a un familiar muerto a “subir” a lado de *Onorúame*, dicho pariente podrá enfermar y matar a un pariente. Uno de los ejemplos más interesantes son aquellos diagnósticos que se hacen de ciertos fallecimientos por el hecho de haber transgredido u ofendido ritualmente al peyote o la bakánoa.

Erasmus Palma narra una explicación pertinente, en su versión de “La fiesta, mandato de *Onorúame*” (en Gardea y Palma 1998:80)

“Cada vez que se hace una fiesta, es porque *Onorúame* así lo pide, a veces, baja un enviado a pedir la fiesta, puede que alguien de la comunidad lo sueñe, esto es nada más a ciertas personas; hemos oído decir que a veces alguien dice que el encargaron una fiesta, da los pormenores de qué tipo de fiesta, la clase y colores de animales que serán sacrificados, y lo tienen que acatar sin tardanza, so pena de castigo si no lo hace. Se dice que alguien murió o enfermó por no cumplir con el encargo que le fue mandado, cuando esto sucede, inmediatamente se debe de hablar con un curandero sabio para ver cómo calmar la ira de *Onorúame* por desobedecer su mandato. Esto todos los rarámuri lo sabemos”.

Una mujer nos platicó que en el IMSS de Guachochi, le habían diagnosticado cáncer de esófago a su padre de aproximadamente 90 años. Le dijeron que tenía que ser operado de inmediato porque de lo contrario podría morir. La mujer y toda su familia no estaban de acuerdo que se operara ya que para ella el cáncer no lo podían curar los médicos alópatas pues no es de su medicina, son hechizos de brujería que sólo un *owirúame* puede sanar. Finalmente el anciano

falleció y su muerte fue adjudicada a que “alguien le había dañado” con brujería. Surge de nuevo un ejemplo en el que el mismo hecho fisiológico es interpretado de manera diferente por miembros de culturas distintas que conviven cotidianamente.

Otro ejemplo en el que los códigos médicos no siempre se comparten entre distintos sistemas culturales, trata sobre una mujer rarámuri a la que se le hinchó uno de sus tobillos y le provocaba tanto dolor que en ocasiones le impedía caminar. En un principio ella comentó que todo se originó porque se había torcido el pie, lo que le provocó una fuerte caída. Esto podría ser un esguince grave y le recomendé que fuese a ver a un médico alópata para que la revisara o que al menos le diera algo para que le calmase el dolor. Ella dijo que iría, pero no lo hizo. Poco tiempo después, en una teswinada, ella nos explicó que le había consultado a un *owirúame* sobre su dolencia y que también le había platicado al especialista sobre un sueño en el que su madre y un hermano, que recientemente habían fallecido, trataban de convencerla de que dejase este mundo y se fuera con ellos. Ella estaba en el suelo y se negaba a ir con ellos, lo que provocó que ellos la jalaran y la arrastraran. Nos explicó que el *owirúame* soñó y luego le diagnosticó que el dolor en el tobillo era debido a que en las tierras en las que ahora siembra y que pertenecían a su padre –al que no le han terminado todas sus fiestas de muerto– se encuentran “unas piedras que son de los *anayáguari*” y son las que le están enfermando. El *owirúame* vio en sus sueños que si ella sigue así “va a terminar caminando sentada” (arrastrándose), así que para aliviarse, tenía que elaborar un *yúmari*, hacer teswino, matar un chivo y 5 gallinas y pagarle a él \$500.00. ¿Cómo y por qué el *owirúame* relaciona el malestar físico con los sueños? ¿Por qué el padecimiento en el tobillo al que se le reconoce como efecto de una torcedura también se le puede diagnosticar su origen en “unas piedras de los *anayáguari*” y en el sueño que tuvo con sus difuntos?

Los padecimientos causados por hechizos, como ya lo demostraron Mauss y Lévi-Strauss, son también padecimientos fisiológicos, debido a que las construcciones culturales sobre las enfermedades y la salud tienen fundamentos biopsicosociales. Mauss se limita sólo a la conciencia de la muerte basada en causas mágicas y sagradas; sin embargo, esta conciencia y este cambio de actitud se dará también en los agentes de cualquier cultura en los que el sistema de salud se ejerza, como los transplantes de órganos al inicio de este apartado.

Las diferencias entre los sistemas médicos de los rarámuri y la medicina alópata no las señalamos para dar veredictos de veracidad u objetividad, de cuál es el correcto o el erróneo, sino de dar cuenta del porqué de sus diferencias en términos de expresiones culturales. Lo que a aquí

interesa comprender es cómo y por qué se piensa de determinada manera lo que se piensa. En este caso, las diferencias se explican, entre otras cosas, porque cada sistema médico proviene de tradiciones filosóficas con premisas y postulados diferentes sobre la idea de la persona, la salud, la enfermedad y la muerte.

En resumen, la muerte prevista es la conciencia de la muerte obtenida antes de que el evento fisiológico de la muerte haya ocurrido. No importa cuándo se diga que ocurrirá, lo importante es que una institución y las autoridades legítimas digan que así sucederá “próximamente”, y esto es lo que provoca un efecto en los deudos y en la persona que morirá. El diagnóstico institucional de un próximo fallecimiento o de una enfermedad terminal es lo que realmente interesa, no importa cuándo sucederá o si el paciente diagnosticado puede llevar una vida “funcional”.

Como aquí se define, la conciencia prevista de la muerte se limita sólo a los diagnósticos médicos. Sin embargo, hay sociedades o colectividades en que lo médico no es lo que determina una conciencia de la muerte próxima. Por ejemplo, ¿qué pasa en sociedades que sufren o han sufrido situaciones bélicas, qué pasa con las familias en las que uno de sus miembros es mandado a combate? ¿Cómo manejan la alta posibilidad de muerte? O en nuestra propia sociedad ¿qué pasa con los trabajos de alto riesgo, cómo viven los empleados y sus familias esa conciencia de la posibilidad de una muerte próxima? Por ejemplo, los mineros, las sexo servidoras en zonas con altos grados de violencia, los narcotraficantes, los policías, los delincuentes, etc. ¿Cómo es vista la muerte al interior de estos gremios?¹¹

No vamos a dar aquí las respuestas a estas preguntas. Lo que interesa resaltar es que en este sentido se podría vislumbrar que el modelo del *proceso mortuario* tiene la limitante de estar pensado para sociedades o para contextos sociales “normales” de muerte. Sin embargo, consideramos que los conceptos que aquí se plantean pueden ser ajustados en unidades analíticas propias para cada realidad de los diferentes tipos de ambientes o entornos. Lo importante a destacar es que la conciencia prevista de la muerte, independientemente de la institución de la

¹¹ Una de las reacciones sociales y religiosas que en este tipo de entornos de gran riesgo han surgido es la devoción y el culto hacia la Santa Muerte. Aunque tienen características muy particulares que habría que investigar desde la disciplina antropológica, la Santa Muerte generalmente se añade a un panteón más general de la religiosidad católica mexicana. Muchas veces se le articula con el imaginario colectivo o el discurso oficial sobre lo especial que es la muerte en México; sin embargo, su naturaleza es de otra índole. Es una figura religiosa, una santa, al interior del santoral más amplio. Quienes se sienten en trabajos de alto riesgo, donde la idea de que la muerte les ronda próximamente, hacen culto a la santa que la representa. Así, teniendo una cercanía con la Santa Muerte, se cree manejar y alejar de alguna manera la muerte próxima de cada individuo.

cual surja, provoca un profundo impacto en la red familiar de aquella persona fallecida y ésta tendrá el desarrollo de una secuencia de eventos socialmente determinados, que finalmente son los que constituirían el llamado proceso mortuorio. Pero la conciencia prevista de la muerte es sólo una de las posibilidades de la primera etapa. ¿Qué pasa entonces con el otro tipo de conciencia sobre la muerte de una persona, qué pasa cuando sucede una muerte inesperada?

Muerte inesperada

Este tipo de conciencia implica menos planteamientos que la anterior. Es obtenida por los dolientes cuando ya ha ocurrido el evento fisiológico y no tenían la posibilidad de saberlo. Este tipo de decesos casi siempre se refieren a accidentes, asesinatos o suicidios. La conciencia de la muerte sobreviene *de facto* con la muerte misma. Aunque el inicio del proceso mortuorio se origina por una muerte inesperada, muchos rarámuri después de que alguien fallece así, comentan que antes de que la muerte aconteciera se les habían prestado diversos augurios sobre dichos fallecimientos. Por medio de mensajes que dan ciertos animales o el aviso que hace la propia persona fallecida a través de apariciones a sus parientes (Fujigaki 2005:70-74). Así, el impacto en los deudos de la muerte inesperada llega a ser casi siempre más traumática que la muerte prevista y probablemente una experiencia emotiva más difícil de superar.

B) La experiencia emotiva ante la muerte

¿Por qué abordar el tema de las emociones en un modelo para el estudio de la muerte humana? Porque la vivencia de los deudos está principalmente marcada por la *experiencia emotiva fúnebre*, que consiste en las emociones, los pensamientos, los sentimientos que en términos generales se experimenta en el momento de la conciencia de la muerte de una persona, sea prevista o inesperada. Dicha *experiencia emotiva* es la que marca el inicio y el final de todo el proceso mortuorio, cruza transversalmente toda la vivencia de los dolientes y aunque los rituales mortuorios, en la mayoría de los casos, son un momento en el que las emociones se exacerban, éstas existen como consecuencia de la muerte antes y después de la formalidad ritual. Como fenómeno humano, las emociones o sentimientos que pueden ser o no expresados son conscientes e inconscientes. Y aunque cada vivencia emocional es particular en cada deudo y depende específicamente del tipo de lazo que haya tenido con la persona que falleció, la mayoría estas emociones no son reacciones arbitrarias o azarosas. Las emociones también son

culturalmente moldeadas, tanto en su experimentación como en su expresión. Son construidas socioculturalmente a través de los diferentes discursos y expresiones sociales que tienden a regularlas.

Pero ¿cuáles son las características generales de las emociones partiendo desde un abordaje antropológico? Lo primero que hay que reconocer es que el estudio de las emociones es sumamente complejo y resbaladizo. El reto más importante por superar es el de superponer lo menos posible las categorías propias del investigador sobre aquellas que intentamos comprender de otras personas, sean o no, de nuestra propia cultura. Nigel Barley (2000:22) menciona que “trabajar con los términos que otras culturas tienen para definir emociones es como intentar traducir olores”. Esta complicación no sólo se limita al estudio de los términos, sino se amplía a las acciones y a todo lo relacionado con lo emotivo en los seres humanos. Aquí surge la pregunta que Pérez y Lucena (2000:261) atinadamente realizan: “el lenguaje de las emociones ¿Son todas las que están y están todas las que son?”. En otras palabras ¿lo que no se expresa en términos lingüísticos no se siente? ¿Las palabras son el único medio válido y certero de la expresión de las emociones humanas en una cultura? ¿Qué pasa con las sociedades en donde lo escrito no es lo que domina en la transmisión de su cultura y de su conocimiento? ¿Sólo a través de las palabras se transmite conocimiento? Los ámbitos con los que se relacionan las emociones entrecruzan lo fisiológico, lo psicológico, lo social y lo cultural, como ya apuntaba Mauss (1991:293-306). Esto es importante resaltar, si recordamos que abordamos al fenómeno de la muerte como un lenguaje que vivenciado y codificado a través de múltiples metáforas y metonimias conceptuales (Lakoff y Johnson 2001)

Desde el punto de vista antropológico, interesa enfocarse en ciertas emociones que son colectivamente significativas y no necesariamente en aquellos sentimientos individuales que se reproducen de una manera aislada¹². Las emociones son consideradas como una construcción particular en cada cultura y están de alguna manera reguladas socialmente. Como construcción y regulación no queremos menoscabar el valor de las mismas en cada individuo, y tampoco queremos decir que son mecánicamente determinadas de la sociedad al sujeto, interesa saber

¹² Sin embargo, si se hace una historia de las emociones en una sociedad, probablemente observemos cómo un fenómeno emotivo que se originó de manera aislada luego puede convertirse en un fenómeno colectivo. Por ejemplo, el 14 de febrero en México, llamado el día del amor y la amistad ¿la gente ama más, siente más efecto por sus seres queridos a quienes demuestra su aprecio con regalos, tarjetas, globos, flores, chocolates y todo lo que masivamente se vende durante estos días? ¿Si lo expresa en realidad lo siente? Otro ejemplo pueden ser los días patrios, ¿es un tipo de manejo de las emociones por parte del estado o el gobierno?

¿qué pasa en el caso de las emociones relacionadas con la muerte de una persona?.

Las emociones se vinculan a todo el sistema cultural de los agentes sociales y a su vez, reproducen y sostienen los contenidos de los valores de dichas sociedades. Las emociones imbrican tres contextos: uno social, otro individual y otro biológico. Las emociones que se experimentan sobre ciertos eventos sociales no están biológicamente determinadas, pero se viven biológicamente. Ni siquiera las emociones y los lazos biológicos están mecánicamente impuestas, lo que Sheper-Huges (1997) muestra cuando analiza los procesos de la maternidad en las *favelas* del noroeste de Brasil quienes viven un contexto de extrema pobreza y se encuentra una trágica tasa de mortandad infantil. A partir de estudiar las reacciones de las madres ante la muerte de la mayoría de sus hijos, quienes no sobreviven la primera infancia y a quienes no se les realizaron los rituales de agregación, concluye que “ser madre es un acto social voluntario, independiente del acto de parir” (Sheper-Huges en Pérez y Lucena 2001:262). De la misma manera podemos observar que las reacciones de los deudos ante la muerte de un familiar no son igual en todas las culturas, esto es un dato, no una mera interpretación, y basta con consultar las etnografías y los estudios sobre el tema. Hecho que estaría en contra de los argumentos de una psique universal de las emociones con respecto a las reacciones ante la muerte.

Aquí se centra el análisis en aquellas emociones relacionadas a la muerte de una persona y a los rituales mortuorios. ¿Podemos realmente saber qué sentimientos están experimentando los deudos? Renato Rosaldo (1991; 2006) hace una revisión sobre este tema. El autor discute críticamente sobre las normas clásicas de la antropología para abordar los fenómenos sociales y propone nuevas maneras de hacerlo; cuestionando las posturas que consideran a la antropología como objetiva, neutral e imparcial, sin que se ubique al sujeto que la ejerce. Crítica a la manera en que algunos antropólogos han abordado el estudio de las emociones frente a la muerte humana. Para él, la forma en que autores como Radcliffe-Brown y Jack Goody narran y describen estos sucesos, hacen ver las reacciones de los familiares hacia la muerte de una persona como si fuesen emociones *obligatorias* o *convencionales*. Por un lado, en su estudio sobre el llanto de los andamaneses Radcliffe-Brown (1964 en Rosaldo 1991) propone que las emociones no pueden estudiarse en sí mismas y que como antropólogos sólo alcanzamos a observar la expresión de esas emociones. A Goody le critica la manera “clásica” en que describe lo siguiente: “Se cuenta con que un hombre muestre gran pena por la muerte de un hijo joven” (Goody 1962:87 en Rosaldo 1991).

Rosaldo se pregunta “¿Por qué los etnógrafos escriben como si un padre que pierde un hijo o una persona afligida intentan suicidarse sólo por seguir convencionalismos?” (Rosaldo 1991:62). Para él, las explicaciones clásicas hacen ver como si la persona que sufre no sufriera y lo que expresa sólo lo hiciese por una obligación social y no por una legítima tristeza. Estoy de acuerdo con Rosaldo en que exista análisis y autocrítica ética sobre la manera en hacer antropología; sin embargo, creo que el autor enjuicia de igual forma cuestiones que pertenecen a niveles distintos, por un lado los aspectos metodológicos y por el otro, el tipo de narrativa utilizada. En su estudio sobre los Ilingotes de Filipinas, Rosaldo menciona que la muerte de una persona provoca en sus deudos principalmente dos sentimientos: ira y aflicción. Para los ilingotes era aceptado calmar su pena y enojo cortando y arrojando la cabeza de alguna persona. Rosaldo se pregunta ¿por qué los ilingotes cortan cabezas? La respuesta de uno de ellos fue: “Dicen que la ira, nacida de la aflicción, lo impulsa a matar a otro ser humano (...) El acto de cortar y arrojar la cabeza de la víctima le permite ventilar y desechar la ira de su pena” (Rosaldo 1991:15). El corte de cabezas humanas para los ilingotes se ligaba a las nociones de muerte, aflicción e ira.

En este trabajo, Rosaldo menciona que los etnógrafos pueden estudiar aun los sentimientos humanos más intensos. Sin embargo, no explicita la manera de cómo hacerlo, leyendo entre líneas puede entenderse que propone tres cosas: a) no se debe eliminar el estudio de las emociones en las investigaciones sobre la muerte; b) el estudio de la muerte no puede limitarse a los aspectos rituales, ya que debe observarse el impacto en los deudos y; c) no debe ponerse al mismo nivel la muerte de una persona y el ritual funerario. Estoy totalmente de acuerdo en estos tres puntos, sin embargo, hay cosas que discutir.

Rosaldo separa tres hechos: los rituales, la vida cotidiana y las emociones. Como los ilingotes no tienen una ritualidad mortuoria muy elaborada, hace a un lado el análisis del ritual en sus reflexiones. De hecho no explica cómo son las exequias entre los ilingotes, sólo dice las emociones que sobresalen; no obstante, aunque pocos o muchos, complejos o simples, los ilingotes elaboran rituales mortuorios (Metcalf 1997:5) y también es un ámbito de la experiencia que ellos viven sobre el fenómeno mortuorio.

El autor critica duramente a los antropólogos que ven en la muerte de una persona y sus funerales más que una tragedia personal, un acto ritual. Pero no hay que olvidar que los rituales no se elaboran a contentillo del investigador, sino que parte importante de la vivencia para

muchos deudos se da precisamente a través de la experiencia ritual mortuoria, aun cuando no se limita a ellos.

Por otro lado, aunque la muerte sea considerada un suceso perturbador e íntimo en el ámbito familiar, no excluye que sea tratado como un suceso público de manera obligatoria, como sucede en sociedades como la rarámuri. Como se explicará más adelante, para los tarahumaras es necesario que la muerte y los muertos sean mediados a través de rituales públicos. Para ayudar a los dolientes a superar la pérdida de un ser querido serán necesarios el ritual y la colectividad. Rosaldo menciona que “en un esfuerzo por comprenderlos [los rituales ilingotes] incursioné en la teoría del intercambio”, pero dice que no le funcionó (Rosaldo 1991:17). A mi parecer, son estas teorías las que ofrecen la posibilidad de ver de manera sistémica los fenómenos sociales que están relacionados, teniendo en cuenta que cada uno de ellos no se explica por sí mismo, sino en relación con los demás.

En el ensayo en el que desarrolla su teoría sobre el don y el intercambio, Mauss (1991:157-158) ofrece el concepto de “hecho social total”, que en este caso le hubiese permitido a Rosaldo no confrontar como ámbitos separados frente a la muerte humana lo ritual, lo cotidiano y las emociones vividas por los dolientes. Precisamente, en el abordaje antropológico me interesa comprender cómo los rarámuri viven esa muerte en todas sus dimensiones y ámbitos, no sólo en la dimensión emotiva. El impacto emocional de la muerte, como se ha dicho, es transversal en la experiencia de los deudos, en el caso rarámuri se cuele por todas las rendijas de la vida. Así que observar de manera aislada los fenómenos que ocasiona difícilmente podrá ayudarnos a una mejor comprensión del fenómeno mortuorio. Rosaldo enjuicia las precauciones metodológicas como actos de deshumanización. Considero sensata las precauciones al respecto de las emociones en los rituales mortuorios, cuando se menciona que a lo que más podemos acceder es a la expresión de esas emociones y no por ello significa que se ofrecen interpretaciones mecánicas, obligatorias o falsas.

La expresión de las emociones rarámuri ante la muerte

La gama de reacciones “aceptables” y de sentimientos “apropiados” frente a la muerte está ligada a las instituciones y a los conceptos de cada sociedad (Metcalf y Huntington 1997). En el caso de los rarámuri existen la construcción y la expresión de dos sentimientos ligados a la muerte, en los que aquí me enfocaré: la tristeza, *onáma*, *sewékame*, *o`móname*, *ni`wíame*

(Brambila 1975) y el miedo (*majáa*). La observación de estos sentimientos en diversos rituales fúnebres se complementó con observación en diferentes y variados contextos y en entrevistas y conversaciones formales e informales abordadas con los propios rarámuri. Estas emociones pueden ser las más expresadas pero seguro no son las únicas; etnográficamente se encuentra su registro a lo largo de cuatro siglos (Lumholtz 1972:372-74; Basauri 1990:275; Bennett y Zingg 1975:389; González Rodríguez 1987:109,112; Velasco 1987:90; Merrill 1992:148; Fujigaki 2005:79-83).

La tristeza

Cuando alguien muere o se sabe que morirá, lo que se origina en los deudos es, entre otras cosas, tristeza y miedo. La tristeza para los rarámuri no es sólo un estado de ánimo o un estado mental, este sentimiento está directamente determinado por la condición en la que se encuentren las almas de una persona con la salud. No se trata de una simple emoción; debido al debilitamiento que provoca en la entidad anímica se considera una enfermedad. Constituye en sí misma un desequilibrio en la salud de la persona. La tristeza de la persona provoca la salida del alma de la entidad física, propiciando vulnerabilidad de la persona en su conjunto y manifiesta en enfermedades, debido a que las almas podrán ser dañadas, atrapadas o contagiadas por algún ser dañino que puede provocar fatales consecuencias. Por ello, las personas deben superar cuanto antes los estados de aflicción, lograrlo rápidamente dependerá de la dureza que tengan las almas, adquirida a través de la experiencia y los años (Merrill 1992:148-149).

La tristeza se interpreta como un descorazonamiento que debilita al cuerpo, le quita fuerza para vivir, porque en el cuerpo no hay almas o las almas están débiles. Pero esto no es todo, al estar triste, de alguna manera se transgreden las normas éticas, sociales, políticas y religiosas que deben prevalecer en la sociedad rarámuri. Es común escucharle decir a un rarámuri que “la manera correcta de vivir es estando contentos” (José Domínguez en Gardea y Chávez 1998:85), ya que *Onorúame* así lo dispuso y él no está contento si sus hijos se entristecen. La tristeza entre los rarámuri afecta en un nivel individual, social y cósmico.

Llama la atención el manejo público que hacen los *siríame* (gobernadores tradicionales) y los curanderos sobre este sentimiento. Lo que no sólo se da en el contexto de los rituales mortuorios, también lo encontramos en casi todos los sermones semanales, en las distintas *teswinadas* y en casi todas las ceremonias. A través de las palabras ceremoniales (los *nawésari*)

las autoridades político-religiosas constantemente aconsejan a los rarámuri que no deben estar tristes, que deben ser fuertes, porque si ellos están afligidos *Onorúame* también se pondrá triste y eso no se debe permitir, puesto que se corre el riesgo que Él deje de caminar y el mundo se destruya. Merrill brinda un ejemplo con un *nawésari* que recoge de un gobernador de Basíhuare: “Sigán el camino de Nuestro Padre y Nuestra Madre. No estén tristes ni descorazonados. ¿Qué bien hay en estar tristes? ¿Se desalientan Nuestro Padre y Madre mientras van cuidándonos aquí en la tierra? (...) No estén indebidamente descorazonados. ¿Se descorazonan Nuestro Padre y Nuestra Madre mientras infaliblemente nos proporcionan luz para que contentos podamos seguir adelante?” (Merrill 1992:107).

En relación con los muertos, los familiares de la persona fallecida tienen que recuperarse pronto de esos sentimientos de tristeza y en esa recuperación cooperan la mayoría de los asistentes a los rituales fúnebres. El momento en que se vivencia mayor aflicción pública y mayor desconuelo es cuando se entierra el cadáver. En las teswinadas que posteriormente se organizan para las ceremonias mortuorias, a los deudos que rompen en llanto o se les observa muy acongojados son consolados por los demás asistentes a través de las bromas y el humor que los ayuda a que no se “descorazonen”. “Durante las fiestas para los muertos, por ejemplo, los vivos disipan el aire fúnebre emborrachándose, bailando y haciendo bromas (...) Estas bromas no se consideran como irrespetuosas sino útiles para que las personas puedan evitar la tristeza que los hace vulnerables a los muertos” (Merrill 1992: 234,239). Aunque para los rarámuri no todos los tipos de tristeza se colectivizan, la tristeza mortuoria necesariamente debe pasar por ello.

La tristeza se considera una enfermedad, un desequilibrio de la salud y del bienestar de las personas y del cosmos, es una anormalidad que debe ser controlada y el ámbito ritual es efectivo para ello. Sin embargo, es una anormalidad ideal, ya que en la vida cotidiana parece prevalecer el riesgo, la tristeza y el conflicto. La tristeza (*omóna*) se adscribe a un campo semántico que se contrapone a la alegría (*raísa*). A grandes rasgos, podemos dibujar estos campos semánticos de la siguiente manera:

| Alegría | Tristeza |
|--|------------------------------|
| Fuerza | Debilidad |
| Con <i>iwigá</i> (alma, vida, aliento) | Sin <i>iwigá</i> |
| Caminar | Detenerse o caminar “mal” |
| Estar contentos | Perder el entusiasmo |
| Estar “Corazonados” | Estar Descorazonados |
| Salud | Enfermedad |
| Vida | Muerte |

Tabla 1. Cuadro de oposiciones sobre la alegría y la tristeza.

Estas dos emociones se explican por su vinculación con lo divino, por su relación con lo sagrado y el cosmos en general, en el que el ser humano rarámuri ocupa un lugar activo en el mantenimiento del orden y del equilibrio. Las categorías generales a las que pertenecen estos dos campos semánticos se refieren al orden y el equilibrio en el caso de la alegría, y el desorden y el desequilibrio para la tristeza. En este sentido, “conservar el equilibrio emocional permite al rarámuri vivir y contribuir, con su trabajo cotidiano y ritual, a que el orden del cosmos se mantenga” (Guillén y Martínez, 2005:221). Como se ha podido observar, los discursos públicos y privados sobre la tristeza entre los rarámuri no se ciñen al contexto fúnebre. Podría decirse, de hecho, que el discurso contra la tristeza es casi una postura y estrategia de resistencia política y cultural por parte de ellos. La tristeza del deudo por la partida de su ser querido debe superarse lo antes posible para que no lo enferme a él ni a la comunidad.

El miedo

El miedo hacia los muertos ha sido destacado por casi todos los autores a lo largo de la etnografía sobre los tarahumaras (Lumholtz 1972:372-374, 379; Zingg 1975:389; González 1987:109, 112; Velasco 1987:90, 233; Merrill 1992:233, 249; Fujigaki 2005:80-81). Los rarámuri tienen y expresan un gran temor hacia los muertos porque son el mayor foco de contagio de desgracias y enfermedades. Cualquier contacto con los parientes fallecidos a los que no se les han terminado de realizar todas sus fiesta es potencialmente peligroso y dañino. Por ejemplo, es marcado por el temor cualquier acercamiento a la entidad anímica y la entidad física

de los fallecidos, a sus pertenencias y a los lugares que acostumbraba en vida, así como el lugar donde la persona murió. Y llámese contacto no sólo en los momentos de vigilia, sino también en los sueños, que de hecho son aun más peligrosos. Este foco de contagio y de perjuicios proviene de la transformación que la muerte conlleva en la esencia de los elementos que componían a la persona en vida. La muerte les ha transformado y su manejo ahora debe ser sumamente cuidadoso, seguirán teniendo contactos entre vivos y muertos, pero lo más recomendable es que sean mediados por los especialistas a través de los rituales.

Existen una serie de medidas que toman los rarámuri para neutralizar cualquier tipo de trato y de daños provocados por sus muertos. Anteriormente ya había identificado (Fujigaki 2005) tres tipos de acciones y objetos que ayudan para este fin: los de evitación, los de purificación y los de curación. Digo acciones y objetos en general porque no sólo corresponden al ámbito ritual, sino que podemos ver cómo los ponen en operación en el ámbito cotidiano, de día y de noche.

Acciones y elementos de evitación: los vivos se previenen del peligro de los muertos impidiendo cualquier tipo de relación o contacto no controlado. Esta evitación se expresa, por ejemplo, en desaparecer de alguna manera las pertenencias de la persona fallecida, destruyéndolas o enterrándolas junto con el difunto o colocando elementos que desagraden a los muertos para que así ellos no se puedan acercar. Pueden utilizarse para esto plantas con olores fuertes, ceniza, picante, espinas; también la evitación puede expresarse en los consejos que los gobernadores y curanderos pronuncian, igualmente a través de las célebres destrucciones de las viviendas que los muertos habitaban.

Acciones y elementos de purificación o descontaminación: A diferencia de los anteriores, los vivos que no pudieron evitar el contacto con los muertos, y lo que interesa es limpiar y purificar a aquellas personas que trataron con ellos para que no sufran ningún daño. Estas acciones purificadoras no se realizan exclusivamente a las personas, también se llevan a cabo en todos los lugares con los que el muerto haya tenido sus últimos contactos, por ejemplo, el cuarto y la casa en la que murió. Se dice que tienen que limpiarse el “veneno” (*chaati*) que los muertos dejan, debe limpiarse para que “no se quede impregnado el muerto en las ropas”, como dijo una mujer. Ejemplo de estas descontaminaciones hacia los muertos son la sahumación o los “baños del humo” que se elaboran quemando varias hojas de tásate (junípero arbóreo) recién cortado, junto con algunas ramas de ocote (*Pinus montezumae*). A estas acciones deben someterse todas

las personas que cargaron el cadáver hacia el cementerio o aquellas que lo lavaron y vistieron, así como sus familiares más cercanos y también la casa, los animales y los campos de cultivo. Otra manera de purificar es a través del fuego, por ejemplo, la comida que se ofrenda en los rituales mortuorios debe pasarse por el fuego directamente o por el humo del tásate antes de ser ingeridos por los vivos.

Acciones y elementos de curación (correctivos y preventivos): Ya hemos dicho que las enfermedades por el contagio hacia los muertos son consideradas muy peligrosas. Por ello, las curaciones se producen cuando el contacto con los muertos ha provocado algún tipo de mal. Y al igual que las acciones para purificar, las curaciones no sólo son para los humanos. Su característica principal es fortalecer la entidad anímica de todo lo que tenga vida. En el sistema de salud tarahumara, la misma terapéutica proporcionada a los pacientes enfermos se les brinda a las personas que no sufren ningún mal. Por ejemplo, la ingesta o la aspersion de las bebidas medicinales como el *tónari*, el teswino, el pinole, las infusiones de palo colorado, palo amarillo y de maguey, entre muchos otros, son sólo algunas de las cosas que ayudan al fortalecimiento de la entidad anímica. La diferencia entre las curaciones y las purificaciones radica, precisamente, en la práctica de curar; para las primeras lo importante es restituir la salud o prevenir alguna enfermedad; en el caso de las segundas, el objetivo es “limpiar el veneno” para que no enferme.

La siguiente tabla sintetiza varios de los mecanismos más importantes que los rarámuri tienen contra los daños ocasionados por los muertos. Una de las conclusiones de mi tesis de licenciatura fue saber que el miedo hacia los muertos se explica por “la naturaleza sagrada, nefasta y dañina que adquieren los elementos de la persona después de su muerte” (Fujigaki 2005:200). El difunto contiene ahora una peligrosidad que se manifiesta en enfermedades, destrucción y muerte y que debe ser combatida con los rituales, ya sea evitando, purificando y curando. El miedo hacia los muertos no es sólo por presenciar o por creer en un tipo de entes fantasmagóricos, sino porque para los rarámuri son en realidad una terrible fuente de daños y corrupciones.

| Acciones y elementos evitatorios | Acciones y elementos purificatorios | Acciones y elementos curativos (prevención y restablecimiento de la salud) |
|---|---|---|
| Se evita todo tipo de relación o contacto con los muertos y con lo que se le relacione con ellos. | Lo que interesa es purificar todo aquello que ha tenido algún tipo de contacto con los muertos o con lo que se relacione con ellos, para que no haya ningún daño. | Las curaciones se producen cuando ya se ha establecido el contacto con lo mortuorio y, éste ha provocado algún tipo de mal o enfermedad a los vivos. Pueden ser realizados para los humanos, los animales, las cosechas, las construcciones, entre otros. Estas acciones se practican tanto a aquellos que ya están enfermos, así como a quienes no lo están. Los rituales de curación corrigen o reestablecen la salud y/o previenen las enfermedades. |

Tabla 2. Acciones y elementos de evitación, de purificación y de curación hacia los muertos

Siguiendo la lógica animista de su cosmología, lo más peligroso que los muertos pueden provocar a los vivos es robarle su alma. Los muertos prácticamente son sólo entidades anímicas, lo más importante y lo más peligroso es esa cualidad etérea, sin que por esta razón se haga de lado su cuerpo o los objetos por medio de los cuales llegan a representarlos, como las cruces que personifican a los difuntos y se colocan en los altares de las *nutéma*.

Aunque más adelante ahondaremos en este tema del temor y el alejamiento sobre los muertos que hemos venido trabajando en los últimos dos años (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki, en prensa; Fujigaki, Martínez y Montero 2005), es importante mencionar ahora lo siguiente: la particularidad rarámuri de su temor hacia los difuntos se da como consecuencia de la transformación de la entidad anímica de la persona cuando fallece y se combina con todas las estrategias de alejamiento, purificación y curación hacia los muertos. Para los rarámuri, cuando una persona muere, la parte que trasciende a este mundo es la entidad anímica, ésta se transforma en algo nefasto que debe ser controlado cuidadosamente hasta ayudarla a llegar al lado de *Onorúame*.

Conclusión de las emociones relacionadas a la muerte de una persona

El miedo y la tristeza que la muerte de una persona provocan no son las únicas emociones que los deudos rarámuri experimentan frente a la muerte de un ser querido, no obstante, sí son las más documentadas desde el siglo XVII hasta la fecha. Por otro lado, son las que más se

expresan y mejor se articulan con otros discursos culturales. Se podría decir que estas dos emociones están de alguna manera “determinadas” para los deudos en la cultura y sociedad rarámuri. Dicha determinación está basada en premisas y razonamientos que están más allá de los rituales mortuorios. Lo ritual y lo social no son una imposición mecánica sobre la vivencia emocional y cotidiana de los individuos, sino que la manera de articular las premisas y la particularidad cultural de abordar la muerte es lo que las normativiza como patrones de comportamiento.

Como se ha mencionado, el miedo y la tristeza podrían ser sentimientos considerados universales como reacciones ante la muerte de una persona, pero partir de este supuesto invisibilizan las explicaciones rarámuri y empobrecería nuestra comprensión. Aunque para nuestra cultura sean finalmente emociones, la tristeza y el miedo hacia los muertos no son sólo “emociones” como tal ni del mismo tipo, el significado de la palabra emoción como concepto antropológico tendría que reformularse porque usado de manera llana no vislumbra la complejidad del hecho social. Son dos sentimientos que implican ámbitos de la experiencia distintos. Antes que nada, hay que mencionar que para los propios rarámuri es necesario que estas emociones frente a la muerte sean mediadas a través del rito; la experiencia emotiva debe colectivizarse como norma social. Si hiciéramos a un lado el análisis del ritual, como lo hace Rosaldo, no podríamos comprender la dimensión de las emociones rarámuri. González Rodríguez (1982:109) apunta que: la religión tarahumara, el culto astral y casi todas sus ceremonias sirven para alejar el mal y proporcionarles seguridad y tranquilidad, ahuyentándoles la tristeza y el miedo.

Pero ¿cómo estas emociones están articuladas al sistema mayor y por qué son las que más sobresalen al enfrentar la muerte? Por un lado, la tristeza se relaciona a un discurso de la vida pública rarámuri más allá de la propia muerte y los rituales mortuorios, y junto a la tristeza y el miedo son parte central de los discursos políticos, religiosos y sociales. La tristeza es considerada una enfermedad en sí misma que ataca a la entidad anímica y se refleja en la entidad física, es un padecimiento que arremete desde la propia alma de los individuos hasta el orden cósmico. El miedo se relaciona con los conceptos que los propios rarámuri tienen sobre la persona en general que se transforma a consecuencia de la muerte. El discurso público alrededor de esta emoción

tampoco es exclusivo al contexto mortuorio, se trata sobre él cuando se habla de los sueños¹³ y cuando se realizan las curaciones. Los rarámuri temen a la depredación que hagan de sus almas otros seres del universo como el peyote, la bakánoa, los *sukurúame*, los *sukiki*, etc.

Es interesante el contraste de las enfermedades causadas por los muertos en el caso de la tristeza y en el caso del miedo. Los padecimientos que se adquieren debido a la tristeza son porque las almas del afectado son débiles. Si un difunto enferma a su pariente deseando llevárselo consigo como compañero de su largo viaje, en realidad lo enferma porque las almas del deudo están débiles o fuera del cuerpo. En cambio, el miedo en sí mismo no produce enfermedades, a lo que se teme es precisamente a adquirirlas por el contacto con el muerto. No importa si el alma del pariente vivo está dentro de su cuerpo o no, el contacto con el difunto de todos modos tiene que purificarse porque si no lo enfermará a la larga.

Finalmente, hay que mencionar que la expresión de las emociones de los dolientes ante la muerte no se da exclusiva y necesariamente porque existan lazos biológicamente determinados con la persona fallecida. Desde una perspectiva psiquiátrica Pérez y Lucena (2000:263) dicen claramente: “El vínculo (*attachment*) no es condición necesaria para la existencia de duelo”. Y como vínculo, se refieren a las relaciones de parentesco con lazos biológicos o sin ellos. Para estos autores, la existencia de un vínculo intenso puede favorecer, mas no determinar, la aparición del duelo; sin embargo, una reacción de duelo no requiere necesariamente de un vínculo como condición preexistente. “El duelo por separación es, en suma, sólo una de las formas posibles de duelo (...) Aunque la biología juega un claro papel en las emociones tras una pérdida (como en el amor, el odio o cualquier emoción humana), no puede inferirse que el duelo sea una reacción biológicamente determinada y por tanto idéntica en todas las culturas” (Pérez y Lucena 2000:263-264).

Las emociones que se expresan ante la muerte y particularmente en los rituales mortuorios están construidas fuera del *proceso mortuorio*, pero están articuladas en ellos, como también lo ha demostrado Scheper-Huges (1997) en el caso de la construcción de las emociones de la maternidad de las madres brasileñas. Según la autora del libro *Muerte sin llanto...*, lo que ellas expresan o dejan de expresar en los funerales de sus hijos, no son sólo emociones por la propia muerte de las criaturas, sino que son reacciones ante las inhumanas condiciones de vida y

¹³ Como en muchas sociedades, los sueños constituyen un eje central de la vida social rarámuri. Falta realizar un estudio detallado sobre él para seguir ahondando en el conocimiento social y religioso tarahumara.

de pobreza extrema a las que están sometidas. Con base en los resultados de este trabajo, considero que la emotividad que se origina en los deudos a consecuencia de la muerte de una persona no es universal.

La relación entre la emoción y el ritual debe observarse en su contexto, ya que está socialmente prescrito lo que es “correcto” y lo que “no es correcto” expresar o sentir ante la muerte de una persona. Por ejemplo, ¿qué se dice y cómo se articulan ciertas emociones de una sociedad a otra? En el caso rarámuri reír en una ceremonia mortuoria es correcto, se les dice a los deudos: “no llores, no estés triste”. En cambio, para ciertos deudos el llanto en los rituales está casi prescrito o “determinado”, puede escucharse decir: “está bien que llores, desahógate”. No es que tanto el llanto como la risa estén excluidos en los dos tipos de rituales, pero hay ciertas normas veladas o explícitas. Como puede observarse, las expresiones tanto de tristeza como de humor pueden estar o no de alguna manera prescritas: en el primer caso se intenta evadir el llanto y se impulsa al humor, y en el segundo, se alienta al llanto en un ambiente de solemnidad. Paralelamente a la experiencia emotiva sobre la muerte se genera una experiencia ritual. Los familiares ejecutan una serie de ceremonias normadas en cada cultura. Resulta oportuno formular preguntas como la siguiente: ¿cómo se lleva a cabo la experiencia ritual mortuoria entre los rarámuri?

C) La experiencia ritual ante la muerte

En la literatura antropológica, la muerte como objeto de estudio se ha basado en el acercamiento a los rituales¹⁴ mortuorios desde distintas posturas teórico-metodológicas (Frazer 1956; Durkheim 2000; Mauss 1991; Hertz 1990; Van Gennep 1969; Turner 1997; Metcalf y Huntington 1997; Bloch y Parry 2001; Chesson 2001; Fortes 1993; Ohnuki-Tierney 1994; Barley 2000) y la mayoría de los autores coincide en su importancia. En mi opinión, estos rituales son una matriz de inteligibilidad para acercarnos al fenómeno mortuorio, pero no para explicarlo del todo, debido a que para comprender la complejidad de este *hecho social total*, tenemos que ir más allá del evento físico y de los rituales fúnebres.

Aquí partiré de las conclusiones planteadas en mi trabajo de licenciatura para seguir ahondando en la etnografía rarámuri, así como en el análisis sobre este fenómeno. La muerte

¹⁴ Como rito o ritual aquí se entiende la abstracción de una acción humana que se diferencia de las demás por estar delimitada por marcadores espacio-temporales de índole colectiva, ya religiosa, festiva, deportiva, etc.

entre los deudos rarámuri se vive a través de un proceso mortuorio, que se articula con base en la noción de persona y los rituales mortuorios. Casi siempre se habla estos rituales de manera muy general y casi de cada ceremonia de una manera muy aislada, pero dichos rituales se enlazan en un *proceso ritual mortuorio*. Cada una de las ceremonias tiene objetivos y funciones específicas en el trato de los vivos hacia la persona que fallece y, aunque cada una de ellas tenga una lógica particular, son rituales que están articulados y para comprenderlos como fenómeno social prefiero observarlos en conjunto. Cada uno de estos rituales siguen una secuencia y un orden general, por ello se les determina *proceso ritual mortuorio*.

Los rituales se piensan entre sí, dice Galinier (1990:29) parafraseando a Lévi-Strauss. Pero más específicamente, son los elementos o símbolos que en ellos ponen en juego los agentes de una sociedad, los que dialogan y los que se piensan entre sí, ya sea al interior de una misma ceremonia o con otras más y con otros códigos que no necesariamente son rituales. El simbolismo que expresa una sociedad en sus rituales no siempre es el mismo en significantes y significados, en formas y contenidos (Leach 1981). Por ejemplo, en su estudio de las danzas rarámuri, Bonfiglioli (1995; 2007) observa que aquello que se baila en los rituales expresa formas y figuras que dialogan con otros códigos como la parafernalia ceremonial, la iconografía de las fajas, las figuras retóricas y metáforas que podemos escuchar en los sermones o en los mitos tarahumaras. La plasticidad de los códigos culturales, pues, se comparten, se transforman y se moldean.

Para los rarámuri, el lenguaje de la muerte se construye socioculturalmente y gran parte de ese conocimiento se expresa y transmite a través de los rituales mortuorios; sin embargo, tras bambalinas existe una estructura relacionada con las categorías que sostienen dicho lenguaje. Por ejemplo, el miedo y la tristeza no son emociones que sólo se experimentan en los rituales mortuorios y sobre la muerte, existen muchas otras vivencias en las que estas se expresan, se viven en otros ámbitos que nada tienen que ver con la muerte, y sin embargo, se relacionan con ella. Se observa, entonces que la muerte es sólo un nudo más de la red en la que se superpone a estas emociones. Cada una de estas respuestas habla de cómo se dinamizan los campos semánticos de las categorizaciones rarámuri: los lazos o nudos de las redes estructurales a las que referimos como bambalinas que sostienen una vivencia.

Los rituales fúnebres rarámuri son concentradores de praxis y conceptos sobre la muerte misma, pero no son ni toda su expresión ni toda su vivencia, son importantes reproductores

estructurantes de conocimientos, contextos y realidades de quienes los desarrollan. Aunque tienden a ser repetitivos nunca son los mismos, y aunque tienen un “guión”, por decirlo de alguna manera, dictado por el “costumbre”, siempre pueden improvisarse e innovarse las formas, los mensajes y los códigos, los significantes y significados que se expresan y se ponen en movimiento. Siempre hay incongruencia, “es el aceite de la maquinaria” diría López Austin. Las incongruencias hablan de que no todo está siempre significado de la misma manera o simplemente no está significado, para la colectividad queda continuamente abierta a la posibilidad de generar o representar nuevos significados y significantes, símbolos flotantes o de significantes vacíos, para utilizar las categorías de Lévi-Strauss (1991:37), que renuevan las formas y contenidos de la cultura en general; la dinámica de las significaciones es lo que da vida, transformación y permanencia a las significaciones.

Por otro lado, las diferencias entre rituales del mismo tipo al interior de cada sociedad dependen de la particularidad de los agentes y de la agencia, pero la mayoría de las acciones que se llevan a cabo no son arbitrarias. Entonces, si no son arbitrarias deben seguir cierta guía o tradición, la cual no niega el cambio, sino transforma la tradición en función a referentes actuales: reactualizar, refuncionalizar, resignificar, revivir, son sinónimos que los antropólogos fotografiamos como la actualización o la acción, la funcionalidad o función, el significado y la vivencia. Todo lo que se significa, resignifica a su vez algo.

