



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN CIENCIAS MÉDICAS,
ODONTOLÓGICAS Y DE LA SALUD
FACULTAD DE MEDICINA

ENVEJECER RARÁMURI:
UNA MIRADA DESDE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA EN SALUD

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN CIENCIAS
PRESENTA
LAURA YOLANDA VÁZQUEZ VEGA

DIRECTOR DE TESIS
DR. ROBERTO CAMPOS NAVARRO
FACULTAD DE MEDICINA, UNAM

COMITÉ TUTORAL
DRA. VERÓNICA MONTES DE OCA ZAVALA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES, UNAM
DR. GILBERTO HERNÁNDEZ ZINZÚN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. De México, junio 2023



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.

AGRADECIMIENTOS

A la memoria de Petra y Rosaria quienes me enseñaron a ver el cielo de San José Cuechi hace más de veinticinco años. A Lorenzo, un *chérame* que se ha vuelto estrella en mis pensamientos. A Cecilia *tíwe*, Catalina, Angelina, Juvencio, Andrea, Anita, Aniseta, Carmen, Joel, Serajuina, Ralluli, Chunei y Martha, Albino, Rubén, Pilar, Loreto, Luis, Miguel Agustín, el siempre dispuesto y trabajador Esteban, Esperanza y familia en Chapátare, José, *owirúame*, de Santa Rita y a todas las mujeres y varones rarámuri que me permitieron compartir su andar, agradezco profundamente su mirar introspectivo, sus silencios serenos, las risas, los paseos y cuidados por la Sierra, la paciencia con sus enseñanzas y el reflexionar colectivo a partir de mis indagaciones constantes. A Lalo Gotés por su amistad, por la oportunidad de acercarme a la región desde hace más de veinte años, por su enseñanza y disciplina en su quehacer antropológico y