Los rituales fúnebres dialogan con las demás ceremonias, pero también con las expresiones culturales de una sociedad que suceden en múltiples niveles de manera simultánea, a un nivel local y regional, hacia el pasado y futuro, en el espacio y en el tiempo. El diálogo, pues, no es simétrico ni rígido, es fluctuante, flexible, coyuntural y abierto a contradicciones, lo cual obliga a observarlo y estudiarlo de manera multidisciplinaria.

En resumen ¿por qué sí estudiar los rituales mortuorios? y ¿por qué no limitarnos sólo a ellos en el estudio sobre la muerte? Primero, porque son objetos observables y repetibles, son grandes concentradores del simbolismo, de las creencias y las prácticas y es lo más visible¹⁵. Y segundo, porque son sólo un ámbito de toda la vivencia de los deudos después de la muerte de una persona. El ámbito de las exequias debe relacionarse con todo el panorama cultural de una

¹⁵ Aunque lo más observable para aquél que así lo quiere ver o lo puede ver. Por ejemplo, los rituales mortuorios que se realizan después del entierro de los tepehuanes del norte están vedados para cualquiera que no sea considerado como un tepehuán “líquido” (hijo de padre o de madre tepehuán), no puede estar presente en ellos (Isela González 2005:comunicación personal).

sociedad. En algunas sociedades los rituales pueden ser los elementos menos importantes que señalen sobre la muerte. De hecho, a veces comprender los rituales es lo menos importante para entender sus *prácticas mortuorias*. Por ejemplo, en ciertos ámbitos urbanos se realizan los rituales mortuorios dedicados a una persona, pero si se cree que su alma está en pena debido a que ha dejado algún asunto pendiente, sus deudos deben resolverlos para que su alma deje este mundo. En este caso la realización de los rituales mortuorios no es lo importante, lo que es más relevante es la solución de dichos conflictos. Aunque los rituales mortuorios se relacionan con la noción de persona y con todo el *proceso mortuario*, se debe dar un paso más y decir que hay que buscar fuera de ellos, pero para conectarlos con ellos mismos.

Tras la muerte humana existen varios efectos observables para el investigador: la muerte provoca un impacto que hace que la sociedad se movilice. Una de las reacciones más importantes es la *experiencia ritual fúnebre* que se expresa en un *proceso ritual mortuario*, el cual se integra de los diferentes ritos que los deudos realizan a una persona a partir que se ha determinado socialmente su muerte en el cumplimiento de las pautas rituales institucionalizadas específicamente para la ocasión.

B) La experiencia ritual ante la muerte

Se ha dicho que la muerte para los tarahumaras se produce por la separación definitiva entre la entidad anímica y la entidad física de una persona: las almas abandonan al cuerpo para siempre, al igual que los deudos abandonaban, quemaban o destruían las casas en las que moría una persona. Después de la muerte, tanto el alma como el cuerpo emprenden un viaje hacia distintos destinos; el alma deberá regresar a lado de *Onorúame* y el cuerpo será devuelto a la tierra de la que fue formado. Para los tarahumaras, el *proceso ritual mortuario* se divide en ritos de separación de la entidad física y ritos de separación de la entidad anímica, son dos etapas que se complementan. El primer tipo de rituales consta del amortajamiento del cadáver, la velación y el entierro; el segundo, consiste en las fiestas ofrecidas por la familia y la comunidad a cada muerto (tres para los varones o cuatro para las mujeres), para que el alma del muerto llegue al lado de *Onorúame* (El-que-es-Padre) y *Eyerúame* (La-que-es-Madre). Resumiré brevemente la estructura general de cada una de estas ceremonias¹⁶.

¹⁶ Para un análisis más detallado consúltese Fujigaki 2005.

Ritos de separación de la entidad física

Amortajamiento del cadáver

Lo primero que hace el alma del muerto cuando sale del cuerpo es recorrer todos los lugares que en vida caminó y así “recoger sus huellas”. El cuerpo debe prepararse para su entierro en un lapso corto de tiempo, casi siempre inmediatamente después de la muerte. El cadáver es limpiado o bañado para que se amortaje con su cobija (*kemá*¹⁷), petate o sábana con la que dormía. Se le viste con las mejores ropas que tenga y, en los lugares en el que se utiliza el vestido tradicional, le ponen la faja que más gustaba al difunto. El cadáver es tendido sobre sus espaldas con las manos puestas sobre el pecho, atadas con una palma bendecida y entregada cada domingo de ramos y sosteniendo una cruz hecha de la misma planta. El cuerpo es envuelto de pies a cabeza y no debe calzársele con nada, ni siquiera con el huarache tradicional de tres hoyos, aunque siempre deben ir junto con él en el entierro.

Puede introducirse en un ataúd, al que, en algunos casos, se le hace en la tapa un hoyo frente al rostro del muerto para que la parte de alma que en el cadáver quedó, salga libremente de su sepulcro. Al interior de la mortaja se colocan pequeñas ofrendas de comida; principalmente son tres granos crudos de maíz y frijol para los hombres o cuatro las mujeres; también se pone pinole y tortillas en miniatura recién elaboradas. Estas ofrendas pueden colocarse directamente en el cuerpo, debajo de las axilas o a lado de la cabeza por ejemplo, o fuera de la mortaja, al interior del ataúd. También se le pone agua y teswino si es que se cuenta con él. Los objetos personales de la persona fallecida –ropa, algunas veces herramientas, instrumentos musicales– son enterrados junto con ella dentro del ataúd, al interior de la fosa o algunas veces destruidos después del entierro. Aunque también hay ocasiones en que las cosas de mayor valor son purificadas ritualmente y vueltas a utilizar. Explícitamente los rarámuri prefieren no colocar nada “pesado” sobre el cadáver amortajado ya que el alma debe viajar ligera. Es muy importante el destacar la cualidad ligera del alma para que viaje sin problemas al mundo de arriba; es una metáfora que constantemente encontraremos sobre los muertos.

Velación

El cadáver es velado al interior de su casa casi siempre en el transcurso de una noche. Ahí

¹⁷ Cobija-Placenta: el petate y la sábana pueden ser una transformación de esto. El mismo uso del ataúd no interfiere con la propia concepción de la cobija-placenta para el entierro.

se dan cita los familiares más cercanos y algunos vecinos, pero también puede suceder que sea sólo la unidad doméstica la que se encargue de todo.

De preferencia, se solicita a un *owirúame* para que hable con el difunto, se le exhorta a que no dañe a ninguno de sus parientes ni de sus bienes –animales, herramientas, casas y cosechas–; se le dice que no se preocupe, ya que se le realizarán todas sus fiestas para que llegue al final de su camino. En este momento se establece una promesa, cual contrato, de que se le cumplirán todas las ceremonias del proceso ritual mortuorio. Quien habla con él es el encargado de ofrecerle cigarrillos y parte de la comida hecha ofrenda para la ocasión.

Los parientes o vecinos que visitan al difunto se paran frente a él y saludan al cuerpo como si estuviesen saludando cualquier altar, se detienen en los pies del difunto, luego en su cabeza, a su costado izquierdo, a su costado derecho y de nuevo en los pies, persignándose y girando en su propio eje en cada uno de estos puntos. Los visitantes se despiden también del muerto diciéndole cosas similares de las expresadas por el *owirúame*.

A la mañana siguiente, el cuerpo es cargado en su ataúd o amarrado en una viga para ser transportado a su lugar de enterramiento. Antes, se hace que el muerto se despida de su casa dándole vueltas alrededor de ella, saludándola en cada uno de los puntos cardinales. De ahí se emprende el viaje hacia la iglesia, el panteón y/o la cueva que será su morada final. En el caso de ser llevado a la iglesia, se le solicita a un religioso que le persigne por última vez y se despide de la iglesia dando el mismo tipo de vueltas alrededor de la cruz atrial, si se cuenta con ella.

Entierro

Para los tarahumaras, los lugares que históricamente se han utilizado para enterrar a sus congéneres son las cuevas sepulcrales (Font 1611 en González Rodríguez 1987:188; Lumholtz 1902:218-220), que se distinguían de las cuevas habitacionales. A partir de la conquista, dichas cuevas han sido paulatinamente sustituidas por cementerios, aunque no por completo, hoy en día encontramos en algunas comunidades que los habitantes siguen enterrando en cuevas o abrigos rocosos (Isabel Martínez 2007:comunicación personal)¹⁸.

¹⁸ Existe una diferencia importante respecto a la transformación histórica de los lugares de enterramiento: por un lado, las cuevas, los abrigos rocosos y los nichos; por otro, los templos católicos, los atrios de las iglesias y los cementerios. Éste por sí solo es un objeto de estudio para otro trabajo. Cabe señalar que las diferencias entre enterrar en una cueva o en un cementerio conlleva significativas implicaciones técnicas, materiales, rituales y sociales. Actualmente, los entierros en cuevas se encuentran más claramente en las comunidades *gentiles* o *cimarronas*, mientras que los cementerios se hallan en las áreas bautizadas –aunque existen comunidades gentiles a quienes las

Después de despedirse de la casa, la procesión que acompaña al difunto, ya sea que venga directamente de la casa o de la iglesia, puede estar conformada por hombres y mujeres, excluyendo generalmente a los niños. Llegados al lugar de entierro, los deudos que cargan el cuerpo hacen que el difunto salude a sus futuros vecinos. Luego, familiares y vecinos varones cavan la fosa que, generalmente, estará dispuesta en el eje este-oeste, cabeza-pies respectivamente; aunque pueda ser también que los pies del difunto sean dirigidos hacia la entrada de la cueva o del panteón. En el caso de las cuevas en las que se encuentren restos humanos de otros parientes, éstos son removidos para colocar ahí el nuevo cadáver. Las tumbas de las cuevas, según relatan las fuentes históricas y etnógrafos del siglo pasado son hechas no muy profundas. Hacen

“como una caja de lodo y piedra; y si no hay comodidad para esto, hacen un hueco bajo en la tierra de manera que el difunto esté descubierto y junto a él ponen una olla de comida que ellos usan y un poco de maíz y alguna otra cosa para que coman. Y todo lo que era de su uso ponen allá dentro: como es a los hombres sus arcos, flechas, plumajes y otras cosas tocantes a su adorno, y que él mucho quería; y a las mujeres las cosas que son suyas, aunque sean entre ellos el valor, como son unos corales blancos o conchas de mar, etcétera” (Font, 1611, en González, 1987:188).

El cuerpo, pues, es puesto de decúbito dorsal, de este (cabeza) a oeste (pies). Como fue registrado hace casi cuatrocientos años, el difunto es enterrado con sus pertenencias. Antes de cubrir la tumba, el *owirúame* que ha venido hablando con él desde el momento de su velación vuelve a dirigirse a la persona fallecida, pidiéndole a través de su *nawésari* (consejo) tres cosas fundamentales que se repiten insistentemente: 1) que se dé cuenta que ha muerto y que al no tener vida no puede estar en este mundo; 2) que no dañe, destruya, enferme o mate a ninguno de sus parientes o alguno de sus bienes, ya que; 3) le prometen que se le celebrarán sus respectivas fiestas para que llegue con *Onorúame*, se las realizarán lo antes posible para que no tenga ni hambre ni sed en su cansado y largo viaje. Los vivos establecen así un contrato con los muertos para el bien mutuo. Al ir cubriendo la tumba con tierra y piedras, algunos de los deudos pueden

autoridades judiciales del municipio les han impuesto los cementerios recientemente. Al ser las cuevas, los nichos y los abrigos rocosos espacios limitados materialmente ofrecen la posibilidad que personas con cierto lazos de parentesco directo utilicen comúnmente dichos de enterramiento, y generalmente son personas que habitan rancherías cercanas a esas cuevas. En el caso de los cementerios el espacio es amplio y comunitario, todos los muertos de una localidad son dispuestos en el mismo sitio. Lo que no quiere decir necesariamente, que no haya una división espacial del mismo cementerio por ranchería y redes de teswino. Esto es, pues, un ejemplo de la diversidad a la que nos enfrentamos en la Tarahumara; sin embargo, consideramos que hay categorías más generales que a la diversidad hace dialogar.

cortarse un mechón de su propio cabello¹⁹ para sepultarlo junto con su pariente, echando un puñado de tierra.

Para los tarahumaras, independientemente cuáles sean los lugares utilizados para enterrar a sus muertos no son considerados sitios para visitas frecuentes, sean individuales o privadas. El cementerio es visitado casi exclusivamente en las ceremonias públicas, como la semana santa y las fiestas decembrinas y éstas corresponden a la ofrenda colectiva que los rarámuri ofrendan a su panteón.

La emoción que reciben los lugares de enterramiento es de miedo, evitación, alejamiento y descuido o desinterés. La posible razón de estas actitudes es los rarámuri no veneran los restos físicos de sus muertos, no existe un culto hacia ellos, a lo más, tratos cuidadosos debido al inminente poder de perjuicio que puedan ejercer hacia el cuerpo de los vivos, hacia sus bienes, animales y cosechas. Por ello, las cuevas o los cementerios se encuentran relativamente distantes del lugar de habitación, y los que no son así, muestran una claro descuido.

Al final del entierro se hacen rituales de purificación como el sahumarse con hojas de táscate, limpiarse con agua, tomando pinole y comiendo chile. Al terminar, los asistentes se van a sus respectivas casas. Hasta este momento al cuerpo del muerto se le ha proveído de todo lo necesario para el inicio de su largo viaje. La entidad física ha sido controlada y depositada dentro de su destino final: la tierra. Pero no olvidemos que tiene que haber otra serie de rituales para la entidad anímica, para que se cumpla el contrato establecido entre vivos y muertos. Estos rituales son los que en realidad les darán la libertad de haber cumplido su promesa y será el momento en que los muertos lleguen al lado de *Onorúame*.

Una cosa importante es la destrucción, abandono o purificación de las casas o cuevas de habitación en las que los muertos han fallecido. Se tiene registro desde 1611 hasta la fecha que los tarahumaras realizan estas acciones relacionadas con los muertos. El jesuita Joan Font en 1611 (González 1982:159), menciona que después de haber enterrado al difunto “la casa la derriban o le pegan fuego; y si es cueva, la desamparan y se pasan a otra parte”. Cien años después Johannes Ratkay, otro misionero, registra que “si alguno de los parientes muere en casa, al punto se trasladan a otra, abandonan todo y aun lo queman” (González Rodríguez 1982:187).

¹⁹ Para los tarahumaras, el cabello, la sangre y las uñas pertenecen a *Onorúame*, y cuando algunos de estos restos humanos es cortado o derramado debe enterrarse, ya que cuando el muerto llegue con dios, éste reclamará todas estas partes. En caso de no haberlas enterrado simplemente no sabrá en donde las dejó y podría quedar vagando su alma para siempre en este mundo.

También Steffel en 1809-1811 a principios del XIX (González 1987:303) y Lumholtz a finales del XIX, Basauri (1990:275) a principios del XX y actualmente todavía pueden encontrarse estas prácticas de abandono o destrucción de los sitios de habitación. Estas destrucciones pueden también constatarse en el registro arqueológico en el área de estudio (Graham 1996). El abandono no se da sólo por el tipo de movilidad de temporal que hacen los rarámuri; el abandono lo determina la muerte, que una persona haya vivido o muerto en ese lugar.²⁰

Ritos de separación de la entidad anímica

Después del entierro, los familiares se han comprometido con una serie de rituales mortuorios, llamadas *nutéma*²¹ por los tarahumaras. Estas *fiestas*²², tres para los hombres y cuatro para las mujeres, se realizan para que el alma del difunto finalmente llegue a lado de *Onorúame*. Cada *nutéma* puede congrega varios rituales tarahumaras, su elaboración dependerá de cada unidad doméstica, de su eficiencia organizativa, de los recursos económicos con los que cuenten, de la fecha en que se realice. Habrá una serie de diferencias rituales respecto al número tres y cuatro, por ejemplo, todo lo relacionado a ofrendas para una mujer, el número de saludos, el número de fiestas, de las piezas a danzar, estará relacionado con el número cuatro, en el caso de los varones con el número tres. Otras diferencias se deberán al estatus de cada individuo al interior de su comunidad. Las fiestas para un niño que no participó lo suficiente en la vida comunitaria, por ejemplo, no son de las mismas dimensiones que para un anciano que ha cumplido con todos los cargos políticos y ceremoniales. Sin embargo, aunque en términos discursivos se diga que no es lo mismo, la inversión y la ofrenda realizada por la familia y la comunidad será tendencialmente similar para todos.

En general, la estructura de todas las fiestas es la misma. Cada *nutéma* elaborada a una persona debe ser más costosa que la anterior. Son tres los aspectos relacionados con estas fiestas: 1) la intervención de un *owirúame* para llevar a cabo el ritual; 2) la ofrenda que dedica la familia y; 3) la ofrenda que dedica la comunidad. En general, cualquier ceremonia para los muertos tiene que ser elaborada con la intermediación de una persona experimentada en curar. Este *owirúame*

²⁰ Esto es muy contrastante con lo se ha registrado en algunos lugares de Mesoamérica, en donde no sólo no se abandona la casa donde muere alguien, sino que se entierran debajo de algunos de sus estancias principales a los parientes políticamente más destacados, que en algunos casos significa reafirmar el derecho y el uso del territorio (McAnnany 1995).

²¹ Brambila traduce el término *nutéma* como “reservar, guardar en reserva (principalmente comida)”. Los rarámuri llaman así a las ceremonias mortuorias, probablemente refiriéndose a que se le ofrenda comida a los difuntos.

²² El término que los propios rarámuri utilizan para estos rituales mortuorios es el de *fiesta*.

será el encargado de establecer la comunicación entre los vivos y los muertos, será quien hable con estos últimos para decirles los *nawésari* y también será a través del cual se le brinden todas las ofrendas (comida, cigarros, teswino, danzas) familiares y comunitarias.

La familia ofrenda al muerto la organización e inversión de los recursos de la fiesta misma. Lograr reunir a todos los invitados, así como el dinero, tiempo y esfuerzo necesarios es muy costoso; cuanto más si deben realizarse en las fiestas fúnebres raspas de peyote²³. Es ahí en el que podrían encontrarse todos los rituales tarahumaras, exceptuando aquellos que requieran del templo. En la *nutéma*, lo que debe dársele al muerto son los alimentos que apetecía en vida: maíz, frijol, pinole y teswino. Al muerto obligatoriamente “se le debe dar carne”, así que se hace un sacrificio animal y se le ofrecen líquidos de uso medicinal para fortalecer el alma para lo que le quede de su viaje.

La ofrenda comunitaria consiste en las ceremonias y las danzas de los grupos rituales de la comunidad (como los *pintos*, los *matachines*, los *pascola*, el *yúmari-tutugúri*, las carreras y las raspas de peyote o *bakánoa*) quienes se incorporan a las fiestas consagrando sus danzas para la alegría del muerto. Según Bonfiglioli (1995), las danzas son un medio de comunicación y ofrenda de los vivos con el mundo sagrado. Para los *rarámuri*, los muertos son un asunto que debe ser tratado en colectivo, ya que el posible daño provocado por ellos, aunque se centre en la unidad doméstica, podría extenderse a la ranchería. Pero principalmente porque sólo colectivamente puede llegarse a cumplir con todos los objetivos planteados para cada *nutéma*. Ya se ha descrito a detalle estas ceremonias (Fujigaki 2005), por lo que aquí sólo destacaremos los puntos más importantes. Describiré como ejemplo sólo un momento que se da casi al culminar una última *nutéma* con una raspa de peyote (Bonfiglioli, comunicación personal); cuando el raspador (*owirúame* de mayor estatus) anuncia que ha visto al peyote desatando el alma del difunto que tenía amarrada, en ese momento el alma se habrá ido del mundo de los vivos. Es, pues, el momento cumbre, el objetivo y el final de todas las ceremonias que le antecedieron: el alma llegó a su lugar de origen y subió para siempre al lado de *Onorúame*.

Los tarahumaras dicen explícitamente que las fiestas para los muertos se realizan con el fin darle al difunto todo lo que necesita para su viaje ayudándolo en la “subida” del alma.

²³ No todas las últimas fiestas de los rituales mortuorios *rarámuri* son acompañadas de raspas, ya sean de peyote o de *bakánoa*. Sólo a aquellas personas que hayan sido curadas y hayan ingresado al círculo de estas ceremonias son a las que los familiares se verán obligados a elaborar las últimas *nutéma* con alguna de las raspas, en caso de que el difunto haya ingresado en los dos tipos de raspa, la más importante será la de peyote.

Cuando culmina la última fiesta, no habrá más daño de los muertos hacia los vivos ya que se ha cumplido con el contrato establecido desde el momento de la velación y se habrá concluido con su mutua dependencia. Las fiestas manifiestan el lazo de los vivos con los muertos, mismo que se desata o troza cuando las fiestas terminan. Sin embargo, los rituales no sólo se realizan con el fin de controlar un posible daño, también son momentos de comunicación e intercambios entre los vivos y los muertos considerados como contratos establecidos²⁴.

Finalmente, podemos decir que estas normas de conducta entre vivos y muertos también ayudan a explicar por qué el muerto puede concentrar casi a toda la red social que construyó a lo largo de su vida en las ceremonias fúnebres y por qué esta red social, al menos la más cercana al difunto, invierte la mayor cantidad de recursos (económicos, humanos, temporales) para una serie de rituales de índole familiar: en ellos se realiza la máxima recreación y rememoración pública que de una persona se hace por única y por última vez. Los rituales mortuorios son referentes que abarcan más ámbitos de la vivencia de los deudos. Por eso se entiende a los rituales mortuorios como los grandes concentradores e importantes referentes para el pensamiento rarámuri, son un microcosmos para cada individuo como hecho social total. Esto último implica los ámbitos jurídicos, económicos, estéticos, culturales, sociales, etc., con lo que se abre la problemática de la muerte que antes había partido del simbolismo del proceso ritual mortuorio, para confirmar, una vez más, que no se acaba en él. Constatamos que aunque los rituales mortuorios no lo son todo, sí tienen una particularidad más allá de las modas de las nuevas corrientes teóricas, como la de las emociones. De pronto es común en la historiografía antropológica que aparezca un nuevo tema de estudio y de un plumazo se hacen a un lado los trabajos clásicos, en lugar de trabajar con ellos para complementar, no a los clásicos en sí mismos, sino las investigaciones de las sociedades y de los temas que estudiamos.

Los ámbitos relacionados al proceso ritual mortuorio rarámuri

Como ya se ha dicho, el ámbito religioso de los rituales mortuorios es sólo un aspecto de todo lo que encadenan y desencadenan. En ellos se reflejan y se ligan las esferas de lo político, lo económico, lo social, lo religioso, lo estético. Haciendo un recuento de los recursos invertidos en

²⁴ Otro tipo de comunicación con el mundo de lo sagrado son los sueños. Los sueños que podríamos caracterizar como individuales, particulares e inconscientes en cada persona, son interpretados por los rarámuri como parte de una relación que todos tienen con sus muertos, por lo que son colectivos, generalizados y hasta cierto punto conscientes, ya que las interpretaciones que hacen de sus vivencias oníricas se enuncian como acciones intencionales de los personajes que aparecen en ellos.

cada una de las ceremonias del proceso ritual mortuorio, las cantidades que se suman son exorbitantes para cualquier economía familiar. Por ser las más importantes en términos religiosos y las más costosas en términos económicos aquí voy a concentrarme sólo en las últimas *nutéma*.

Los ritos de separación del alma se descomponen en una serie de tres o cuatro *nutéma*, dependiendo si se es hombre o mujer, respectivamente. En esta serie, cada una debe ser cuantitativa y cualitativamente mayor a la anterior. Lo que indica que la última ceremonia implica una mayor inversión, de todo tipo, para la unidad doméstica que la elabora. En caso de no hacerlo así habrá sanciones tanto por parte del muerto como por parte de la colectividad, al saber que la familia no está cumpliendo con la tradición, con *el costumbre* enjuiciando moralmente a los miembros de esa unidad doméstica. En estos rituales debe tenerse una mayor eficiencia organizativa para que la ceremonia se realice lo mejor posible, lo que conlleva a trabajar con mucho tiempo de anticipación, recaudando la mayor cantidad de capital: económico, social y ritual.

En estas ceremonias es cuando más gente de la unidad doméstica trabaja. Se convocan a todos los grupos rituales de la temporada (*pintos* o *matachines*, o los *dos* en algunos casos, junto con *pascoleros*), a todos los parientes y conocidos del difunto y al *owirúame* encargado del cortejo, a quien habrá que pagarle, ya sea en especie, en efectivo o de ambas formas. A todos los invitados, tanto de los grupos de danzantes como a los parientes y conocidos, corresponde darles de comer y beber generosamente. La comida se preparará con el *tónari* (el cocido que se hace del animal o los animales sacrificados para la ocasión) y los alimentos que corresponden a la dieta básica del *rarámuri*: frijol, papa, calabaza, quelites, galletas, dulces, refrescos, frituras, pan, pisto (bebida embriagante con alta graduación de alcohol), café, tamales, tortillas y pinole. Estos tres últimos, junto con el teswino, son preparados con base en el maíz, lo que obliga a contar con varios costales de este grano. El teswino elaborado sólo de maíz demanda un trabajo especial para su preparación, para lo cual se invierte aproximadamente de 10 a 18 días para producirlo. La cocción de todos los alimentos y el teswino implica un alto consumo de leña, adquirida con bastante anticipación. Aparte de los alimentos, deben conseguirse los ingredientes para los líquidos rituales: *méke* o magüey, palo colorado, palo amarillo, y en algunas *nutéma* se necesita de peyote o bakánoa. Estos dos últimos, particularmente el peyote, incrementan la actividad ritual y los costos para la ceremonia, así como el costo del *owirúame*.

Las últimas *nutéma* constituyen el mayor costo para cualquier familia y todos los

asistentes son conscientes de ello. Una de las estrategias que siguen los *fiesteros* –los organizadores–, es solicitar ayuda a sus familiares más cercanos, aunque no correspondan a la unidad doméstica. Aunque cada familia lleva una cantidad de alimentos y bebidas como ofrendas para el muerto, algunos parientes serán “obligados” por las normas de reciprocidad a ayudar a sus familiares en la organización de esta ceremonia. Ayuda que implica mano de obra para conseguir y cortar leña, pizar maíz, lo que conlleva a dar parte de su trabajo agrícola; a moler el maíz para el teswino, el pinole, las tortillas y los tamales, así como preparar los demás alimentos; ayuda para el sacrificio, para limpiar los patios para las danzas, danzar y dar de comer, etc. Esto genera una relación de endeudamiento entre los fiesteros y sus parientes, quienes, bajo las leyes de la reciprocidad, podrán exigir la devolución del favor ofrecido.

Al valorar todo este movimiento surgen inevitablemente una serie de preguntas: ¿Por qué las *nutémas* pueden llegar a concentrar, para una persona muerta, todos o gran parte de los rituales practicados por una comunidad? ¿por qué se invierte tal cantidad de trabajo –tiempo, dinero y esfuerzo– para el ritual de una persona fallecida? ¿Por qué las últimas *nutémas* de cada persona requieren de tal empleo de capitales? ¿Qué justifica que la familia que organiza haga tal cantidad de transacciones –aparte de los contratos establecidos con *Onorúame* y con los muertos– con casi todos los miembros de su red de teswino?

John Kennedy (1970) y Augusto Urteaga (1998) han demostrado cuál es y cómo se fundamenta la organización social del trabajo entre los tarahumaras. Kennedy, centra su investigación en el análisis de la organización social tarahumara. Su análisis está orientado por la perspectiva de la ecología cultural de Julian Steward y tiene como premisa más importante que la influencia del medio ambiente es una variable independiente que de alguna manera determina el tipo de organización social de los rarámuri. Según Kennedy, su organización social se basa en la articulación de tres grandes campos: la ecología (el medio montañoso en donde habitan conformado por microsistemas de sierra y barranca); el sistema económico (basado en la agricultura y el pastoreo, –principalmente maíz y de ganado menor respectivamente) y el complejo del teswino (redes sociales que se traslapan en cada teswinada).

El complejo del teswino es una institución social en la que se asocian los sistemas económico, político, religioso, social y de parentesco, aunado con un proceso recreativo. Cada familia pertenece y está conformada por un “plexus del teswino” que consiste en relacionar distintas redes sociales de distintas unidades domésticas. Para Kennedy (1970:124) el Plexus del

teswino constituye la comunidad significativa de cada individuo, familia y grupo doméstico, determinado

“por el agregado de gente definido por la invitación a la reciprocidad del teswino. La característica principal de este tipo de estructura es su carácter centrífugo causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambian su locus de una unidad doméstica a otro, donde se encuentran en cada reunión, algunas veces las mismas o, en otras, diferentes personas. De esto resulta un sistema general pléxico de sistemas traslapados de interacción centrados en la unidad doméstica, que se extiende por toda la región.”

Por su parte, Urteaga (1998) profundiza en el tema a partir del artículo “*We semati rikuri: Trabajo y teswino en la Sierra Tarahumara*” y menciona que para los rarámuri "la organización del trabajo es casi la misma que la organización social", la cual a su vez está articulada con el complejo del teswino. De hecho, el autor considera que se le otorgan los mismos valores a ambos tipos de organización: sobre el reconocimiento del individuo (hombre o mujer), prestigio, reciprocidad y obligatoriedad social (1998:520). Para este autor, la organización rarámuri se basa en la estructura de las autoridades cívico-religiosas, se relaciona con la estructura o la posición del estatus social y de poder que cada individuo posea. Podría agregarse que se articulan con la propia estructura jerárquica de las autoridades médicas, los *owirúame*, que al parecer, tiene una red que se relaciona con las redes de parentesco de las comunidades.

Con base en Kennedy, Urteaga (1998:522) clasifica las teswinadas de la siguiente manera: a) por tipo de teswinadas; b) por el nivel y alcance de la red social que abarcan y; c) por el tipo de intercambio que se pueden realizar en cada una de las reuniones. Para el primer caso indica que existen teswinadas de: 1) trabajo cooperativo: actividades que exceden la capacidad laboral de la unidad doméstica; 2) de curación: convocadas con el objeto de agradecer a la divinidad los bienes recibidos y de prevenir situaciones desfavorables, por medio de la cura de animales, las parcelas y la propia gente; 3) festivas: que pueden dividirse en religiosas (como semana santa) y recreativas (como las carreras de bola o de *ariwéta*) y; 4) del ciclo agrícola. Dependiendo del tipo de teswinada se tendrá una variabilidad del nivel o del alcance en la red social de la comunidad, relacionadas con el patrón de asentamiento: primero y básico, refiriéndose al nivel de la ranchería formada por un conjunto de unidades domésticas interrelacionadas entre sí por lazos del parentesco inmediato. Un segundo nivel, más amplio, el nivel de las intrarrancherías, tanto del mismo como de otros pueblos y; el nivel del pueblo, que por lo general coincide con las celebraciones religiosas como semana santa y día de Guadalupe.

Independientemente del tipo de teswinada, en cada una se fomentan varias formas de intercambios por los agentes que participan en ellas: intercambio ritual (peticiones, curaciones, agradecimientos, fiestas), intercambio comunitario (de lazos comunitarios y grupales), intercambio afectivo (parentesco, matrimonio, sexo); intercambio de tensiones sociales (pleitos, riñas, divorcio); intercambio laboral (“jale” y “faina”).

Las dimensiones y los análisis que estos autores construyen, ofrecen respuestas para las preguntas aquí realizadas. Cabe señalar que en la descripción que tanto Kennedy como Urteaga hacen de las teswinadas no se menciona en dónde entrarían las teswinadas organizadas para los muertos o las *nutéma*. No obstante, esto no contradice en nada sus conclusiones, al contrario, lo que interesa es ampliarlas, ya que considero que sus análisis son los mismos que se aplican en este caso. Es decir, los valores y las lógicas de la organización social y del trabajo mediadas por las teswinadas entre los vivos en los distintos niveles (ranchería, rancho, pueblo; rarámuri-rarámuri, rarámuri-mestizos, rarámuri y dios) son los mismos que se aplican hacia la relación entre vivos y muertos y entre vivos y otros seres sagrados aparte de *Onorúame*.

Si las teswinadas de trabajo tienen un carácter centrífugo para la unidad doméstica que las elabora, las *nutéma* tienen este mismo carácter, pero centrado en el muerto. Los múltiples niveles de las redes sociales se traslapan hacia el difunto por última vez: la concentración de los rituales en una *nutéma* se inclinará a reafirmar la condición social específica de la persona fallecida, o a lo que Mauss (1991[1935]) llamó la *persona total*. Habrá una recreación de las ceremonias a partir de su específica red de relaciones sociales y de parentesco, lo cual hace de las *nutéma*, (como parte de todo el proceso ritual mortuorio rarámuri) un microcosmos individual, ritual y social de la persona social que fallece.

Microcosmos porque en un mismo tiempo-espacio se ejecutan, se concentran y se recrean aspectos individuales, rituales y sociales, que en la sociedad rarámuri difícilmente puede entenderse sin que se relacione con su religiosidad. Individual por la concentración que se hace de toda la persona y todo su curso de vida, representado en dicha *nutéma*: de lo individual a lo colectivo, de lo público a lo privado, el rango y estatus social, del género y todo aquello que lo individualizó y lo colectivizó. En el aspecto ritual, debido a la concentración de casi todas las ceremonias de la ritualidad tarahumara. Y en términos sociales, por la tensión cohesionadora o efecto centrífugo que el difunto provoca en su red de relaciones sociales, que también alcanza a su familia y a la comunidad de la que es miembro (Fujigaki 2005:199). Es decir, aquello que se

plasma y ejecuta a lo largo del *proceso ritual mortuorio* está relacionado con todo el ámbito social, por lo que evidentemente no se puede decir que el estudio de su simbolismo es una empresa vana. Eso que se define como simbólico está en la médula de la significación cultural y es tan social como los procesos de intercambio o los modos de producción.

La cantidad de inversión económica y social indica la gran importancia que tiene la última *nutéma* para ayudar a dar el paso final al pariente fallecido al lado de *Onorúame*, para cortar definitivamente el lazo que el muerto siguió manteniendo con el mundo de los vivos hasta ese momento. La última fiesta es la más significativa y la más importante de todas, ya que, entre otras cosas, permite cerrar el proceso ritual que se había abierto al acontecer la muerte de una persona. Cortar el lazo social con un difunto es un esfuerzo de darle un buen término a todo lo que le construyó como persona social, es decir, todo aquello que la colectividad le ha otorgado en determinados grupos sociales a lo largo de su historia de vida.

Las *nutémas* son una tarea difícil para los deudos, una faena tan ardua, que se necesita un trabajo cooperativo, ya que son también “actividades que exceden la capacidad laboral de la unidad doméstica” (Urteaga 1998:522). Un trabajo en el cual la dificultad no sólo es económica, sino emocional y psicológica, así que se requiere de todos los intercambios, entre ellos el afectivo, para que se logre superar esta tarea. La *experiencia ritual*, en otro aspecto, también permite la posible canalización de la *experiencia emotiva*, la cual no se ciñe a la primera.

¿Cuáles son los adeudos que se liquidan con el cumplimiento de la última ceremonia? Se ha dado cumplimiento a las normas morales, sociales y rituales adquiridas con el difunto, establecidas por la tradición, ya que se ha cumplido con el contrato que se entabló entre la familia y el difunto al momento de la velación en su casa. En los rituales mortuorios se nota cómo el ámbito político de la comunidad se activa expresando los rangos sociales y las estructuras de poder, autoridad, influencia y estatus que les anteceden. En términos estéticos hay un despliegue muy importante de danzas, música, narraciones y los *nawésari*, que llegan a hacer los más extensos y más abundantes dedicados hacia una persona. En términos económicos resalta la abundante inversión de los capitales de una familia y la gran cantidad de intercambios entre los fiesteros y los grupos o redes familiares y comunitarias, no sólo en el aspecto mercantil, sino religioso y social. Las reflexiones hechas sobre las teswinadas pueden aplicarse a la comprensión de la última *nutéma*; relacionan todo lo vivo con todos los seres del universo rarámuri. Por tanto, los muertos son otros miembros más de la gran *sociedad cósmica* rarámuri (Martínez 2008).

Terminada la última *nutéma* se habrá completado el proceso ritual mortuorio, se habrán cumplido las reglas sociales y religiosas con los muertos, *Onorúame* y entre los vivos. Sin embargo, no se habrá terminado por completo la vivencia de los deudos respecto a la muerte de su ser querido. ¿Cómo se finaliza o cómo se continúa con esta vivencia? ¿Qué sigue para los deudos cuando han terminado todos los rituales para sus muertos? Exploraremos ahora el fin del proceso mortuorio.

D) Disipando el impacto de la muerte

La muerte de una persona es un acontecimiento que provoca variadas consecuencias que generalmente trastocan toda la vivencia de los deudos. La muerte impacta en múltiples niveles de la vida social, en los mismos niveles en los que la sociedad y la familia se estructuran. Entre los rarámuri, cumplir con el proceso ritual mortuorio de una persona trae consigo dos posibilidades que a menudo son paralelas y se corresponden: la primera, disipar entre los deudos el impacto del fallecimiento de un ser querido; la segunda, la posibilidad de asimilar a cada persona fallecida en el panteón familiar y comunitario, en donde cada muerto pueda convertirse en antepasado o ancestro. Aquí se habla, pues, de dos tipos de asimilaciones de la muerte humana: la del nivel psicológico y la del nivel comunitario.

Este apartado está dividido en dos. Primero trata sobre la asimilación de la experiencia de los deudos más cercanos y la segunda sobre la experiencia comunitaria respecto a los antepasados. Las preguntas a responder en este apartado son: ¿cómo se disipa el impacto de la muerte? La intensidad de este impacto y su vivencia ¿será el mismo para todos los deudos? ¿el proceso de ancestralización forma parte de una noción de la muerte? ¿qué nos dice sobre ella?

La disipación individual

Cuando fallece una persona, el impacto más vívido cimbra de dos maneras a la red social a la que el muerto pertenecía: conmociona la red familiar más cercana al difunto, pero lo hace de manera particular para cada uno de los deudos, dependiendo de la posición y relación individual de quien haya fenecido. Es decir, no es el mismo impacto para quienes se enteran que alguien murió, cuando al difunto apenas se le conocía, cuando era miembro de su familia o cuando era una de sus amistades más cercanas; y al interior de esta red, el impacto individualmente variará dependiendo si esa persona era su pareja, su padre, su madre, su hermano(a), su primo(a), etc. y

del tipo de relación que llevara con ella.

Ahora, es interesante resaltar los distintos matices de la manera en que viven el duelo individualmente el conjunto de deudos, ya que dependiendo de la posición y la relación social de los deudos con el fallecido se matiza su vivencia del duelo de manera particular. Este aspecto social de la vivencia de los deudos da pie para el diálogo fértil con otras disciplinas como son la psiquiatría y la psicología. Precisamente, desde esta perspectiva Pérez y Lucena (2000) abordan la discusión sobre la universalidad y la variabilidad del sentimiento del dolor en cuanto duelo y de la construcción del duelo desde un enfoque transcultural. Los autores no están de acuerdo con las tesis universalistas de algunos de sus colegas sobre el tema, ya que desde su punto de vista esas posturas generalmente son etnocéntricas (2000:259). Pérez y Lucena realizan estas reflexiones recorriendo tres ejes analíticos principales: 1) los estudios de etnolingüística comparada; 2) los trabajos sobre la sociología cognitiva respecto a cómo las experiencias pasadas determinarían el repertorio futuro de respuestas emocionales y; 3) cómo existen diferentes maneras de experimentar las emociones en dos tipos de sociedades, aquellas de una tradición de tipo individualista y aquellas de tipo colectivista.

Según los autores, los psiquiatras y psicólogos más conservadores optan por una posición universalista. Por ejemplo, John Bowlby (en Pérez y Lucena 2000:260) argumenta que se cuenta “con suficientes pruebas de que [las respuestas emocionales de los deudos] se asemejan en líneas generales, y a menudo también en sus detalles, a las que conocemos en Occidente. Las costumbres humanas presentan enormes diferencias entre sí; la respuesta humana es más o menos la misma”. Sin embargo, considero que en ese “más o menos” la variabilidad de las reacciones humanas es tan grande que tanto social como psicológicamente la generalidad de este tipo de planteamientos no reditúa en una comprensión profunda sobre el tema.

Los sentimientos experimentados durante el duelo y el duelo mismo son construidos socioculturalmente de manera particular, así como cualquier otro tipo de sentimiento o relación humana, incluso aquellas que se pueden considerar tan “instintivas”, como es el sentimiento de la maternidad (Pérez y Lucena 2000:262). En el apartado sobre las emociones relacionadas con la muerte ha quedado claro que éstas no sólo se construyen particularmente sino que los ámbitos con los que se les relaciona pueden ser muy distintos de una sociedad a otra. Ejemplo de ello es que la tristeza y el miedo hacia los muertos entre los rarámuri son emociones que ocasionan enfermedades mortales, lo que no necesariamente sucede en todas las sociedades. Pérez y

Lucena (2000:263) concluyen que “la cultura no colorea a la emoción, sino que la *antecede y determina*”.

Si bien existen diferentes maneras de vivenciar el duelo entre las diferentes culturas, en cada una de ellas existirán formas que consideren que un duelo puede ser anormal o patológico con base en sus propias categorías. Siguiendo a estos autores, se observa que al hablar sobre la patología del duelo o sobre el *duelo patológico*, las clasificaciones psiquiátricas se centran en criterios de normalidad y anormalidad que evidentemente se basan en referentes culturales que no todas las sociedades comparten. Tendríamos que conocer qué es normal y anormal en términos culturales particulares. Podríamos decir que en el caso rarámuri, un duelo patológico es cuando determinados deudos experimentan sentimientos tan profundos de tristeza o miedo que llegan a enfermarse y a morir, lo que se intenta controlar no sólo a través de especialistas médicos, sino junto con la colectividad. Es común escuchar en las ceremonias mortuorias que un invitado le diga a un deudo muy afligido que ya no llore y que no esté tan triste, porque si sigue así podría enfermarse.

Las maneras de socializar el duelo y los medios para canalizar los sentimientos perturbadores de los dolientes son particulares en cada cultura: “en cada medio cultural hay unas etnoconcepciones de lo que es la patología del duelo y unas nociones congruentes sobre cuál debe ser su tratamiento” (Pérez y Lucena 2000:268). Es interesante, que se plantee la posibilidad de la diversidad cultural y de pensamiento en otras disciplinas encargadas del estudio sobre los comportamientos individuales, aun cuando la antropología lleva más de cien años haciéndolo. Insisto en su importancia pues, como he mencionado, lo que cruza transversalmente el proceso mortuorio en cada cultura es la experiencia emotiva. Saber cuáles y por qué determinados sentimientos se adscriben a la experiencia emotiva en cada una de las sociedades que estudiamos es lo que ayudará a comprender puntualmente cómo finalizan su proceso mortuorio. Así como la manera en que cada deudo vivencia su pérdida.

La disipación colectiva: mis muertos, nuestros ancestros²⁵

Ahora, si existe una distinción entre cada uno de los deudos, es porque existe una distinción entre varios tipos de muertos. Los aspectos psicológicos e individuales de la muerte de

²⁵ A la fecha, no cuento con resultados conclusivos respecto al tema de los ancestros entre los rarámuri, de hecho, constituye el tema central de mi tesis de doctorado; sin embargo, considero que bien pueden esquematizarse los aspectos generales sobre dicho tema.

una persona son sólo uno de los ámbitos del trato a los muertos en una sociedad. El *proceso mortuorio* se ha definido y analizado con base específicamente a la vivencia de los deudos, pero ellos no son los únicos que tratan a los muertos en una sociedad, no sólo se ritualiza la muerte a través de las exequias personalizadas. La variabilidad de los muertos no sólo se refiere a la distinción de la relación social, sino que existen clasificaciones particulares en tanto que no todos los muertos son del mismo tipo. Entre las distinciones más importantes está la de aquellos muertos recientes y aquellos muertos más remotos a quienes generalmente se les llama antepasados o ancestros.

La asimilación colectiva de la muerte de una persona se relaciona con su proceso de ancestralización. Particularmente, ¿Cuál es la principal diferencia entre los muertos y los ancestros? ¿Cuál es el proceso de ancestralización entre los rarámuri? ¿Qué son los ancestros para ellos? Para los rarámuri, la distinción entre muertos y ancestros no siempre es tajante; se trata más bien de un *continuum* entre dos polos, caracterizados por los muertos más recientes, por un lado, y por aquellos muertos más remotos, los antepasados míticos, por el otro. Los aspectos sociales entre unos y otros son muy distintos. Los muertos recientes son los *mukúame* o son los *alewá mukúame* (las almas de los muertos) que rondan en la tierra hasta que sus rituales mortuorios se hayan cumplido. Los muertos cambian su condición dañina cuando finalizan sus rituales. Hertz menciona que las ceremonias que se efectúan para los muertos “hacen entrar al muerto en la comunión de sus padres (familia) y de sus antepasados (sociedad)”. Después de los últimos rituales, continúa Hertz (1990:60) “los sentimientos de los vivos respecto a los huesos difieren de los que inspiraba el cadáver en el periodo anterior”: de la repulsión, miedo y disgusto cederá a una confianza respetuosa. El proceso ritual mortuorio hizo que cambiara la condición de la persona, de su alma, su cuerpo y las relaciones con el difunto; en resumen, con la muerte se modifica tanto su condición como la relación que se mantega con la persona fallecida.

Para los ancestros se habla de *anayáguari* y son a quienes se nombra en las narraciones míticas. La figura de los antepasados se evoca en los discursos públicos de los gobernadores para los adultos y en las enseñanzas cotidianas hacia los niños. Para los tarahumaras, los *anayáguari* remiten a una adscripción histórica y étnica que evoca autoridad moral y que posiciona a quienes los nombran en una resistencia política frente a los no rarámuri, frente a los mestizos, *chabóchi* o blancos. Los *anayáguari* se mencionan constantemente en los discursos sobre las normas morales que reactualizan la ética rarámuri.

El tipo de rituales ofrendados a cada uno de ellos es una distinción importante entre muertos y ancestros. Cabe resaltar la advertencia de Marcel Mauss (1970:262) cuando dice que no debe confundirse el culto de los muertos con las prácticas funerarias y habría que agregar que no hay que confundir el culto a los muertos con el culto a los antepasados. Los rituales mortuorios rarámuri se ejecutan a favor de muertos próximos, a personas con nombres, apellidos y lazos sociales concretos que mantienen nexos con familias específicas al interior de una sociedad. En ellos podemos observar la escenificación más completa de la *persona social* que ha fallecido. En la medida que el tiempo va transcurriendo y acorde a la estructura y la jerarquización social, esos muertos van perdiendo la especificidad de estos vínculos y van sufriendo un proceso de despersonalizando, al grado convertirse en muertos sin nombres, pero también los muertos de toda la comunidad: *anayáguari*. Entre los rarámuri, por ejemplo, el nombre de los parientes directos de la tercera generación ascendente deja de recordarse o de conocerse. Los rituales en los que los ancestros se evocan no se relacionan con los muertos recientes.

En ocasiones los procesos de ancestralización tratan sobre una despersonalización de los muertos, una desindividualización para poder pertenecer a un panteón común que libre la discontinuidad de los mortales en una trascendencia colectiva eterna. Dicha trascendencia casi siempre está relacionada con el ámbito de lo sagrado, ámbito responsable de la continuidad y de los recursos para seguir sobreviviendo en este mundo. Es esta la razón por la cual en muchas religiones, las prácticas y creencias hacia los muertos y hacia los antepasados se relacionan con la regeneración de la vida y con la legitimación del orden y la estructura social. Ejemplo de ello son aquellas religiones como las mesoamericanas, en las cuales a los muertos se les otorga un papel activo en los procesos productivos del mundo de los vivos; los muertos y los ancestros son en muchos sentidos los responsables de hacer llegar la lluvia como el elemento central de la fertilidad agrícola (Good 2001, 2004) o cuando a los ancestros se les utiliza como herramientas en disputas políticas (McAnnany 1995).

El tema de los ancestros amplifica el abordaje del fenómeno de la muerte y los muertos que aún falta realizar. Ya que se observa que cuando se analiza el tema de los muertos y los ancestros se remite directamente a la arena jurídico-política de la disputa del poder y el control de ciertos recursos territoriales en cierto tipo de sociedades. El discurso sobre los muertos – recientes y ancestros– casi siempre hace referencia al pasado; sin embargo, lo que se haga con

ellos y cuando se habla de ellos, lo que se dice y se desea resaltar es para controlar o disputar recursos del presente y el futuro. Estos muertos son una manera de observar el manejo político de la historia que se practica en una sociedad y forman parte del discurso de esa historia. Sin embargo, se intuye que el culto que se les brinda a los antepasados cobra otras dimensiones en tanto que corresponden a otros niveles. Una de las razones principales es porque dicho culto se relaciona con el interés de que continúe y permanezca un orden y una estructura social. Cuando se evoca a ciertos antepasados, ciertos nombres y apellidos se utilizan como herramienta para tener acceso al poder, a los recursos naturales, de poder político y económico a través de la herencia. Ámbitos como el parentesco, el territorio y los procesos productivos se vinculan con los muertos y particularmente con los ancestros en sociedades como la rarámuri (Metcalf y Huntington 1997:5-11; Bloch y Parry 2001:1-40). Sin embargo, de antemano sabemos que no en todas las sociedades se desarrolla de manera similar.

En resumen, considero que los dos tipos de disipaciones aquí abordadas forman parte de la manera en que se vive la muerte humana entre los rarámuri y obligan a expandir los horizontes del estudio sobre la muerte. El tema de la disipación individual nos perfila hacia un esfuerzo por tender puentes con disciplinas como la psicología y la psiquiatría para conocer las estrategias humanas de la mente alrededor del fallecimiento de un ser querido. En el caso de la disipación colectiva nos invita a ahondar en la temática sobre los ancestros rarámuri y las dinámicas sociales que giran en torno a ellos, abarcando campos que salen propiamente de la muerte humana.

Sobre la muerte humana

Para finalizar este capítulo haré una breve conclusión considerando mis interpretaciones sobre la noción de la muerte humana rarámuri. El objetivo es analizar el simbolismo que gira en torno a la muerte humana; haciendo un énfasis especial en la ausencia de la noción de generación o regeneración de vida a partir de dicho tipo de muerte. Esto, debido a que alrededor del concepto de regeneración gira la hipótesis acerca de la distinción de la noción de muerte humana que planteo.



a) Invitación al difunto en el cementerio.
Enero 2005. Tehuerichi, Carichí.
Foto: Carlo Bonfiglioli.



b) Altar de alimentos y bebidas para el difunto.
Marzo 2002. Norogachi, Guachochi.
Foto: Alejandro Fujigaki.



c) Disfrutando de la *nutéma* con el difunto.
Enero 2002. Tehuerichi, Carichí.
Foto: Carlo Bonfiglioli.



d) Despidiendo al difunto. Los asistentes arrojan sus pertenencias al suelo, en señal de despedida y alejamiento.
Abril 2007. Bakóchi, Norogachi.
Foto: Alejandro Fujigaki.



e) Despidiendo al difunto. Los asistentes arrojan sus pertenencias al suelo, en señal de despedida y alejamiento.
Enero 2002. Tehuerichi, Carichí.
Foto: Carlo Bonfiglioli.

Figura 3. El trato con la muerte humana rarámuri.

Las preguntas a responder en este apartado son: ¿Existe para los rarámuri algún tipo de generación o regeneración de vida a partir de la muerte humana? ¿A qué campo se adscribe dicha noción de muerte? ¿Qué categorías amalgama? ¿Por qué se concibe la muerte humana de esta manera? ¿Cuál es la relación que existe entre las nociones de muerte y vida humana? ¿Cómo se relacionan?

Los elementos a examinar serán vistos en su conjunto, observando cómo las nociones sobre la muerte humana son transversales a varios ámbitos de la cultura y se expresan a través de diversas prácticas y creencias de los tarahumaras y no sólo en los rituales mortuorios. Aunque se profundizan detenidamente dichos rituales, se busca realizar constantes referencias a otros ámbitos culturales que nos expliquen algo sobre la muerte.

Para comprender la muerte tenemos que conocer cómo se concibe la vida y aquello que muere. Entre los tarahumaras el origen de la vida, la sustancia de vida, la fuerza o energía vital, proviene del aliento de su divinidad: *Onorúame*. La vida es concebida como un “bien limitado”, en tanto que el aliento de *Onorúame* es inagotable; para que se extinga la fuerza vital, *Onorúame* tiene que dejar de existir. Una persona rarámuri posee simultáneamente una entidad anímica y una entidad física y está inserto en los circuitos de intercambio de su comunidad. El cuerpo tiene su origen por la combinación de la sangre de la mujer y el espermatozoide del varón²⁶. Cuando nace un ser humano *Onorúame* sopla en su cuerpo y le coloca un *iwigá* (alma, aliento, respiración) único e individualizado. Nótese, que para la composición de una persona rarámuri, su origen y su nacimiento no dependen de los muertos ni de la muerte, sólo del *bao* de la divinidad.

Cuando el deceso acontece, la entidad anímica y la entidad física se separan irremediablemente, lo que trastoca la naturaleza de su esencia suscitando que adquieran cualidades funestas y negativas. Mismas que perdurarán del momento del fallecimiento hasta que se les finalicen sus respectivas *nutéma*. Los muertos pueden quitar, robar y enfermar la entidad anímica y física (la vida) de sus seres queridos. Cualquier tipo de contacto con ellos, produce perjuicios para los vivos; los muertos son dañinos y siniestros, su corrupción es sumamente contagiosa y no sólo para los humanos, también para todo tipo de bienes materiales.

Por un lado, los deudos controlan las entidades de los parientes fallecidos por medio de

²⁶ A diferencia del caso mesoamericano, para los rarámuri no existe una relación entre la sangre, el espermatozoide y los muertos y tampoco con los huesos de éstos. El espermatozoide no se origina de los huesos, como es el caso de los otomíes que narra Galinier: “se sabe que los huesos son los generadores del líquido seminal” (1990:226); al grado que puede confundirse que sangre y espermatozoide son una misma sustancia (Galinier 1990:622).

las dos fases que constituyen el proceso ritual mortuorio: 1) los rituales de separación de la entidad física (amortajamiento, velación y entierro) y 2) los rituales de separación de la entidad anímica (la serie de tres *nutéma* para los hombres o cuatro para las mujeres). Por otro lado, se realizan controles y protecciones rituales hacia los muertos en ámbitos más colectivos. Existen ceremonias rarámuri para propiciar la lluvia y para proteger los bienes del potencial daño de los muertos. Estos muertos dejan lazos con el mundo de los vivos, en ciertas partes de la Sierra Tarahumara es literal, se dice que los muertos (a los que no se les han terminado sus fiestas) mantienen hilos invisibles con cosechas, personas, animales, construcciones, etc. Y en estas ceremonias propiciatorias los *owirúame* utilizan cuchillos metálicos y olotes encendidos para cortar esos hilos invisibles (Garrido 2005:171; Merrill 1998:262). Sin importar la manera en que haya muerto la persona, el estatus socioeconómico que haya tenido al fallecer o el lugar en donde haya sido sepultado, el objetivo de estos rituales es cortar los lazos –sociales, rituales, emotivos– entre vivos y muertos; en otras palabras, extraer de la circulación los elementos y las sustancias de la persona fallecida y colocarlas en el lugar que les corresponden: el cuerpo a la tierra para su desintegración y el alma a lado de *Onorúame* para su continuidad.

Para los deudos, el alma es la entidad que consume mayores esfuerzos e inversiones para lograr ser extraída de los circuitos de intercambio, ya que contiene la mayor “cantidad” de esencia divina. Y al morir lo que posee más vida es lo que posee más muerte, es lo que se vuelve más peligroso y contagioso debido a su carácter sagrado. Por esta razón se tiene gran temor a cualquier tipo de relación con ella, uno de los peores tipos de contacto con el alma de los muertos son los sueños. La clase de miedo hacia los muertos se aborda también como discurso público pronunciados por las principales autoridades político-religiosas de los rarámuri: los *siríame* o gobernadores, los comisarios y los *owirúame* o curanderos. El manejo colectivo que se hace sobre esta emoción hacia los muertos llega a expresarse en los *nawésari* o consejos que las autoridades pronuncian en las distintas ceremonias, principalmente en las ceremonias mortuorias. Cuando el miedo sale a relucir en estos *nawésari* se advierte a los fieles que tengan cuidado y que cumplan con sus responsabilidades rituales para contener las enfermedades y males que sus parientes muertos puedan provocarles.

A lo largo de toda la ritualidad mortuoria siempre se menciona que “hay que ayudarle al muerto a subir junto a *Onorúame*”, hay que “empujarlo” para arriba. Los códigos para referirse a esta ascendencia no sólo son rituales, los rarámuri constantemente lo dicen explícitamente, “los

muertos van para el cielo, van para arriba, a donde está *Onorúame*". Cabe recordar que por *Onorúame* se entiende el sol, él es El-que-es-padre de todos los rarámuri y también El-que-vive-allá-arriba (Gardea y Chávez 1998). Así que se sube para llegar a lado del sol, seguir para siempre su camino. Finalmente, al concluir el proceso ritual mortuorio cada rarámuri culmina una etapa del ciclo de vida humana. Las entidades que constituyen a la persona son por fin extraídas de la circulación de las redes de intercambios sociales. Después de que se hayan realizado todos los rituales, un muerto no tiene por qué regresar al mundo de los vivos, se supone que se han cortado todos los lazos posibles con sus parientes y con su comunidad.

Desde los velorios, los vivos se comprometen con los muertos y prometen que les terminarán todas sus fiestas para que lleguen junto a *Onorúame*, a cambio de que los difuntos no perpetren algún tipo de daño para sus parientes. Recordemos la importancia que se le otorga a la última *nutéma*, en donde los muertos son despedidos para siempre y en la cual participa casi toda la ranchería o red del teswino a la que el difunto pertenecía. La enorme inversión de capitales económicos que se realiza en estas últimas ceremonias mortuorias nos habla de la gran importancia religiosa; a su vez, estos dos aspectos nos indican la importancia social que los rarámuri procuran otorgarle al alejamiento ante los muertos. Fenómeno que también sucede entre yaquis (Olavarría 2003) y algunos grupos bajacalifornianos (Uriarte 1974)²⁷. Así dan cuenta las múltiples formas para alejar cualquier tipo de contacto con las almas de las personas fallecidas. Aludimos el cuadro de las acciones y elementos evitatorios, purificatorios y de curación que los rarámuri practican hacia los muertos (Ver p.50). Se invierte mucho en el cuidado sobre los muertos, debido precisamente al gran daño que ocasionan.

En resumen, damos respuesta a nuestra primera pregunta: la muerte humana no genera, ni regenera vida humana, de la muerte humana no hay posibilidad que se obtenga la sustancia necesaria para dar vida a una persona. Dicha sustancia es generada a partir de *Onorúame*, no de los muertos. Pero surge otra pregunta, los muertos y la muerte humana ¿no generan ni regeneran ningún tipo de vida? ¿No podrían estar regenerando indirectamente algún tipo de recurso vital como las que se relacionan a las nociones de fertilidad agrícola y propiciación de lluvias, por ejemplo?

²⁷ Olavarría indica: "Salta a la vista que este festejo [el cabo de año, último ritual mortuorio] es de mayor relevancia que el acontecido el día del deceso" (2003:201). Por otra parte, Uriarte llega a mencionar "los pobladores de Baja California deben considerarse como una cultura netamente necrófila" (1974:162), en el sentido de la gran inversión que se tiene en los rituales mortuorios.

En el caso rarámuri, no se observa una relación directa entre muertos, fertilidad, inframundo y regeneración; de hecho es necesaria una inconexión. Como ya se mencionó, los muertos deben ser excluidos de los ciclos y trabajos agrícolas, deben cortarse sus “hilos” con el mundo de los vivos y se hacen rituales específicos para ello, justo en el contexto de los rituales propiciatorios. Como ejemplo podemos mencionar el caso de Rejogochi estudiado por Merrill (1992:262). Merrill menciona que

“En Rejogochi, los sermones más elaborados y formales a los muertos que he escuchado fueron pronunciados en ceremonias curativas anuales para las siembras y el ganado de la comunidad y no en los rituales dedicados específicamente a los muertos. Cada año (...) los asistentes rocían medicinas sobre las plantas y los animales para protegerlos de todo daño y para estimular su crecimiento. El doctor realiza varios actos rituales para detener el granizo y el relámpago. (...) En su recorrido por el valle, la procesión curativa siempre se detiene en el cementerio local para que el doctor pueda destruir los *rumugá*²⁸ de las personas ahí muertas (que continúan creciendo de las coronillas de sus cabezas incluso después de muerte), y para darles a los muertos tesgüino y consejos.”

Como puede observarse, si la figura de los muertos está presente en los rituales agrícolas de propiciación de lluvias, de fertilidad, de curación y fortalecimiento del crecimiento de los seres vivos es para que se trocen los lazos que aún los ata al mundo de los vivos. No se apela a ellos para que traigan fertilidad, sino para que no la quiten. Si no se trozan esos hilos, la fecundidad y el crecimiento de las plantas, los animales y los humanos se pone en peligro. Es interesante mencionar que el *rumugá* no sólo lo tienen los muertos, sino también los recién nacidos, y al igual que los primeros, a los recién nacidos deben cortárseles estos hilos porque si no atraerán “el granizo y el relámpago” y la muerte. Los muertos, entonces, siguen cargados de una cualidad eminentemente dañina para los seres vivos en este mundo.

A partir de lo anterior considero que si los vivos no requieren de los muertos para obtener vida humana es porque de ellos no pueden obtenerla. Tampoco se les necesita para obtener otro tipo de vida, como la fertilidad. Al contrario, lo importante es contener el potencial daño que puedan ocasionar a sus parientes. Entonces, damos paso a responder ¿Cuál es el campo semántico se adscribe la noción de muerte humana entre los tarahumaras? ¿Qué conceptos entrelaza?

²⁸ Merrill define *rumugá* como “hilos blancos que los rarámuri dicen que crecen desde la coronilla de las cabezas de todas las personas (...) Si los *rumugá* no son quemados, inhibirán el crecimiento de los niños y atraerían granizo y relámpagos, haciendo peligrar no solamente a los niños sino también a las familias” (Merrill 1992:191)

En tanto que el recurso fundamental para la vida humana es concebido como un “bien ilimitado”, la muerte humana no se relaciona con las nociones de creación y regeneración de vida. A los muertos no se les considera mediadores entre los vivos y las divinidades, no se les relaciona con la obtención de fertilidad. La muerte en tanto no regenerativa, se adscribe a un campo semántico relacionado con el daño, el peligro, el contagio, la enfermedad. Todo lo que se relaciona con los muertos y la muerte humana –los lugares, los nombres, las ropas, las casas, los objetos– poseen una cualidad dañina y debe de ser controlada, alejada, purificada y curada. Estas actitudes hacia la muerte podemos observarlas no sólo en el análisis de los rituales mortuorios, sino en relación con toda la cultura.

Este tipo de racionalidad sobre la muerte no sucede en sociedades en las que la vida se concibe como un bien limitado, como pueden ser los grupos de tradición mesoamericana o la visión de la medicina alópata. Por ejemplo, en el caso de los mesoamericanos, el simbolismo que rodea a los rituales fúnebres está repleto de lo que Bloch y Parry (2001) mencionaban: de nociones sobre la fertilidad, el renacimiento y la regeneración de la vida. Para este caso el campo semántico de la muerte se concatena circularmente con nociones sobre la agricultura, la fertilidad, la vida, la regeneración y la muerte. En este sentido dicho campo semántico se amplía con nociones que pueden estar relacionadas –aunque no necesariamente– a la fecundidad y la reproducción, como son la sexualidad y el erotismo (Aedo 2003; Bataille 2002; Broda 2004; Galinier 1990).

Entre los otomíes estudiados por Galinier (1990) se observa esta metáfora de la muerte que da vida y se funde con otras como la sexualidad y el sacrificio. Así, para los otomíes el coito en el que se segregan las sustancias necesarias para la procreación es una manera de morir; el varón se ve debilitado cuando pierde la sustancia vital (el semen) para mezclarlo con la sangre femenina que lo recibe. Esa pérdida se concibe como una pequeña muerte necesaria para poder dar vida, si el varón no muriera no sería posible dar vida. Sin muerte no hay vida, toda la vida proviene de ella.

Otro ejemplo comparativo que me parece sugerente, es el concepto que se tiene de la vida en la medicina alópata o de la biomedicina occidental, en la cual, al igual que los mesoamericanos, la vida es concebida como un “bien limitado”. Según esta noción, gran parte de la vida de los humanos depende de la salud de sus cuerpos. El cuerpo es el centro de atención en torno al cual giran los esfuerzos por preservar la salud y éste tiene particularmente ciertos

órganos que son indispensables para cualquier cuerpo y sin los cuales no se podría seguir vida con salvo con ayuda artificial. Precisamente a estos órganos se les llama órganos vitales, de alguna manera son los portadores de la vida y esto los convierte en recursos de vida. Son también un bien muy escaso y como la vida es un bien limitado tienen que ponerse en circulación nuevamente. ¿Cómo se hace esto? A través de los trasplantes de dichos órganos lo que es posible en tanto que la concepción de la entidad física en la medicina alópata es una especie de maquinaria que puede dividirse en varias piezas, las cuales pueden llegar a ser intercambiables de una a otra. Esta premisa, ha dado paso a una incalculable inversión de recursos humanos, tecnológicos y científicos que se observa en el complejo desarrollo de las técnicas médicas y quirúrgicas. Onhuki-Tierney (1994) menciona

“Surgery is arguably the most important “healing” technique in biomedicine. Organ transplantation is based on the notion of surgery and shares with it the basic premise of modern Western medicine, a system based on the notion of causation that views disease as located in an organ attacked by pathogenic agents (Stern 1997). Surgery that removes a diseased organ and replaces it through organ transplantation is a logical solution. This of disease is relative new in Western medicine, arising around 1800 in Paris and being accepted in the United States some 50 years later (Lavine, personal communication)” (1994:236-237).

Esta comparación es interesante porque al igual que para la biomedicina, para los rarámuri existe la posibilidad lógica de compartir fuerza vital, pero a través del *iwigá* o la entidad anímica, no de los órganos vitales. La entidad anímica, la fuerza vital que posee el alma de un ser vivo es transferible de un cuerpo a otro, sea humano o no, de la misma manera que los órganos vitales son transplantados de un cuerpo a otro, incluso, siendo partes de animales. Los órganos vitales del cuerpo son para la medicina alópata lo que la entidad anímica es para la medicina rarámuri. Lo que da vida a un cuerpo en occidente es concebido como un recurso limitado, por ello es necesario volver a poner en circulación los órganos o las sustancias que en el último de los casos poseen vida en sí misma, no son fuerzas ni energías, son objetos tangibles, la vida que posee un hígado o un corazón es tangible como la vida que posee la fuerza del *iwigá* o del alma rarámuri.

En muchas sociedades este tipo de concepción de la muerte humana y el trato ritual de la que es objeto es lo que da la pauta para entender las metáforas que se utilizan en casi todos los aspectos de la ritualidad (Leach 1981; Bloch y Parry 2001). De hecho, según Leach “al igual que en todos los ritos de paso, los rituales mortuorios proporcionan el paradigma [para entender el

sacrificio]” (Leach 1981:115). Podemos estar de acuerdo con esta explicación siempre y cuando la vida humana sea conceptualizada por la sociedad que se estudia como un bien limitado. Ya que en caso contrario, los rituales mortuorios no necesariamente pueden proporcionarnos el paradigma para entender las nociones sobre el sacrificio.

Que la muerte no genere ni regenere ningún tipo de vida se refiere exclusivamente a la muerte humana. Estamos de acuerdo con Bloch y Parry (2001) que una “mala muerte” es lo que no regenera vida, el problema que considero es que universalicen un tipo de simbolismo sobre la muerte. Las sociedades no tienen por qué limitarse, y no lo hacen, a una sólo metáfora de la muerte. Los rarámuri hacen sacrificios animales en los cuales la muerte que se le infringe a la víctima tiene el mismo propósito que la muerte humana en otras sociedades: generar vida. Pero con esto nos damos cuenta que frases como “generar vida” ya no nos alcanzan para explicar a profundidad las particularidades de aquello de lo que hablamos. Por eso es necesario hablar de ciertas sustancias vitales, a las cuales casi siempre se les relaciona con los seres y el mundo de lo sagrado, es por ello que también se les llaman fuerzas sagradas. No es que estas sustancias en última instancia no generen vida, sí lo hacen, pero generar vida es la categorización general y hay que conocer etnográficamente los detalles de la secuencia para llegar a ella, para análisis etnológicos.

Finalmente, las respuestas más importantes sobre los muertos y la muerte las encontramos fuera de los propios ámbitos fúnebres, en su contraparte, en la vida; en el diálogo entre esas concepciones y las expresiones en todo el sistema cultural. Si un fenómeno se considera como hecho social total es para que los cuestionamientos más importantes se busquen integralmente en una sociedad. Si es un hecho social total, las respuestas las tendremos en el conjunto de expresiones que encontremos en toda la cultura sobre el fenómeno. Es por ello que las propuestas sistémicas son relevantes, no sólo como rígidos marcos teóricos, sino como sistemas explicativos flexibles que nos ayudan a entender la realidad. De no seguir un marco sistémico difícilmente hubiese podido encontrar las respuestas a las preguntas aquí planteadas. El marco, pues, no sólo me ayudó a describir sino a analizar y comprender por qué la muerte humana no genera vida humana.

CAPÍTULO 2

MUERTE SACRIFICIAL

El objetivo de este capítulo es analizar el sacrificio entre los rarámuri y acercarnos a una mejor comprensión sobre su noción de Muerte. ¿Qué relación mantiene la muerte sacrificial con la muerte humana? Al comparar estos dos tipos de muertes y sus respectivos rituales, es preciso hacerlo con las mismas herramientas conceptuales para equiparar los diferentes tipos de datos. Por tanto, el sacrificio se examinará con las mismas pautas que el *proceso ritual mortuorio*. Es decir, en tanto que para la muerte humana fue indispensable partir de la noción de persona, para el *proceso ritual sacrificial* será necesario conocer la noción integral de aquello que se sacrifica. Después de describir brevemente el tipo de sacrificios y ofrendas que realizan los rarámuri, tomaré el ejemplo del sacrificio animal para nuestro estudio, abordándolo como un fenómeno en sí mismo, para luego realizar un análisis comparativo y así lograr alcanzar nuestro objetivo.

Existe una gran gama de interpretaciones sobre el sacrificio y sobre lo que lo define como hecho social. Las discusiones oscilan incesantemente de un elemento a otro, en diversos niveles y aspectos de este fenómeno. Por un lado, puede definirse dependiendo del objetivo último que los practicantes y creyentes buscan al realizar este tipo de ceremonias; por otro lado, se le delimita según el tipo de objetivos analíticos de cada autor, quienes resaltan cierta clase de argumentos y características dependiendo de sus intereses.

Por ejemplo, ciertos estudiosos ponen el énfasis en el análisis sincrónico (Hubert y Mauss 1970; Bloch 1992); otros lo hacen en el diacrónico (Bataille 2002; Girard 1998), genealógico en el caso de las interpretaciones evolucionistas (Tylor, Frazer, Robertson Smith). Mientras unos se enfocan en la propuesta de un modelo general (Hubert y Mauss 1970), otros los recriminan (Girard 1998) y apuntan a conclusiones generales sin proponer modelos. Mientras unos se fijan en la víctima y las mutaciones y secuencias que ella sigue (Bataille 2002), otros se fijan en el objetivo que con estos rituales se logra (Bloch 1992).

Si para definir qué es sacrificio nos basamos en los objetivos que persiguen los creyentes al practicar estas ceremonias, se adscribirían cierto tipo de acciones rituales. Por otro lado, si tomásemos, por ejemplo, la definición de sacrificio con base en lo que se considera una víctima, definiríamos otras acciones rituales que podrían excluir a las anteriores. En fin, el recorrido es

muy complejo, sinuoso, interminable. Sin embargo, para mis objetivos interpretativos estas posturas no se excluyen por completo; al menos no en todos los niveles. Creo que no existe una teoría general que resuelva las problemáticas etnográficas en su totalidad; no se lo pediremos a ninguna. La teoría como un marco interpretativo es una herramienta para sistematizar, analizar y comprender ciertos fenómenos que se estudian. Así que puedo tomar de varios autores ciertos aspectos para lograr lo que me interesa: entender el caso rarámuri sobre sacrificio y la teoría del sacrificio rarámuri.

Sin embargo, de todos los autores, de quienes retomo la propuesta más general es de Hubert y Mauss (1970), ya que, a pesar de que están por cumplirse ciento diez años de la publicación de su texto, son quienes proponen, a mi parecer, una mejor sistematización de datos y, analíticamente, es una propuesta vigente y fértil. No todos los estudios sobre el tema excluyen las propuestas de estos autores. En términos analíticos existen muchos postulados ya rebasados, los mencionaremos en su momento. Lo que a continuación se presenta es una breve descripción de la propuesta general de estos autores, intercalando contrapuntos de las nuevas propuestas de otros trabajos, para dejar al final una sistematización de los datos rarámuri.

Hubert y Mauss o de cómo sistematizar los datos sobre los sacrificios

A finales del siglo XIX, Hubert y Mauss desarrollaban una investigación sobre la oración, particularmente sobre los Salmos y los Vedas. El tema del sacrificio en estas oraciones o mitos hablados es constante. Para estos autores, el “principio de toda oración reside en la eficacia otorgada a la palabra”, pero la eficacia de la palabra depende de la eficacia del rito manual. Por ello, se vieron obligados a incursionar en la ritología del sacrificio, ya que “los mitos tenían un valor práctico: están impregnados de veracidad, de certidumbre y de constancia” (1970:60).

En 1899 se publica el artículo sobre el análisis del sacrificio de Hubert y Mauss. Nueve años después de que saliera *La rama dorada* de Frazer y un lustro después de *Religión of Semites* de Robertson Smith. El análisis que Hubert y Mauss desarrollan para el sacrificio, es una propuesta teórico-metodológica que sobrepasa por mucho el tema y bien puede ser puesta a prueba en otros contextos rituales y culturales. En ella pueden entreverse las raíces del proyecto estructuralista desarrollado posteriormente en la etnología. Ellos optan por realizar un estudio sincrónico del sacrificio, observándolo como un subsistema al interior de un sistema más amplio, buscando proponer un esquema o modelo general sobre el sacrificio en términos teóricos,

definiéndolo a partir de un estudio puntual y sistémico de un conjunto de ritos específicos. Esta propuesta planteaba un análisis explicativo de ciertos sistemas de sacrificio que se compararían entre sí, para que pudiesen formularse ciertas hipótesis y conclusiones generales en la teoría social.

Esta posición rompe de facto con las líneas teórico-analíticas que sobre el sacrificio, el origen de los rituales y las religiones se habían elaborado hasta entonces. Sus postulados más importantes, en comparación con muchos estudios actuales, siguen siendo vanguardistas: dejan a un lado la búsqueda del origen y evolución del sacrificio y sus formas, que implicaba la postura histórico universalista de los estadios religiosos de los pueblos, influenciada por Bastian, Spencer y Darwin. Y que aún hoy en día sigue muy en boga; si ya no en términos evolucionistas, sí en términos universalistas (Girard 1998; Bloch y Parry 2001). Para Hubert y Mauss, las posturas evolucionistas sólo describían los fenómenos y reducían “las múltiples formas del sacrificio a la unidad de un principio arbitrariamente elegido” en términos de sus génesis y evolución (Hubert y Mauss 1970:146). Es decir, que un ejemplo inventado por ciertos autores se imponía en la interpretación de la diversidad de los hechos reales. Hubert y Mauss dejan a un lado el estudio y la teorización con grupos artificiales de hechos, y prefieren investigar rituales definidos y completos, conjuntos de datos, sistemas naturales y ritos observables. No pasan por alto los estudios históricos sobre los rituales; sólo que en lugar de concentrarse en la búsqueda de su origen humano, fijan su utilidad para comprender mejor la lógica de su funcionamiento.

Sin embargo, la ruptura no es total, Hubert y Mauss asumen que continúan una línea analítica trazada por Robertson Smith, marcando sus puntuales diferencias. Intentan también conciliar las propuestas y ciertas conclusiones con autores como Tylor, Frazer y el propio Robertson Smith. Así, retoman y avanzan sobre conclusiones tan importantes como el *do ut des* (doy para que me des) que Tylor postula sobre el intercambio que se hace entre los humanos y sus divinidades a través de los sacrificios. Con Frazer y Smith discuten sobre el sacrificio de dios, pero finalmente lo ubican sólo como un tipo de sacrificio más. De Smith retoman, sobre todo, las definiciones sobre lo sagrado y lo profano, punto medular para toda la propuesta sobre el sacrificio que Hubert y Mauss formulan.

En primer término, definen el sacrificio como una institución netamente humana y la constituyen como un hecho social analizable que pone en juego diversos y hondos sentimientos por parte de los individuos, una de las tareas que desean cumplir es “señalar a la vez las causas,

el desarrollo y los efectos de tales sentimientos” (Hubert y Mauss 1970:60). Hubert y Mauss ubican al sacrificio como un tipo de ofrenda, pero bastante peculiar. El sacrificio para ellos es un acto religioso por medio del cual lo profano puede comunicarse con lo sagrado a través de una víctima (Hubert y Mauss 1970:70).

En su esquema identifican al menos siete elementos que entran en juego en el sacrificio, a saber: el sacrificante, el sacrificador, los dioses, los laicos, el lugar, los instrumentos y la víctima. Para estos autores el sacrificante es la persona moral¹ que es beneficiada por el sacrificio; el origen, centro y fin de todo sacrificio es el sacrificante. El sacrificador es el intermediario o al menos un guía entre lo sagrado y lo profano, es de alguna manera el depositario del poder divino y es el que lleva a cabo el sacrificio como tal. Los dioses son los seres sagrados a quienes se les hace la ofrenda, son los poseedores del capital divino que se desea intercambiar con el sacrificio. Los laicos son los creyentes, los individuos o conjunto de individuos que constituyen la sociedad o la colectividad que respalda al sacrificante: “la sociedad rodea al fiel en el terreno del sacrificio y le presta su asistencia moral; ella le da su fe y la confianza que le anima en el valor de sus actos. Si se cree en el sacrificio, si es eficaz, es en razón de su naturaleza social” (Mauss 1970:69-70). El lugar y los instrumentos son aquellos especiales para realizar concretamente la ceremonia sacrificial, cuando así los haya. La víctima es el objeto que en el contexto del sacrificio se somete a una consagración que implica la destrucción parcial o total del mismo, por ello se transforma su naturaleza y es el medio específicamente por el cual lo profano se comunica con lo sagrado.

Definidos estos siete elementos del sacrificio, clasifican dos tipos generales de dichas ceremonias: los personales y los objetivos. En los primeros, el sacrificante es afectado directamente por el sacrificio y, como persona moral, actúa sobre todo lo que representa. En los segundos, lo que se afecta son objetos reales o ideales ligados a un sacrificante.

Las ocasiones para sacrificar son muy variables, “los efectos deseados muy diferentes y la

¹ Hubert y Mauss utilizan el concepto de persona moral en el sacrificio en el sentido jurídico, ya que el sacrificante, el que ofrenda la víctima, es un representante de sí mismo, pero al mismo tiempo también representa a su familia, a su grupo, a su clan, a su tribu y/o a todo su linaje (Mauss 1970:151-152). Los ámbitos e implicaciones del concepto de persona moral son definidos culturalmente en cada sociedad. En los sistemas de prestaciones y contraprestaciones, en los contratos de los dones, Mauss nos dice: “No son las individualidades sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen (...) Lo que intercambian no son exclusivamente (...) cosas útiles económicamente; (...) son sobretodo gentilezas... ritos (...) mujeres, niños, (...) en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos y en las que la circulación de riquezas es sólo una de los términos de un contrato mucho más general y permanente” (Mauss 1991:159-160).

multiplicidad de los fines implica a la de los medios” (Mauss 1970:156). Pero puede haber *sacrificios ocasionales* que se realizan en los momentos solemnes de la vida de cada individuo; y *sacrificios constantes* o *periódicos*, los cuales están vinculados a ciertos fenómenos o fechas fijas independientes a la voluntad de los hombres y son arbitrarios a las circunstancias.

El esquema del sacrificio, como cualquier otro rito, se desarrolla en una secuencia de tres fases: una entrada, un momento de irradiación y una salida. Este esquema Hubert y Mauss no lo proponen como el modelo abstracto en donde convergen todos los tipos de sacrificio, lo generan a partir del caso del sacrificio animal hindú védico. En este esquema, los personajes antes descritos van de la mano con cada una de las fases propuestas. A) La *entrada* sirve para comunicarse con el mundo de lo sagrado y para sacralizar al sacrificante y todo el entorno en el que se desarrolla la ceremonia. Esta acción sacralizante es una primera consagración que sirve para concentrar las fuerzas divinas que principalmente se centran en la víctima y que posteriormente serán liberadas con su muerte. B) La *irradiación* se refiere a la difusión y transmisión de las energías concentradas en la víctima tras el proceso de consagración y que se liberan y se irradian por medio de su parcial o total destrucción y la comunión alrededor de sus restos hacia todos los participantes (sacrificante, sacrificador, laicos y dioses). C) La *salida* marca el fin de la ceremonia y el reingreso de todos al mundo profano a través de la desacralización, pero con una carga de las fuerzas y energías obtenidas a través de la muerte o destrucción de la víctima.

¿Qué resultados postulan acerca del sacrificio? Hubert y Mauss concluyen que el objetivo del sacrificio es aumentar la religiosidad del sacrificante porque, para ellos, en todas las clases del sacrificio, el sacrificante habrá adquirido fuerza divina: “La sacralización, la corriente que se establece entre lo sagrado y el sacrificante, a través de la víctima, regenera a éste y le da una nueva fuerza (...) Esta virtud vivificante del sacrificio no se limita a la vida de aquí abajo, sino que se extiende a la vida futura y la noción de sacrificio viene a fundirse con las que afectan a la inmortalidad del alma [por ejemplo] la comunión cristiana con la salvación eterna” (Mauss 1970:212-213).

Pero los autores advierten que por muy importantes y extendidos que sean estos hechos a lo largo de la historia y a través de las religiones, “no hay que exagerar su enlace” (1970:214). Y aunque la advertencia se hace para aquellos que asignan al sacrificio la creencia de la inmortalidad de alma, yo opinaría que no hay que exagerar en el uso de la metáfora de una

muerte (la sacrificial regenerativa) sobre otra (la humana inmortal); o al menos no habría que predeterminar la explicación de una por la otra. Esto se discutirá más adelante detenidamente.

Finalmente, concluyen que sí puede encontrarse una unidad del sistema sacrificial debido a la lógica que siguen pero como un modelo, no por el origen de los sacrificios. Ya que aunque exista una diversidad de formas, siempre estarán configuradas por el mismo procedimiento que “*consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por el intermedio de una víctima, es decir, de una cosa destruida durante una ceremonia*”² (Hubert y Mauss 1970:244). Lo profano ve en lo sagrado una fuente de vida de fuerzas vitales, que se transforman para que sea posible su transmisión y transustanciación³; la vida es el poder que casi siempre está en el otro mundo, en el mundo de lo sagrado (Leach 1981:112). Este carácter de transustanciación es muy importante en este tipo de rituales: convertir las fuerzas religiosas en fuerzas vitales transmisibles de la esfera de lo sagrado a lo profano, del ámbito ritual a la vida cotidiana. Pero el ámbito del sacrificio no es sólo religioso, todo sacrificio es un contrato, un intercambio y una negociación establecida a través de la víctima (1991:174); el *do ut des* de Tylor, pero a múltiples niveles y entre múltiples personajes, entre lo sagrado y lo profano, entre los vivos hacia los dioses, hacia los muertos y hacia otros seres sagrados, entre los diferentes grupos sociales de los vivos, etc. Todo sacrificio “es un acto útil y una obligación. El desinterés se mezcla con el interés (...) bajo la forma del contrato. En el fondo, tal vez no haya ningún sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente” (Mauss 1970:246).

Los hechos religiosos y aquello que se pone en movimiento alrededor suyo son tangibles, son hechos sociales que no se quedan sólo en una serie de creencias inaprensibles e incomprensibles a las que se entregan los individuos:

Las ideas religiosas, en la medida en que son creídas, son; existen objetivamente, como hechos sociales. Las cosas sagradas, en relación a las cuales funciona el sacrificio, son cosas sociales. Se necesitan dos condiciones para que el sacrificio esté bien fundado. En primer lugar, es preciso que fuera del sacrificante haya cosas que le hagan salir de sí mismo

² Las cursivas son de los autores.

³ Transustanciación se refiere casi siempre a la “Conversión de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo” (Diccionario de la Academia Española). Pero al igual que Hubert y Mauss, nosotros lo aplicamos a la transformación de las sustancias que se manejan en cualquier sacrificio sabiendo que el objetivo de dichas sustancias es que los participantes al sacrificio, sean humanos y no humanos, se les transmita y adquieran parte de las fuerzas generadas tras el sacrificio, ya sea por medio de la ingesta, de una asimilación por ósmosis, a través de la comunión, etc.

y a las que debe lo que sacrifica. Seguidamente, es necesario que estas cosas estén próximas a él para que pueda entrar en relación con ellas, y encontrar así la fuerza y la seguridad que necesitan y sacar de su contacto el beneficio que espera de sus ritos. Ahora bien, este carácter de penetración íntima y de separación, de inmanencia y de trascendencia es, en su máximo grado, distintivo de las cosas sociales (Mauss 1970:247).

Hubert y Mauss concluyen dejando entreabierta la puerta donde se pueden observar los múltiples ámbitos del sacrificio, ámbitos que sobrepasan la propia secuencia ritual. Aquí también podemos ver cómo se comprende una realidad social, bosquejo de la propuesta del *hecho social total* que Mauss acuñaría 25 años después con su “*Ensayo sobre los dones...*” (Mauss 1991:155-176), texto en el que plasma su visión general donde articula sistémicamente múltiples niveles y fenómenos sociales para lograr explicarlos como tales, sin confundirlos.

Ahora se tienen un serie de categorías mínimas para sistematizar los datos sobre el sacrificio; se abordará el caso rarámuri ahondando en su singularidad siempre conscientes de que dichas categorías no serán aplicadas de manera mecánica y las interpretaciones que sobre el sacrificio se realicen serán bajo la óptica y la realidad rarámuri en particular.

Ofrendas y sacrificios rarámuri

Para aproximarse al tema del sacrificio entre los rarámuri es necesario, primero, hacer un breve recuento de los tipos de ofrendas y los tipos de comunicación que los humanos tienen con los seres sagrados del universo tarahumara. Se ubicará al lector en los contextos rituales tarahumaras para poder seguir el hilo de los argumentos. Se irán definiendo cada una de las herramientas analíticas, así como de las posiciones que aquí se toman respecto a ciertas discusiones antropológicas sobre el tema.

¿Para qué hacen ofrendas y sacrificios los rarámuri? Basta por ahora decir que este tipo de acciones tienen la intención de establecer un canal de comunicación entre los seres profanos con los seres sagrados. La ofrenda (ya sea hablada, danzada, escrita) con fines rituales es la manera más general de comunicarse con los seres sagrados. El sacrificio en este sentido no es más que un tipo muy especial de ofrenda, pero que debido a sus características intrínsecas adquiere autonomía frente a las demás. ¿Cuáles son sus características distintivas? En primera instancia, la diferencia básica y más importante es que en un sacrificio aquello que se ofrenda y por medio del cual se comunica debe ser destruido parcial o totalmente, casi siempre en un contexto ritual o ritualizado. Dicha comunicación y destrucción implican necesariamente un

circuito de intercambio entre el sacrificante y los seres sagrados para quienes se hace el sacrificio; lo que se sacrifica debe ser destruido para ser intercambiado por algo. En cambio, la ofrenda no comparte esta característica porque, por ejemplo, un homenaje no obliga a los seres sagrados a devolverle ningún don a nadie.

Como en casi todas las sociedades, los rarámuri ofrendan platillos, alimentos, bebidas y productos de la dieta básica, así como aquellos específicamente rituales y medicinales (Tabla 3). Sin embargo, cualquiera de estas dádivas carecería de sentido fuera del contexto ritual-dancístico, porque lo que se ofrenda debe ser en conjunto, con todo el ritual. Las danzas que los rarámuri ejecutan son en sí mismas tipos de ofrendas, diversos momentos de comunicación con lo sagrado y, a su vez, son los contextos en donde otras ofrendas son brindadas. Las danzas-ceremoniales y las teswinadas son los momentos alrededor y por medio de los cuales se configura y se estructura la religiosidad rarámuri: es en estos contextos donde las ofrendas y los sacrificios toman su mayor valor religioso.

| |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Alimentos y bebidas de la dieta básica: <ul style="list-style-type: none"> ○ tortillas, tamales, frijoles, papa con cebolla, quelites, calabaza, atún, lentejas, huevo, galletas, pan,, dulces, frituras, café, agua, pinole, <i>sodas</i> (refrescos), <i>pisto</i>, jugos o bebidas alcohólicas. Todos los platillos deberán prepararse sin sal, en el caso de los productos comprados o envasados, se presentarán sin haberlos abierto. • Alimentos y bebidas rituales: <ul style="list-style-type: none"> ○ Teswino e infusiones de agave, palo colorado, palo amarillo, bakánoa y peyote. Elaboradas con base a su respectivo flor o fruto. ○ <i>Tónari</i>: caldo con base a la carne de los animales sacrificados (casi siempre vaca o chivo), también preparado sin sal. ○ La vida y la sangre de la víctima sacrificial. La sangre tanto cruda como cocida.. • Danzas y rituales <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Yúmari-tutugúri</i>, <i>pascal</i>, <i>pintos</i>, matachines, raspas (de peyote y bakánoa) y el sacrificio. |
|---|

Tabla 3. Ofrendas rarámuri.

En todos los rituales religiosos se realizan ofrendas a los seres sagrados rarámuri, ya sea que sólo se rindan a *Onorúame*, la divinidad más importante, o también a *Eyerúame*, al diablo, a los muertos más recientes de cada familia, a los seres de los agujeros o *witári*, al Peyote o a la Bakánoa, a las culebras, etc. Dependiendo del tipo de ritual que se ejecute, de la manera particular de realizarlo en determinada zona de la Sierra y del tipo de objetivo que se desee

alcanzar, se definirá si las ofrendas que se brinden pueden estar dedicadas sólo a *Onorúame* o simultáneamente a todos o sólo a algunos de los seres sagrados mencionados. La variabilidad es amplia y por ello compleja y difícil de determinar.

Los tipos de cosas que los rarámuri ofrendan a los seres sagrados son: a) alimentos y bebidas de la dieta básica y de uso exclusivamente ritual y/o medicinal; b) la vida de una víctima sacrificial. En el caso de aquello que se sacrifica tenemos: i) las bebidas rituales y medicinales; ii) una víctima animal; iii) a las personas en el cumplimiento de sus funciones rituales (los varones a través de las danzas y las mujeres a través de las labores domésticas de las fiestas); el Judas de semana santa y; al peyote y la bakánoa. Recordemos que la diferencia entre unos objetos y otros está, por el momento, centrada en que los sacrificios obligan contractualmente tanto a los humanos como a los seres sagrados a dar y devolver un don.

Sacrificios y sacrificados: víctima como categoría

Con los sacrificios se pone en práctica una metáfora sobre la muerte que es importante conocer: la muerte como regeneradora de vida. La comparación que desea hacerse es específicamente entre la muerte de la víctima animal en el contexto del rito sacrificial y la muerte de una persona con las exequias que se le realizan. Para dicha comparación, diseccionaré de manera arbitraria dos acciones que no experimentan los rarámuri aisladamente: la muerte humana y la muerte sacrificial. La primera se inscribe en una vivencia a lo largo del proceso mortuorio tarahumara que puede llegar a durar años en desarrollarse y la segunda, siempre estará inserta en ofrendas rituales mucho más amplias, enmarcadas en objetivos y contextos que van más allá del propio sacrificio animal.

¿Qué se considera un sacrificio entre los rarámuri? En términos generales los rarámuri sacrifican: animales, plantas, bebidas rituales y/o personajes rituales, pero esto en realidad no dice nada. Una traducción así de genérica invisibiliza los contenidos y los significados de la filosofía tarahumara. Por ejemplo, para nosotros, el peyote y la bakánoa son plantas. Sin embargo, al clasificar a estos dos seres sólo como plantas, estaríamos dejando de lado uno de los puntos medulares no sólo de los rituales de curación más importantes del sistema médico-ceremonial de los tarahumaras, sino que también se desvanecería la posibilidad de entender cómo los rarámuri conciben su relación con la flora y todo su territorio, una de las bases de su sistema filosófico. El peyote y la bakánoa son seres sagrados vestidos de características

humanas y, podría decirse, que hasta divinas; se les otorga conciencia y capacidad de interacción, habla y pensamiento. Los poderes y sus efectos sobre la persona total son curativos, protegen y puede servir como amuleto. No obstante, de no cumplirse determinadas normas sociales y rituales pueden causar terribles tragedias, incluso hasta la muerte de la persona por tan solo tocarlos indebidamente. Los rarámuri comunes conocen, al menos de oídas, el hábitat que estos seres planta necesitan para vivir, aunque no todos hacen correrías para conseguirlos. Se dice que los médicos más poderosos y eficaces tienen estos preciados conocimientos, y en el caso del peyote han ido más allá de la Sierra Tarahumara para obtenerlos, lo que los convierte en los *owirúame* más afamados y solicitados, pero también los más escasos.

Esta posible invisibilidad sucede también cuando sólo se habla de los animales, las bebidas y figuras rituales que se sacrifican. Al igual que para comprender los rituales mortuorios con base en la persona, así tenemos que preguntarnos el sacrificio. Primero ¿cómo se concibe aquello que se sacrifica? ¿Cuál es su constitución? ¿Cómo y por qué se transforma ritualmente? Esto lleva a concentrarnos en las víctimas o en los objetos sacrificiales, ya que de ellos y de la secuencia ritual a la que son sometidos entenderemos todas las fuerzas y sentimientos que se ponen en juego con los sacrificios.

Nuevamente, el modelo de Hubert y Mauss sirve por la generalidad en la definición de los conceptos que utilizan. Si se tomaran definiciones como la de *víctima* de Girard (1998; 2002), Bataille (2002) o Bloch (1992) para definir el sacrificio, no hubiese sido posible dar cuenta de la variabilidad y tipos de sacrificios que encontramos entre los rarámuri. La clasificación que aquí se hace sobre los sacrificios rarámuri será ordenada con base en las víctimas que son ofrendadas.

De todos los elementos que intervienen en el sacrificio, la definición de víctima es la que más ha hecho correr tinta en los textos consultados. Alrededor de ella se han hecho múltiples estudios y definiciones que, dependiendo del autor y de la cultura, se les asignan a determinadas características y se les relaciona con cierto tipos de agentes sociales u objetos concretos. La acción sobre la víctima es lo que define si cualquier oblación u ofrenda es un sacrificio o no. Por eso, *strictu sensu*, víctima puede ser cualquier cosa que se ofrende en términos religiosos y se destruya parcial o totalmente. En este sentido, donde haya una víctima, habrá un sacrificio:

a pesar de que el uso parezca reservar la palabra sacrificio para la designación de los sacrificios sangrientos, debemos de llamar sacrificio a toda oblación, incluso vegetal, todas

la veces en las que la ofrenda, o una parte de ella, es destruida. Es arbitrario restringir a la otra manera el sentido de la palabra. El mecanismo de consagración, con las debidas proporciones, es el mismo en todos los casos; por lo tanto, no hay razón objetiva para distinguirlos. En este sentido, el “*minhâ*” hebraico es una oblación de harina y dulces y acompaña a ciertos sacrificios (...) ha habido ritos sacrificiales que no implicaban oblaciones animales (...) Puede decirse otro tanto de las libaciones de leche, de vino o de cualquier líquido⁴ (...) granos triturados (...) dulces ... [etc.] (Mauss 1970:154-155).

De igual manera, también debería repensarse el término *destrucción* ya que no estamos hablando sólo de una destrucción, sino de un campo semántico articulado con otros *sinónimos culturales* que generan redes de significación debido a su relación. Destrucción es algo que puede entenderse como cualquier tipo de: deterioro, daño, despedazamiento, desperdicio, muerte, desgaste, molienda, rotura, despilfarro, derribo, derroche, desmoronamiento, desintegración, demolición, desbarate, matanza, desaparición, liquidación, limpieza, degeneración (como antónimo de regeneración), agotamiento, descompostura, perjuicio, envejecimiento, etc. Para los contextos sacrificiales, el tipo de *destrucción* vendrá con el tipo de *víctima*, y como veremos más detenidamente no siempre la destrucción se entenderá como muerte y tampoco la víctima se trata siempre de un animal o de un humano.

Lo más importante no es la *destrucción* en sí misma, ya que sólo es un medio a través del cual es posible potencializar, adquirir, crear y obtener aquello sagrado que se busca intercambiar. Una de las cualidades más importantes de lo que se sacrifica es la transformación a la que es sometido, la transustanciación a través del ritual que, en términos generales, puede acontecer antes o después de la destrucción; lo más importante es que esa transformación haga que la fuerza sagrada liberada de aquello que se sacrifica sea transferible de alguna manera para el sacrificante al mundo de lo profano y así logre saciar y cumplir las necesidades de los seres del ámbito de lo sagrado.

En cada religión existen diversas posibilidades de transustanciaciones. Por ejemplo, en cada misa católica cuando se celebra la eucaristía una oblea de harina y el vino se transustancia en el cuerpo y la sangre del Cristo sacrificado hace dos mil años. Y como se verá más adelante, la transustanciación que los rarámuri conciben del aparato cardiorrespiratorio de la víctima en sustancia portadora y transmisora de fuerza vital, se adquiere y revitaliza a la persona social que la consume.

⁴ R. Smith ve equivalentes de la sangre de las víctimas animales hasta en las libaciones de vino y de aceite de los rituales semíticos.

Lo que puede observarse es un fenómeno de referencialización de conceptos metonímicos de ciertos objetos transformados por la acción ritual. Ciertos objetos son transformados a través del ritual y se resignifican en términos conceptuales y materiales. La acción ritual es la que puede hacer este tipo de transformaciones a los ojos de todos ya que existe el dogma que lo respalda, como han dicho Hubert y Mauss, el “principio de toda oración reside en la eficacia otorgada a la palabra”, pero la eficacia de la palabra depende de la eficacia del rito manual (1970:60) es una eficacia dialéctica.

Para este trabajo, se retoma puntualmente la definición que Hubert y Mauss hacen del sacrificio como modelo teórico: *“El sacrificio es un acto religioso que, por medio de la consagración de un víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los cuales dicha persona se interesa”* (1970:155). Esta unidad que determina sobre las diversas formas y tipos de sacrificio se funda en que cada sacrificio “está configurado siempre por un mismo procedimiento [que] *consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por el intermedio de una víctima, es decir, de una cosa destruida durante una ceremonia* (1970:244)⁵.

En este acto religioso, la comunicación se establece para lograr obtener algún tipo de capital, de fuerza, de energía o de cualidad, propia del ámbito sagrado, del universo rarámuri. Todo sacrificio es un contrato, un acto de intercambio y de negociación de bienes y servicios y un acto de alianza entre los distintos seres, humanos o no, que entran en juego con el sacrificio. Todo sacrificio busca aumentar la religiosidad de aquél o aquellos quienes lo ofrecen, “en todas las clases del sacrificio el sacrificante ha adquirido [algún tipo de] una fuerza divina” (1970:202). En el caso de los rarámuri, esto significa que a través de los diversos sacrificios se busca fortalecer la entidad anímica de los seres vivos, de las personas, los animales y las plantas, así como cumplir las normas de Onorúame,

Partiendo de estas dos definiciones, la de víctima y la de sacrificio, y siendo consecuentes con ellas, podemos decir que entre los rarámuri existen al menos cuatro tipos de sacrificios, aquellos en los que las víctimas son: 1) los danzantes, 2) el Judas de semana santa, 3) el peyote o la bakánoa y, 4) los animales. Decimos que son sacrificios porque en ellos se cumplen todas las normas y secuencias que hemos descrito anteriormente. Siguiendo con el marco de categorías tomadas de Hubert y Mauss, para cada víctima sacrificial rarámuri describimos brevemente los

⁵ Las cursivas son de los autores.

elementos propios de cada sacrificio en la siguiente Tabla (Tabla 4). En cada uno de ellos se ponen en juego los siete elementos y las tres fases necesarias para cualquier sacrificio. A continuación describiré muy brevemente a los primeros tres tipos de sacrificios, destacando solamente las razones por las cuales se consideran como tales. Haré un análisis más detallado del sacrificio animal debido a que es en él cuando se pone en escena una metáfora de la muerte distinta a la de los rituales mortuorios.

Los danzantes

Cuando hablamos de los danzantes como víctimas nos referimos principalmente a los bailarines que año con año engrosan las filas de los *pintos* o *fariseos* y las de los matachines. Los varones⁶ se autosacrifican danzando durante varios días y noches en largas temporadas: los primeros bailan de febrero a semana santa; los segundos en diferentes fechas de octubre a febrero. ¿Por qué decimos que estas danzas son un autosacrificio?⁷

El ámbito de la danza en sociedades como la rarámuri no sólo se circunscribe a lo estético. Todo varón que desee estar integrado en la sociedad tarahumara debe danzar. Danzar es una obligación social, ritual, religiosa, étnica y estética. En varias ocasiones escuchamos decir que “aquél que no danza no es rarámuri”. Las obligaciones rituales están reguladas por la sociedad, pero también por *Onorúame*, quien se verá en la necesidad de castigar, de algún modo, al infractor o a los infractores. A su vez, danzar implica el cumplimiento de las normas religiosas y por ello la posibilidad de alcanzar ciertos beneficios para el propio danzante, su familia, su ranchería y, en general, para los rarámuri. Las danzas son una forma de curar, Salvador Bustillos dice que:

“Los rarámuri pensamos que cuando algo o alguien está haciendo daño es porque no se siente a gusto, está triste o le falta algo. Por eso, con nuestros bailes alimentamos espiritualmente o alegramos a aquello que nos enferma, para que ya no siga dañando a los niños, a la gente grande o a las plantas y animales que hay en la sierra. Así se va esa enfermedad, ya muy a gusto con el baile, que hacemos en la plaza, donde también se da consejos para que andemos con los ojos del alma abiertos a las cosas que tenemos que saber. También, cuando se quiere alimentar a una enfermedad, para que nos deje, se mata una chiva, una gallina o una vaca, o lo que uno pueda” (en Gardea y Palma 1998:169).

El momento para comenzar a danzar es muy variable en el curso de vida de un varón, pero

⁶ Las danzas rituales rarámuri son exclusivamente protagonizadas por hombres. Cuando se ha tenido la oportunidad de ver a mujeres danzando, ha sido fuera de los contextos rituales formales.

⁷ Para un estudio de las danzas rarámuri véase Bonfiglioli.

una de las razones que lo pueden orillar a hacerlo es cumplir con un tipo de “manda” prometida a alguna de las divinidades, ya sea a *Eyerúame* o a *Onorúame*. Cuando un hombre se compromete a danzar, debe al menos de cumplir tres años seguidos en cada uno de los grupos dancísticos de los *pintos* o los *matachines*. Danzar es también uno de los caminos para comenzar a acceder a cargos ceremoniales, ya sea como *banderero* de los *pintos* o *monarko* en el caso de los *matachines*.

Pedro de Velasco (1983) titula su libro sobre los rarámuri “*Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*”. Pero morir no sólo en términos identitarios o políticos, sino también como una obligación sacra. Por otro lado, danzar implica un tipo de comunicación entre los bailarines y las divinidades. De hecho, Jáuregui (1997:69-82) ha caracterizado a la danza como un tipo de plegaria u oración en términos maussianos, y Bonfiglioli (1995:53,54) menciona que “en tanto ofrenda cinética, la danza responde a las normas fundamentales que gobiernan la reciprocidad con lo sagrado”. La danza comunica y establece “pactos de reciprocidad con lo sagrado”. Entonces, conlleva que aquél que la ejecuta se ofrenda en un contexto ritual autosacrificándose para adquirir algo a cambio por parte de sus divinidades. El danzante se “destruye” parcialmente en la medida que su esfuerzo físico va desforzándolo, su *iwigá* va desgastándose. Y decir que se hace un sacrificio debido al enorme esfuerzo que implica ser danzante en este tipo de sociedades no es sólo en el sentido metafórico, no sólo hablamos de un esfuerzo físico, sino que también la entidad anímica y la persona social se sacrifican a través del cumplimiento de tabúes específicos de aquellos que tienen que danzar: abstinencias sexuales, de alimentación, de estados de ánimo, etc. Recordemos que se parte de la premisa de que el tipo de destrucción aplicado en los sacrificios dependerá del tipo de víctima. Y en este caso, el danzante sacrifica su esfuerzo (físico y espiritual) a cambio de buena ventura sagrada.

Siguiendo el esquema sacrificial, aquél varón que danza es simultáneamente víctima, sacrificante y sacrificador. El danzante es víctima porque es aquél que se “destruye” parcialmente. Es también sacrificante porque al bailar no sólo se representa a sí mismo, lo hace también a nombre de su familia, su ranchería y de todos los rarámuri en general. El danzante es su propio sacrificador, por eso hablamos de autosacrificio, porque él mismo es quien debe ejecutar el ritual, no puede haber sustitutos. Un hijo no puede bailar a nombre de su padre; para los rarámuri cada quién debe danzar su propio camino.



a) Yúmari-Tutúguri. Mayo 2008.
Santa Cruz, Norogachi.
Foto: Aleiandro Fuiigaki.



b) Raspa de peyote. Marzo 2007.
Tahuerichi, Carichí.
Foto: Teúl Movrón.



c) Los *pascolas* en Sábado de Gloria.
Marzo 2005. Norogachi, Guachochi
Foto: Isabel Martínez



d) Los *pintos*. Marzo 2002.
Norogachi, Guachochi
Foto: Isabel Martínez



e) Los *matachines*. Diciembre 2003.
Norogachi, Guachochi.
Foto: Aleiandro Fuiigaki

Figura 4. Los danzantes tarahumaras: sostener el mundo.

Los lugares y los momentos en los que se danza siempre están enmarcados de religiosidad. Al inicio y al final de las respectivas piezas dancísticas, que deben cumplirse para cada grupo, habrá momentos y gestos específicos que indiquen la consagración de la danza para *Onorúame* y *Eyerúame*. Este tipo de danzas realizadas en sus contextos implican necesariamente un acto de religiosidad. ¿Por qué no son una simple plegaria o, mejor dicho, por qué pueden ser también un tipo de sacrificio? Porque no sólo comunican lo profano con lo sagrado, sino que aquello que comunica se destruye parcialmente y obliga a un intercambio entre las divinidades y los humanos. Después de bailar el sacrificante habrá obtenido un tipo de fuerza o fortalecimiento que sólo lo otorga el ámbito sagrado de las danzas. Se pone en circulación la fuerza vital.

El Judas de semana santa

Mucho se ha dicho respecto a las interpretaciones de la semana santa entre los tarahumaras, invitamos al lector a revisar los trabajos dedicados a ello (Kennedy 1981; Velasco 1983; Merrill 1992; Bonfiglioli 1995), ya que la interpretación que aquí se toma al respecto es sumamente parcial debido a los objetivos planteados en este capítulo. El Judas de semana santa es una víctima sacrificial a través de la cual los rarámuri intentan adquirir al menos dos cosas: el reestablecimiento del equilibrio cósmico (Merrill 1983, 1988) perturbado por un conflicto entre los aliados de *Onorúame* y los aliados del Diablo (Bonfiglioli 1995; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2006), y las condiciones favorables necesarias para emprender sus labores agrícolas, principalmente la fertilidad (Kennedy 1981).

Quienes sacrifican al Judas son los grupos rituales que representan a los aliados de *Onorúame* y a las autoridades tradicionales que vuelven a tomar sus cargos después de haberlos transferido a los *pintos* en el transcurso de la semana santa. La manera de sacrificar es destruyendo el monigote de paja con las armas de las autoridades, para que finalmente sea consumido por completo por el fuego. De manera muy variada, la quema de Judas se lleva a cabo en los atrios de los templos en la mayoría de las comunidades rarámuri. El sacrificio de Judas no sólo se refiere al ámbito religioso, también puede entenderse como el reflejo de conflictos interétnicos muy importantes entre rarámuri y *chabochi* (Velasco 1983; Merrill). Es aquí donde toman mayor relevancia los planteamientos de Girard (1998) sobre la función del sacrificio y del chivo expiatorio, que de alguna manera fueron retomadas por Velasco, al decir que el Judas representa a los *chabochi* y la semana santa se puede pensar “como una

simbolización de la situación de tensión real o lucha sorda entre dos pueblos” el de los rarámuri y el de los mestizos de la Sierra Tarahumara (Velasco 1983:228). Una lectura más amplia permitiría ver que se tratan de diferentes niveles y diferentes lecturas de un complejo y extendido fenómeno como es la semana santa entre los rarámuri, que habría que seguir estudiando.



a) Los pintos cargan a “su papá” y juegan molestando a la audiencia. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Isabel Martínez.



b) Muerte al Judas por los danzaste de pascol y las autoridades de la comunidad. Los pintos huyen. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.



c) Quema del Judas fálico y derrota de los pintos. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.



d) Celebración por la derrota del Judas y sus aliados. Después de la teswinadas vendrán las siembras. Marzo 2002. Norogachi, Guachochi. Foto: Alejandro Fujigaki.

Figura 5. La muerte del Judas.

El peyote y la bakánoa

Estos dos seres-planta son sacrificados en contextos rituales que casi siempre se ejecutan como rituales de curación. Para los rarámuri, ellos constituyen una de las partes de la terapéutica de salud y enfermedad más poderosa culturalmente hablando. Son las “plantas” más fuertes y por ello las más temidas; las del espíritu más fuerte, de las cuales se pueden extraer las sustancias más potentes. Siempre el peyote en dimensiones mucho mayores que la bakánoa. Dada su esencia, estos seres son capaces de proporcionar los mejores beneficios. Sin embargo, también son capaces de originar los peores perjuicios en caso de no cumplir las normas religiosas y rituales necesarios.

Cuando se realizan las raspas de peyote y de bakánoa siempre es a nombre de varios pacientes, aunque sólo uno de ellos se considera como el patrocinador principal. No describiré estos contextos rituales, sólo destacaré el momento del sacrificio, el cual se lleva a cabo cuando al peyote se le destruye desgajándolo para luego ser molido y disuelto en agua y pueda ingerirse por el selecto número de participantes que se encuentran dentro del espacio ritual de la raspa (*awírachi*). Aunque cuenta con ayudantes, se considera como sacrificador al *owirúame* de mayor jerarquía en la sociedad tarahumara: el *sipáame* o raspador de peyote. Los poderes y las energías que los sacrificantes obtienen por estas ceremonias son desde un nivel puramente médico, un fortalecimiento de la entidad anímica y de la entidad física de la persona, hasta una especie de protección metafísica para negocios, carreras, cosechas, etc.

Los animales

Aunque más adelante describiré a detalle este tipo de sacrificios, estos pueden caracterizarse para completar el cuadro de los tipos de sacrificios rarámuri. Uno de los puntos medulares de esta cultura es este tipo de oblaciones dedicadas a los seres sagrados. La realización de cada uno de estos sacrificios es la confirmación de una de las primeras reglas humanas rarámuri: *Onorúame* dio a los tarahumara los animales sacrificables para que le ofrendaran su vida y para que comieran de ello y dejaran de comerse unos a otros como sucedió en los inicios del tiempo. Los sacrificantes serán los *fiesteros*, quienes brinden al animal y cubran los gastos necesarios para la elaboración de todo lo acostumbrado: teswino, tortillas, leña, música, danzas, etc. Al principio de los tiempos, “en esta tierra no había animales –vacas,

borregos, chivas, etc.–. En ese tiempo los rarámuri se comían a sus hermanos, por eso Dios (el creador), les puso los animales para que de ahí se alimentaran, pero antes de hacerlo, tenían que ofrecerlo al creador, tenían que ser los mejores animales, los más grandes y más sanos, estos se hacía en una cruz con teswino” (Nava en Gardea y Palma 1998: 24).

La vida de los animales sacrificados se dedica o puede ser dedicada simultáneamente a varios seres sagrados, pero siempre, más importante, a *Onorúame*. Comúnmente, a los animales se les sacrifica en los patios de las casas donde se elabora la fiesta o en los atrios. La manera de matar a la víctima será degollándola hasta que se desangre. La fuerza que de ella se genere será compartida por todos los presentes a través de la ingesta del cocido que de ella se elabore. Esta es una de las maneras más comunes y extendidas de sacrificio entre los rarámuri, aunque no siempre la más poderosa. A través de los animales se obtienen distintas bonanzas: el fortalecimiento de la salud, mayor estatus por el cumplimiento social de las normas rituales, entre otras.

Es así como brevemente se han detallado las razones por las cuales consideramos a estas cuatro acciones rituales como cuatro tipos de sacrificios al interior de la cultura rarámuri. En la siguiente Tabla se observa cómo se sintetizan los siete elementos básicos del esquema sacrificial hubertmaussiano, por cada sacrificio específico en la cultura rarámuri.

| Los siete elementos del esquema sacrificial | Los sacrificios rarámuri | | | |
|--|--|--|---|---|
| Víctima | Danzante | El Judas | El peyote o la bakánoa | Los animales |
| Sacrificante | Grupo social | Los rarámuri | Paciente o grupo de pacientes | Fiestero |
| Sacrificador | Danzante | El grupo ritual que se representan como aliados de <i>Onorúame</i> | Raspador o <i>sipáame</i> (<i>Owirúame</i>) | Generalmente un anciano, necesariamente varón, amigo o conocido de la familia fiestera |
| Seres sagrados a quienes se les ofrenda | <i>Onorúame</i> y <i>Eyerúame</i> | <i>Onorúame</i> y <i>Eyerúame</i> | <i>Onorúame</i> y <i>Eyerúame</i> | Principalmente a <i>Onorúame</i> , pero también a <i>Eyerúame</i> , a El-que-vive-abajo, a la Enfermedad, a Los-seres-de-abajo, a Los-seres-del-aguaje, a Los-seres-del-monte, al Peyote, a la Bakánoa, a los muertos recientes, a los antepasados y a los santos |
| Laicos | La comunidad y otros danzantes | La comunidad | Todos los invitados | Todos los invitados |
| Lugares y momentos | Los espacios dancísticos que se generen para los respectivos rituales | Atrios de los templos en los días de semana santa | <i>Awirachi</i> (espacio de la raspa y de la danza) | Patios de la casa o de la comunidad. Cuando se lleven a cabo ceremonias de curaciones domésticas y públicas, fiestas de muertos, fiestas patronales, de cambio de autoridades y cuando son donadas víctimas por alguna asociación |
| Instrumentos | Parafernalia particular de los danzantes, así como la danza y el propio danzante | Armas de las autoridades y fuego | Metate, brazo de metate, taza, agua y cuchara | Cuchillo, cuchara, sogas y baldes |
| Lo que se crea o se obtiene a través de ellos | Fuerza vital | | | |

Tabla 4. Clasificación de los sacrificios rarámuri.

De todos estos sacrificios podemos ver cómo sus respectivas víctimas u objetos sacrificados se someten a la secuencia mínima por la que pasa cualquier objeto en una oblación de este tipo: después de ser elegida o determinada, la víctima será consagrada, destruida, transformada, transustanciada, asimilada y desacralizada. Esta secuencia es común a toda víctima, pero lo que los hace comunes bajo la lógica rarámuri es que a través de todos ellos se genera y obtiene algún tipo de *fuerza o energía vital*. Para este trabajo, las más importantes son: la destrucción, la transformación, la transustanciación y la asimilación.

| Secuencia ritual | Víctimas sacrificiales rarámuri | | | |
|---|---|--|--|---|
| | Danzante | Judas de semana santa | El peyote y la bakánoa | Víctima animal |
| Destrucción | Desgaste físico y anímico | Destrucción, quema y “muerte” | Molienda | Muerte |
| Transformación | Danzante cumplido | Extinción por fuego | Líquido ingerible de peyote y bakánoa | <i>Tónari</i> |
| Transustanciación | El danzante se convierte en un rarámuri que sigue con los caminos sagrados (el costumbre) | El Judas se ha convertido en el portador de la fertilidad ⁸ | La infusión preparada con estos seres portan energías sagradas | El cocido del animal adquiere características de sagradas |
| La asimilación de la fuerza vital es para: | Danzantes, la comunidad y los fiesteros | La comunidad rarámuri en general | Pacientes y raspador | Pacientes, fiesteros y asistentes en general |

Tabla 5. Secuencia ritual a la que son sometidas las víctimas sacrificiales rarámuri

Como puede verse con estos tipos de sacrificios la definición de “destrucción” puede ser muy ambigua y no siempre se refiere a una metáfora sobre la muerte. Lo que se desea resaltar es que no todo lo que se sacrifica se explica con esta metáfora. Los danzantes no mueren al autosacrificarse, sólo se desgastan. ¿Podría decirse que el peyote muere cuando es destruido al machacarse en el metate? Aunque al peyote se le otorgan cualidades “humanas” no me atrevería a decir que se trata de un fallecimiento. En el caso del Judas de semana santa y de la víctima animal, sí se habla directamente de una metáfora de la muerte sacrificial. Sin embargo, más que el Judas, los animales sacrificados servirán de pretexto para adentrarse en dicha metáfora y dar un paso más para el conocimiento sobre la Muerte rarámuri.

Un sacrificio, pues, no deja de serlo sólo por no explicarse con la metáfora de la muerte. No toda destrucción en el sacrificio es una muerte. Lo importante es que una destrucción parcial o total de la víctima haga que ésta se transforme y que a su vez transforme al sacrificante por medio de un intercambio con los seres sagrados. No todo sacrificio significa muerte y no todas las muertes se explican con las mismas metáforas. Entonces, no tendría por qué parecernos extraña que la destrucción en el sacrificio de otros seres tampoco se expliquen así, incluso si su naturaleza y composición como entes son distintas entre sí. En resumen, para explicar los sacrificios no todo lo que se destruye se explica con la metáfora de la muerte. Ni siquiera todas las muertes humanas se explican de la misma forma⁹.

⁸ No sólo la quema de Judas es la propiciadora de fertilidad. La temporada de trabajo agrícola inicia justamente después de la semana santa. Después de haber cumplido con *Onorúame* derrotando a su adversario, éste estaría obligado a proporcionar bonanza en los campos y en las cosechas.

⁹ La manera de pensar la muerte de una persona de la misma familia no es la misma. Por ejemplo, el impacto de la muerte de un joven no es el mismo a que muera una persona de edad avanzada en la misma familia. Podríamos decir

Finalmente, no siempre el objetivo de la destrucción en el sacrificio es la destrucción en sí misma, ni siquiera la canalización de un conflicto social, tampoco la sustitución a través de una víctima, un chivo expiatorio. Lo importante es que a través de la destrucción de las víctimas el sacrificante obtendrá algún tipo de poder, la destrucción devendrá en una transformación de aquello que se sacrifique para que pueda ser transustanciado y luego asimilado por parte de los seres participantes, sean o no humanos. En uno de los casos rarámuri, por ejemplo, cuando a un animal se le mata, se le transforma en *tónari* y se ingiere por parte de todos los asistentes: los seres humanos, *Onorúame*, el diablo, los muertos, etc. En el caso del peyote y la bakánoa, la destrucción será la molienda en el metate para que se transforme en un brebaje y pueda ser ingerido por los pacientes y así logren adquirir y asimilar la fuerza vital que estos seres poseen. La muerte del animal o la destrucción de estos seres-planta no es el objetivo, sino sólo el medio para alcanzar la energía sagrada a través de la sustancia vital que se ha generado con el sacrificio, en este caso, la sustancia vital sí produce vida, pero en realidad no es sólo la *vida*, son muchas cosas más. En tanto que la muerte no es la única metáfora para explicar la destrucción de la víctima, la vida tampoco será la única metáfora para explicar aquello que se adquiere a través del sacrificio.

Como *vida* también tenemos una serie de nociones, no sólo sinónimos, que pueden o no estar encadenadas en los postulados de una religión y que son opuestas a las que vimos sobre la *destrucción* del sacrificio: mejoría, beneficio, perfección, reparación, embellecimiento, composición, conservación, restauración, arreglo, renacimiento, regeneración, rejuvenecimiento, fertilidad, limpieza, integración, cohesión, construcción, ahorro, revitalización, salvación, robustez, etc. Todas estas metáforas y *sinónimos culturales* quedaron incluidas en el campo semántico de la vida, pero como etnógrafos tenemos que ir de lo particular a lo general, para saber cuáles son las categorías menores que están insertas en las categorías mayores. La vida, en este caso, será la categoría más grande, pero al interior de la sociedad rarámuri debemos preguntarnos ¿qué está dentro de ella? Aquí se propone que hay ciertos tipos de fuerzas sagradas que son específicas para cada uno de los rituales, pero que todas están de alguna manera relacionadas con la noción de *vida*. Por cada tipo de sacrificio y víctima habrá cierto tipo de

que las categorías que dan muerte a los dos son las mismas, digamos: se le ha detenido el corazón, punto. Pero socialmente importan otras cosas, no sólo el hecho biológico. Y no porque así sea, el conocimiento sobre el hecho biológico en sí mismo se excluye del conocimiento de una misma sociedad. Son dos hechos que nos hablan de la muerte, pero en ámbitos y niveles distintos. Si falleciese un hijo mío, no me importaría mucho cuál fueron sus causas fisiológicas de su muerte, me importaría la muerte en sí.

fuerza sagrada y objetivo cumplido para cada sacrificante.

| Objetivo de los sacrificios | Víctimas sacrificiales rarámuri | | | |
|---|--|--|---|---|
| | Danzante | Judas de semana santa | El peyote y la bakánoa | Víctima animal |
| Objetivo general | Cumplimiento de norma, de “manda”, adquisición de estatus y mayor religiosidad | Reestablecimiento del orden y el equilibrio cósmico, renovación de autoridades y fertilidad, principalmente agrícola | Cumplimiento de norma, de “manda”, adquisición de estatus y mayor religiosidad y revitalización por medio de la ingesta | Cumplimiento de norma, de “manda”, adquisición de estatus y mayor religiosidad y revitalización por medio de la ingesta |
| Objetivo específico determinado por el tipo de fuerza vital adquirida | Salud, fuerza vital, influencia política, protección | Fertilidad | Salud, fuerza vital, influencia política, protección | Salud, fuerza vital, influencia política, protección |
| Ámbito social al que repercute | Médico, político, religioso, social, estético | Político, religioso, social, económico (agrícola), estético | Médico, político, religioso, social, económico, estético | Médico, político, religioso, social, económico, agrícola |

Tabla 6. Objetivos y tipos de fuerza sagrada que se obtienen con las víctimas sacrificiales rarámuri

Dimensionados los tipos de sacrificios como hecho sociales, se analizará a profundidad uno de ellos en el que la muerte sí aparece relacionada con la figura de la metáfora de la destrucción: el sacrificio animal. Se retomará la propuesta analítica del *proceso ritual mortuario*, la cual se hace dialogar con la de Hubert y Mauss. La víctima será analizada como si fuese una persona, en el sentido que no sólo observaremos sus cualidades corporales, sino también las sociales y las anímicas de su transformación y de su tratamiento ritual. Si en la muerte humana nos preguntamos ¿qué es una persona y cómo muere? En la muerte de un animal nos cuestionamos ¿qué es un animal y cómo muere en el sacrificio?

El evento sacrificial: un sacrificio animal

El análisis de los sacrificios de animales ayudarán a lograr los objetivos planteados; son uno de los sacrificios más extendidos como prácticas rituales y conforman uno de los ejes principales de la religiosidad tarahumara. ¿Cuál es la noción de víctima animal que tienen los rarámuri? Todos los animales están diferenciados entre sí y aquí sólo nos ocuparemos de aquellos que serán utilizados como víctimas sacrificiales. Las víctimas serán animales comestibles y casi siempre domesticados, aunque no necesariamente amaestrados ya que también se sacrifican ardillas y anteriormente venados. Lo doméstico no los hace más valiosos, sino sólo más cercanos, de hecho, en términos religiosos tendría más impacto –tal vez más eficacia– si se sacrificara a un venado no domesticado que a una vaca, por más costosa que ésta fuera. Existen animales que no se sacrifican en rituales, se matan para comer, pero eso no significa un sacrificio ritual que comunique con los seres sagrados.

Generalmente, estos sacrificios se realizarán cuando haya ceremonias de curación¹⁰ de personas en el ámbito doméstico; curaciones del ámbito públicos, de animales, milpas, personas y bienes en general; cuando los animales hayan sido proporcionados por una institución externa a la comunidad (como organizaciones religiosas, un partido político, autoridades municipales, estatales o federales, así como organizaciones civiles) y en ceremonias mortuorias. Los sacrificios constantes serán, al menos, los días de la fiesta patronal en los que generalmente se hacen los rituales para el cambio o ratificación de las autoridades y de los cargos ceremoniales.

Hay que mencionar que cuando se dice *sacrificio animal*, se está diseccionando arbitrariamente algo que los rarámuri no hacen, lo que aquí llamamos sacrificio *en sí mismo*, no existe para ellos como hecho aislado. La ceremonia en la que se sacrifica a un animal es sólo parte de un ritual mayor, es el comienzo de un ritual. Por ejemplo, ya sea personal u objetivo todo sacrificio se realiza, mínimo, en conjunto con un yúmari-tutugúri, aunque también pueden elaborarse simultáneamente, una raspa de peyote o de bakánoa y pueden haber otros grupos de danzantes como los *pintos* o los *matachines*. El sacrificio *en sí mismo* no es una ceremonia de la misma dimensión que el ritual para el que se sacrifica, pero sí es indispensable. Lo importante es que comunique y se ofrende en conjunto con los demás elementos del ritual, como el *yúmari* junto con la danza y la teswinada. Más adelante veremos completa la secuencia ritual específica por la que pasa una víctima animal.

| Ritual mayor | Objetivos | Ámbitos social | Momento ritual |
|---|--|------------------------|--|
| Ceremonias de curación | Reestablecer la salud de las personas y prevenir alguna enfermedad. | Familiar | <i>Yúmari-tutúguri</i> , raspas de peyote o de bakánoa |
| | Curar o proteger los animales domésticos, los bienes y los campos de cultivo. | Familiar y comunitario | <i>Yúmari-tutúguri</i> , raspas de peyote o de bakánoa |
| Rituales mortuorios | Dar fuerza a la entidad anímica del difunto y cumplir con el contrato establecido con él | Familiar y comunitario | <i>Nutéma</i> , <i>Yúmari-tutúguri</i> , raspas de peyote o de bakánoa |
| Fiestas patronales | Celebración y cumplimiento con la divinidad. | Comunitario | <i>Yúmari-tutúguri</i> |
| Cambio o ratificación de autoridades civiles o religiosas | Elección o reelección de autoridades civiles y religiosas | Comunitario | <i>Yúmari-tutúguri</i> |

Tabla 7. Ocasiones en las que se realiza algún sacrificio animal

¹⁰ Recordemos que las curaciones rarámuri no sólo reestablecen la salud de las personas, sino que también son tratamientos preventivos.

Estos animales, como cualquier ser vivo, poseen una entidad anímica y una entidad física, un alma y un cuerpo. La entidad física no tendría vida si no fuera porque posee un alma dada por *Onorúame*. Al igual que para los humanos, para que un cuerpo animal tenga calor, fuerza y movimiento (vida) es necesario que la respiración (a través de la tráquea y los pulmones) y la sangre (a través del corazón y las venas) circulen y repartan la fuerza vital dentro del cuerpo. Gracias a que permiten la vida, estos elementos corporales son considerados los más importantes. Y en un contexto ritual de sacrificio, dichos órganos serán los que concentren mayor importancia religiosa.

Aunque la composición de estos seres sea similar a la de una persona rarámuri, cuando mueren, cuando se descomponen, los elementos que la constituyen sufren un destino opuesto al de los seres humanos. Explicaré a grandes rasgos cuál es la secuencia ritual a la que se somete una víctima animal y luego analizaré comparativamente entre la víctima y el cadáver humano.

Un sacrificio animal se elabora por múltiples razones que se complementan entre sí. Entre las causas que hacen que se lleve a cabo son: porque algún miembro de la familia tiene una enfermedad, porque se requiere *curar* los bienes materiales (como las milpas, los animales, las herramientas), porque se realiza una *fiesta* de muerto o porque son ceremonias establecidas (como el cambio o reconfirmación de los cargos rituales). Independientemente de la razón o razones que lo fundamenten, la secuencia ritual es casi la misma.

Decididos a elaborar un ritual, los miembros de la familia que lo lleven a cabo definen qué animal, específicamente, debe ser el sacrificado. Se procura escoger a uno de los mejores animales de los que se tengan a la mano; se deben dar las mejores cosas, ya que tanto *Onorúame* como los muertos saben cuáles son y de no ser así, castigarán al ofrendante o no le cumplirán todas sus peticiones. A veces esta elección es decidida porque se ha soñado qué animal específico debe ofrendarse. De hecho, la propia elaboración de todo el ritual puede ser un mandato de *Onorúame* que puede comunicárselo tanto al paciente como al *owirúame* mismo a través de los sueños.

Días antes del sacrificio, a la futura víctima se le separa de la manada y, aislada, se le amarra cerca de la casa. Si se escoge con anticipación, el animal es capado y puesto en engorda. La cantidad de varones a los que se les pide ayuda, los cuales generalmente son parientes, depende si el animal es un caprino o un vacuno. A un hombre de edad mayor se le pide que sea

el que sacrifique, el que le quite la vida a la víctima. Se les convoca a todos en la casa del fiestero y se les cita antes del amanecer, ya que deben matar a la víctima *antes que despunte el sol* (antes de que los primeros rayos del sol peguen en la casa o en el patio del sacrificante) o en el momento del atardecer, momentos que depende de las comunidades tanto en la sierra y como en la barraca (Garrido 2006).

Como en todos los momentos ceremoniales importantes en la ritualidad rarámuri, antes del sacrificio los asistentes se descubren la cabeza, quitándose los sombreros o volteándose las gorras. Con ese simple gesto –cual guiño geertziano–, se marca el inicio del ritual. Al animal se le amarra de las patas (o de las manos y los pies, según los propios rarámuri), se le ata el hocico y se le tumba al suelo. El sacrificador se acerca al cuello de la víctima y les indica a sus ayudantes que coloquen al animal en una posición tal, que el cuello quede dirigido hacia este, hacia el sol oriente; Dijo un gobernador rarámuri que “la ofrenda (...) se empieza por donde sale el sol” (Nava en Gardea y Palma 1998:89). La manera de matar a la víctima será degollándola, el sacrificador le busca las venas principales, la yugular y la aorta –junto con la tráquea–, y hace una incisión directa en ellas a la altura del cuello. La primera sangre que fluye directamente de la víctima, caliente y sin cocer, es ofrendada al sol, a *Onorúame*, ya sea que se utilice una cuchara y se realicen tres despuntes a cada uno de los puntos cardinales o que baste con haber dirigido previamente el cuello hacia el este. En un balde lo suficientemente grande se vierte toda la sangre de la víctima que brota directamente del cuello, la cual será cocida posteriormente junto con el aparato cardiorrespiratorio. La víctima agoniza desangrándose y cuando se constata que ya no tiene vida, que no le brota sangre y no respira se anudan las venas principales, junto con la tráquea, para que no chorree más sangre y se procede entonces a desollarla. Este es el momento en el que la solemnidad se desvanece como vino, acomodándose las gorras o poniéndose el sombrero se ha dado salida al ritual de sacrificio.

Se cuida que la piel del animal quede en una sola pieza, ya que se ocupará para hacer tambores. Sin piel, el animal es destazado. Primero se hace una incisión del pecho al cuello, para poder sacar en conjunto al corazón, la yugular, la aorta, los pulmones y la tráquea; habiéndolos desprendido, se preparan para su cocción. Después se separan las demás vísceras y se destaza todo el animal. Se apartan los órganos internos y luego las otras partes, las piernas y la médula ósea. Todo el animal será cocido y comido excepto la vesícula biliar. La mayor parte del animal se queda en la casa de los fiesteros para hacer el *tónari*, pero generalmente una parte de las

costillas se les da a los ayudantes, así como la panza y las tripas. También se aparta una de las piernas, la derecha, ya que será parte del pago que los pacientes le hagan al owirúame.

El *tónari*¹¹ es el cocido o caldo que se hace de la carne del animal sacrificado. Los miembros del animal que se cuecen juntos para prepararlo varían de una comunidad a otra y de familia en familia. Lo que no varía es que siempre será preparado sin sal, como todo alimento ritual. Una manera de elaborarlo es que se cueza en tres partes, por un lado el aparato cardiorrespiratorio y la sangre, por otro, la cabeza, las vísceras y un poco de carne y, en otro más, todo el resto del animal. El *tónari* se hace en la víspera de la fiesta y se cuece durante toda la noche. A la mañana siguiente se desmenuza la carne y se sacan los huesos restantes, para que el platillo sea compartido con todos los asistentes, ya sea antes, en el transcurso y/o después de los rituales programados. La cantidad de *tónari* es tal, que todos los asistentes llevan un traste para que se les reparta y lleven a sus casas, ya que no se acabará en ese momento.

Después de ser cocinado, el *tónari* será consagrado a *Onorúame* en una segunda ocasión, pero en este momento la sangre de la víctima estará cocida, a diferencia a la primera consagración hecha al momento en el que se le infringió la muerte que se ofrendó cruda. Esta consagración consiste en que una porción del alimento ritual es depositado en el altar, después de que se ha despuntado hacia los cuatro puntos cardinales. Con este despunte, habrá nuevamente un tiempo ritual, por ello de comunicación con lo sagrado. En el altar permanecerá junto a las demás ofrendas: otras bebidas y alimentos, así como con la ofrenda dancística, ya sea sólo del cantador del yúmari o también de los danzantes de *pintos* o *matachines* y de los bailadores de las raspas de peyote o de bakánoa. El tiempo que permanezca el *tónari* en el altar depende del tiempo que se dance, del número de piezas que el owirúame mande en el transcurso del ritual.

El sacrificio animal se ofrenda junto con todos los otros bienes para los seres sagrados. En el caso de que presenciemos un ritual funerario, las ofrendas serán para *Onorúame*, el diablo y los muertos, por ejemplo. Como habíamos mencionado, es junto con la danza que el sacrificio animal toma mayor sentido, es con la danza que la comunicación con lo sagrado tendrá mayor sacralidad. Después o en el transcurso de la danza el *tónari*, aunque ya ha sido transustanciado, dotará de esa fuerza vital a aquella persona que lo ha ingerido. Con la ingesta del animal, del

¹¹ *Tónari*: de la raíz *tona* que significa columna, pilar, puntal y *-ri* que es un sufijo que otorga cualidad. Brambila dice que “estos sufijos se aplican a sustantivos y adjetivos, para indicar que aquello de que se trata tiene más o menos esa cualidad” (Brambila 1976:VII). *Tónari*: el que es columna o como columna, también podríamos entenderlo como el que ayuda a sostener como columna o como el “columnador”.

tónari, la muerte irradiará la fuerza sagrada acumulada a lo largo de toda la ceremonia en los comensales. Así es como éstos habrán adquirido y renovado la fuerza vital que les hacía falta. La ceremonia tendrá un final al momento en que los danzantes así lo determinen y se despidan de *Onorúame* con las coreografías necesarias para ello. El momento ritual ha terminado, la comunicación con lo sagrado ha concluido.

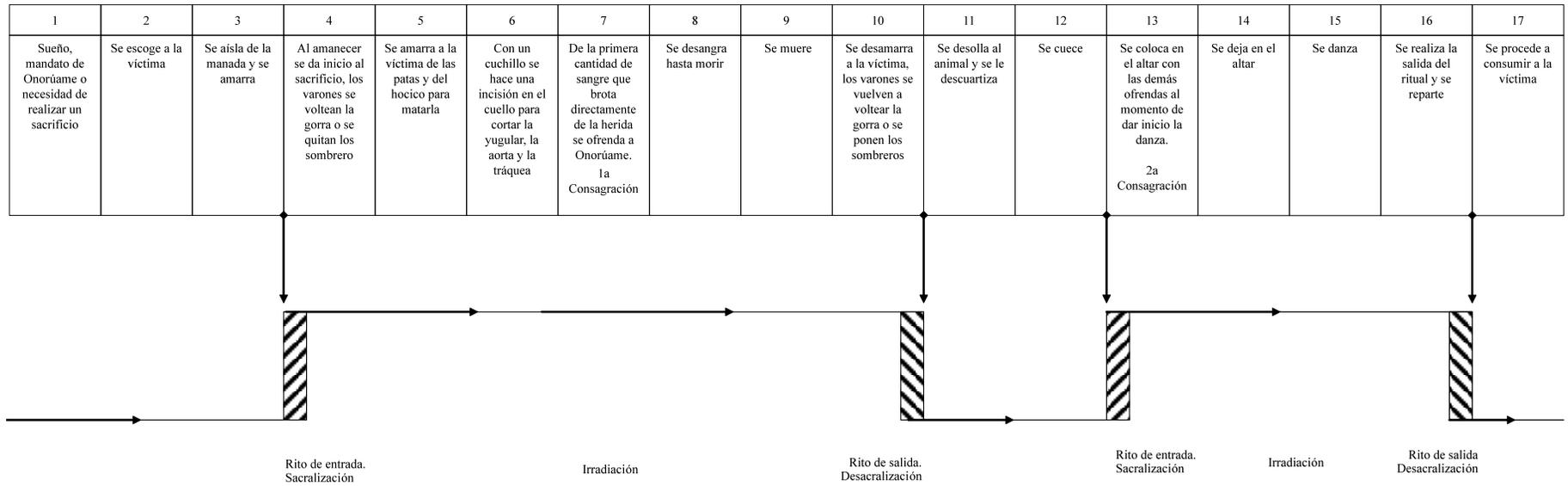


Figura 6. Esquema de la secuencia ritual a la que la víctima animal se somete en el sacrificio rarámuri

Cuando un animal se sacrifica, a través del ritual se sacraliza. Se ofrenda a *Onorúame* y su sacralidad consiste en que la fuerza vital que contiene el chivo expiatorio se transustancie para que sea intercambiada y controlada ritualmente. En este caso, el aparato cardiorrespiratorio de la víctima, sus órganos y las sustancias que distribuyen, son transformados para que la fuerza vital que contienen pueda repartirse, intercambiarse, ingerirse y regenerarse entre los seres que intervienen en el contrato sacrificial. El ritual permite el control de los intercambios de esta sustancia sagrada que es fuerza vital entre los distintos seres. Lo que finalmente se pone en juego y en circulación es *poder* (Leach 1978:112).

En términos generales podemos decir que el sacrificio se realiza para generar, obtener, controlar y repartir fuerza vital a través de la muerte de la víctima. Retomando la definición de sacrificio dada por Hubert y Mauss, y poniéndola en operación propongo que entre los rarámuri el sacrificio puede entenderse como un acto religioso por medio del cual esta sociedad se comunican con sus seres sagrados a través de la destrucción total de una víctima consagrada, que al ser destruida modifica profundamente el estado y la condición de la persona moral¹² que ofrenda dicho sacrificio. Esta modificación ocurre debido al intercambio y alianza que de facto se realiza a través de un contrato, el sacrificio, que los seres profanos establecen con los seres sagrados.

La víctima sirve de intermediaria entre el sacrificante y los seres a la que es dirigido el sacrificio. La víctima representa y sustituye a los dioses y al sacrificante y a veces se confunde con ellos, esa fusión hace más compleja a la víctima ya que tanto el sacrificante como la divinidad le transfieren parte de su esencia por medio del ritual. Cuando la víctima es eminentemente sagrada, el espíritu que ahora anida en ella debe ser liberado a través de la muerte. Cuando esto ocurre, la víctima es la que pasará al sacrificante las nuevas cualidades que ha adquirido por el sacrificio (Hubert y Mauss 1970:70-189). La destrucción de la víctima en el sacrificio “tiene precisamente como finalidad el ser una donación que ha de ser necesariamente devuelta” (Mauss 1991:173) o es el contradon de un don previamente recibido por los rarámuri, en este caso: la vida misma. El sacrificio es y establece un contrato entre los seres vivos y los seres sagrados, y en él se sintetizan las tres obligaciones que se generan en una prestación social a partir de un don: la obligación de dar, de recibir y de devolver (Mauss 1991:169). La víctima es

¹² Recordemos que como persona moral se representa como individuo pero también al grupo o los grupos a los que pertenece.

al don lo que el sacrificio es al contrato.

Son múltiples los intercambios (dones y contradones) que se establecen entre los vivos, las divinidades y los muertos en los contextos sacrificiales. No debe olvidarse que el sacrificio rarámuri arriba parte de un contexto ritual mayor en todos los sentidos. Por ejemplo, el *tónari* no es el único alimento o bebida ritual que se reparte, deben darse la mayor cantidad de alimentos posibles (tortillas, tamales, etc.) dependiendo de la economía familiar, y junto con el *tónari* lo más importante es ofrendar el *batari* o teswino; y el sacrificio sólo es uno de los rituales que siempre acompaña a danzas y curaciones, como el *yúmari-tutuguri* y/o como una raspa de peyote. Los sacrificios religiosos son también rituales económicos, políticos, sociales; cada sacrificio consiste en sí mismo en un contrato que prescribe el cumplimiento e intercambio de ciertas ofrendas, servicios y deberes no sólo a los hombres, sino también a los seres sagrados (Mauss 1991:173), y con ellos se ponen en circulación gran cantidad de bienes y servicios en la sociedad rarámuri. Es, pues, un contrato que permite el intercambio entre ellos y que expresa su mutua dependencia, ya que si alguno de ellos no dona lo que le corresponde, no intercambia lo que el contrato establece, el sistema y los miembros de la sociedad se pondrían en peligro. Es común escuchar entre los rarámuri que si dejan de realizar ofrendas, *Onorúame* moriría, el sol dejaría de moverse y el mundo, el cosmos en general con todos incluidos, dejaría de existir. Los rarámuri son los pilares del mundo y su resistencia es el resultado del cumplimiento de los sacrificios que *Onorúame* solicita. ¿Qué pasaría si los rarámuri dejaran de hacer *yúmari*, las danzas *pintos* y *matachines*, las raspas de peyote o *bakánoa*?

Con el sacrificio, al mismo tiempo que se establecen lazos sociales con los seres sagrados, también se establecen y se fortalecen lazos entre los vivos, con los parientes, los amigos y los conocidos que asisten a estos rituales. La acción ritual que se realiza es polisémica y polivalente, la misma acción ayuda a satisfacer las exigencias de todos los seres involucrados. La muerte de la víctima animal, la preparación del *tónari* y su ingesta realiza la síntesis de una serie de sustituciones que modifican la esencia y la condición de aquellos quienes intervienen en el ritual. El sacrificante, la persona moral, es sustituido por la víctima y ésta sirve como chivo expiatorio al que se le aplica la violencia de lo sagrado. Esta muerte sirve para liberar a las sustancias divinas concentradas, repartidas entre la comunidad a través de la ingesta de los órganos que a su vez sustituyen la fuerza divina de *Onorúame* y a *Onorúame* mismo. Es gracias al sacrificio de una víctima que los vivos hacen un intercambio con los seres sagrados. A través de este proceso

ritual sacrificial se permite la regeneración de fuerzas divinas con las que se mueven el sol, las personas, los animales, las plantas y el mundo en general.

Finalmente, esta víctima sigue una secuencia ritual: es escogido, consagrado, destruido, transformado, transustanciado e ingerido, estas acciones dialogan con la concepción de animal vivo que los rarámuri poseen. Cuando un animal se sacrifica los elementos que lo componen, la entidad anímica y la entidad física, se descomponen y vuelven a integrarse para preparar alimentos rituales que permitan la comunión entre los vivos, los dioses y los muertos. La víctima es ingerida y se transmiten la fuerza vital para aquellos que la ingieren o para aquellos a los que se les ofrenda de alguna manera; simultáneamente a la ingesta se realiza una comunión, siempre colectiva, pública, nunca individual y privada.

Muerte sacrificial

Lo que genera y regenera la muerte animal

El sacrificio animal rarámuri, como podemos ver, va más allá del sacrificio *en sí mismo*; es decir, es más que sólo la acción propia de destruir parcial o totalmente una víctima para ofrendarla al ámbito de lo sagrado y comunicar a los rarámuri con su panteón. Observando todas las veces en las que un sacrificio animal se ejecuta (ceremonias de curación, rituales mortuorios, fiestas patronales o de investidura de cargos) podemos concluir que la noción de sacrificio rarámuri está vinculada directamente con la danza, no puede haber sacrificio animal sin danza. Con el sacrificio animal se genera y se obtiene la fuerza vital necesaria. El elemento mínimo de todo sacrificio rarámuri es: sacrificio animal-yúmari, a partir de él se van agregando, por distintas razones, los demás rituales o danzas. De la víctima se obtiene el *tónari* que es, como ya dijimos, el néctar de la fuerza vital transferida de dios hacia el sacrificante y viceversa.

¿Qué es lo que se obtiene tras estos sacrificios animales? Se busca obtener: fuente de vida, salud, fortalecimiento de la persona (en el más extenso sentido del concepto: la entidad anímica, la entidad física, la entidad social) buenaventura, riqueza, bienestar, protección, influencia política, fertilidad; en pocas palabras: el poder al que Leach se refiere (1978:112). Lo que se obtiene con el sacrificio es una regeneración y revitalización en el sentido más amplio, debido a que la parte más importante de cualquier ser vivo, en este caso el aparato cardiorrespiratorio de la víctima, se transforma y se transustancia para que del animal se transfiera al ser humano.

Lo mismo sucede si retomamos el ejemplo del sacrificio del peyote o la bakánoa, ya que lo

que se transustancia también es el corazón, la raíz de la planta, su espíritu, su alma, su vida: su *iwigá*. En el caso del Judas, se mata a aquél que se considera que históricamente ha ido usurpado la abundancia –los *chabochi*–, para que así se genere abundancia; se mata lo malo del mundo rarámuri para obtener fertilidad. Estos tipos de intercambios reafirman una serie de alianzas que los vivos mantienen con los seres sagrados, todo sacrificio irradia y tiene un efecto centrífugo para el sacrificante.

El sacrificio rarámuri se relaciona socialmente con la lógica del plexus del teswino (Kennedy:1970): la comunidad y el universo se atraen hacia la familia ofrendante, cual red que atrapa a un equilibrista caído de las alturas. Vemos entonces que lo que genera y regenera la muerte de la víctima sacrificial es algo más que vida, el concepto de vida es sólo una parte de todo aquello que revitaliza y fortalece. O si se quiere, la vida que regenera el sacrificio es biológica, social y religiosa. Los sacrificios son los motores que ponen en movimiento, en las redes de intercambio, las fuerzas vitales y los recursos necesarios para que los humanos, el cosmos y lo que hay en él sigan funcionando. Como conclusión, podemos decir que la muerte sacrificial se explica con la metáfora y la lógica de la muerte, pero no sólo eso, se trata de una metáfora de la muerte regenerativa, la muerte da vida y la regenera. En esto consiste una muerte con lógica sacrificial.

Ahora que se ha analizado la muerte del sacrificio animal con las mismas categorías que se hizo para la muerte humana, a continuación se hará una comparación entre ellas para dar un paso más en la comprensión de la concepción de Muerte entre los rarámuri.



a) Rebaño de chivas y sus *chiveros*. Diciembre 2005. Buenavista, Batopilas. Foto: Isabel Martínez.



b) Chiva seleccionada para la ofrenda aislada del rebaño. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.



c) Amarre de las patas para su ofrecimiento. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.



d) Libación o despunte de la sangre y la vida del animal. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.



e) Sacrificio de la víctima: incisión en la yugular y la tráquea. Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi. Foto: Alejandro Fujigaki.

Figura 7. Sacrificio animal I



f) Transustanciación de la chiva en *tónari*.
Marzo 2007. Tehuerichi, Carichi.
Foto: Teúl Moyrón.



g) Libación o *despunte* del *tónari*, teswino y *méke* para *Onorúame*. Mayo 2003.
Santa Cruz, Norogachi.
Foto: Alejandro Fujigaki.



h) Ingesta del *tónari*, teswino y *méke* por el sacrificante y el *owirúame*.
Mayo 2003. Santa Cruz, Norogachi.
Foto: Alejandro Fujigaki.



i) Comensales ingiriendo *tónari* y otros alimentos después del sacrificio.
Mayo 2007. Norogachi, Guachochi.
Foto: Denisse Salazar.

Figura 8. Sacrificio animal II

CAPÍTULO 3

LAS METÁFORAS RARÁMURI DE LA MUERTE: UN MODELO

“Las metáforas mediante las que vivimos”: Lakoff y Johnson

En este capítulo abordaré el tema de los conceptos metafóricos que definen el modelo de la Muerte entre los rarámuri. Se hará una breve síntesis de la propuesta de Lakoff y Johnson (1980), autores en cuya propuesta me baso para analizar la articulación de los dos tipos de muerte que he venido considerando: la humana y la sacrificial, así como los campos semánticos encadenados a ellas y las posibles transformaciones de las maneras de expresar sus significados sociales.

La propuesta de Lakoff y Johnson sobre el análisis de los conceptos metafóricos resulta sugerente al situar la metáfora más allá del ámbito estético y la describe como una herramienta fundamental en la composición del pensamiento y del comportamiento humano. Lo que es muy provechoso cuando se considera que las expresiones, sentimientos y acciones sobre el lenguaje de la muerte en una sociedad se manifiestan a través de ciertos códigos que atraviesan toda la cultura. Haré una breve síntesis de la propuesta de estos autores.

Las metáforas las definen como la interjección de campos o realidades que generan una nueva realidad. Es decir, para comprender, definir o pensar un campo, objeto, suceso o cualquier tipo de fenómeno, se hace con base en la combinación de otro campos, por ejemplo: VICENTE ES UNA TORTUGA. A una persona llamada Vicente, se le asignan las cualidades que se otorgan a la tortuga. Se funden el campo de un ser humano con el campo de las cualidades que se le dan a la tortuga. Ahora, esto describe solamente cómo funciona la metáfora, para conocer el verdadero significado social de VICENTE ES UNA TORTUGA debe saberse cuál es el significado que las colectividades de cierta sociedad le otorgan, tanto a la tortuga como a Vicente. Por ejemplo, la tortuga puede evocar gran conocimiento, paciencia, esmero, pereza, lentitud, torpeza, etc. Sólo dependiendo del contexto cultural, podrá comprenderse el significado que quiere dársele. Significado que nunca es único, al contrario, es siempre polisémico; la polisemia es la base de la metáfora.

Existen tres tipos de conceptos metafóricos más comunes: las metáforas orientacionales (ARRIBA/ABAJO, ATRÁS/ADELANTE); las metáforas ontológicas (ENTIDAD/SUSTANCIA/CONTENEDOR) y las metáforas estructurantes (UNA DISCUSIÓN ES COMO

UNA GUERRA, EL DISCURSO ES UN HILO). Estos tres tipos de conceptos metafóricos se basan en, al menos, tres tipos “naturales” de experiencias: 1) las que obtenemos por medio de nuestro cuerpo; 2) las que provienen de nuestras interacciones con el entorno físico; y 3) nuestras interacciones con otras personas. La experiencia es el fundamento de las metáforas y, hasta cierto punto, las metáforas son el fundamento de la experiencia.

Los conceptos metafóricos sistemáticos estructuran “nuestras acciones y nuestros pensamientos (...) son metáforas mediante las que vivimos” (Lakoff y Johnson 1980:95). Las relaciones de los distintos conceptos entre un campo metafórico y otros son estructurales y estructurantes de la realidad, son códigos que se correlacionan para mantener una coherencia, que aunque no es absoluta, es significativa. “Pueden existir varias metáforas para un mismo concepto” (Lakoff y Johnson 1980:95). Las metáforas son culturales y propias de cada lengua, ya que cada ideología impregnará de alguna manera su lenguaje y viceversa.

Los conceptos metafóricos mediante los que vivimos son conscientes e inconscientes, explícitos e implícitos, impregnan la vida cotidiana, el pensamiento y acción de todas las personas. Ya que nuestro sistema conceptual ordinario es de naturaleza metafórica, los conceptos metafóricos tienen un papel central en la definición de las realidades cotidianas. Lakoff y Johnson mencionan que una de las opciones para analizar el sistema conceptual de una cultura es “mirar el lenguaje”. La experiencia, el pensamiento, la acción, la comunicación, el lenguaje, están intrínsecamente articulados.

Ejemplo de ello, los autores analizan las frases o enunciaciones que los hablantes del inglés utilizan en la vida cotidiana respecto a la acción de DISCUTIR. Llegan a la conclusión que dicha acción es concebida por estos sujetos a través del siguiente concepto metafórico: UNA DISCUSIÓN ES UNA GUERRA. Cuando se discute, los actores vivencian, piensan, actúan, expresan, comunican y entiende la discusión como una guerra. La discusión puede ganarse, perderse, en ella se usan estrategias y tácticas, hay posiciones defendibles e indefendibles, etc., En fin, el lenguaje que se utiliza para aprehenderla es un lenguaje claramente bélico. ¿Cómo experimentamos algo que consideramos una guerra? ¿Cómo se experimentaría la misma acción en el caso que se considerara de otra manera? Por ejemplo ¿cómo se vivirían las discusiones si se entendiera que UNA DISCUSIÓN ES UNA DANZA? Para Lakoff y Johnson esta metáfora estructura las acciones que ejecutamos al discutir.

Los conceptos metafóricos están sistematizados porque categorizan y subcategorizan,

dando una comprensión parcial y contextual del hecho que se experimenta, destacando ciertos aspectos y ocultando otros. Los valores fundamentales de una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma. Cuando hablan de conceptos metafóricos hay una referencia a conceptos que tienen una importancia a nivel colectivo y que son significativos socialmente hablando, no se trata de expresiones aisladas e individuales.

Las experiencias particulares las clasificamos conceptualmente como *gestalts* experienciales (Lakoff y Johnson 1980:123), es decir, cada experiencia está concebida y relacionada como un todo relacional y se significan adscribiéndolas a nuestros sistemas conceptuales socialmente construidos de antemano. Por ejemplo, si una persona está a punto de morir en una inusitada pelea callejera, no vivirá dicha experiencia de la misma manera que una persona que se dedique a combatir todos los días, o que haya sido entrenada especialmente para combatir. Un guerrero o un soldado puede estar convencido que su muerte en una batalla es un sacrificio que resulta benéfico para él, su familia y su colectividad. La misma experiencia particular, estar próximo a morir, será clasificada conceptualmente de manera distinta por cada individuo, porque el conjunto de toda su experiencia (educación, pensamiento, formación personal, contextos sociocultural, etc.) en ese momento así lo determinará. Para el guerrero, debido a la formación recibida a lo largo de su vida, la muerte en combate puede adscribirse a un campo semántico positivo; contrario al transeúnte casualmente asesinado.

En este sentido, “existe una correlación dimensión a dimensión entre el concepto CONVERSAR y los aspectos de la actividad concreta de conversar” (Lakoff y Johnson 1980:123). Misma correlación de dimensiones puede observarse sobre el concepto DISCUTIR, MORIR o MUERTE, por ejemplo.

Una preocupación central de estos autores es “la forma en que la gente entiende sus experiencias”, para lo cual consideran que el lenguaje proporciona datos que pueden conducir a principios generales sobre la comprensión, que implican sistemas totales de conceptos, más que palabras o conceptos individuales (Lakoff y Johnson 1980:157). Es decir, no es sólo el significado de las palabras lo que les da sentido, sino el uso social que las personas hagan de ellas. Una de las formas en las que se expresa el pensamiento o los conceptos metafóricos es a través de las formas lingüísticas, pero evidentemente no son las únicas.

En resumen, “la idea de que la metáfora es simplemente una cuestión de lenguaje y, a lo sumo, puede describir la realidad, tiene sus raíces en la consideración de lo real como algo

totalmente exterior e independiente de la manera en que los humanos conceptualizamos el mundo, como si el estudio de la realidad fuese simplemente el estudio del mundo físico” (Lakoff y Johnson 1980:187), pero no es así. Las metáforas pueden crear realidades y son a su vez realidades.

La metáfora “es una cuestión de estructura conceptual y la estructura conceptual no es sólo una cuestión intelectual; implica todas las dimensiones naturales de nuestra experiencia, incluidos aspectos de nuestras experiencias sensoriales, color, forma, textura, sonido, etc. [...]. Es como si la capacidad de comprender la experiencia por medio de metáforas fuera uno más de los sentidos, como ver, tocar u oír, como si las metáforas proporcionaran la única manera de percibir y experimentar muchas cosas en el mundo. La metáfora es una parte de nuestro funcionamiento tan importante como nuestro sentido del tacto, y tan preciosa como él” (Lakoff y Johnson 1980:280 y 283). Finalmente, al analizar el complejo de las metáforas debe considerarse que sus conceptos son holistas y analizables de manera indefinida.

Ahora bien, ¿qué pertinencia tiene esta propuesta en el estudio de la Muerte rarámuri? Cómo ya se ha dicho, la metáfora se refiere a todo un complejo enramado de elementos que los humanos ponemos en juego. En este sentido, surge la pregunta: ¿cuáles son las metáforas que los rarámuri utilizan sobre la muerte? Si como Lakoff y Johnson mencionan, los conceptos metafóricos sistemáticos estructuran nuestras acciones y nuestros pensamientos y son las metáforas mediante las que vivimos cotidianamente, entonces también podrían estructurar la manera en que *morimos* o las maneras en que se concibe a la Muerte.

Las metáforas mediante las que morimos: el caso rarámuri

La concepción rarámuri de la muerte incluye dos tipos de nociones: la muerte humana y la muerte sacrificial. La primera podría entenderse como una metáfora que implica que la muerte no genera vida y, la segunda, una muerte que sí lo hace. Las razones por las cuales llego a esta conclusión son las siguientes: la naturaleza de la noción de la vida otorgada a los humanos y a las víctimas son diferentes; una distinta noción sobre la vida implica una noción diferente sobre la muerte, lo que se refleja en las acciones cotidianas y en los tipos de intercambios que se generen en cada uno de sus rituales.

Una de las conclusiones de este trabajo es que pueden coexistir distintas concepciones y tipos de vida y regeneración en un sistema de pensamiento. Para los rarámuri, el aliento de

Onorúame lo mismo da vida a un ser humano que a un animal, pero sus muertes no son concebidas de igual forma y tampoco son de la misma naturaleza. El curso de las fuerzas vitales que siguen tras la muerte no es el mismo para todos los seres vivos.

El análisis detenido de las sustancias, de aquello que muere y del curso que siguen sus elementos después de este suceso, permite marcar diferencias y niveles analíticos de lo que puede confundirse con una misma noción o concepto. Para establecer una relación y una mejor comprensión sobre la muerte humana y el sacrificio animal, primero se tiene que conocer la concepción de los elementos que los componen.

En una sociedad, la noción de persona y de animal están relacionadas con la secuencia ritual que se practique respectivamente, las exequias para la primera y los sacrificios para la segunda. En la visión del mundo de una cultura existe una articulación entre: las nociones de composición de los seres vivos, la noción de lo que da vida, las cualidades otorgadas a los elementos de ese ser vivo (sean personas, plantas o animales), la muerte, la separación de los elementos y las acciones rituales para cada uno de ellos (Ver Tabla 8).

Entre los rarámuri, más allá de que la muerte de una víctima regenere fuerza vital, el *proceso ritual sacrificial* establece un contrato e intercambio entre los humanos y los seres sagrados. Las últimas ceremonias del *proceso ritual mortuario* son el escenario en que más recursos de todo tipo se ponen en intercambio, a todos los niveles y en todos los ámbitos. Así que el estudio de estos dos cuerpos muertos es sólo un pequeño paso para adentrarnos en una comprensión total de estos fenómenos sociales.

Que coexistan estos dos tipos de metáforas sobre la muerte no genera contradicciones lógicas, ya que están bien identificadas las causas y los motivos por los cuales es así. Una de las conclusiones de este trabajo es que estos dos tipos de metáforas en conjunto conforman el modelo de la muerte rarámuri. La metáfora de la muerte sacrificial está relacionada a una muerte que regenera vida y la metáfora de la muerte humana no; pero ambas deben entenderse de manera relacional.

Por ejemplo, tanto en la persona como en la víctima, la muerte libera sus respectivas entidades anímicas después que se separan de sus cuerpos, pero la transformación ocasionada por la muerte provoca que las cualidades de los elementos que componían a la persona se tornen en sustancias dañinas para todo aquello que tenga vida. Caso contrario sucede a la víctima, ya que los elementos que la componían después de la muerte se transforman en sustancias benéficas.

Si recordamos que la vida del ser humano es concebida como un “bien ilimitado” y la de la víctima como un “bien limitado”, cuando mueren, la fuerza sagrada que se desprende de ellas es distinta: la de la persona es una fuerza sagrada sin posibilidad de regenerar vida, mientras que la de la víctima es una fuerza sagrada que sí lo hace. Esto provoca que el trato, el control y lo que en los rituales se intercambia entre seres sagrados y profanos sean diferentes.

Los respectivos rituales de cada uno de estos seres muertos controlarán sus descomposiciones. Por un lado el *proceso ritual mortuorio* dirigirá la fuerza sagrada impura y peligrosa expresada en determinadas sustancias y elementos; su objetivo es detener y excluir del flujo de las redes y circuitos de intercambio a los elementos transformados por la muerte, finalizar el proceso ritual permitirá cortar todo tipo de lazos con cada uno de esos elementos porque se pone en su lugar al cuerpo, a las almas y cumple y finaliza con las normas de intercambio y reciprocidad entre vivos y muertos.

El *proceso ritual sacrificial* controlará las fuerzas sagradas puras y revitalizadoras generadas por la muerte de la víctima, su objetivo es contener y poner a circular en el flujo de las redes de intercambio dichas sustancias. Del cuerpo y el alma de la víctima se generará fuerza vital transferible entre los seres; la víctima es el medio a través del cual se realizan los dones y contradones establecidos en los contratos rarámuri de las normas de intercambio y reciprocidad, entre los grupos de seres humanos, entre los humanos y los seres sagrados, así como entre *Onorúame* y los muertos, por ejemplo.

| Tipo de muerte | Muerte humana. Muerte que no regenera vida | Muerte sacrificial. Muerte que regenera vida |
|---|---|---|
| Noción de vida | <ul style="list-style-type: none"> • Concepción de la vida como un bien ilimitado e inagotable que no requiere de renovación. | <ul style="list-style-type: none"> • Concepción de la vida como un bien limitado y agotable que necesita ser renovado constantemente. |
| Muerte, desintegración y transformación | <ul style="list-style-type: none"> • La muerte de una persona consiste en la separación total y permanente de la entidad anímica de la entidad física. • Fuerza sagrada sin posibilidad de regenerar vida • Se libera el alma personificada del cuerpo. • La muerte transforma la naturaleza de cada uno de los elementos constitutivos de la persona, así que el cuerpo, el alma y los lazos sociales de intercambio con los muertos se convierten en dañinos y peligrosos para los vivos • Lo que muere no se transforma en fuerza vital y no se vuelve un don intercambiable. | <ul style="list-style-type: none"> • La muerte de un animal sacrificado consiste en la separación total y permanente de la entidad física con la entidad anímica. • Fuerza sagrada regeneradora de vida • Se libera la entidad anímica consagrada. • La muerte y la ofrenda de la vida del animal transforma la naturaleza de los elementos del animal sacrificado en una sustancia sagrada (fuerza vital) y benéfica para los rarámuri. • Lo que muere se transforma en un don intercambiable por fuerza vital. |
| Rituales, control e intercambio | <ul style="list-style-type: none"> • El <i>proceso ritual mortuorio</i> controla esta descomposición peligrosa de las sustancias y los elementos transformados. • El proceso ritual mortuorio permite cortar todo tipo de lazos con cada uno de los elementos, pone en su lugar al cuerpo, a las almas y cumple y finaliza con las normas de intercambio y reciprocidad entre vivos y muertos. • El objetivo del <i>proceso ritual mortuorio</i> es controlar y detener o sacar del flujo de las redes de intercambio a los elementos transformados por esta muerte | <ul style="list-style-type: none"> • El <i>proceso ritual sacrificial</i> controla la descomposición de los elementos transformados de la víctima. • En este proceso ritual del cuerpo y el alma de la víctima se genera fuerza vital transferible entre los seres, la víctima es el medio a través del cual se realizan los dones y contradones establecidos en los contratos rarámuri de las normas de intercambio y reciprocidad, tanto entre los seres humanos, como entre los humanos y los seres sagrados. • El proceso ritual sacrificial permite la creación y el fortalecimiento de lazos entre los seres del universo rarámuri debido a la naturaleza de la transformación de sus elementos. • El objetivo del <i>proceso ritual sacrificial</i> es controlar y poner en el flujo de las redes de intercambio los elementos transformados por esta muerte |

Tabla 8. Tipos de muerte rarámuri

Estos dos tipos de muerte están encadenados a una serie de metáforas y de conceptos con los que se relacionan a través de determinadas formas y contenidos que son transformables en el tiempo y en el espacio. Recordemos que con las metáforas conceptuales sobre la muerte humana y la muerte sacrificial la experiencia, el pensamiento, la acción, la comunicación y el lenguaje

que traten sobre ellas están intrínsecamente articulados en su propia concepción. Por ejemplo, la muerte humana es aquella que no regenera vida y puede relacionársele con la infertilidad, el perjuicio, el malestar, la enfermedad, la tristeza, el peligro, el temor y el fin de las relaciones sociales. Al contrario, la muerte sacrificial se relaciona con la continuidad de las relaciones sociales, la regeneración de la vida, la fertilidad, la renovación, el beneficio, el bienestar, la salud, la vida, la alegría, la protección y con la seguridad (Tabla 9). ¿Cómo se transforman esas formas en códigos culturales distintos?

| Tipo de muerte | Muerte humana y su campo semántico | Muerte sacrificial y su campo semántico |
|---|--|--|
| Metáforas y conceptos relacionados | <ul style="list-style-type: none"> • Muerte no regeneradora de vida • Infertilidad • Prejuicio • Maleficio • Malestar • Enfermedad • Muerte, recursos y sustancias mortales • Tristeza • Peligro • Temor • Atar • Enfermar • Alejamiento • Ruptura | <ul style="list-style-type: none"> • Muerte regeneradora de vida • Fertilidad • Renovación • Beneficio • Bienestar • Salud • Vida, recursos y sustancias vitales • Alegría • Protección • Sosiego • Desatar • Curar • Búsqueda • Alianza |

Tabla 9. Campos semánticos por tipo de muerte rarámuri

Los muertos y la muerte humana deben ser alejadas para siempre y a toda costa. El fin último del *proceso ritual mortuario* es precisamente el de mantener bajo control y apartada lo más posible de los vivos a la muerte humana, por ello, todo el complejo de rituales, acciones y objetos desplegados para la evitación, la purificación y las curaciones. Esto también se refleja en actitudes como las que se tienen hacia los panteones o cuevas sepulcrales, específicamente hacia los restos óseos que no deben ser tocados. Ya hemos registrado este tipo de alejamientos a lo largo de la historia, pero no sólo en el caso rarámuri, sino también entre los tepehuanes del norte y los yaquis (Aguilar, Berrojalbíz y Fujigaki en prensa). Por ejemplo, en la siguiente tabla puede observarse cómo el alejamiento se entrelaza con miedo, indiferencia, preocupación y múltiples *palabras* más en el código y en los lenguajes rarámuri.

| Tipo de muerte | Muerte humana. Muerte que no regenera vida | Muerte sacrificial. Muerte que regenera vida |
|----------------------------------|---|--|
| Metáforas y objetos relacionados | <ul style="list-style-type: none"> • Alejamiento: físico y simbólico de los lugares de entierro. • El alejamiento se plasma en todas las narrativas acerca de las razones por las cuales deben realizarse todo el proceso ritual mortuario. • La razón por la cual se aleja a los muertos es que son fuerza sagrada negativa, debido a que es incapaz de generar o regenerar algún tipo de vida. • Elementos como cenizas, espinas, sal, hierbas de olor, palo colorado, sirven para alejar a los muertos de los vivos. • Toda la acción del proceso ritual mortuario es para mantener alejada a los elementos de la persona muerta convertido en fuerza sagrada negativa para los vivos. | <ul style="list-style-type: none"> • Ingesta, búsqueda, acercamiento: para obtener los recursos que una muerte sacrificial genera. • Su búsqueda lleva a adquirirla, pero no es sólo eso, sino consumirla, comerla, ingerirla. • La razón por la cual se busca a las víctimas es porque es capaz de generar, regenerar, renovar y fortalecer la entidad anímica de los vivos. • Para obtener estos recursos se realizan rituales como el yúmari-tutugúri, se danza, etc. • Toda la acción del proceso ritual sacrificial es para obtener los elementos de la víctima sacrificada convertida en fuerza sagrada positiva para los vivos. |
| | <ul style="list-style-type: none"> • Infertilidad: se aleja y se cortan los lazos de los muertos con los bienes materiales, entre ellos se encuentran los animales y los campos de cultivo. Se cortan esos lazos porque pueden hacer que la siembra no se logre. Literalmente el <i>owirúame</i> corta los invisibles lazos utilizando un cuchillo de metal. | <ul style="list-style-type: none"> • Fertilidad: para defenderse de los muertos uno de los rituales que deben hacerse es sacrificar a un animal. A <i>Onorúame</i> se le pide protección de los campos de cultivo y con la sangre de animal sacrificial se rocía en las parcelas. • Otro tipo de ritual de sacrificio para la fertilidad es el sacrificio de Judas. Judas necesita morir para generar fertilidad, para generar vida. |
| | <ul style="list-style-type: none"> • Enfermedad: de las fuerzas sagradas liberadas por la muerte humana son focos de contagio, enfermedades, daños y muerte. Una manera de expresarlo, es que “el muerto quiere llevarse a los vivos”, lo que en realidad quiere llevarse es la entidad anímica de los vivos, por ello las enferma. • La enfermedad se traduce como un desequilibrio de la persona que tiene que ser reestablecido con los rituales de curación. | <ul style="list-style-type: none"> • Salud: la ingesta de las sustancias que se producen con la muerte sacrificial es benéfica para la entidad anímica y física de la persona las fortalece. Por ejemplo, la ingesta del <i>tónari</i>, del peyote y la bakánoa • Los rituales de curación rarámuri son precisamente para dos cosas: reestablecer la salud o prevenir la enfermedad fortaleciendo aquello que puede enfermarse. • Los rituales de curación son los medios por los cuales reencuentra el equilibrio de la persona. |

Tabla 10. Metáforas y objetos relacionados por tipo de muerte.

El *alejamiento* de la muerte humana se contrapone culturalmente a la *ingesta* que se hace del objeto de la muerte sacrificial, o mejor dicho, de lo que muere en el sacrificio animal. El sacrificio permite el renacimiento y el fortalecimiento de los seres con vida en la tierra. Para ello la carne de la víctima debe ingerirse o intercambiarse de alguna manera, como en la ofrenda, entre los seres sagrados del universo rarámuri. Su ingesta, su cercanía, provoca múltiples beneficios: salud, bienestar, protección y vida. Precisamente uno de los objetivos del *proceso ritual sacrificial* es que el alma y el cuerpo de la víctima sean ingeridos por los asistentes al

yúmari-tutugúri.

Para los rarámuri es una premisa el hecho de que comparten cierto tipo de sustancias con los demás seres del planeta como los árboles, las plantas y los animales en general, y existe la posibilidad de intercambiarlas específicamente con seres sagrados como el peyote, la bakánoa y los animales sacrificiales. Es interesante mencionar lo apuntado por Martínez (2006; 2007) respecto a esta capacidad de intercambio; según la autora, el código que los rarámuri utilizan para explicar estos intercambios es el de la alimentación. Ya sea que se trate de un intercambio de forma controlada como en los momentos rituales, en que los rarámuri comen el *tónari* y beben el peyote, o de maneras no controladas como los robos de alma que realizan los seres del bosque, de los aguajes o el peyote, que dicen “comen” el alma de un niño. Siendo una sociedad de tipo animista (Martínez 2006, 2008), lo que se comparte con estos seres es precisamente su cualidad anímica. La clave para comprender las formas en que los seres del universo rarámuri intercambian, roban y reponen las entidades anímicas de las personas es la metáfora de la alimentación, con todos sus códigos y símbolos. Es por ello que se dice que dichos seres “comen el alma”.

Alejamiento e ingesta son dos acciones contrapuestas arbitrariamente en la cultura rarámuri, en su relación y oposición se crean campos semánticos en los que los elementos ahí puestos también se contrapondrán, se convertirán en un tipo de antónimos culturales. Comer el alma puede ser sinónimo de atar. Por ejemplo, cuando los seres del monte comen el alma de un niño “porque lo han asustado”, bien puede explicarse que dichos seres le amarran el alma; también se dice que “han cogido sus huellas”, sus pasos. Huellas y pasos son sinónimos del transcurso de una vida, del comportamiento concreto de una persona, tan concreto como el que sabe que pasó cerca de un aguaje y ahí pudo haber quedado amarrada su alma. Este recorrido será el mismo que el paciente le narrará al *owirúame*, después de que éste le pregunte expresamente por dónde ha estado o caminado. El *owirúme* le dirá entonces que debe soñar para poder así rescatar su alma de los seres que la han raptado.

Otros seres que amarran el alma de las personas son el peyote y la bakánoa. Cualquier persona que en vida los haya ingerido, después de muerto quedará comprometido, quedará amarrado por ellos y no se podrá desamarrar hasta que sus parientes les realicen la última *nutéma* en donde deberá haber una raspa. Se dice, por ejemplo, que al acercarse el último momento de una raspa, el *sipáame* podrá ver en el espejo puesto frente a él en el altar a la persona que ha sido

desatada por el peyote, después de eso se va hacia arriba, a lado de *Onorúame*.

En fin, a partir del significado que se le dé a un significante, a una *palabra* por ejemplo, y conociendo cuál es el antónimo culturalmente definido para ella, vemos que pueden establecerse campos semánticos y redes de significados con diferentes significantes, arbitrariamente elegidos, y que pueden ser inagotables en su propia cadena de sinónimos y antónimos. Por arbitrario me refiero a lo socioculturalmente construido y reactualizado. Estos significantes y significados podrán verse expresados a través de un sistema de transformaciones (Lévi-Strauss 1987), en otras formas y contenidos de comunidades que se encuentren relacionadas y en comunicación, ya sean comunidades de una misma cultura o de culturas distintas relacionadas históricamente. Pero dichas transformaciones de las formas y de los contenidos tenderán a ser sistémicas. En español por ejemplo, la relación metafórica entre cobija y placenta puede producirse, pero también puede no hacerse; en el caso del rarámuri, la relación entre estos dos no sólo es metafórica, sino que es metonímica, ya que *kemá*, o cualquiera de sus derivaciones dialectales, significa a la vez placenta y cobija (Brambila 1975; Fujigaki 2005; Martínez 2008).

En síntesis, siguiendo la propuesta analítica de Lakoff y Johnson (1980:12) los tipos de metáforas (ontológicas, estructurantes y orientacionales) sobre la Muerte entre los rarámuri podría resumirse de la siguiente manera:

La *metáfora ontológica* sobre la muerte humana es LA MUERTE HUMANA ES NEGATIVA Y DAÑINA, así es concebida su naturaleza y a partir de eso se determina su entendimiento como fenómeno social. La *metáfora estructurante* es que en tanto dañina LA MUERTE HUMANA DEBE ALEJARSE, lo que se expresa, entre otras formas como LA MUERTE ES EL VIAJE DEL ALMA DE LA PERSONA FALLECIDA porque así es como se estructuran las acciones, pensamientos y emociones respecto a la muerte: los rituales, las acciones de evitación, purificación y curación hacia lo mortuorio. El alma de los muertos, en su viaje, debe ser alejada de los circuitos de intercambio de los vivos. Por último, la *metáfora orientacional* trata de que en ciertos contextos EL OESTE ES EL SITIO DE LA MUERTE Y LA ENFERMEDAD, y junto con ellos los cementerios, las tumbas de las iglesias, los templos cuando se hayan entierros dentro de ellos, las cuevas sepulcrales, etc.

En el caso de la muerte sacrificial la *metáfora ontológica* es LA MUERTE SACRIFICIAL ES POSITIVA Y BENÉFICA porque así es concebida su naturaleza y a partir de eso se determina su entendimiento como fenómeno social. La *metáfora estructurante* es LA

MUERTE SACRIFICIAL DEBE ACERCARSE, lo que se expresa con la metáfora LO QUE SE SACRIFICA DEBE COMERSE. Alejar e ingerir o comer, en este caso se entienden como antónimos culturales entre los rarámuri. La *metáfora orientacional* en ciertos contextos es EL ESTE ES EL SITIO DE LA VIDA. Recordemos que la religión rarámuri proviene de una tradición de culto solar. Cosa que puede verse expresada en las acciones rituales, pero también en las palabras ceremoniales y en las pláticas cotidianas. Por ejemplo, hay rarámuri que opinan que una de las representaciones de *Onorúame* (El-que-es-Padre) es precisamente el astro solar. Cuando se sacrifica a un animal, la sangre que se consagra es la que se ofrenda a Onorúame y hacia el Este.

Este tipo de metáforas sobre la Muerte, la humana y la sacrificial, se correlacionan lógicamente con las acciones, los pensamientos, las emociones, la vivencia y con toda la experiencia en general sobre la Muerte misma a lo largo de toda la cultura. Hay formulaciones hechas por el investigador para cada tipo de muerte con base en una lectura particular de cada una de estas muertes entendidas como *hecho sociales totales*; lo que no implica que los rarámuri los mencionan de esta manera.

Me atrevo a proponer dichas enunciaciones en la medida en que considero que los datos etnográficos las sostienen de manera integral. Por ejemplo, en los rituales mortuorios los rarámuri dan por hecho que el alma, el cuerpo y el trato con la persona fallecida es dañino, y consideran que al morir la entidad anímica debe realizar un viaje y recorrer un difícil camino. Los *nawésari* que los *owirúame* pronuncian hacia los muertos son precisamente para establecer un contrato con ellos: los vivos realizarán las ceremonias mortuorias correspondientes a cada muerto (sacrificio animal, teswino, danzas, etc.), a cambio de que ellos no les ocasionen ningún tipo de mal.

Ahora, en tanto que la metáfora estructura las acciones que ejecutamos, y viceversa, al morir tendremos las mismas correspondencias. Como entre los rarámuri la muerte humana es ontológicamente dañina, las emociones corresponderán a dicha concepción. Se *emocionaliza* los conceptos metafóricos por los cuales nos comunicamos y en los cuales creemos: ésta sería una de las explicaciones del porqué los rarámuri temen tanto a sus muertos.

La correlación de formas tendrá una correlación de contenidos, por lo cual, a partir de estas premisas, tendremos que preguntarnos cuáles son los isomorfismos o los sinónimos culturales sobre la muerte entre los rarámuri. Uno de ello es que: al morir el alma de la persona

hace un viaje (metáfora estructurante) se hace hacia el Oeste (metáfora orientacional) y que cuando se realicen todas sus fiestas se pone fin al peligro de los muertos (metáfora ontológica).

El mismo tipo de correlaciones sucede en los rituales sacrificiales: aquello que se sacrifica, muchas veces enfocado principalmente al aparato cardiorrespiratorio de la víctima, debe ser puesto en circulación e ingerido por la mayoría de los participantes. Todas las secuencias rituales están encaminadas a poner en circulación e intercambio distintos tipos de recursos vitales necesarios para que la comunidad rarámuri siga existiendo. La víctima es ofrecida a *Onorúame* a través de su muerte para recibir gracias divinas (metáfora estructurante). Uno de los gestos imprescindibles al sacrificar a una víctima animal es ofrecer su sangre directamente hacia el Este (metáfora orientacional), hacia al sol naciente, representación directa de *Onorúame*. Al ser cocido y transformado en *tónari*, los elementos de la víctima se transforman, convirtiéndose en una fuente regeneradora y fortalecedora de la entidad anímica y física de los rarámuri que lo consuman; en fuente de vida y salud (metáfora ontológica).

Por último, hay que resaltar tres consideraciones importantes: 1) pueden existir distintas metáforas para un mismo concepto; 2) las metáforas que se utilizan no siempre se expresan de la misma manera; y 3) las metáforas y los códigos por medio de los cuales se expresan se transforman a través del tiempo y del espacio. Tomemos como ejemplo la muerte humana. En este sentido:

1) La muerte humana es una metáfora que se refiere a un concepto de muerte más amplio. Para las personas, la muerte se considera a) el fin de la vida de una persona, b) un viaje que debe realizar y c) un camino que dicha persona tiene que recorrer.

2) Existen distintos códigos y maneras de expresar las metáforas conceptuales. Las metáforas conceptuales se hablan, piensan y ejecutan. Por ejemplo, a cambio de una palabra para expresar el miedo o la necesidad que los muertos sean alejados de los vivos, se pueden hacer gestos o acciones o puede expresarse a través de ciertos objetos. Enterrar a los muertos alejados de las áreas de habitación, colocar cenizas alrededor de la casa de los parientes. ¿Qué nos dicen, qué expresan los objetos en los contextos mortuorios? ¿A qué campo metafórico se les adscribe al interior de una cultura?

3) Si la experiencia concreta es el fundamento de las metáforas y existe una dimensión histórica de éstas, habrá metáforas que no puedan existir en términos sociales si no se ha tenido determinada experiencia. Por ejemplo, no puede existir la metáfora LA LEY ES UN

VEHÍCULO o EL TIEMPO ES DINERO, sin que previamente haya un contexto donde se hallen vehículos y dinero. Pero esto también puede pensarse al contrario: si actualmente existen ciertas metáforas por medio de las cuales se estructuran ciertas experiencias, en el caso analizado sobre la Muerte, dichas metáforas pudieron haber estructurado las mismas experiencias en el pasado. Pero no se hablaría ni de la misma metáfora, ni de la misma experiencia, sino una metáfora y experiencia transformada a través del tiempo y de la historia de los pueblos específicamente estudiados.

Es decir, los códigos, objetos, palabras, acciones, pensamientos que expresan las metáforas conceptuales sobre la muerte se transforman a través del tiempo y el espacio. Lo que resulta sumamente sugerente como planteamiento para entablar un diálogo entre disciplinas como la etnología y la arqueología en una región tan diversa como el noroeste mexicano (Martínez y Fujigaki en proceso de edición). ¿Qué nos dicen los objetos en los contextos funerarios de los rarámuri, antiguos y recientes, a la luz de estas metáforas? ¿Cómo se han transformado los objetos que encontramos en dichos contextos? Siguiendo la propuesta de la historia regresiva, (Wachtel 2001) ¿qué puede decirse acerca de los contextos funerarios del Noroeste mexicano del pasado a partir de postulados recientes sobre los rarámuri?

Esta posición nos perfila hacia un sinfín de posibilidades para lograr analizar y sugerir búsquedas de semejanzas, oposiciones y diferencias culturales que sean transformaciones sistémicas unas de otras, no sólo a lo largo del territorio, sino también a lo largo del tiempo. Y volvemos a preguntarnos ¿cómo se transforman los significados y significantes en códigos distintos relacionados en primera instancia con las nociones de muerte y vida? Se propone elaborar un análisis comparativo sincrónico y diacrónico de estos temas en los grupos indígenas del Noroeste mexicano y un poco más allá de este territorio; todo ello, con el objetivo de regresar al caso rarámuri sobre la muerte para comprenderlo mejor.

CAPÍTULO 4

LA MUERTE EN EL NOROESTE DE MÉXICO: UN SISTEMA DE TRANSFORMACIONES

El objetivo de este capítulo es realizar un análisis comparativo de las metáforas de la muerte en el noroeste de México, basándome en las nociones rarámuri analizadas a lo largo de este trabajo. El noroeste mexicano es entendido como un espacio en el que se han dado diversas interacciones entre pueblos y culturas de distintas tradiciones lingüísticas e históricas, que conforman, a su vez, un sistema cultural mucho más amplio entretejido por una continuidad consolidada a través de las múltiples formas de sus praxis culturales. Es preciso anotar que no se considera a esta región como un *área cultural* definida por rasgos comunes, sino como un sistema de transformaciones donde antes que la similitud, el cambio y la innovación de las expresiones culturales permiten identificar categorías de pensamiento compartidas¹ (Bonfiglioli 1995:179-217; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2004:15-16).

Para elaborar las comparaciones procederé de la siguiente manera: a partir de los datos presentados a lo largo de este texto se propuso un modelo tarahumara sobre la muerte. Es decir, un diagrama teórico destinado a reorganizar los datos etnográficos que, captados al nivel empírico, no dejan de manifestar propiedades teóricas (Lévi-Strauss 1987). Este primer modelo será comparado sistemáticamente con los datos sobre la muerte de otros grupos de la región. El resultado de dichas comparaciones será un segundo modelo. La comparación de los modelos permitirá ir de lo particular a lo general, del dato empírico a la estructura y de lo general a lo particular para explicar el caso del cual se partió (Lévi-Strauss 1987). La comparación nos llevará a un modelo regional, es decir, una abstracción que permita explicar los datos.

En tanto que la cultura es vista como una totalidad en la cual los elementos no podrán interpretarse por sí mismos, sino sólo en relación con el resto de los componentes, “aquí hablamos de un todo antropológico e histórico complejo, multifacético, que alterna fases de

¹ En tanto que nuestra zona de estudio no ha sido un espacio aislado e incomunicado, se observan claramente la presencia de ciertos aspectos de la tradición mesoamericana y de igual manera de las poblaciones del sudoeste estadounidense. Sin embargo, más allá de intentar entender y explicar lo que sucede en el noroeste a partir de estos dos grandes focos, se busca saber qué puede decir el noroeste por sí mismo, sin olvidar que no existen fronteras rígidas para las culturas y sus agentes, sino transformaciones y relaciones.

turbulencia y estabilidad, que se diferencia en el tiempo y en el espacio, y cuyo análisis puede abordarse desde distintas perspectivas (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2006). La modificación de cualquiera de los elementos entrañará una modificación en todos los demás (Lévi-Strauss 1987:301).

En este sentido, “cada mito, danza, rito, práctica terapéutica y otros objetos analizados son, en algún nivel de interpretación la transformación paradigmática de otros mitos, danzas, ritos, vecinos o lejanos, pasados o presentes, actuales o virtuales” (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2006:17). De esta manera, se considera que las formas de los procesos rituales mortuorios analizadas serán una transformación paradigmática de otras, como lo serían los rituales de semana santa de los yaquis, los tarahumaras, los coras y los huicholes analizados por Bonfiglioli, Olavarría y Gutiérrez (2004).

Un sistema de transformaciones es un grupo de modelos que se reproduce en el tiempo y en el espacio, en la sincronía y en la diacronía. Es un sistema en tanto que casos distintos dialogan a través de similitudes, oposiciones y transformaciones de las mismas ideas. Esto permite entonces explicar aquello que es estructural y compartido, así como los procesos históricos que explican la variabilidad y la especificidad de cada caso. En otras palabras, lo que haré será retomar las nociones más importantes relacionadas a los campos semánticos sobre la muerte rarámuri (la muerte humana y la muerte sacrificial) y las compararé con las nociones más importantes sobre la muerte de los grupos vecinos, para luego entender sus similitudes, sus oposiciones y sus transformaciones, de manera sincrónica y diacrónica.

Las metáforas transformadas de la muerte

Ya vimos que los conceptos que se desprenden de las metáforas sobre la muerte conforman dos campos semánticos complementarios: el de *la muerte humana* implica el último viaje que realiza el alma de una persona, la cual debe ser guiada en su largo camino a través de los rituales mortuorios para que logre alcanzar su destino final. Desde ese momento, el alma de los muertos se convierte en energía que en sí misma es dañina para los vivos, principalmente para los parientes. Es una energía imposibilitada en regenerar algún tipo de vida, por ello es muy peligrosa y se caracteriza por ser un gran foco de contagio de daños, enfermedades, infertilidad y muerte que no sólo perjudican a los seres humanos, sino a todos los bienes materiales, como los animales y las cosechas. Por ello, existe una gran preocupación por mantener alejadas a estas

almas, y se dedica una gran inversión económica para cortar todo tipo de lazos con ellas – sociales, rituales y emocionales. Por otra parte, *la muerte sacrificial* está relacionada con las categorías contrarias a la muerte humana. La muerte en el sacrificio libera una energía sagrada benéfica para los vivos, la cual es una fuente de renovación, fortalecimiento y protección para el cuerpo y alma de los rarámuri y de los bienes materiales. Es por esta razón que aquello que se genere del sacrificio debe aproximarse lo más posible a las personas, debe ser consumido, ya que es un foco de salud y bienestar.

| | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Muerte humana • Muerte no regenerativa • Peligro, daño y contagio • Alejamiento, abandono, expulsión • Enfermedad • Infertilidad • Muerte | <ul style="list-style-type: none"> • Muerte sacrificial • Muerte regenerativa • Protección • Acercamiento, búsqueda, ingesta • Salud • Fertilidad • Vida |
|---|---|

Tabla 11. Elementos relacionados conceptualmente sobre la Muerte entre los rarámuri

Estas nociones se verán expresadas concretamente en las diversas representaciones sobre la muerte de los grupos a comparar. Cabe mencionar que existe una gran variabilidad y desigualdad de la información sobre este tema entre dichos grupos, por lo que se hará una descripción detallada de aquellos con los que se cuenta con mejor información. De esta manera se analizarán más detenidamente el ciclo ritual mortuorio de los tipais de Baja California y el de los mexicaneros de Durango, añadiendo datos de las otras sociedades noroestenses como los yaquis y tepehuanes norteños y sureños de forma complementaria. Centro la comparación en estos dos grupos porque al contemplar el panorama regional, los yumanos norteños y los mexicaneros resultaron ser los extremos opuestos del modelo lógico sobre la muerte en la región que explicaré más adelante. Por ahora, en términos generales puede decirse que en los rituales mortuorios mexicaneros se expresa un tipo de muerte que regenera vida. Por otro lado, en el ejemplo de los bajacalifornianos, la muerte humana representa un inmenso peligro y de ella no se obtiene ningún tipo de vida o de regeneración. La pregunta a responder será ¿cómo se transforman las metáforas que se consideran las más importantes de los dos tipos de muerte entre los rarámuri, entre los bajacalifornios y los mexicaneros?

En resumen, deseo destacar principalmente tres aspectos de cada uno de los ejemplos: 1) la composición y el origen de la vida humana, de la noción de vida que poseen; 2) la muerte y la

transformación de la persona que fallece, para saber qué tipo de fuerza sagrada se produce, y finalmente; 3) el control ritual que se hace del alma y del cuerpo de los muertos y conocer el destino final de la parte más importante de la entidad anímica, para saber si es un tipo de muerte que regenera o no vida. Posteriormente, abstraeré las semejanzas, las diferencias, las oposiciones y las transformaciones de cada uno de los ejemplos respecto al modelo rarámuri, para luego regresar al caso tarahumara y así enriquecer las interpretaciones finales. Para este punto, revisaremos las categorías construidas por estos grupos humanos utilizadas para abordar la muerte.

Los grupos del norte de la Baja California

Los rituales mortuorios de los diversos grupos asentados en Baja California han sido destacados por todos aquellos quienes los han observado. En este apartado resaltaré los aspectos sobre la muerte humana de los yumanos norteños de esta península²: los tipais o diegueños, los pai pai, los cucapá y los kiliwas; tanto de los yumanos peninsulares y de los guaicuras del sur tomaremos ejemplo puntales. La tradición histórica y lingüística de estos grupos trasciende las actuales fronteras nacionales de México y Estados Unidos, ya que poseen una ascendencia hokana-siux (Garduño 1994:31; Spicer 1997[1967]:10). Aunque estas sociedades no son homogéneas y existan diferencias entre sí, las retomo como una unidad relativa, contrastante con el caso rarámuri y el caso de los mexicaneros mesoamericanos.

El texto en el que me baso principalmente es la tesis de María Teresa Uriarte (1974) sobre *Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*. En la cual hace un interesante análisis y recopilación de los datos recogidos por los misioneros, conquistadores y exploradores desde los primeros contactos hasta la fecha y de las investigaciones antropológicas

² Para Garduño, el proceso de incorporación que han sufrido los yumanos al estado nación mexicano ha sido devastador para la continuidad de sus modos de vivencia ancestrales, incluidas las prácticas mortuorias. Desde el periodo misional hasta la fecha y debido a los vaivenes históricos de la región se han modificado los aspectos fundamentales y característicos de estos grupos:

“los indígenas habían sido colocados en un franco proceso de sedentarización y olvido de gran parte de sus conocimientos sobre la cacería, la recolección y la pesca; con la presencia de las compañías colonizadoras y deslindadoras que abrieron determinadas áreas de Baja California a las actividades minera, agrícola y ganadera, el proceso de transformación de las culturas nativas se profundizó y se inició la modificación de su entorno ecológico.

Como consecuencia de estos dos procesos, los diezmados grupos aborígenes tuvieron que abandonar aún más aquellas actividades que los vinculaban con la naturaleza y que les permitían poseer un cierto nivel de autosubsistencia” (Garduño 1994:129).

de principio de siglo y las que se realizaban al momento de su estudio, principalmente de las universidades estadounidenses, resaltando la ausencia de investigaciones del lado mexicano.

El origen de la vida humana así como de la concepción del cuerpo y de la sustancia última de la vida es muy similar a la de los rarámuri. Según la mitología de los yumanos, la vida humana fue otorgada por las máximas divinidades de cada una estas religiones. Las personas fueron creadas de tierra y agua y en ninguno de estos casos se menciona que la vida brote de la muerte, por lo que puede inferirse que la vida era considerada un recurso o un bien ilimitado.

La muerte para los humanos se origina por el mitema del dios creador enfermo y moribundo, un concepto muy importante en la mitología de los yumanos y los shoshones (Kroeber en Álvarez 2004[1975]:131). Dicho dios designa que después de fallecer debe ser cremado y a partir de ese momento todos sus descendientes deben pasar por el mismo ritual. Para los pai pai “el espíritu reside en el corazón y desde ahí, gobierna la acción del cuerpo. Al momento de la muerte, el espíritu abandona el cuerpo por la boca y se va a vivir al cielo” (Uriarte 1974:80).

En 1764 el fray Luis Sales en sus *Noticias de la Provincia de Californias* describe que

“al morir alguno lo creman, y no hacen prueba de si está o no difunto, en diciendo el viejo [el chamán], ya fulano murió lo atan y lo llevan al fuego (...) dice que el difunto quiere irse, pero antes quiere presenciar sus habilidades, y entonces para alegrar al difunto, bailan todos, menos los parientes, todos estos en señal de luto se cortan los cabellos.

Concluidos los bayles [*sic.*] les avisa el viejo, que ya el difunto se da por satisfecho pero que necesita de las semillas y frutas para su viaje; (...) luego se pone a dormir, y avisa a los demás que no le molesten, diciéndoles que se va también con el difunto.(...) Tienen por tradición que cuando mueren todos vuelan para el norte a ver a los primeros antepasados” (Álvarez 2004:98)

El alejamiento de los vivos hacia los muertos se manifestaba de maneras muy diversas a causa del profundo temor y peligro que de ellos emanaba. Las grandes expresiones de dolor y temor, así como toda la ritualidad hacia los muertos era tratada como un asunto público y colectivo. De hecho, Uriarte menciona “que entre los californios, lo más importante después de satisfacer las necesidades básicas y muchas veces aun en detrimento de ellas” es la elaboración de los rituales mortuorios, “los pobladores de Baja California deben considerarse como una cultura netamente necrófila y con unas raíces tan profundas como las que encontramos en el centro de México y que aún persisten en la actualidad entre muchos grupos” (1974:162).

El objetivo de los rituales mortuorios era romper definitivamente los nexos entre los

vivos y los muertos. A la muerte de una persona debía borrarse todo recuerdo o señal de su existencia, al grado de no volvérselo a nombrar nunca, porque el hecho de hacerlo podría traer enfermedades y fatales consecuencias. Antiguamente, entre estos grupos la regla del tratamiento fúnebre para la entidad física y la entidad anímica consistía en la cremación. Desde la llegada de los primeros misioneros, éstos comenzaron a obligar a los yumanos para que dejaran de practicar este tipo de ceremonias. A finales del siglo XIX y principios del XX se registraron los ceremonias fúnebres que ya no se realizan³: como un ñiwey (Garduño 1994:249). Anita Álvarez (2004:122) menciona que “La ceremonia ñiwey (comunicación con los muertos) tenía un lugar especial entre el ceremonial de los kiliwas.” Según Meigs, “la última ceremonia de esta clase se celebró en 1893 (...) Su objeto era pacificar a los muertos para que no se acercaran a los vivos”.

En su texto, Uriarte menciona que en términos generales se hacían dos rituales de *pacificación*⁴ para los muertos: la cremación del cuerpo y las ceremonias de conmemoración. Aquí se analizarán sus datos a partir del modelo del *proceso ritual mortuorio* por lo que llamaré Ritos de separación del cuerpo, para el primero de los rituales mencionados, y los Ritos de separación del alma, para los segundos. No describiré detenidamente estas ceremonias, sólo destacaré los elementos que considero más relevantes para mi análisis.

Rito de separación de la entidad física: cremación del cadáver

Entre los tipais o diegueños, cuando se consideraba que la muerte de una persona enferma era inminente, cuando se obtenía la conciencia de la muerte e iniciaba el proceso mortuorio, la pira funeraria comenzaba a construirse. Al morir, los deudos contrataban a alguien ajeno a la familia para el tratamiento del cadáver y para dirigir los rituales de cremación. Estaba explícitamente prohibido que los parientes más cercanos realizaran estas acciones, por lo que se recurría a estos intermediarios ceremoniales. Grandes expresiones de tristeza y llanto dominaban el ambiente. Un especialista o cualquier persona de edad avanzada hablaba con el muerto para convencerle que dejara este mundo y no hiciera daño a sus parientes.

Cuando la pira ya estaba elaborada, el cuerpo y las pertenencias del difunto se colocaban sobre ella y se prendía fuego. El tiempo de exposición duraba hasta que el cadáver se redujera a

³ Según una crónica del Lic. Ricardo Rivera de la Torre, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Baja California, en octubre de 2007 se hizo una cremación del “Jefe de la tribu cucapá” Onésimo González Saiz.

⁴ Es interesante resaltar que a este tipo de rituales se les llama de pacificación, como se verá, debido a la naturaleza nefasta y peligrosa de los muertos.

huesos; posteriormente se destruían en pequeños pedazos y pulverizaban con una piedra. Las cenizas del cuerpo y de sus pertenencias eran depositados en ollas de barro fabricadas específicamente para esta ceremonia, aunque también podían ser esparcidas a los cuatro puntos cardinales o hacia el monte de la localidad. Según un relato publicado en 1918 (citado en Rodríguez 1994:40), David Goldbaum relata que después de cremar el cadáver, enseguida observó “a los ancianos tirando las cenizas al aire por todos rumbos, me explicaron algunos indígenas que ésta era la costumbre y que hecho cenizas el difunto, y esparcidas, se acababa el contagio y hacía bien a la tierra”. Generalmente se borraba todo signo de la cremación. Parte de esta ceremonia era que los deudos se cortaban el cabello, al cual se le otorgaba un gran valor y lo guardaban para cuando se realizara el rito de separación del alma.

Como debía destruirse la casa en donde los deudos habitaban, éstos tenían que volver a construir otra. A partir de este momento, su preocupación principal era conseguir los recursos para *la cremación del alma*⁵. En general, los familiares no debían estar muy cercanos a la pira, en muchos casos éstos la veían de lejos entre grandes expresiones de tristeza, como que las mujeres se rasgaran todas sus ropas. De hecho se menciona que una niña murió a causa de haber presenciado una cremación (Uriarte 1974:65).

Rito de separación de la entidad anímica: la cremación del alma

Después de reunir los abundantes recursos necesarios para la última ceremonia, se invitaba a los parientes (lejanos y próximos) y a toda la comunidad para que asistieran a ella. Mediante estos rituales se media el prestigio de las personas fallecidas y de los deudos. Se recolectaban semillas y alimentos traídos de largas distancias. Entre los cucapá, por ejemplo, los deudos podían quedarse en la miseria para realizar el *kerok* o *wekerok*, nombre que le daban a esta última ceremonia para la persona muerta. Se llegaban a acumular excedentes hasta por ocho años para realizar estas ceremonias en los que se consumían en tan sólo siete días. A estos rituales también se les llamaban la Quema de imágenes o de los monos o los monitos⁶. Tienen

⁵ Le llamo cremación del alma por las características propias de este rito, que a continuación explicaré.

⁶ Había otras ceremonias mortuorias dedicadas a individuos especiales entre estos grupos del norte, por ejemplo, entre los tipais existía un ritual llamado *Occam*, el cual era elaborado especialmente para aquellas personas que habían sido iniciados con toloache, la planta sagrada de varios grupos bajacalifornianos. Se realizaba también un ritual llamado “el sacrificio del águila”, dedicado para el aniversario del que en vida fuera un conductor, un guía, de bailes (*kwaipai*). La raspa de peyote y de bakánoa que se realiza en el último ritual mortuorio de los rarámuri en este sentido se corresponden a las ceremonias antes citadas, en el sentido que se les ofrenda sólo aquellas personas que han sido iniciadas con estos seres-sustancias. Bonfiglioli menciona que los rituales deben llevarse a cabo para

este nombre porque uno de los objetivos del ritual es quemar una o varias figuras que personifican a los difuntos recientes más cercanos a la familia.

Esta ceremonia congregaba a todos los invitados para danzar, llorar, elaborar una figura del difunto y hacer una ramada especial para el ritual; al final la figura y la ramada eran quemadas y se daba por terminada la relación entre el muerto o los muertos objetos de los rituales y los vivos.

La figura del difunto o de los difuntos, el mono o los monitos, eran elaborados de junco (*Juncus textiles*) que resulta muy similar a los Judas que año con año son consumidos por el fuego en las semanas santas tarahumaras. Uriarte (1974:45) dice que “al hacer las imágenes se trataba que fueran lo más parecido posible a la persona que se quería representar, se suponía que el espíritu de los muertos ocupaba temporalmente las imágenes. Durante todo el tiempo que tardaban en formarlas, había grandes llantos entre los asistentes”. En el caso de los cucapá, sólo se hacía la imagen de un personaje y el resto de los difuntos que iban a conmemorarse, eran representados ceremonialmente por niños que no fuesen de la familia y que “tuvieran parecido con cada uno de los difuntos” (Uriarte 1974:67).

Los cabellos que los deudos se habían cortado en el momento del entierro eran tejidos para formar el cabello de las figuras que serían cremadas, las cuales también eran adornadas con plumas de águilas, halcones o búhos, sacrificados para ello; para los varones se utilizaban los dos primeros animales y para las mujeres el último. Se decía que dichas plumas eran las alas con las que habrían de transportar el alma de los muertos en su último vuelo. Entre los tipais, al amanecer del séptimo día se suspendían las lamentaciones y se procedía a incendiar la casa o la ramada ritual con todas las ofrendas dentro de ellas: ropa, mantas, utensilios domésticos, etc. La figura podía ser quemada junto con la construcción o podía cremársele en una pira por separado. Aquí se dice *cremación del alma*, porque la figura que era incinerada representaba el alma del muerto de manera directa.

El objetivo de estos rituales era borrar toda señal que de alguna manera representara, evocara o aludiera al difunto. La muerte para estos grupos tenía que ser total, no debía guardarse ningún objeto y ningún recuerdo hacia el difunto, se borraba, pues, lo que física, anímica y socialmente relacionara lo muerto con lo vivo. Se borraba todo –objetos, palabras, recuerdos–

“liberar el alma del difunto que lo haya ingerido en vida (...) y evitar que el alma del difunto quede prisionera de la planta” (2006:260-261). En relación al Tocache, es interesante mencionar que los huicholes tienen desarrollado todo un culto hacia él, al cual nombran *kieri* (Ver Aedo 2001).

que sostuviera la memoria del difunto. Garduño (1994:262) cita el testimonio de Delfina Cuero, una cucapá quien le dijo que “Sólo cuando se cremaba al difunto su espíritu podía viajar hasta el siguiente mundo llevando consigo todo cuanto iría a necesitar, para no tener que regresar por objetos que habían sido suyos en vida”. Al terminar todo el ritual, se consideraba que “las almas de los muertos habían partido para recorrer su último y más largo camino, su destino final, y sus nombres no volverían a ser mencionados” (Garduño 1994:269)

Ya que se destruían todas las cosas posibles, los deudos tenían que deshacerse de los objetos de mayor valor. Entre los cucapá las casas que ya no se destruyen, deben ser rentadas a alguien más que no sea de la familia. Aunque ya no se quemen las cosas, “ahora se venden todas las pertenencias del difunto, incluso el ganado, y el dinero obtenido, se coloca junto al cuerpo y es tomado por las personas que asisten al funeral, desde luego, los miembros del grupo se abstienen de tomar algo” (Uriarte 1974:63). Una joven de Somerton, una comunidad cucapá del lado estadounidense, le dijo a Anita Álvarez de Williams que “ya no queman los automóviles, pero los venden para que el espíritu se vaya con él y así la familia cucapá queda libre de preocupaciones” (Uriarte 1974:65). Se reparten la comida, la ropa, los caballos, las yeguas; el caballo preferido del difunto se regala a alguien que viva lejos de los deudos (Uriarte 1974:72, 84).

De nuevo se cuenta con el testimonio del fray Sales que mencionó que los yumanos no tenían “en su lengua el vocablo que signifique propiamente el Cielo. Pero a éste le entendían con la palabra general de Notú, que significa Arriba o Alto. Dicen pues, que en el cielo, hacia la parte del norte, hay un espíritu principal que llaman Gumongo” (Álvarez 2004:82).

Para ellos, pensar mucho en los muertos hacía que la gente se enfermara. De preferencia debía desvanecerse cualquier recuerdo, al grado que los bajacalifornios tenían desarrollado un tabú acerca del nombre o la acción del enunciar el nombre de una persona fallecida; en caso de hacerlo se requería explicitar su calidad de muerto. Algo semejante con el caso rarámuri entre quienes al nombre de los muertos debían agregarle el sufijo *-li* cuando se hablaba acerca de una persona fallecida (Fujigaki 2005:120, 174). Entre los tipais, Uriarte (1974:47-48) registra varios ejemplos sobre este fenómeno, después de la última ceremonia, “no se volvía a mencionar jamás el nombre del muerto ni se guardaba ningún recuerdo o luto por él. El espíritu, podía partir entonces y ya nunca volvería a molestar a los vivos”. Para los cucapá, “durante el funeral, el orador no se refería al muerto por su nombre. Éste era borrado por completo de las pláticas de los

vivos. Hasta las huellas de sus pies debían ser borradas” (1974:67). Entre los paipai “se borra completamente cualquier mención de una persona muerta (...) El insulto más grande que puede hacerse a un individuo, es el mencionar el nombre de su madre si ésta ha muerto” (1974:80). Para estos grupos, los espíritus de los muertos pueden actuar “si se les menciona, resultado de esto, según ellos, muchas enfermedades e incluso la muerte. El tabú de los nombres por tanto, protege contra cualquier interferencia de los espíritus” (1974:82). Pero no sólo había temor al nombrar los apelativos, incluso era peligroso mencionar las ollas mortuorias.

Soñar a los muertos era otro de los temores que tenían los vivos, más allá de una pesadilla, pues el contacto con ellos en el ámbito onírico era un foco de contagio de enfermedades mortales. Es interesante hacer el siguiente planteamiento: si en el último de los rituales mortuorios se corría definitivamente el alma del difunto separándolo de los vivos y no había mención por parte de los parientes en que soñaran con los muertos, significaba que ¿no se volvía a soñar con ellos? ¿Los rituales significaban una censura de la aparición de los personajes en los sueños? ¿La introyección del control ritual era tal que intervenía el inconsciente de los sueños? ¿Si algún pariente seguía soñando a sus difuntos habría de enfermar y posiblemente morir?

“Como podrá verse, la ceremonia de la Quema de las Imágenes dejaba en la pobreza a la familia que la realizaba, esto podrá darnos una idea cercana de la gran importancia que tenía contentar el espíritu de los muertos a fin de que partieran al interior de su morada y permitieran a los vivos seguir su existencia” (Uriarte 1974:52). La inversión económica más importante de los grupos parentales, que significaba un esfuerzo y recopilación de recursos hasta por ocho años, era para el último ritual mortuorio, lo que implicaba que los circuitos de intercambio más intensos en estas sociedades se realizaban en los rituales mortuorios.

Sin embargo, no se podría decir que los bajacalifornios tenían propiamente un culto hacia los muertos, porque como ya dijo Mauss (1970:248): las acciones de los rituales mortuorios no deben confundirse como un culto a los muertos o a los ancestros, los que en última instancia tampoco son lo mismo. Entre estos yumanos, terminadas las ceremonias: “no hay pasado ni historia de los antiguos que pueda glorificarse” (Uriarte 1974:82).

Uriarte finalmente apunta que “aparentemente, estas ceremonias han ido variando con el tiempo, del mismo modo que la adopción de otros métodos de construcción pondrán en aprieto a los familiares de un muerto, pues ya no se pueden quemar las casas con la misma facilidad y, en

consecuencia, la costumbre poco a poco irá perdiéndose” (1974:73). Sin embargo, más que perdiéndose ha ido transformándose, como se observa si comparamos el texto de Uriarte con los primeros relatos de los misioneros hace más 460 años. No hay una continuidad pura, no tiene sentido siquiera pensarlo, lo que importa es la transformación de premisas profundamente arraigadas; premisas de larga duración que van adecuándose al paso del tiempo y el paso del tiempo se estructura a partir de ellas (Braudel 1994 [1968]; Wachtel 2001).

Puede observarse que la quema de todo lo relacionado con el difunto ha ido transformándose y tenemos que acciones como destruir, cremar, regalar, rentar, alejar o purificar se entrelazan y en algunos momentos pueden llegar hasta sustituirse de una cultura a otra y al interior de una misma. Por ejemplo, en la medida que las casas se iban construyendo de materiales más duraderos y costosos, los hogares no podían destruirse tan fácilmente. Lo que implicó que se tomaran otro tipo de medidas para que esos bienes no se perdieran de manera definitiva: una de las cosas que podría especializar una serie de acciones y ritos que implicaran una profunda purificación, como en el caso de los rarámuri, en los que existe todo una rama de rituales especiales para ello. Sin embargo, no es sólo el valor económico lo que importa, sino el valor religioso, ya que como se ha mencionado, aunque ya no se destruyen los objetos más valiosos como los automóviles o el ganado, los deudos de alguna manera se deshacen de ellos y el dinero que obtiene se regala, lo que tiene la misma función que quemarlo.

En resumen los muertos representaban las nociones más malignas y dañinas hacia los vivos, al grado que eran considerados como demonios y todas las muertes, maleficios y enfermedades provenían de los difuntos. Los rituales mortuorios yumanos estaban dominados por el interés de borrar todo rastro de los muertos, de sus pertenencias, de sus huellas, de sus nombres, de las ceremonias mortuorias mismas, al grado que según Uriarte, no se dejaba ninguna herencia, al contrario “en una cultura en la que lo más importante era regalar todo a los muertos o por ellos, acumular riqueza era, por un lado imposible y, por otro lado, carecía absolutamente de sentido, pues no existe ningún interés por dejar alguna herencia. Todo lo contrario, éste se convertiría en un nexo con la vida que es necesario romper al momento de la muerte” (Uriarte:74).

Mexicaneros⁷

No considero que los grupos con tradición mesoamericana sean homogéneos. Sin embargo, la premisa de la que parto es que los mexicaneros duranguenses representan a esta tradición de manera contrastante frente a los bajacalifornianos y los rarámuri. Para los mexicaneros, como para la mayoría de los grupos llamados mesoamericanos, existe una lógica en que la vida en general se genera de la muerte y el sacrificio (Bloch y Parry 2001; Parry 1992; López Austin 1995, Galinier 1990, Martínez y Núñez 2007; Good 2001, 2004). El sacrificio significa la renovación de este mundo que las divinidades y los ancestros dejaron (Alvarado 2004:71). Así, existen diferentes tipos de seres que tienen que morir para regenerar vida, por ejemplo: antiguamente la muerte en los sacrificios humanos de los cautivos, la muerte de los sacrificios animales (sea venado, reses, chivos o aves), la muerte con el sacrificio de los dioses, de Tepusilam en el caso duranguense y la muerte de los humanos. A partir de todas defunciones se generan distintos tipos de energías o recursos vitales necesarios para el desarrollo de este mundo.

Míticamente, los seres humanos fueron creados a partir de la mezcla que hicieron las divinidades de los huesos, las cenizas y la sangre que obtuvieron del mundo de los muertos (López Austin 1994:30). Para Alvarado (2004:296), los mexicaneros desarrollan la idea que la sangre y el esperma son productos de los huesos humanos, como en el caso de los otomíes: “por ejemplo, en las restricciones que una joven sigue durante sus primeras menstruaciones. Le es aconsejado no tomar leche o comer queso porque la sangre fluirá” (Galinier 1990).

Aunque no se especifica de dónde proviene el alma de la persona, Alvarado (2004:285) dice que al momento de nacer, la persona “adquiere el aliento (*ihio*) que lo acompañará a lo largo de su vida hasta la muerte, donde cuerpo y aliento se separan; pero este último continúa viviendo en la tierra hasta el momento en que es enviado al lugar de los muertos”. Es importante resaltar estas premisas básicas sobre el origen de la vida de las personas. Míticamente la vida viene de la muerte, no puede generarse sin la muerte. El recurso vital entonces se ve como un bien limitado, donde tienen que morir los dioses para que de ellos se adquieran los elementos con los cuales se conformará la vida humana.

La autora compara sus ejemplos con los casos de los coras, los huicholes y los

⁷ Se tomó el ejemplo de los mexicaneros por la cercanía con nuestra zona de investigación y por el tipo de estudio que encontré; pero estamos enterados que existen grupos mucho más radicales respecto al tratamiento regenerativo de los muertos entre los mesoamericanos.

tepehuanes, lo que para nosotros es bastante conveniente, ya que va comprobando una relación de sus praxis mortuorias útiles para extender el análisis aquí propuesto.

Ritos de separación del cuerpo: amortajamiento, velación, entierro

Entre los mexicaneros, se observa que el complejo conceptual hilo-atar-desatar, que entre los yaquis (Olavarría 2003; Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki en prensa) se manifestaba a través de las motas de algodón (padrinos en funeral y dolientes en cabo de año), los hilos y el trenzar adquieren mucha más fuerza. Para los mexicaneros los hilos son una categoría fundamental en la estructura de su cultura. Las danzas, las ofrendas, la ritualidad en general pretende generar hilos, “torzones” que comunican con los antepasados, que recrean el árbol cósmico y por tanto la continua regeneración de la vida (Alvarado 2004). Los hilos, se manifiestan como concepto metonímico de las relaciones sociales, los hilos sociales de las relaciones.

“El *equilibrio* y el *desequilibrio* se expresan ritualmente bajo la frase ‘atamos’ (*titailpi*) y ‘nos trozamos’ (*timokotonal*)” (Alvarado 2004:71). La idea de atar y desatar vincula en este caso los rituales de nacimiento y los ritos mortuorios. Atar remite a la vida y a la salud para tener equilibrio en este mundo; por el contrario, desatar remite a la muerte, al desequilibrio que conlleva. Atar y trozar expresan una concepción cíclica del tiempo. Neyra Alvarado ubica y analiza el ritual mortuario mexicanero dentro de la lógica del ciclo anual ritual y agrícola a partir de esta concepción cíclica del tiempo, donde el sacrificio y la muerte misma permiten la regeneración. El atar como metáfora de la vida y el desatar como metáfora de la muerte es visible en todo el *proceso ritual mortuario* mexicanero.

Resumiré la secuencia ritual que Alvarado (2004:265-269, 271-283) narra. Al morir, se confecciona para al difunto un gorro, zapatos y guantes de manta blanca y es envuelto con otra manta. Después de amortajarlo se le prepara para su velación, para la cual se hace en una ramada, y cercana a su cabeza se coloca una cruz hecha de madera. Al cuerpo se le realizan distintas ofrendas, de flores y velas, así como de alimento miniatura como son las cinco tortillas que se le dan al difunto en cada momento de comer. Antes de llevarlo al cementerio se introducen las ofrendas elaboradas para el difunto en un morral de algodón y en otro, hecho de fibra de maguey, se colocan sus pertenencias personales más íntimas: su cobija, sus huaraches y su ropa, tanto para hombres como para mujeres; el machete, los cerillos y el tabaco especialmente para los primeros, y el malacate para las segundas.

La velación generalmente dura una noche y mientras el tiempo transcurre, los concurrentes conversan y beben aguardiente. Amaneciendo se prepara una camilla (*tepexte*) que sirve para transportar al difunto, primero hacia el templo del pueblo y luego al cementerio. Si es un adulto la procesión se escuchará acompañada de música en su honor. En el umbral del templo la romería se detiene un momento y los habitantes del pueblo llegan con ofrendas de flores y velas, se cogen las ofrendas dedicadas y luego se trasladan al cementerio.

Mientras se cava la fosa, el cadáver es colocado debajo de un árbol orientando al oeste sus pies y al este su cabeza. “Las pertenencias del difunto se colocan en su cabeza y a su costado, sobre una tela: las ofrendas” (Alvarado 2004:267). Mientras tanto, las mujeres calientan tortillas para poder ofrendarlas y se quema incienso. Dichas pertenencias son guardadas hasta la última ceremonia fúnebre y no deben tocarse porque están impregnadas de su presencia. De hecho, está prohibido el contacto con el difunto por parte de los parientes, por lo que los amigos son quienes se encargan de hacer todas las maniobras necesarias para el entierro.

Al terminar de cavar la fosa se vierten en su interior las brasas del incienso. Al tiempo que el cuerpo es introducido en la tumba, los parientes dan la espalda al difunto y miran hacia este. El cuerpo y la fosa se orientan al oeste, como ya se ha descrito, y la bolsa de ofrendas del velorio se utiliza como almohada para el cadáver. A partir de este momento se vierte tierra sobre la fosa y cuando el cuerpo está cubierto, los familiares pueden voltear hacia él y clavan una cruz a la altura de su cabeza. Posteriormente, la máxima autoridad de la comunidad solicita a un orador, generalmente un anciano, que diga unas palabras. Se da gracias por el apoyo que se le ha brindado a los deudos y se piden disculpas por las molestias ocasionadas y los asistentes responden que no hay nada que agradecer ni tampoco que disculpar.

Alvarado (2004:268) interpreta el significado de algunos símbolos y ofrendas mortuorias. Por ejemplo, “las tortillas en miniatura simbolizan el viaje. (...) En el entierro, la familia orientada hacia el este señala que se quedan en vida, mientras el cuerpo del difunto se orienta hacia el oeste, hacia el lugar de los muertos”. Otra idea que reaparece en este caso es la orientación del muerto, cuyo lugar es el oeste porque camina con el sol poniente, la vida en consecuencia se asociará al este. Simbología que se retoma a lo largo de todo el proceso ritual mortuorio.

Ritos de separación del alma: *Corrida del alma*

La última ceremonia mortuoria es la *corrida del alma* y se le nombra en náhuatl *timokotonal* (“nos trozamos”). El alma de los difuntos es capaz de generar “la enfermedad más peligrosa de todas” (Alvarado 2004:271). Los muertos pueden manifestarse en el rayo, y caer sobre aquel que no ha cumplido con las ofrendas al santo o con las corridas del alma de algún familiar. Un difunto puede tener diversas manifestaciones en el cuerpo de los propios deudos, se dice por ejemplo que son el motivo de la enfermedad del *sueño*, el susto y el piquete de alacrán, y de hecho se le dice: “tiene difunto (*kipia difunto*)”. Para que los vivos no sigan teniendo este tipo de daños deben convocar a un chamán para correr el alma difunto, ritual que sólo se realizará entre octubre y mayo, ya que en otros momentos puede resultar muy peligroso.

La corrida del alma dura cinco días, de hecho esta ceremonia también se le llama “los díftas” y se elabora al aire libre. El chamán se comunica con el difunto y después de llegar a un acuerdo con él y entre los dos determinar la fecha propicia para la ceremonia, el especialista reúne a los miembros del linaje de la persona fallecida. El día que inicia *la corrida del alma*, los deudos elaboran un par de flechas a las que amarran copos de algodón silvestre, a una le pintan el algodón de color rojo y la otra con azul a las que se le marcan con líneas el número de días que dura el *costumbre* en su linaje. La flecha de color rojo se la pasan por su cuerpo y se la entregan al curandero junto con la flecha de color azul, la primera representa a los deudos y la segunda al difunto.

Durante las cinco fechas el chamán debe rezar tres veces al día frente a un altar previamente dispuesto; en estos momentos los familiares deben colocarse orientados hacia el este. Para el primer día se utilizan cuatro flechas: las dos flechas ya descritas y otras dos que pertenecen al chamán y que utiliza para sanar. Se colocan sobre un costal las pertenencias del difunto que desde el momento de la velación se guardaron para esta ocasión. Se acomodan las tortillas miniatura, flores y leños y se dispone de una vaca en caso de que la persona fallecida haya sido mujer y un toro en el caso de haber sido varón.

Se le pide a los participantes dos cosas: que recolecte algodón silvestre y que escarden lana de borrego color negra. A la tercera noche se sacrifica al animal y los deudos entregan al chamán el algodón, que él luego escarda, y dinero. Al cuarto día se lleva al altar la cabeza de la víctima sacrificial. Cada uno de los hilos elaborados se ata a cada una de las flechas, el hilo de

algodón silvestre de color blanco⁸ es para la flecha que representa a los vivos y el de lana negra de borrego es para la que representa al difunto.

Se coloca el caldo previamente preparado sin sal junto con las tortillas en el altar. El chamán pronuncia oraciones al momento en que los participantes han formado un fila. Toma sus flechas y plumas rituales las recorre por los cuerpos de los deudos. Sahúma sus cabezas y coloca el hilo color blanco en la axila de cada uno de ellos, mientras los persigna en la frente con su flecha. Luego comienza a simular que troza con sus manos el hilo que está entre los parientes. Enrolla el hilo y lo ata a la flecha que corresponde a los vivos.

Por la tarde del mismo día, hace lo mismo pero con el hilo de lana negra. “Al ocultarse el sol todos se sientan en línea orientados hacia el este”. El chamán ata a la cadera el hilo negro y pasa sus plumas por el estómago, regresa con quien inició el recorrido y entre cada persona aparenta trozar el hilo con sus manos, lo dobla y luego lo enrolla para amarrarlo a la flecha del difunto, para que en una fogata colocada al oeste del espacio ritual se quemem junto con el dinero que previamente se le había entregado.

Por la noche, el chamán reza y habla con el muerto, le dice que venga a recibir las ofrendas. Él se hace presente y se alimenta de ellas. En total obscuridad, el chamán sirve como interlocutor entre el muerto y los deudos, quienes orientados hacia el este le piden disculpas por las faltas que llegaron a cometer. Al terminar, se le pide al fallecido que abandone el mundo de los vivos y el chamán y los parientes lo encaminan en dirección al oeste. Los deudos le dan una pequeño morral de algodón con alimentos en señal de ofrenda para su viaje final, similar al que le dieron en el momento del entierro.

Al amanecer del sexto día se reparte el caldo de res entre los asistentes y chocolate con agua, lo que sobra de las ofrendas se tira. Las pertenencias del difunto se queman, se reparten entre los deudos o se las queda el chamán, éste decide. Las flechas con los hilos blancos se llevarán como ofrenda a “la cueva del linaje; es la cueva donde se obtiene la vida” (Alvarado 2004:279). Como puede observarse, el hilo blanco de algodón se relaciona con la vida y la parte superior del cuerpo que sirve para atarse a los ancestros; mientras el hilo negro está relacionado con la muerte y la parte inferior del cuerpo y será destruido para que los deudos se desprendan de

⁸ El color es importante: *istak* es el nombre dado al color blanco y a la sal” (Alvarado, 2004:279). Entre los rarámuri el color blanco no está necesariamente relacionado con la vida social, pero sí la sal. Uno de los rituales de agregación entre los rarámuri *pagótuame* es precisamente el bautismo en el que, se dice, “se le echa la sal”. Y cualquier comida para los muertos no debe llevar sal.

las enfermedades ocasionadas por el difunto. Lo mismo pasa entre los tepehuanes del sur y los huicholes (Alvarado 2004:279).

Realizados ya los ritos de separación del alma, los muertos se irán a su destino final. La autora dice que para los muertos existen dos caminos o un camino que se bifurca. Uno es el que se dirige hacia el este y lleva hacia dios, hacia el sol, es el camino de la gloria, es el cielo, al que entran casi todos excepto quienes hayan violado las normas sociales mexicaneras más importantes. Los otros son “enviados al oeste”, al mundo de los muertos. A lo largo de todo su libro, Alvarado asocia este mundo con el inframundo, el infierno, al diablo, a la riqueza, a la casa de las divinidades de la lluvia, a las lagunas, los cerros, los nopales, las pitahayas, donde vive Nuestra Madre y como el lugar de los antepasados. Finalmente concluye que “pareciera que el aliento que toma el camino solar se destina para una nueva vida humana y aquellos que regresan al mundo de los muertos son los rayos y los alacranes” (Alvarado 2004:284).

Este último planteamiento de la autora es el punto que más deseo destacar de la noción de muerte humana entre los mexicaneros. El aliento o la entidad anímica de los muertos a los que se les hayan terminado sus rituales mortuorios terminará regenerando un tipo de vida, excepto esos muertos que se expresan como rayos o alacranes. Ya que si se van con dios regeneran directamente vida humana y si se van al mundo de los muertos acaban relacionándose con aquellos seres oscuros del inframundo que son necesarios para adquirir, lluvia y fertilidad, por ejemplo. Las almas malvadas no reproducen directamente vida humana porque no deben hacerlo, pero si reproducen algo, deben hacerlo de manera transformada en el inframundo.

La *corrida del alma* se le nombra *timokotonal* (“nos trozamos”); lo que interpreto es que en este ritual en realidad lo que trozan con una parte pero también se atan a otra. Se trozan a la enfermedad y la muerte que pueden llegar a producir los difuntos, peligro que termina con esta ceremonia; pero de manera simultánea los deudos atan y confirman una relación con sus antepasados, quienes les ayudan en cada temporada de lluvias a traer un tipo de vida: la fertilidad agrícola. Recordemos que como se menciona arriba: Las danzas, las ofrendas, la ritualidad en general pretende generar hilos, “torzones” que comunican con los antepasados, que recrean el árbol cósmico y por tanto la continua regeneración de la vida (Alvarado 2004). Con los mexicaneros, como en los grupos mesoamericanos que llegué a consultar, sí se observa un culto hacia los muertos y hacia los ancestros, que entre otras muchas formas se expresa en la conmemoración de todos los santos en noviembre. Se trata de un ritual colectivo para todo el

panteón de ancestros de la comunidad. En el caso otomí es muy claro, Galinier dice: “la idea central (...) es que los difuntos son portadores de vida. El Señor de la Muerte (*hmûntâte*) viene cada año a fecundar a las mujeres. (...) Se sabe que los huesos son los generadores del líquido seminal,” (Galinier 1990:226). Más adelante, este autor remata: “los cultos a los ancestros son rituales de fertilidad” (Galinier 1990:233).

También está el ejemplo entre nahuas de la cuenca del río Balsas, descritos por Catharine Good (2001) en un artículo en el que se pregunta por qué los muertos tienen tanta relevancia para estas sociedades en el trabajo agrícola. La autora dice que: “Los nahuas mantienen una relación muy estrecha con sus muertos (...) La manifestación más espectacular de esta relación íntima con los muertos se da en las ofrendas del 31 de octubre, y del 1 y 2 de noviembre. Éstas han ido creciendo de tamaño y lujo como resultado de la prosperidad económica generada por la venta de artesanías” (Good 2001:261). Después la autora dice que para los nahuas los muertos siguen siendo parte de la vida social de los vivos, una de sus mejores capacidades es que siguen trabajando y ayudando al bienestar familiar.

“Los muertos trabajan junto con los vivos en la agricultura y benefician directamente a la comunidad al controlar la lluvia y la productividad de las plantas y la tierra (...) Los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua y hablan directamente con los santos, los dioses y *Tonantzin* para que ellos manden la lluvia (...) Con la muerte “la persona deja su cuerpo físico, pero sigue perteneciendo a la comunidad y al grupo doméstico como miembro productivo”

Finalmente, Good (2001:275) menciona que otra manera en que los muertos pueden beneficiar a los vivos es a través de sus restos óseos, “los huesos de los muertos ‘ayudan’ a los vivos (...) Los que ‘ayudan’ (...) son los huesos secos y viejos; los vivos invocan solamente a los huesos ‘sin carne’, ya que estos ‘no tienen pecado’”.

Una de las vertientes del culto hacia los muertos consiste muchas veces en una legitimación política muy importante en ciertas sociedades, como puede verse en el caso maya documentado por Patricia McAnany (1995). Quien investiga arqueológicamente la tradición entre los antiguos mayas en la época media y el formativo tardío cómo la domesticación de la muerte se originó en el proceso de nombrar a los ancestros y reclamar los recursos naturales. El rol de la veneración hacia los ancestros es estudiado entre los grupos familiares y los reyes divinos, donde se desarrolla una jerarquización social como un proceso inequitativo del acceso y reproducción del poder político, económico, social y religioso. Para ella, el culto a la muerte y

los ancestros consiste en la sacralización de ciertos espacios, como el piso de las casas habitacionales en donde se entierran a ciertos parientes, los santuarios domésticos, las pirámides funerarias en el centro de la ciudad, etc. Como para los mayas la vida surge de la misma muerte y el poder se legitima con el culto hacia ella, en los ancestros reside el nexo entre el pasado y el futuro, y su presencia en ciertos espacios, simbólica y material, da a sus descendientes derechos sobre los bienes materiales; les permite el acceso y la continuidad del poder. Los vivos tienen estrategias y luchas para trazar el curso de su futuro y entre los mayas antiguos una de esas estrategias es vivir con los ancestros (McAnany 1995:1-22).

En resumen, al igual que los tarahumaras y los yumanos, los muertos mexicaneros son sumamente peligrosos y dañinos hasta que no se les culminen sus rituales fúnebres. Sin embargo, la diferencia radica que cuando se cumple con todo el ciclo ritual mortuorio, la entidad anímica más importante de los mexicaneros se recicla y con ella se produce y reproduce vida para otra persona. En cambio, en entre los yumanos y tarahumaras lo que sucede es que el alma, después de los rituales fúnebres, sólo se apacigua y se coloca junto a sus divinidades, no se recicla. La manera en que los muertos se transforman no necesariamente implica el mismo tipo de alejamiento que entre rarámuri y yumanos, al contrario, como nos lo ha hecho ver Good (2001), pueden seguir siendo parte de la unidad doméstica y de los ciclos de sistemas de producción agrícola y económica.

Yaquis⁹

Para los yaquis, al igual que para los tarahumaras, la muerte acontece cuando el alma de una persona se separa del cuerpo para siempre. El proceso ritual mortuorio comprende el entierro, el novenario y el cabo del año. Al morir una persona, los familiares –vulnerables al difunto, pues pueden enfermar y morir– buscan padrinos mortuorios (*muka paínos*), es decir, intermediarios que realicen el tratamiento del cadáver, formando así nuevas redes de parentesco.

Estas redes de parentesco ritual pueden establecerse antes o después de la muerte, dentro del proceso mortuorio general. Entre los yaquis, el parentesco espiritual (Olavarría 2003:193) o parentesco ritual (Figuroa 1994:246) establecido en el rito mortuorio presenta correspondencias con el parentesco espiritual de los bautizos. Estos padrinzos siguen el mismo patrón del rito

⁹ Según Carlos Basauri (1940:294) y Alejandro Figuroa (1994:239), puede decirse que yaquis y mayos comparten un mismo sistema religioso.

bautismal, pero multiplicado por cuatro –cuatro padrinos y cuatro madrinas. Para Olavarría (2003), esta correspondencia indica que los muertos vuelven a nacer en una nueva sociedad, por ello requieren no sólo reestructurar las redes sociales que los unen a los vivos, sino incluso poseer nombres nuevos que los enlacen con los muertos. Durante la velación, realizada en casa del padrino o la madrina mayor –de bautizo–, el difunto es renombrado con 16 nombres (dos por cada padrino) más un nombre inverso y secreto (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki en prensa).

Ritos de separación del cuerpo: funeral y novenario

El cuerpo debe ser envuelto en un petate para ser enterrado, con él se entierra una bolsa de algodón que contiene las uñas y el cabello que el difunto guardó durante toda su vida. Actualmente se ocupan ataúdes de madera, sin embargo, Olavarría (2003:200) menciona que esta costumbre es relativamente reciente y “de acuerdo con la tradición, los *yoemem* muertos deben ser enterrados envueltos en petates”. El calzado de los huaraches está prescrito, ya que el tránsito que va de la vida a la muerte para llegar al mundo flor¹⁰, según un mito yaqui, es peligroso, es un camino lleno de piedras y espinas (Olavarría, 2003). De ninguna manera el muerto puede ir descalzo, de lo contrario no podría recorrer este camino ni entrar en el cielo.

La muerte, para los yaquis, es entendida también como un viaje-camino, por ello, los familiares deben guardar distancia o de lo contrario enfermarían y podrían morir, acompañando al muerto en su caminar. Por otro lado, los rituales mortuorios sirven para ayudar al muerto a “subir al cielo con dios”. Los padrinos funcionan como intermediarios entre los familiares y el muerto; ayudan a que la familia no toque el cuerpo del difunto ni entre en contacto con él; se encargan de amortajar el cadáver, atender a los familiares y a los asistentes, así como de cavar la fosa y de los costos de las ceremonias mortuorias. “La función principal es evitar en todo momento el contacto de los familiares cercanos con el cadáver y los objetos que le pertenecían, ya que ello conlleva el peligro de morir” (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki en prensa).

El cuerpo debe ser enterrado mirando al poniente “pues se dice que el muerto camina junto con el sol hacia esa dirección” (Aguilar 2003:139), en consecuencia el día ritual de los muertos, al igual que entre los tarahumaras, comienza al atardecer. Los padrinos se colocan en el cuello un listón negro coronado por una flor blanca, lo amarran. Estos intermediarios hacen

¹⁰ El mundo flor evoca la gracia y la indulgencia, la fertilidad que desemboca en abundancia. Remite además, a un conjunto de significados asociados a los sistemas rituales de los pueblos de la lengua yuto-azteca (Bonfiglioli *et.al.*, 2006a).

motas de algodón quemado por fuera que colocan junto el cadáver, sobre el dorso del cuerpo y en la cintura. Las motas representan, por el color negro, la impureza y, por el blanco de su interior, la pureza; en conjunto significan un tránsito de purificación. Estos cordones, siguiendo a Aguilar (2003), sirven para que los padrinos se sujeten a él y suban al cielo cuando fallezcan; el ahijado ayuda a sus padrinos a subir al cielo jalándolos con los lazos que se utilizaron en el rito. Según Basauri (1940) en el ritual mortuorio los yaquis deben proveer al difunto de lo que podría necesitar en el “gran viaje”, colocando junto al cadáver un guaje con agua, un plato con carne, un saquito de pinole y algún otro alimento.

Ritos de separación del alma: Cabo de año

Estos cordones de algodón los volvemos a encontrar en los rituales del cabo de año, pero en este caso se colocan a los dolientes, no a los padrinos del muerto. Es importante realizar este ritual cuando los muertos “terminan de andar” por donde anduvieron en vida recogiendo sus huellas, ya que sino es así, el alma del difunto quedará vagando en la tierra para siempre. El maestro litúrgico amarra a cada uno un cordón de algodón teñido con cenizas, llamado luto, los familiares lo reciben descalzos y de rodillas frente al altar. Luego de lanzar cohetes que marcan el fin del ritual, se retiran los cordones de luto y son quemados para esparcirlos en forma de cenizas, las cuales simbolizan el retorno del alma a la tierra.

La idea de trenzar y del hilo es recurrente; Olvarría (2003:201) menciona que en ciertas ocasiones especiales “los matachines realizan una danza que se denomina trenzado, que consiste en entrelazar cintas de colores a un poste con una paloma y flores de papel en lo alto. Al entrelazar las cintas la paloma desciende por el alma y al soltarlas la paloma levanta el vuelo llevándosela”. Se danza tejiendo listones en forma de trenzas (“las trenzas de la Virgen”) en caso que el cabo de año sea para una mujer o tejiendo el poste en el caso de que sea para un varón; dichos entrelazados sirven “para bajar por el alma de la persona muerta y subir al cielo” (Aguilar 2003)¹¹. Lo que recuerda el árbol cósmico planteado por Alvarado (*infra*).

¹¹ Me parecen interesantes las analogías que pueden plantearse con estas descripciones, comparándolas con un caso tarahumara. Se supone que en la danza yaqui se hacen trenzados –ya sea en forma de “trenzas de la Virgen” o en envolviendo al poste– y después que se terminan éstos la paloma “desciende por el alma del difunto y al soltarlas la paloma levanta el vuelo llevándosela” al cielo. Entre los rarámuri, Bonfiglioli analiza la raspas del peyote o la bakánoa y menciona que los palos raspadores son un tipo de “escaleras cósmicas”, ya que comunican y conectan las energías sagradas con la entidad anímica del paciente; y una manera de curar a los enfermos es precisamente con gestos de “subir” y “bajar” por dicha escalera-raspador.

La relación entre la paloma y la entidad amímica de una persona entre los yaquis es interesante: “Cuando la persona duerme (...) el *wepul jiapsi* sale del cuerpo para descansar, se va a divagar, sale de la boca de la persona en forma de una paloma blanca y bonita y recorre distintos lugares” (Aguilar 2003). Recordemos que entre los yumanos, gran parte de la simbología de los rituales fúnebres trata sobre la metáfora de volar, sobre aves, plumas y alas.

Para Olavarría (2003) los ritos de paso entre los yaquis, incluidos los ritos mortuorios, deben ser entendidos como una unidad espacio temporal, teniendo en cuenta que dentro de la ritualidad yaqui subyace una lógica total: la del calendario ritual anual que comprende un año solar y un año agrícola, ciclo dividido en dos temporadas: lluvias y secas. La base clasificatoria del año solar también es reproducida en los ritos de paso, incluyendo los mortuorios. Dentro de esta lógica, los rituales mortuorios marcan el fin y el inicio dentro del ciclo de vida y del ciclo ritual anual, por ello, estos ritos son asimilados por Olavarría a los rituales de cuaresma, ya que las prohibiciones alimenticias y sexuales son similares, y por que ambos remiten a un eje temático que implica la vida y la muerte.

Hemos visto que entre los yaquis los intermediarios rituales son una figura predominante que articula todo el proceso ritual mortuario y que a su vez lo vincula con los ritos bautismales. Estos intermediarios permiten la reestructuración de las redes sociales no sólo para el muerto sino también para los vivos, generando nuevos lazos y por tanto nuevos compromisos.

Tepehuanes del Sur

En oposición a los grupos señalados, entre los tepehuanes no se ha identificado la figura de los intermediarios (Aguilar, Berrojálbiz y Fujigaki en prensa). Lumholtz (1972) relata la velación y la partida del difunto entre los tepehuanes de sur. Durante la velación, los hilos, como entre los mexicaneros, juegan un papel fundamental. Junto a la cabeza del muerto se coloca un ojo sagrado y tres flechas, en los pies una flecha más. La viuda entonces hila algodón, el cordón es cortado por el chamán en dos partes iguales, la que es colocada de los pies a la mitad del cuerpo habrá sido frotada con carbón para quedar negra. La otra parte es dividida entre los parientes, la amarrarán a su cuello y la conservarán por un año.

Al amanecer del quinto día, una procesión dirige hacia el oriente el cuerpo del difunto. Si bien esta descripción podría tomarse casi como una fuente histórica que data de más de cien años, los datos dialogan principalmente con el caso mexicanero. Los dolientes atan cordones

blancos al cuello mientras que el cordón del difunto es negro. Lumholtz documentó que el algodón, al igual que para los mexicaneros actuales, entre los tepehuanes del sur de principios del siglo XX, era un símbolo de salud y vida. Pero analicemos datos más cercanos en el tiempo de los tepehuanes. En 1980, Sánchez Olmedo (1980:113) indica que en el momento del entierro, los tepehuanes “cortan a los vivos”, es decir, eliminan la posibilidad de daño del difunto a sus parientes, ya que es recurrente nuevamente la idea de acompañar al difunto en su viaje al otro mundo. “Por esta razón el curandero toma un hilo de algodón que extiende junto al difunto; al tiempo que reza una oración, lo corta en pedazos que cada miembro de la familia se ata al cuello: así quedan a salvo de la influencia del muerto”. Vemos que Sánchez Olmedo describe casi las mismas acciones que Lumholtz documentó ochenta años antes y además proporciona una explicación: el alejamiento del difunto. Efectivamente el alejamiento se manifiesta entre estos grupos a través de los intermediarios rituales, pero también en los hilos de algodón.

Este alejamiento fue documentado en el siglo XVI entre los tepehuanes (Zubillaga 1976 en Aguilar, *et. al.* en prensa). Nuevamente se manifiesta en el abandono del espacio que habitó el muerto y actualmente entre los yaquis, por ejemplo, en la modificación de nombres. Así a principios del siglo XVI se documentó que entre los tepehuanes se quemaban las casas de los difuntos y la familia se mudaba a otro rancho (Zubillaga 1981 en Aguilar, *et. al.* en prensa). ¿Pero qué significa este alejamiento? Para los tepehuanes del sur, se considera que los muertos dañan a los vivos si no cumplen las normas rituales, religiosas y éticas. El objetivo de los ritos mortuorios, al igual que para el caso tarahumara, es correr el alma del difunto para que no dañe a los vivos.

Formas y contenidos de la muerte en el noroeste

Después de mostrar los datos sobre los rituales mortuorios de estos grupos emprenderé su sistematización y análisis. Se resaltarán primero los tres aspectos que mencionamos al inicio de este capítulo, a partir de los cuales se han revisado los datos rarámuri –1) noción de composición y origen de la vida humana; 2) la transformación a partir de la muerte; 3) el control ritual que se hace de los muertos–. Posteriormente, revisaremos las categorías construidas por estos grupos humanos utilizadas para abordar la muerte, para conocer el sistema de transformaciones.

| Proceso Mortuorio (PM) | | | | | | | | | | | | |
|------------------------|--------------------------|----------------------|--------------------------------|----------|-----------|--|---|---|---|--|---|---|
| Fases del PM | Conciencia de la muerte | | Proceso Ritual Mortuorio | | | | | | | Disipación de la conciencia de la muerte | | |
| Cultura | Prevista | Inesperada | Ritos de separación del cuerpo | | | Ritos de separación del alma | | | | | Disipación distinta por grupo de deudos: Unidad doméstica, familia nuclear, familia extensa, amistades, conocidos, etc | |
| | | | | | | | | | | | Disipación individualizada por relación específica con la persona fallecida: madre, padre, hermano(a), cuñado(a), esposo(a), hijo(a), amigo(a), conocido(a), etc. | |
| | | | | | | | | | | | Disipación por particularidad del individuo (estatus) y por el tipo de muerte | |
| Rarámuri | Enfermedades o desahucio | Momento de la muerte | Tratamiento del cadáver | Velación | Entierro | Primera Ofrenda | Fiesta 1 | Fiesta 2 | Fiesta 3. Fin de ceremonias para Fiesta 3 | | Fiesta 4. Fin de ceremonias para las mujeres | Al morir una persona deben cortarse los lazos con la entidad animica de la persona y cesar el intercambio entre vivos y muertos |
| Tipais o Diegueños | Enfermedades o desahucio | Momento de la muerte | Tratamiento del cadáver | Velación | Cremación | Tercer Día | Para iniciados del Toloachi: <i>Otcam</i> | Para dirigentes de las danzas: sacrificio del águila o <i>kwaipai</i> | Quema de imágenes, <i>kerok</i> o <i>wekerok</i> , de los monos o los monitos | | | Al moriro una persona se debían borrar todo recuerdo o señal de su existencia |
| Cucapás | Enfermedades o desahucio | Momento de la muerte | Tratamiento del cadáver | Velación | Cremación | <i>Chepak</i> o Llanto | | | <i>Kerak</i> | | | |
| Mexicaneros | Enfermedades o desahucio | Momento de la muerte | Tratamiento del cadáver | Velación | Entierro | La corrida del alma, <i>timokotonal</i> , los cinco diitas | | | Fiesta de muertos, Todos los santos o Santoro (Noviembre) | | | Al morir una persona se debe cortar el lazo con la parte dañina de la entidad animica y se debe atarse con la parte benéfica |
| Yaquis | Enfermedades o desahucio | Momento de la muerte | Tratamiento del cadáver | Velación | Entierro | Novenario | | | Cabo de año | | | Al morir una persona deben cortarse los lazos con la entidad animica de la persona y cesar el intercambio entre vivos y muertos |

Tabla 12. Cuadro comparativo sobre los diferentes procesos mortuorios de culturas del noroeste mexicano

En este sentido, observando el panorama general, puede resumirse que entre los bajacalifornianos y los mesoamericanos existe una serie de oposiciones respecto al tratamiento hacia los muertos y de la concepción de la muerte. Para los yumanos norteros, la vida humana es originada por las divinidades sin recurrir a la muerte, los humanos se hacen de barro, de agua y tierra; su dios es el que les da el aliento que se aloja en el corazón y desde el cual gobierna todo el cuerpo. Al fallecer, la muerte transforma los elementos de la persona en focos de fuerzas sagrada sumamente peligrosas debido a la incapacidad que tienen de generar vida, por lo que tienen que ser alejados a toda costa de los vivos. El control ritual hacia dichos elementos de la persona tiene por objeto desintegrar y borrar radicalmente todo tipo de rastro de ella, no debe quedar ni el recuerdo entre sus familiares, ni siquiera volver a mencionar el nombre del difunto. La separación de dicha alma consiste en un último vuelo que, cual águila o búho, realizan los hombres y las mujeres para estar eternamente junto con la máxima divinidad. Y la propia lógica y secuencia de los rituales mortuorios impiden que se instaure un culto hacia los muertos y hacia los ancestros.

Para los grupos mesoamericanos, toda vida se origina a través de la muerte. En el inicio de los tiempos, el ser humano se creó de la mezcla “las cenizas y el polvo de los huesos de muertos con la sangre de las divinidades” (López Austin 1996:285). Al morir, los elementos se convierten momentáneamente en foco de fuerzas sagradas peligrosas, pero que a la larga serán benéficas. Después de los rituales y de su paso por el inframundo, la parte más importante de la entidad anímica se convertirá en una nueva alma lista para ser colocada en otro ser humano, y el cuerpo se convertirá en comida para la tierra que a su vez da de comer a los vivos. Los vivos cortan con la parte nefasta de los muertos pero se atan con su lado positivo, en este caso, caracterizado por los ancestros; aunque muertos y ancestros tampoco son lo mismo.

| Nociones sobre: | Bajacalifornianos (yumanos nortños) | Mexicaneros (mesoamericanos nortños) |
|--|--|--|
| Vida | La vida humana es un recurso ilimitado y es originada por las divinidades sin recurrir a la muerte. Los humanos se hacen del barro, de agua y tierra. | La vida es un recurso limitado y se origina de la muerte. El ser humano se hace de la sangre y los huesos de los dioses. |
| Muerte, desintegración y transformación | La muerte transforma a la entidad anímica de la persona en una fuerza sagrada sumamente peligrosa debido a su incapacidad de generar vida | La muerte transforma a la sustancia anímica en una fuerza sagrada peligrosa pero que a la larga será benéfica. |
| Rituales, control e intercambio | El control ritual de la entidad anímica es para sacarla de los circuitos sociales de intercambio. La propia lógica de los rituales mortuorios no es mantener un culto hacia los ancestros. | Después de los rituales y de su paso por el inframundo la entidad anímica se convertirá en una nueva alma lista para ser puesta en otro ser humano. Además de que los muertos se convertirán en ancestros y parte de los rituales mortuorios se convierten en culto hacia ellos. |

Tabla 13. Tipos de muerte de los bajacalifornianos y los mexicaneros

Cuando lo analizado entre los yumanos y los mesoamericanos se compara con los rarámuri, yaquis y tepehuanes surgen interesantes caminos. Los bajacalifornianos ven en la muerte humana una muerte lógicamente incapaz de generar vida, en el caso mexicano al contrario, toda vida no puede venir de otro lado sino de la muerte. Hay una parte de la entidad anímica que entre los grupos mesoamericanos no genera vida (con los mexicaneros que corresponde a la parte baja del cuerpo, la sexual, la impura; entre los otomíes, las entidades anímicas de los muertos que fallecieron violentamente, etc.) y que tiene que ser destruida. Pero estas no son las más significativas, ya que no sólo la entidad anímica regenera vida, sino también lo hace la entidad física (Good 2001:273; Martínez y Núñez 2007). Para los rarámuri la muerte humana no genera vida humana, sin embargo, sí existe una muerte que genera recursos vitales: la muerte de los sacrificios. La valoración que los mesoamericanos le otorgan a la entidad anímica que es destruida (la de la parte baja del cuerpo o de aquellos que fallecieron por muerte violenta) es la misma valoración que los yumanos y rarámuri hacen pero estos dos hacia toda la entidad anímica y toda la entidad física de la persona. El valor negativo de la muerte se da entre los mesoamericanos en sólo una parte de la persona fallecida y entre los yumanos en la *persona total*.

| | Bajacalifornios (yumanos nortños) | Mexicaneros (Mesoamericanos nortños) | Rarámuri | |
|--|--|--|--|---|
| | | | Muerte humana. Muerte que no regenera vida | Muerte sacrificial. Muerte que regenera vida |
| Noción de vida | La vida humana es un recurso ilimitado y es originada por las divinidades sin recurrir a la muerte. Los humanos se hacen de la barro, de agua y tierra. | La vida es un recurso limitado y se origina de la muerte. El ser humano se hace de la sangre y los huesos de los dioses. | Concepción de la vida humana como un bien ilimitado e inagotable que no requiere de renovación. | Concepción de la vida como un bien limitado y agotable que necesita ser renovado constantemente. |
| Muerte, desintegración y transformación | La muerte transforma a la entidad anímica de la persona en una fuerza sagrada sumamente peligrosa debido a su incapacidad de generar vida | La muerte transforma en a la sustancia anímica en una fuerza sagrada peligrosa pero que a la larga será benéfica. | <ul style="list-style-type: none"> • La muerte de una persona consiste en la separación total y permanente de la entidad anímica de la entidad física. • Fuerza sagrada sin posibilidad de regenerar vida. • Se libera el alma personificada del cuerpo. • La muerte transforma la naturaleza de cada uno de los elementos constitutivos de la persona, así que el cuerpo, el alma y los lazos sociales de intercambio con los muertos se convierten en dañinos y peligrosos para los vivos. • Lo que muere no es fuerza vital como don intercambiable. | <ul style="list-style-type: none"> • La muerte de un animal sacrificado consiste en la separación total y permanente de la entidad física con la entidad anímica. • Fuerza sagrada regeneradora de vida • Se libera la entidad anímica consagrada. • La muerte y la ofrenda de la vida del animal transforma la naturaleza de los elementos del animal sacrificado en una sustancia sagrada (fuerza vital) y benéfica para los rarámuri. • Lo que muere es un don intercambiable por fuerza vital. |
| Rituales, control y reciprocidad | El control ritual de la entidad anímica es para sacarla de los circuitos sociales de intercambio. Por la propia lógica de los rituales mortuorios no puede mantenerse un culto hacia los muertos ni los ancestros. | Después de los rituales y de su paso por el inframundo la entidad anímica se convertirá en una nueva alma lista para ser puesta en otro ser humano. A parte que los muertos se convertirán en ancestros y parte de los rituales mortuorios se convierten en culto hacia ellos. | <ul style="list-style-type: none"> • El <i>proceso ritual mortuorio</i> controla esta descomposición peligrosa de las sustancias y los elementos transformados. • El proceso ritual mortuorio permite cortar todo tipo de lazos con cada uno de los elementos, pone en su lugar al cuerpo, a las almas y cumple y finaliza con las normas de intercambio y reciprocidad entre vivos y muertos. • El objetivo del <i>proceso ritual mortuorio</i> es controlar y detener o sacar del flujo de las redes de intercambio a los elementos transformados por esta muerte | <ul style="list-style-type: none"> • El <i>proceso ritual sacrificial</i> controla la descomposición de los elementos transformados de la víctima. • En este proceso ritual del cuerpo y el alma de la víctima se genera fuerza vital transferible entre los seres, la víctima es el medio a través del cual se realizan los dones y contradones establecidos en los contratos <i>rarámuri</i> de las normas de intercambio y reciprocidad, tanto entre los seres humanos, como entre los humanos y los seres sagrados. • El proceso ritual sacrificial permite la creación y el fortalecimiento de lazos entre los seres del universo rarámuri debido a la naturaleza de la transformación de sus elementos. • El objetivo del <i>proceso ritual sacrificial</i> es controlar y poner en el flujo de las redes de intercambio los elementos transformados por esta muerte. |

Tabla 14. Comparación de los tipos de muerte entre los bajacalifornianos, los mexicaneros y los rarámuri.

Otro punto interesante para analizar es el siguiente. Entre los rarámuri el ser humano se hace de barro, agua y tierra, poniéndola a secar al sol; para los mesoamericanos el ser humano se hace de la sangre y de los huesos de los dioses. Actualmente para los tarahumaras las personas se conciben por la unión de la sangre femenina y el espermatozoides masculino, pero a diferencia de los mesoamericanos la sangre y el espermatozoides no provienen de los huesos; los huesos rarámuri sólo se utilizan para hacer daño a los vivos¹². En el origen mismo, en los mitos y en las teorías de la concepción y del cuerpo, tenemos un tipo de explicación del porqué de las diferencias. Evidentemente estas nociones tienen implicaciones analíticas de largo alcance, entre otras cosas podemos observar nuevamente que la noción del origen y la composición de la vida de la persona tiene una correlación con la noción de la muerte y su destino final.

¹² Una mujer rarámuri nos dijo: “Dicen [que los huesos] que son venenosos. Quién sabe qué tendremos”.

| | Muerte que no regenera vida | Muerte que regenera vida |
|--|--|---|
| Bajacalifornianos (yumanos norteños) | La muerte humana es radicalmente no regenerativa | ¿? |
| Mexicaneros (mesoamericanos norteños) | Muertes violentas | En general la muerte humana es regenerativa: sólo de la muerte humana se puede obtener vida humana |
| Rarámuri | La muerte humana no genera vida humana. | La muerte de los sacrificios genera recursos vitales indispensables para el funcionamiento del cosmos |

Tabla 15. Comparación de la regeneración de los recursos vitales según el tipo de muerte de cada sociedad

¿Cómo se aterrizan estas premisas filosóficas sobre la muerte en actos, objetos y creencias concretas? ¿Cómo se transforman las formas y los contenidos, los significantes y los significados sobre la muerte? Pueden extraerse de esta comparación categorías generales que estos grupos manejan respecto a la muerte. La muerte humana implica la separación de la entidad anímica y la entidad física de la persona fallecida. La muerte se concibe como “Gran viaje”, el “Último viaje”, el “Viaje más grande” en el que la entidad anímica debe recoger “sus pasos”, “sus huellas”, “sus restos corporales”, “su camino”. A partir de la muerte, los elementos de la persona se conciben como entidades dañinas, peligrosas y epicentros de contagios de enfermedades fatales.

Estos daños son controlados a través de los distintos procesos rituales mortuorios y en general de los distintos procesos mortuorios en cada cultura dedicados a la persona fallecida (compréndase como muerte humana) por medio de ciertas metáforas conceptuales referentes a las nociones de vida y muerte. Por ejemplo, se dice que el alma de los difuntos debe: pacificarse, correrse (ahuyentarse), subirse al cielo, empujarse al cielo, ayudarse para que alcance su destino final, encaminarse en su viaje, acompañarse en su viaje, borrarse todo rastro de la muerte y la persona (eliminar rastros materiales de las incineraciones y suprimirse siquiera de recordarlo o enunciar su nombre), trozarse todo lazo con ella (emotivo y psicológico en el caso yumano; social, ritual), olvidarse, destruirse todo lo que se relacione íntimamente con ella, convencerse que ha fallecido para que no debe ocasionar daños, pedirle que no dañe a los vivos, etc.

En este sentido, las categorías más importantes que se desprenden de las actitudes hacia los muertos es que son peligrosos, dañinos y deben alejarse y controlarse. Para ello, se requieren necesariamente de intermediarios culturales para el tratamiento directo con ellos y/o acciones de purificación y de curación para lo mismo. Entre los yumanos se contrataba a una persona para ello; para los mexicaneros está prescrito que los parientes no deben tocar al difunto así que lo hace algún amigo de la familia; los tarahumaras prescribían que los parientes no deben tocar al difunto, así que según los registros, sólo lo hacían los cuñados, los abuelos o los nietos del difunto; para los yaquis se prescribe que los parientes no deben tocar al difunto así que establecen nuevas relaciones de compadrazgo y padrinzago para cumplir esa norma.

De todos los tipos de metáforas posibles destacaremos una para cada uno de los ejemplos que etnográficamente resaltan a la vista. Hay que recordar que no sólo se habla de metáforas de la lengua, sino también de metáforas conceptuales que expresan acciones, pensamientos y de los distintos códigos del lenguaje de una sociedad.

Entre los mexicaneros el lenguaje que se maneja hacia la muerte y a través del cual se proyectan los postulados y las concepciones sobre ella se relaciona fuertemente con la *metáfora del tejido*. Por tanto, la vida humana es como un lazo que se troza con la muerte, las relaciones entre vivos y muertos deben trozarse con los muertos y deben atarse a los ancestros. Hay acciones rituales concretas que trozan o semejan trozar los lazos con los hilos de la enfermedad y los hilos de los muertos. Hay palabras específicas en náhuatl con las que se designan los rituales de agregación de una persona cuando nace (*titaipí*) y la última ceremonia mortuoria (*timokotonal*). La metáfora de la muerte no sólo se refiere a los hilos y a los tejidos, sino también se relaciona conceptualmente a las materias primas con las que son elaboradas y a las herramientas con que son trabajadas, por ejemplo: el algodón sembrado y el algodón silvestre, la lana de borrego, el malacate de la mujer, etc.

Lo mismo sucede en el caso rarámuri. La metáfora para los muertos con base al tejido es más débil que entre los mexicaneros, pero no está ausente. Entre los tarahumaras resalta más la *metáfora sobre el viaje*, los caminos y el caminar de los muertos. La muerte para los tarahumaras se resume en la idea de un viaje-camino: los muertos viajan y tienen que recorrer un camino al lado *Onorúame*. El viaje y el camino se expresan en la cultura material del entierro por la dirección de la tumba y la colocación del cadáver. El poniente es un punto que está vinculado al atardecer y a los muertos, en ciertos casos el cementerio sustituye al oeste como referente,

porque lo fundamental no es ubicar un punto cardinal sino un espacio significativo asociado a los muertos. Otra expresión del viaje son los objetos asociados al entierro. Los huaraches son un símbolo de la metáfora de caminar, es importante que se prohíba su uso dado que el viaje debe ser ligero; el alma viaja ligera hacia arriba, debe volar. Sin embargo, como hemos dicho, los huaraches son imprescindibles en el ajuar mortuario, junto a ellos, la cobija, el pinole y la comida en general remiten a las caminatas que los tarahumaras realizan a lo largo y ancho de la sierra. Un ejemplo en el que se sintetiza la *metáfora del tejido* y la *metáfora del camino* se observa en las fajas utilizadas en la vestimenta cotidiana de los rarámuri, ya que resultan ser un “modelo reducido” del cosmos en el cual se encuentran caminos y escaleras que ascienden y descienden (Aguilar 2005). Estos caminos significan las vías de la salud y de la enfermedad, perder o recobrar el camino son sinónimos de enfermedad y salud, así lo expresa el código verbal y dancístico utilizado en algunas prácticas curativas (Bonfiglioli 2007) y también del código mortuario. La vida y la muerte, entonces, son un viaje que implica recorrer diversos caminos en el universo rarámuri.

En el caso de los bajacalifornianos parece que en lugar del tejido y del camino se utilizan más claramente la *metáfora sobre el vuelo* de los muertos. Las figuras de junco elaboradas para el último ritual deben ser adornadas con el cabello de los deudos cortados en la cremación del cuerpo y con plumas de águila o halcón para los varones o de búho para las mujeres, ya que se decía que dichas alas son las que habrían de transportar el alma de los muertos en su último vuelo. Por ejemplo, entre los digueños, el sacrificio del águila se practicaba al aniversario de la muerte del conductor de los bailes (kwaipai). “El águila era humeada y debía ser sacrificada sin derramar sangre, para lo cual se le oprimía el corazón hasta ocasionarle la muerte (...) Al morir el águila todos los presentes lloraban” (Uriarte 1974:51-52). Entre los paipai el sacrificio estaba relacionado con los rituales mortuarios: “Una vez de que el águila había sido muerta se le quitaban las plumas y se ataban en haces pequeños; cada uno representaba a un pariente muerto (...) Finalmente, los atados de plumas se quemaban junto con el cuerpo del águila” (Uriarte 1974:91).

Los muertos debían desaparecerse por completo y existía todo un complejo tabú lingüístico sobre el nombre y la acción de nombrar a los difuntos, “durante el funeral [cucapá], el orador no se refería al muerto por su nombre. Éste era borrado por completo de las pláticas de los vivos. Hasta las huellas de sus pies debían ser borradas” (Uriarte 1974:67). Se observa cómo

existe una relación entre el nombre y las huellas de los muertos. En el caso de los bajacalifornianos del sur de la península, el adre Sales en 1794 registró cómo se entrelazan las metáforas del tejido y del cabello, cuando en los funerales los chamánes elaboraban cobijas hechas con el cabello de los deudos que se utilizaban en las ceremonias fúnebres y que eran un objeto muy delicado: “De vez en cuando el hechicero daba saltos y gritos; durante la ceremonia fúnebre, se colocaba en el centro del local, llevando bajo el brazo una capa de cabellos, en vuelta en estera de paja. En la otra mano llevaba, pegados en una vara ceremonial, los cabellos del extinto” (Álvarez 2004:78).

Para cada metáfora conceptual dominante sobre la muerte y los muertos habrán de expresarse y desplegarse en distintos códigos a lo largo de cada cultura y en los respectivos rituales mortuorios, parafernalias ceremoniales y símbolos específicos. Las metáforas y metonimias dominantes se transformarán en objetos y acciones específicas. Por ejemplo, en la *metáfora del tejido* domina la idea de trozar y destruir los hilos y la flecha de lana negra que representan a los muertos y atar y ofrendar los de algodón silvestre a los ancestros; en la *metáfora del camino* o viaje se tienen que borrar las huellas de los muertos en los caminos de los vivos; y en la *metáfora del vuelo* debe ayudarse con plumas de águila, halcón o búho al alma de los difuntos para su último vuelo.

Como puede observarse, el simbolismo y la ejecución de los rituales mortuorios de estas sociedades se articulan particularmente a través de los conceptos metafóricos y metonímicos de ciertas nociones relacionadas a campos temáticos y semánticos relevantes para cada una de ellas. Por ejemplo: para los yumanos se centran en las nociones de volar-aves-alas-plumas. Para los mexicaneros en los conceptos de tejer-tejido-hilo; para los tarahumaras las nociones son las de caminar-camino-huarache-camino al cielo. Las transformaciones de estas nociones entre una y otra cultura serán estructurales, considerando que para todas ellas los muertos: vuelan, caminan, viajan y tejen relaciones con los parientes.

Pero la importancia de estas metáforas conceptuales consiste en que no se limitan sólo al ámbito de la muerte, sino que tienen una importancia cultural que es transversal a toda la sociedad. ¿Pero qué significa el camino para los tarahumaras? Este complejo concepto no sólo se vincula a la muerte, sino a la vida misma. La vida es un camino, la manera de vivir entrañará valoraciones éticas y morales respecto a este andar. Así, se abre un campo semántico que implica por una parte tener un buen pensamiento, una buena habla (ser buenos oradores), una buena

acción resumido en el “buen caminar”; por otra parte, tener un “mal camino” es pensar mal, hablar mal y en consecuencia actuar erróneamente. La palabra y la acción, no están separadas. La idea de *caminar bien* está asociada al cumplimiento de las normas sociales y de la participación ritual, con hacer la danza y el danzar, en consecuencia, el *mal camino* implica ruptura en el circuito de la ritualidad y por tanto del intercambio en la comunidad. El concepto de *camino* no sólo tiene implicaciones éticas para los tarahumaras, sino también estéticas, médicas, sociales, rituales, etc.

Aquí se habla de metáforas conceptuales sobre la muerte claramente dominantes en una cultura en comparación a la otra, lo que no significa que en la cultura en la que dicha metáfora no sea la más destacada esté excluida. De hecho, a partir de la metáfora del tejido y el camino, se desea hacer comparaciones no sólo de manera sincrónica con los grupos en el noroeste, sino diacrónica (Fujigaki, Martínez y Montero 2005).

Pueden verse transformados los *sinónimos* y *antónimos culturales* más importantes sobre las metáforas de la muerte rarámuri entre los demás grupos. Por ejemplo, hemos dicho que la secuencia lógica rarámuri sobre la muerte humana es que la vida es un recurso ilimitado que cuando la persona fallece sus elementos no generan ningún tipo de vida por lo que se convierte en una fuerza sagrada dañina y peligrosa para los deudos, que debe ser alejada y controlada para la eternidad a través del cumplimiento de los rituales mortuorios y sacada de los circuitos de intercambios de la sociedad.

Con base en esto, puede verse transformado y entrelazado que el viaje, el camino, el lazo, el tejido y el vuelo de los muertos son peligrosos para los deudos más cercanos y debe ser controlado a través de los rituales. El *camino* y el *viaje* debe concluirse, deben trozarse todo tipos de *lazos* a través del último *vuelo* del difunto. Los hilos que atan a los muertos con este mundo tienen que ser cortados o destruidos, ya sea los *rumugá* rarámuri, hilos que son invisibles cortados con un cuchillo ritual por el *owirúame*; entre los mexicaneros el hilo de lana negro que se ata a la flecha de los muertos o las plumas de las aves que adornan las figuras de junco. Si no se hace esto, los muertos pueden acarrear las peores enfermedades a través de los sueños o los peores daños, en el caso rarámuri, la infertilidad en los campos agrícolas, de por sí mermados. En fin, podría no tener fin todos los cruces de frases acerca de las metáforas del tejido, el viaje, el camino y el vuelo acerca de los muertos, pero consideramos que ha quedado claro que existe una relación entre las metáforas conceptuales sobre la Muerte entre estos grupos, aun a pesar de sus

profundas diferencias.

| | Metáforas conceptuales sobre la muerte | Acciones rituales | Objetos rituales | Palabras rituales | Discursos sobre la muerte |
|--------------------|---|---|--|---|--|
| Yumanos | Volar | Rituales orientados a ayudar al muerto para que alcance el fin de su viaje | Plumas de aves, haces de plumas representado a la persona muerta | No volver a mencionar el nombre del difunto | Debe ayudarse con plumas de águila, halcón o búho al alma de los difuntos para su último vuelo |
| Mexicaneros | Tejer | Rituales orientados para trozar los lazos nefastos con los muertos y atar los lazos benéficos con sus ancestros | Cortar los hilos, algodón, lana, etc. | Atar, trozar | Debe trozarse y destruirse los hilos y la flecha de lana negra que representan a los muertos; y atarse y ofrendarse los de algodón silvestre que representan a los ancestros |
| Rarámuri | Caminar o viajar | Rituales orientados a ayudar al muerto para que alcance el fin de su viaje | Huaraches, caminar, irse, correr, etc. | Vete (<i>nawésari</i> de los <i>nutéma</i>) | Debe ayudarse a que los difuntos lleguen al final de su viaje y su camino. La persona fallecida debe recoger todas las huellas en los caminos en los que de vida pasó |

Tabla 16. El tejido, el viaje, el camino y el vuelo: metáforas de la muerte en el noroeste de México.

Una transformación sistémica es que a pesar que los códigos rituales dialogan como tales, éstos serán significados por lo que hay fuera de ellos relacionándose con las premisas culturales más importantes. Tenemos entonces el caso que los mexicaneros tienen que romper con sus muertos y atarse con sus ancestros. Tanto unos como otros, al final del día, regenerarán algún tipo de vida. El origen mítico de la vida es la muerte y los restos óseos. En el caso de los bajacalifornianos, el lazo debía ser roto de tal manera que todo tenía que ser destruido y quemado. En el caso rarámuri el nexo con los muertos tenía que ser terminado, sin embargo deberían de seguir los pasos que dejaron los antepasados para que sigan siendo los pilares del mundo: lo que significa que tienen que hacer el yúmari y sacrificar animales.

En resumen, la diferencia de la muerte humana entre los mexicaneros (representativos de los grupos mesoamericanos) y la tradición de los yumanos, tarahumaras y yaquis es ontológica. El tipo de relación con la muerte y los muertos se explica por las cualidades y propiedades que le otorgan a las nociones de la muerte y de la vida. En tanto que la vida se origina de la muerte, ontológicamente el trato con ésta última es distinto que si la vida no se originara de ella. Aunque

existen coincidencias en las metáforas y metonimias conceptuales en los rituales mortuorios (alejamiento, daño y control de los muertos) la muerte humana para los mexicaneros después de los rituales fúnebres se transformará ideal y necesariamente en vida (salvo los ejemplos contrarios, relacionados a la mala muerte: suicidios, muertes violentas, asesinatos, accidentes, etc.). Es en este punto cuando argumento que la muerte humana mexicanera se relaciona conceptualmente y ontológicamente con la muerte sacrificial rarámuri, ya que para los rarámuri, el medio para obtener la energía vital necesaria es a través del sacrificio ritual de una víctima. Lo positivo y benéfico de la muerte humana mexicanera y el sacrificio rarámuri es en el sentido que de ambas se obtienen energías vitales necesarias para que el universo siga su curso. Aunque recordemos que el sacrificio no sólo se explica y no sólo puede entenderse a través de las nociones sobre la muerte y viceversa.

Hay que mencionar que las diferencias entre yumanos, rarámuri y mexicaneros no son pocas. En el caso de los bajacalifornianos se observa que eran sociedades de tradición de cazadores, recolectores y pescadores, no eran pueblos de agricultores, y practicaban un patrón de residencia disperso que les permitía gran movilidad por sus territorios. La vida humana no provenía de la muerte y debido a la lógica de sus rituales mortuorios no era posible que tuviesen un culto hacia los muertos ni tampoco un culto hacia los ancestros.

En el caso mesoamericano, al contrario, tenemos claramente pueblos de agricultores con residencias permanentes heredadas a través de familias que obligaban un culto hacia los ancestros. La muerte es la gran generadora de la vida; existen múltiples referencias a considerar el curso de la vida humana como cíclico y regenerativo. Se tienen que trozar los lazos con los muertos pero deben atarse los lazos con los ancestros de cada linaje, como puede verse en el caso mexicanero. Al respecto, es interesante mencionar que entre los Pueblos existe una relación similar a la mesoamericana. Se encuentra, pues, un culto hacia los ancestros en donde la relación con la tierra y el territorio, el poder, la agricultura y el uso de los recursos naturales es mucho más arraigado lo que contrasta enormemente con la tradición yumana y rarámuri.

Los grupos mesoamericanos también alejan a sus muertos y controlan las fuerzas sagradas con los rituales mortuorios, pero el objetivo es convertirlos en ancestros para obtener a través de ellos fertilidad y poder. Por otro lado, independientemente de todos los tipos de alejamientos, el alma del común de los mortales tiene que ser reciclada para que de ella se obtenga una nueva vida humana. A los muertos y a la muerte se le relaciona como algo más del

ámbito de las enfermedades y de lo nefasto, no son tan determinantes como en el caso de los rarámuri y más claramente entre los bajacalifornianos.

Por ejemplo, establecer entre los mesoamericanos la relación entre muertos, inframundo, antepasados y fertilidad no sólo es fácil, sino que es una secuencia lógica. En el caso rarámuri no es así. Estos cuatro elementos no pueden relacionarse de manera directa. Los muertos se convierten en antepasados, pero no se cruzan por el inframundo y tampoco son los poseedores o controladores de las lluvias y la fertilidad. Se apuntó que al terminarse ritualmente la semana santa, los *pintos* que han sido vencidos y muertos por los aliados de *Onorúame* vuelven de donde vinieron, mundo de abajo, lo que ayudará de alguna manera a que la fertilidad llegue a los campos agrícolas rarámuri.

Sin embargo, habría que tomar en cuenta que los *pintos* aunque mueren no son propiamente muertos. Una de las posibles explicaciones es que los *pintos* no son ancestros de los rarámuri, en todo caso serían los ancestros de los *chabochi*, ya que los *pintos* son los hijos y los aliados de Judas quien a su vez es hijo del Diablo y éste es dios y creador de los *chabochi*. A diferencia de los rarámuri, quienes son hijos de *Onorúame* quien también es padre de Cristo y éste padre de los soldados de *Onorúame*. Entonces, la relación entre los ancestros que dan la fertilidad entre los rarámuri no necesariamente se refiere a los ancestros tarahumaras.

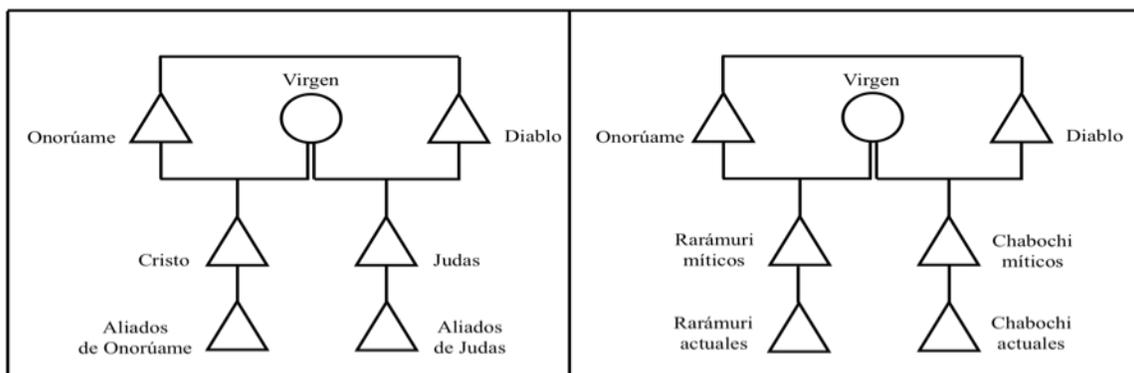


Figura 9. Genealogía mítica rarámuri

En resumen, en el sistema los rarámuri se sintetizan dos tipos de muerte, la que no regenera vida (la humana) y la que sí lo hace (la muerte sacrificial). Tienen que ayudar a terminar el último viaje de las personas fallecidas si quieren evitar las enfermedades. No tienen propiamente un culto hacia los ancestros, pero sí tienen antepasados. También podría decirse que sintetizan y comparten un poco de los dos tipos de subsistencia, de los modos de producción, del manejo de los recursos y el uso y concepción del territorio. Los rarámuri siempre han sido considerados seminómadas. El patrón de asentamiento y de habitación implica que una familia se movilizó a grandes distancias entre la barranca y la sierra alta. Sin embargo, sus principales medios de subsistencia son la agricultura de temporal y la cría de ganado caprino.

Hay que recordar que este análisis comparativo no tiene como objetivo hacer lazos genealógicos de la tradición tarahumara, es un análisis sincrónico en donde se observan la lógica interna de un par de sistemas culturales que se muestra, dialoga con el ejemplo rarámuri. Sin embargo, si habría que lanzar una hipótesis al respecto, diríamos que al menos en cuestión del tema de la muerte, los rarámuri se acercan más a una tradición como la yumana que a una tradición mesoamericana¹³. Pero para conocer verdaderamente los orígenes y la historia de los rarámuri necesitamos mucho más estudios arqueológicos e históricos al respecto, que son tan escasos y que hacen tanta falta. Con base a lo anterior, vemos cómo se dibuja un campo fértil para futuras indagatorias: ¿Cuál es la relación que existe entre el manejo del territorio, la organización social, los modos de producción y el culto a los muertos y a los ancestros? Consideramos que esta pregunta es una de las conclusiones de esta tesis y ahora se plantea como uno de los objetivos para nuestras futuras investigaciones.

Finalmente y recapitulando, se partió de conocer que en la filosofía rarámuri coexisten dos metáforas sobre la muerte: una que es fundamental para regenerar vida y otra que no lo hace. Esto fue esquematizado en un modelo en el que confluyen la muerte humana y la muerte sacrificial y lo comparamos con los yumanos del norte de Baja California y con los mexicaneros del norte mesoamericano.

Considero que ha sido muy provechoso explorar comparativamente dicho modelo rarámuri de la muerte con estos ejemplos etnográficos de la región del noroeste mexicano, porque ha dado pistas analíticas más profundas sobre lo que sigue girando en torno a la muerte

¹³ A partir del análisis de lugares de enterramiento y los análisis lingüísticos, entre otras cosas, Berrojálbiz (2006:83-112) menciona que los tepehuanes no son de origen mesoamericano, sino de la tradición proveniente del área de Sonora y Arizona.

tarahumara. Concluyo que la Muerte rarámuri sintetiza al menos dos tradiciones filosóficas distintas y que se articula sistémicamente en las prácticas culturales de las sociedades que las ejecutan. También ahora se sabe que debe extenderse el análisis de la Muerte hacia las nociones, el trato y culto de la ancestralización y hacia los otros tipos de muertos; sobre el manejo del territorio y los sistemas de asentamiento; sobre los modos de producción y los procesos productivos; así como los sistemas de organización social, los cargos y poderes políticos, así como los niveles de jerarquización al interior de una sociedad.

Breve viaje de transformaciones en el tiempo

Pero ¿qué puede decirse sobre las transformaciones históricas respecto a la muerte humana entre los rarámuri? Abordaré brevemente un ejemplo de cómo las metáfora rarámuri de la muerte humana no sólo se transforma en la sincronía, sino también en la diacronía. Específicamente, ¿cómo se han ido transformando históricamente los materiales con los que se sepultan a los difuntos rarámuri?

Se tienen registros arqueológicos (Graham 1996) que a los muertos rarámuri se les enterraba enrollados en sus petates de fibra natural. Actualmente se les entierra de esta manera pero con su cobija o sábana. Merrill (1992:237) dice que “recientemente las personas en Rejogochi han empezado a enterrar a algunos de sus muertos en ataúdes contruidos de tablones de pino cortados en el aserradero local. Calistro fue sepultado en un ataúd, hecho de tablas que él usaba para construir su plataforma para dormir”. Es posible observar que en estos ataúdes de madera se elabora un hoyo frente al rostro del cadáver, y los rarámuri mencionan que es para que el alma del muerto pueda salir con facilidad. De la misma manera, se entierra a los difuntos en féretros industriales comprados en funerarias, que tienen una ventana en donde puede verse el rostro de la persona y por la cual, según los rarámuri, el alma también puede salir fácilmente.

Es interesante observar cómo se articulan significados similares sobre significantes diferentes, hablando sobre los contenedores de los cadáveres. Los petates de fibras naturales con los que se envolvía a los muertos se sustituyen por las cobijas, ya sean de lana o de algodón y/o por la sábana. Los muertos se enterraban con esta envoltura directamente en la fosa o cueva, pero al igual que en el caso yaqui (Olavarría 2003:200), se ha obligado a los rarámuri a evitar esta práctica y se han adoptado féretros ya sean de madera o industriales. El ejemplo de Merrill muestra una transformación sumamente interesante, ya que en él observamos cómo se modifica

la práctica de enterrarlo directamente con la cobija o el petate y se utilizan las tablas de madera, pero son precisamente las de la cama del muerto. En este sentido todos estos objetos son los que el difunto utilizaba para dormir, momento en que el alma de las personas salen de sus cuerpos. Petate, cobija y tablas de la cama resultan objetos tan íntimos y personales para sus dueños que deben irse con ellos después de la muerte y con mayor razón, si se considera que estos objetos estaban presentes al dormir y al soñar, es decir cuando la entidad anímica de los humanos viajan fueran de sus cuerpos. Ahora, cuando se menciona la transformación de los ataúdes de tablones de madera –sean o no los de la cama en la que el difunto dormía y soñaba– y los féretros comprados en una funeraria, la similitud que se observa es otra vez sobre la noción del viaje del alma del muerto, interés que se plasma en el hueco que se hace al ataúd de madera o en la ventana de los ataúdes industriales.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Materia prima o producto | Fibra natural, algodón, lana o cobija industrial | Madera | Ataúdes industriales |
| Producto mortuario | Petate o cobija con que se envuelve al difunto | Ataúd de madera con hoyo frente al rostro | Ataúd industrial con ventana frente al rostro |
| Metáfora específicamente relacionada | Dormir y soñar son los momentos en el que el alma del individuo sale del cuerpo y viaja cuando la persona está con vida | Viaje del alma de la persona después de morir | |

Tabla 17. Transformaciones histórico-estructurales sobre la utilización de las metáforas conceptuales de la muerte entre los *rarámuri* (1).

Cabría ahora preguntarse ¿por qué se hace un hoyo a la caja de madera o por qué prefieren los ataúdes con ventanas? ¿Por qué, aunque los cuerpos sean enterrados en cementerios y no en cuevas y por qué a pesar que se han transformado en algo tan importante y visible como eso, lo central sobre los muertos no ha cambiado epistemológicamente? ¿Será porque en una sociedad donde la religiosidad se centra en la entidad anímica el cuerpo no tiene el mismo peso en la vivencia cultural? Y no es que el cuerpo no importe, pero no es el eje de la persona. Puede generarse la hipótesis que los *rarámuri* han cedido históricamente a las prácticas y elementos más visibles (como los lugares y los modos de enterramiento) pero no lo han hecho con los conceptos medulares de su cosmología: las del alma.

Con esto no se está argumentando que el pensamiento *rarámuri* sobre la muerte sea un

pensamiento lineal y petrificado en el tiempo, al contrario. Aunque puede decirse que estas formas de enterramiento han ido transformándose históricamente de manera paulatina, estos distintos modos de enterramiento pueden encontrarse hoy en día en una sola comunidad. Es decir, en Norogachi por ejemplo, los muertos pueden ser enterrados con sus cobijas, en petates y en ataúdes, simultáneamente. Ciertas metáforas siguen siendo significadas de la misma manera pero se materializan de formas distintas y con diferentes objetos. Cambia el soporte material, pero no el significado. La *kemá*¹⁴ de hoy, elaborada de lana a mano o de manera industrial de algodón, es significada de la misma manera que el petate de fibra natural o las tablas de madera de la cama: todas ellas servían para cubrirse y/o para dormir y también con ellas se han envuelto y enterrado a los difuntos a largo de la historia de la sierra (Tabla 18). Lo mismo podemos decir de ciertos objetos como los huaraches elaborados anteriormente de fibras naturales y actualmente de trozos de neumáticos. Las coincidencias de estas transformaciones evidentemente no son azarosas, detrás de ellas existen premisas lógicas que definen a la cultura de los *rarámuri* como tal, las cuales sustentan estructuralmente y estructuran los diferentes objetos y metáforas que los tarahumaras han transformado a lo largo de la historia sobre la muerte y los muertos. Y aunque éste no es un ejemplo que sea suficiente para el tamaño de esta última hipótesis, sí considero que es pertinente, al menos para plantearla.

| | Materiales antiguos | Materiales de nuevo ingreso al momento del contacto colonial | Materiales recientes | Significados relacionados a lo mortuario |
|----------------------|----------------------------|---|-------------------------------------|--|
| Materia prima | Fibra natural | Lana | Materiales y productos industriales | Todas ellas han servido para dormir y con ellas se han envuelto y enterrado a los difuntos |
| Producto | Petates | Cobija de lana | Cobijas industriales | |
| Uso | Dormir y soñar | Dormir y soñar | Dormir y soñar | |

Tabla 18. Transformaciones histórico-estructurales sobre la utilización de la metáforas conceptuales de la muerte entre los *rarámuri* (2).

Ya se ha dicho que hacen mucha falta otros tipos de investigaciones que sigan ampliando nuestros horizontes y nuestras dudas y así profundicemos en el entendimiento de los procesos y las transformaciones sociales y culturales, que nunca se detienen. Al conocer el camino de la

¹⁴ Recordemos que en *rarámuri* la palabra *kemá* o *gemá* tiene por lo menos dos acepciones: cobija y placenta. Falta investigar detenidamente cuál es la relación entre el simbolismo de la placenta y del entierro.

muerte entre los rarámuri hemos viajado por lugares que no sospechábamos encontrar, los nuevos senderos que paso a paso siguen bifurcándose no habrán de terminarse, sin embargo, caminar y seguir sus huellas sigue ayudando a acercarnos a un conocimiento y una tradición filosófica que no deja de danzar para vivir.

CONCLUSIONES

Uno de los objetivos de este trabajo fue profundizar en el análisis del lenguaje de la muerte rarámuri, que en un nivel etnográfico y etnológico comencé a explorar en la tesis de licenciatura. Los códigos y las metáforas que se relacionan con la muerte y que se expresan a través de distintos discursos –hablados, danzados, sentidos– y de objetos específicos se encuentran a lo largo de toda la cultura.

¿Qué es lo que el estudio de la muerte y los muertos puede decirnos respecto a una cultura como la rarámuri? Hemos visto que para lograr comprender el fenómeno mortuario hay que ir más allá de él. En sí mismo dicho fenómeno es un *hecho social total* complejo: los ámbitos a los que tuvimos que adentrarnos trascendían las tumbas y los cementerios, los rituales fúnebres, los *nawésari* de los chamanes en las *nuntema*, los entierros, las cuevas sepulcrales, etc., y alcanzaban los circuitos de intercambios económicos, las redes de organización social, el sistema médico y hasta las relaciones interétnicas. La muerte humana además se relaciona principalmente con otro tipo de muerte: la sacrificial.

Cuando inicié esta investigación la pregunta medular trataba de dilucidar las maneras en que se articulaban los conceptos de muerte y sacrificio en la cosmovisión rarámuri, para lo cual me propuse como objetivo general analizar cuál era la relación entre muerte y sacrificio animal para los rarámuri de la Alta Tarahumara. Debería alcanzar cuatro objetivos específicos: 1) partir de las conclusiones de mi trabajo de licenciatura y volver a las líneas generales y puntuales que habían quedado pendientes por resolver y otras que se habían apuntalado gracias a dicha investigación; 2) analizar en sí misma la secuencia ritual sacrificial de una manera que nos permitiera plantear un diálogo entre los datos de los rituales mortuarios y los rituales sacrificiales; 3) generar un modelo de la muerte rarámuri con los datos sobre la muerte humana y sobre la muerte sacrificial y; finalmente 4) hacer un análisis comparativo de dicho modelo con datos de otros sistemas culturales de sociedades del noroeste mexicano.

Una de las conclusiones obtenidas en la tesis de licenciatura fue que para comprender dicho proceso es necesario conocer primero la noción de la persona, ya que en ella se basa el sentido de la secuencia de los rituales fúnebres y de las emociones que la muerte de un individuo podría generar. A partir de la persona se articula la transformación que la muerte le ocasiona, y las ceremonias fúnebres permiten un control sistematizado de los elementos que la componen.

Lo que implica necesariamente que los vivos y los muertos sigan manteniendo lazos sociales que entrañan una dependencia mutua para intereses concretos de cada uno: los muertos necesitan los rituales mortuorios de los vivos para finalizar su Gran viaje hacia *Onorúame*, y los vivos necesitan realizarlos para que los muertos no los dañen y puedan sacarlos de circulación de los circuitos de intercambios. El alcance de dicha dependencia no sólo está establecida como necesaria, sino que también está estrictamente regulada a través de la ritualidad.

El trato con los muertos implica gran preocupación para los deudos, así como transacciones muy costosas de todo tipo; por ejemplo, las inversiones económicas para las exequias por mencionar sólo algunas. Recordemos que para los tarámuri la religión y la religiosidad juegan papeles muy importantes en su vivencia social. Y las grandes inversiones económicas de los rituales mortuorios son precisamente una reafirmación de la importancia de dicha religiosidad en la vivencia social, lo que nos amplía y ejemplifica la magnitud de la vivencia y las experiencias (emotivas, rituales, sociales) del fenómeno mortuorio y que permite acercarnos un poco más a la comprensión de estos complejos hechos sociales.

Aunque culturalmente exista un “guión” sobre cómo elaborar los rituales mortuorios, “el costumbre”, siempre se introducen importantes transformaciones de los elementos que se ponen en escena y de la ejecución de los mismos. Dependiendo de los distintos contextos en los que éstos se desarrollan y de las distintas personas que van falleciendo (la variabilidad de género, edad, cargos rituales, historia de vida, etcétera) la especificidad de esa *persona total* es sumamente importante para comprender los elementos particulares que se despliegan en cada ritual fúnebre. Las distintas individualidades permiten ir transformando las prácticas culturales a lo largo de la historia. Pero estas innovaciones se asimilan de manera estructural. Y por estructural me refiero a que no se incorporan de manera azarosa y caprichosa, como pudimos observarlo en objetos tan concretos como los materiales y elementos que se han ido introduciendo y sustituyendo para cubrir, amortajar y enterrar a los difuntos tarahumaras.

Otra de las variabilidades importantes que posee como hecho social, donde los deudos juegan un papel fundamental, es precisamente la individualidad de la vivencia por cada uno de los dolientes. Ya hemos dicho que aunque se trate de una vivencia socializada, la experiencia mortuoria nunca es homogénea. Considerando que existe una construcción social de las emociones que se maneja discursivamente en muchos ámbitos culturales y muy claramente en el fenómeno mortuorio, la gama de variabilidad emocional al interior de una sociedad puede ser

muy extensa pero casi siempre dentro de los códigos y normas de conducta culturalmente establecidas. Los comportamientos fuera de esas normas, implicarían la vivencia de un duelo patológico al interior de cada sociedad o veríamos los síntomas culturales de una patología del duelo.

Se observó que los ritos del *proceso ritual mortuorio* están vinculados de tal manera que para comprenderlos no pueden desligarse unos de otros. Pero ahora se comprende que están ligados y soportados por prácticas culturales más amplias que los propios rituales mortuorios. Esto tiene relevancia porque si la magnitud de lo religioso es llevada a campos y ámbitos culturales más allá de lo propiamente religioso nos estaría indicando que el fenómeno religioso es vertebral para la sociedad que así lo haga. Lo mismo sucede con el tema de los muertos en cada colectividad; si el fenómeno mortuorio está presente de manera importante en ámbitos socioculturales más allá de lo propiamente fúnebre, su alcance podría abarcar y vertebrar a la sociedad en sí misma. Claro, no en todos los casos es igual, primero tendría que conocerse específicamente cuáles son los aspectos y prácticas que el fenómeno mortuorio alcanza en una sociedad. El análisis de los datos etnográficos nos dará la respuesta de la magnitud que lo mortuorio tenga en cada sociedad y así sabremos si es vertebral o no en la religión de una cultura.

Por ejemplo, habrá sociedades o grupos sociales, como al que yo pertenezco, en que el fenómeno mortuorio se limita a ciertas prácticas públicas para la disposición de la entidad física y la experiencia emotiva se circunscriba a una vivencia muy privada e individualizada y se aborde hasta en términos meramente psicológicos. Es decir, que el impacto y la disipación de la conciencia de la muerte de una persona allegada, se plantee como un fenómeno de la psique de cada uno de los deudos, que aunque se reconozca que se trata de una vivencia colectiva y que no es individual como tal al interior de una familia, así es tratada. En cambio, en sociedades donde la vivencia de la muerte es explícitamente emprendida como un fenómeno público y colectivo – que por ello no implica la negación de una vivencia específicamente individual e individualizada– y donde el fenómeno articula una inversión económica, política, estética y social de gran alcance, podría ser indicativo que lo mortuorio es vertebral para esta sociedad. De hecho, para los rarámuri lo mortuorio y la experiencia ritual que desarrollan es medular en su vivencia como deudos; en términos psicológicos podría ser un buen tratamiento para el manejo de las emociones respecto a la muerte ya que implica necesariamente una vivencia ritual, para no

caer en un duelo patológico.

Para los rarámuri, los rituales de separación del alma, implican mayores inversiones que para la entidad física. Es una sociedad animista donde la individualidad y la jerarquía, aunque existen claramente, no determina el destino los muertos de manera individualizada y jerárquicamente: el destino es el mismo para todos, salvo para aquellos que han transgredido de manera radical las normas sociales. ¿Por qué en unas sociedades los ritos de separación del cuerpo vertebran el proceso ritual mortuorio? ¿Por qué el cuerpo o la persona es la que tiene mayor importancia? ¿Por qué en unas sociedades la individualidad, la jerarquía y hasta la personalidad sí pueden llegar a influir en la posición y el destino en la otra vida de la persona que muere? No contestaremos estas interrogantes, pero puede plantearse que se debe a que la idea que se tiene de la persona, de la muerte, de la vida, del mundo de los muertos y lo mortuorio en general es muy distinta a la rarámuri, pero son aspectos que están articulados y ayudarían a contestar dichos cuestionamientos.

Las preguntas recién planteadas conducen a explorar otros ámbitos y caminos. Ya que los muertos y lo mortuorio son un capital político y social importante en cualquier sociedad, en algunos casos el control que se tenga de la muerte y de los muertos representa el control que se tenga de los vivos. En lo mortuorio muchas puede verse reflejada la organización social y política de una sociedad. Si las jerarquías se extienden a “la otra vida” es porque desean mantenerse en esta vida. De ahí que los procesos de ancestralización denoten tantas disputas políticas, económicas y sociales. Reconocer a ciertos muertos como parte de un grupo o familia o reconocer a los asesinos de ciertos muertos o someter el control de los cuerpos muertos al Estado, es reconocer las posiciones políticas y sociales de una sociedad en una arena de constantes conflictos.

Lo mismo sucede en el caso rarámuri, ¿por qué en sus rituales mortuorios se expresa una recreación exacerbada de la *persona total* que ha fallecido? ¿Por qué constituyen un microcosmos individual, ritual y social? Entre otras cosas, porque la recreación de los lazos que generan con los rituales mortuorios implican las redes y el tipo de organización social de esta sociedad. Entre los rarámuri la recreación pública y las colectividades reunidas alrededor de la muerte de una personas reflejarán las redes del plexus del teswino, base de la organización social rarámuri, que a su vez está sumamente relacionada con el manejo del territorio y el tipo de asentamiento, basado en sus modos de producción y sus procesos productivos. Para los rarámuri

se requiere una vivencia colectiva y ritualizada de la muerte para que cada persona llegue correctamente a lado de *Onorúame*. El reconocimiento de un muerto es el reconocimiento de toda una adscripción de parentesco y a su vez política, territorial, social, cultural.

En resumen, con esta tesis se han llenado ciertos huecos que habían quedado en la tesis de licenciatura. Ha sido fértil seguir poniendo a prueba el modelo del *proceso mortuario* ya que ha permitido poner en dimensión el fenómeno de la muerte como un *hecho social total*, observando específicamente las directrices que dicho fenómeno despliega: emociones, ritualidad, persona, movilidad económica, estética, política, social, género, religión.

Al iniciar esta investigación sabíamos que al morir, se transforma la esencia de los elementos de la persona en algo sumamente dañino para los seres vivos en general, y que los rituales mortuarios permitían el control de dichos elementos y sus daños. Ahora se sabe que dicha transformación se debe a la noción que se posee de vida y de recursos vitales, lo que se entendió gracias a la comparación analítica que se hizo con el sacrificio. Se sabía que la muerte sacrificial tenía una lógica distinta respecto a la concepción de la muerte humana; sin embargo, no se había constatado y tampoco se sabían los porqués de dichas diferencias. Por eso se propuso una comparación entre la muerte humana y la muerte sacrificial.

Se sabía que la muerte era una consecuencia de la vida y que entre los rarámuri la vida humana no provenía de la muerte, pero no se conocía a ciencia cierta el porqué. Ahora sí se entiende, la vida humana no viene de la muerte humana porque la sustancia vital que la provee es un recurso concebido como un bien ilimitado que surge incesantemente de *Onorúame*; la concepción de la vida determina y se articula con la concepción de la muerte, la concepción de la persona con la de los rituales mortuarios.

Se quiso conocer en sí misma la secuencia y la concepción lógica del sacrificio animal rarámuri. Para llegar a ellas observé que existen distintos tipos de sacrificios en la ritualidad tarahumara que probablemente constituyen un sistema sacrificial, al menos filosóficamente. Pero debe seguirse indagando para comprobarlo. Alrededor de los sacrificios los rarámuri obtienen distintos tipos de fuerzas sagradas necesarias para seguir existiendo. La vida que se genera con los sacrificios, los diferentes recursos vitales que se obtienen a través de ellos tienen algo en común: son concebidos como recursos escasos ya que la vida de este tipo es un bien limitado, degradable y que tiene que ser renovado constantemente. Se establecieron los distintos tipos de

comunicación, intercambio y reciprocidad que tanto una muerte como la otra ponían en juego entre los rarámuri.

Distintos tipos de muerte hablan de diferentes concepciones de la vida y heterogéneos tipos de regeneración. Vimos que la muerte humana –de la que no se obtenía una regeneración de recursos vitales– y la muerte sacrificial –de la que sí se producían dichos recursos– constituyen la concepción rarámuri de la Muerte. Lógicamente puede construirse un modelo de la muerte con estos dos tipos de concepciones que se piensan, se expresan y se sienten a través de metáforas y códigos específicos que crean campos semánticos que se materializan en determinadas acciones y objetos.

Con este modelo las categorías y prácticas rarámuri se enriquecieron a través de la comparación realizada con otros grupos del noroeste mexicano; entendimos la articulación de las metáforas y los códigos sobre la muerte que se ponen en juego. El modelo de la muerte rarámuri se ve transformado en las expresiones mortuorias de otras sociedades históricamente relacionadas. Exploramos un esquema regional que expresaba la confluencia de tradiciones filosóficas diferentes –principalmente de la yumana y la mesoamericana– de las concepciones de la muerte. Dicha comparación nos lanzó a campos cada vez más alejados de lo meramente mortuario, ya que vimos que existían ciertas correlaciones del tratamiento y los ámbitos de lo mortuario y cierto tipo de organización social, política, económica y hasta étnica. Aunque el fenómeno mortuario puede ser entendido como un *hecho social total*, sigue siendo sólo una parte de la vivencia social y cultural de una sociedad. La comparación nos ha servido para comprender mejor el caso rarámuri, ya que nos obliga a seguir ampliando nuestro análisis sobre esos campos que no hemos estudiado a fondo.

Finalmente, podría decirse que los muertos nos han hablado de los vivos, de cómo viven, de por qué viven de determinada manera, de cómo esa vivencia se va transformando en cosas y premisas que cambian y otras más que permanecen, nunca intactas, siempre cambiantes, pero siendo las mismas. Los caminos de la muerte rarámuri ofrecieron la oportunidad de conocer más sobre los rarámuri, no como muertos sino como una sociedad viva y dinámica, que no se encuentra aislada respecto a influencias culturales de todo tipo. La realidad sociocultural y socioeconómica que los rarámuri siguen viviendo después de 400 años desde los primeros contactos con los misioneros jesuitas son trágicas y ominosas. Sin embargo, a pesar de ellas su filosofía no ha perdido su particularidad cultural. No interesa resaltar sus extravagancias con

respecto a otras particularidades, interesa comprenderlos como un sistema particular como cualquier otro. Pero con una gran diferencia: como es el caso de muchas de las poblaciones llamadas y agrupadas políticamente como indígenas, las prácticas, la permanencia y la transformación de sus sistemas filosóficos –que no son otra cosa que la manera en que ven y quieren ver el mundo– son en sí mismas posiciones políticas y de resistencia cultural frente a la oleada de discriminaciones dominantes en la realidad nacional. Para que dichas discriminaciones desaparezcan deberá eliminarse el sentimiento de enajenación de esos sistemas de pensamiento, semejante al que cualquier otra persona ejecuta, como el que todos practicamos. Los muertos, pues, nos han dado la oportunidad de conocer la vida de las sociedades y la cultura rarámuri. ¿El entendimiento que nos ha proporcionado este estudio sobre la muerte servirá para aportar un paso más en contra de esos procesos de discriminación hacia otros modos de pensar, sentir y actuar que no sean los nuestros? Eso es lo que espero.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel, *La Región más Oscura del Universo: el Complejo Mítico de los Huicholes Asociado al Kieri*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

—————, “Imágenes de la sexualidad y potencias de la naturaleza: El caso de las esculturas fálicas chalchihuiteñas de Molino, Durango” en *Annales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Volumen XXV, número 82, primavera de 2003, pp. 46-71.

Aguilar Rivas, Cristina, *El cuerpo y sus representaciones: imagen de la cultura yaqui*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2003.

—————, “El cuerpo y sus representaciones en el pensamiento yaqui”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, *Las Vías del Noroeste I*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Aguilar, Cristina, Fernando Berrojálbiz y Alejandro Fujigaki, “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, rarámuri y tepehuanes”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, *Las Vías del Noroeste II*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005 (en prensa).

Aguilera, Sabina, *La faja ralámuli*, Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005.

Alvarado Solís, Neyra Patricia, *Titalpí... tomokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2004.

Álvarez de Williams, Anita, *Primeros pobladores de la Baja California. Introducción a la antropología de la península*, Centro INAH en Baja California, Colección Antropología e Historia, Serie Paso a Paso, CONACULTA-INAH, Baja California, 2004 (1975).

Anzures Bolaños, Ma. del Carmen, “El bien y el mal en la cultura tarahumara”, en *Anales de antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. XXX, México, 1993, pp. 97-110.

Barley, Nigel, *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Traducción de Federico Corriente, Editorial Anagrama, 2000 (1995).

Basauri, Carlos, “Creencias y prácticas de los Tarahumaras”, en *Mexican Folkways*. Revista bimestral en inglés y español dedicada a los usos y costumbres mexicanas, Vol. 3, Núm.4, Agosto-Septiembre, 1927, México pp.218-234.

—————, *La población indígena de México*, Tomo I, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (1940), pp. 257-305.

Bataille, George, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1980 [1957].

Bennett, Wendell, C. y Zingg, Robert M, *Los tarahumaras. Una tribu india al norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, (Clásicos de la antropología, 6), México, 1978 (1935).

Berrojálbiz, Fernando, “El origen norteño de los tepehuanes: elementos arqueológicos para la antigua relación tepimana”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 83-112.

Bloch, Maurice, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992

Bloch, Maurice y Jonathan Parry, “Introduction: Death An The Regeneration of Life”, en *Death An The Regenreation of Life*, Cambridge University Press, EUA, 2001 (1982), pp. 1- 44.

Bonfiglioli, Carlo, Fariseos y Matachines en la Sierra Tarahumara, entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico sexual y las danzas de conquista. Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

—————, Notas de campo, mecanografiado, 2003.

—————, “Jícurí sepawáme: rito, danza y curación en la sierra tarahumara”, *Anales de Antropología*, 2004.

—————, “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumaras, navajo y otras variantes” en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.) *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 257-281

—————, El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco*. INAH, México, 2007 (en proceso de dictaminación).

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, “De la violencia mítica al ‘mundo flor’. Transformaciones de la semana santa en el norte de México”, en *Journal de la Societé des Américanistes*, Francia, 2004, pp. 57-91.

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

Brambila David, *Diccionario rarámuri (tarahumara)-castellano*, Obra Nacional de la buena prensa, A. C., México, 1976.

—————, *Diccionario castellano-rarámuri (tarahumar)*, Obra Nacional de la buena prensa, A. C., México, 1983.

Braudel, Fernand, *La larga duración. La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, México, (1994 [1968]).

Broda, Johanna, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (Coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, F.C.E.-CONACULTA, México, 2001, pp. 15–45.

———, “Introducción”, en Johanna Broda y Catherine Good (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, 2004, pp. 15–32.

Cajas, Juan, *La Sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992,

Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, Traducción de Juan José Domechina, Fondo de Cultura Económica, México, 1984 (1939).

Cámara Barbacho, Fernando, *Tarahumaras*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CAPCFCE, Secretaría de Educación Pública, México, 1962.

Chávez Balderas, Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, 2007.

Chesson, Meredith S., “Social Memory, Identity, and Death: An Introduction”, en Chesson (ed.) *Social Memory, Identity, and Death: Anthropological Perspective on Mortuary Rituals*, Archeological Papers of the American Anthropological Association, Number 10, 2001, pp. 1-10.

Cramaussel, Chantal, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Vizcaya Central”, en Hers, Marie-Areti, *et al.*, *Nómadas y Sedentarios del Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, págs. 275-303.

Cuaderno Estadístico Municipal, Edición 2000, Guachochi, Chihuahua, INEGI, 2000.

Deeds, Susan M., “Las rebeliones de los Tepehuanes y Tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en Campbell Ysla (ed.), *El contacto entre españoles e indígenas en el Norte de la Nueva España (5 Vols.)*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1992 (Colección conmemorativa del quinto centenario del encuentro entre dos mundos), 1992, págs. 9-40.

———, “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos” en Hers, Marie-Areti, *et al.* *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2000.

———, “Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en le época colonial”, en Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, INAH-H.Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2001, pp. 55-69.

Druzo, Maldonado, “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)”, en Johanna Broda y Catherine Good (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, 2004, pp.177-197.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, 2000 (1912).

Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Traducción de Antonio Desmots, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997 (1936).

Figueroa, Alejandro, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, CONACULTA, México, 1994.

Fortes, Meyer, “On the Concept of the Person Among the Tallensi”, en *La notion de personne en afrique noire*, L’Harmattan, 1993 (1973), pp. 281-319.

Frazer, James, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Fried, Jacob, “The Tarahumara”, en Evon Z. Vogt (ed.) *Handbook of middle american Indians*, University of Texas Press, Estados Unidos de América, 1969, pp. 846-870.

Fujigaki Lares, Alejandro, *Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005.

———, “Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, en *Annales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, en proceso de dictaminación.

Fujigaki, Alejandro e Isabel Martínez “Vida y muerte: La composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara” en Juan Luis Sariago (Coord.) *El norte de México: Entre Fronteras. II Coloquio Internacional de Antropología e Historia del Norte de México Carl Lumholtz*, Escuela Nacional de Antropología e Historia – Unidad Chihuahua, México, 2008.

Fujigaki, Alejandro, Isabel Martínez y Coral Montero, “El camino de la muerte: relaciones entre la etnografía y la arqueología en el noroeste de México”, ponencia presentada en *Las vías del noroeste Noroeste III: Raíces Comunes/Common Roots*, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Instituto de Investigaciones Históricas – Instituto de Investigaciones Estéticas –Universidad Nacional Autónoma de México – Northern Arizona University, Mayo de 2005.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México–Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos–Instituto Nacional Indigenista, México, 1990.

———, “L’entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde”, *L’Homme* 151/1999, pp.101-122.

———, “El entendimiento mesoamericano”, Traducción de Gustavo Torres, Manuscrito, 2002.

Gardea García, Juan y Chávez Ramírez, Martín, *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*, Libro de distribución gratuita en las escuelas de Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura, Oficinal Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO y Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua, Chih., México, 1998.

Garduño, Everardo, *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, CONACULTA, MÉXICO, 1994.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1998 (1972)

—————, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002 (1982).

Garrido, Juan Pablo, *Sistema ritual-festivo en la Barranca Tarahumara: El caso de la comunidad rarámuri de Guadalupe Coronado*, Tesis de licenciatura, ENAH, 2006.

Gómez, Arturo, “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Johanna Broda y Catherine Good (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, 2004, pp.197-214.

Gómez González, Jilberto, *Rarámuri. Mi diario Tarahumara*, Talleres tipográficos de Excelsior, 1ª. Edición, México, 1948.

González Rodríguez, Luis, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

—————, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Secretaría de Educación Pública, Col Cien de México, México, 1987.

—————, *El noroeste novohispano en la época colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, México, 1993.

Good, Catherine, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México, 2001, pp.239-297.

—————, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz” en Johanna Broda y Catherine Good (Coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, 2004, pp. 153-176.

Graham, Martha, “Settlement organizations and residential variability among the Rarámuri”, en Catherine Cameron y Steve A. Tomka (Coords.) *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and archaeological approaches*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1996 [1993], pp. 25-42.

Guillén, Héctor e Isabel Martínez, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2004.

Heras Quezada, Margot, “Los tarahumaras”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Noroeste*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, págs. 405-481.

———, “El pensamiento rarámuri sobre ellos mismos”, en Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-H.Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2001, pp. 163-181.

Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, (1917, 1909).

Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Trad. De Juan Antonio Matesanz, Barral Editores, 1970 (1899), pp. 143-245.

Jáuregi, Jesús, “El concepto de plegaria musical y dancística”, en *Alteridades. Símbolos, experiencias y rituales*, Año 8, Número 13, 1997, pp.69-82.

Irigoyen, F. y Erasmo Palma, *Cha okó! ¡Me duele mucho! Manual de propedeútica rarámuri*, Obra Nacional de la buena prensa, A. C., México, 1977.

Kennedy, John G., *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1ª Edición, 1970.

Lakoff, George y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Ed. Cátedra, Colección Teorema, 5ª edición, Madrid, España, 2001 (1980) .

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Trad. Juan Olivier Sánchez Fernández, Siglo XXI Editores, España, 1981 [1976].

Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ed. Nueva Visión, Argentina 1995 (1990).

Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós Básica, Buenos Aires, 1997 (1947).

Lévi, Jérôme M., “La flecha y la cobija: Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri” en Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-H.Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2001, pp. 127-153.

Lévi-Strauss, Claude, “El hechicero y su magia”, en *Antropología estructural, Antropología estructural*, Ediciones Paidós, España, 1987, (1949), pp. 195-210.

———, “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural, Antropología estructural*, Ediciones Paidós, España, 1987 (1949), pp. 195-210.

———, *El pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999 (1962).

—————, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en *Sociología y antropología*, Marcel Mauss, Trad. Teresa Rubio de Martín-Retorillo, Editorial Tecnos, España, 1991 [1968], pp.13-42.

Lionnet, Andrés, *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*, Primer Volumen, Ediciones diocesanas de la Tarahumara, México, 2002, pp. 187.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

—————, *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996 [1980].

—————, “De la racionalidad de la vida y de la muerte” en Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesle (Coord.) *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, CNCA-INAH-CAMCA, México, 1997, pp. 13-16.

—————, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México, 2001, págs. 47-65

Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, II tomos, Editora Nacional, México, 1972 (1902).

Martínez Ramírez, Isabel, “¿Metáfora antropomórfica o cosmomorfismo? Reflexiones sobre la relación entre cuerpo-persona y cosmos entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México”, ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, *Pueblos y Culturas de las Américas: Diálogos entre globalidad y localidad*, Universidad de Sevilla, España, del 17 al 21 de julio 2006.

—————, *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, Tesis de Maestría en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008a.

—————, “La composición de la persona en el pensamiento rarámuri”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital. La Noción de Persona en México y Centroamérica*. Núm. 4, Dic. 2007 – Mayo 2008b, [http:// www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx)

Martínez, Isabel y Alejandro Fujigaki, “Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (Edts.), *Las Vías del Noroeste III*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, en proceso de edición.

Martínez, Roberto y Luis Fernando Núñez, “La carne pegada el hueso: planteamiento sobre la concepción del cadáver en el Posclásico Tardío, con énfasis en el México central”, Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Colegio de las Vizcaínas, Centro Histórico, Distrito Federal, de 6-10 de agosto de 2007.

Mauss, Marcel, “Cuarta parte. Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad (Australia y Nueva Zelanda)”, en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 (1971) [1926], pp. 293-306

———, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 [1923-24].

———, “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del Yo”, en *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, serie sociología, España, 1991 [1935], pp. 309-333.

———, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Trad. De Juan Antonio Matesanz, Barral Editores, 1970.

McAnany, Patricia A., *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Naciente Maya Society*, University of Texas Press, Estados Unidos de America, 1995.

Merrill, William, “The rarámuri stereotype of dreams”, TEDLOCK, Barbara (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 194-219.

———, *Almas rarámuris*, Colecc. Presencias No. 48, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, (1988).

Metcafl, Peter y Richard Huntington, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, University Press, United States of America, Second Edition 1997 (1991); First Edition 1979.

Milton, *Diccionario Tarahumara-Español, Español-Tarahumara*, Instituto Lingüístico de Verano, 1998 [1953].

Molinari, Claudia y Porras, Eugeni (coords.), *Identidad y cultura en la sierra Tarahumara*, INAH- H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, Colección Obra Diversa, México, 2001.

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

Nájera, Martha, *El Don De La Sangre En El Equilibrio Cosmico: El Sacrificio Y El Autosacrificio Sangriento Entre Los Antiguos Mayas*, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México.

Nolasco Armas, Margarita, “Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (Yécoras y ébomes altos)” en *Anales*, INAH, Época 7ª, Tomo II, No. 49, 1969, SEP, México.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *Muerte y muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, SEP-SETENTAS, México, 1974.

Ohnuki-Tierney, Emiko, “Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology”, en *Current Anthropology* 35(3):233-254, 1992.

Parry, Jonathan, “El fin del cuerpo”, en Feher, Michel (*et al.* eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Taurus, España 1990 (1989), págs. 491-517.

Palma Aguirre, Francisco, *Vida del pueblo tarahumar. Mápu regá eperé rarámuri*, PACMYC, Chi.-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes–Chi.-Instituto Chihuahuense de la Cultura-Gobierno del Estado de Chihuahua, México, 2002.

Pennintong, Campbell W., *The Tarahumar of Mexico. Their environment and material culture*, Editorial Agata, México, 1996 (1963).

Pérez Sales, Pau y Raquel Lucena “Duelo: una perspectiva transcultural. Más allá del rito: la construcción social del sentimiento del dolor” en *Psiquiatría Pública*, 12 (3), España, 2000, pp. 259-271.

Plancarte, Francisco, *El problema indígena tarahumara*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1954.

Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y costumbre funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, México, 2001.

Rodríguez, Rosa Elba, “Las fronteras de la identidad. Los cazadores-recolectores bajacalifornianos hacia el final de la época misional”, *Historias 44*, septiembre-diciembre Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, México, 1999, pp.35-41

Rosaldo, Renato, “Introducción. Aflicción e ira de un cazador de cabezas”, en *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, CONACULTA-Grijalbo, Colecc. Los noventa, No. 77, México, 1991 (1989), pp. 15-31.

———, “La muerte en el presente etnográfico”, en Rodrigo Díaz Cruz (Editor), *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*, Casa Juan Pablos-Fundación Rockerfeller-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2006, pp.221-235

Sánchez Olmedo, José Guadalupe, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y Mexicaneros*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica, Etnología, N. 92, 1980.

Sariego, Juan Luis, *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes–Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Antropología Social, México, 2002.

Spicer, Edward H., *Cycles of conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, 1997 (1962).

Uriarte Castañeda, María Teresa, *Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de Baja California*, Tesis de Licenciatura en Historia, Colegio Nacional de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

Urteaga Castro-Pozo, Augusto, “*We semati rikuri: Trabajo y tesgüino en la Sierra Tarahumara*” en Sariago, Juan Luis (Coord.), *Historia general de Chihuahua y periodo contemporáneo. Primera parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, ENAH-Chi, México, 1998.

Valiñas, Leopoldo, Lengua, dialectos e indetidad étnica en la Sierra Tarahumara. Claudia Molinari y Eugeni Porras (Coords.) *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México, 2001, pp.105-125.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Taurus, España, 1969 (1909).

Velasco Rivero, Pedro de, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1987.

Víctor Turner. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI Editores, México, 1997. (1966).

Wachtel, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo sobre historia regresiva*, FCE-COLMEX-Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos, 2001 [1990], México.

Zingg, Robert, *Behind the Mexican Mountains*, Edited by Howard Campell, John Peterson and David Carmichael, Austin, University of Texas Press, 2001.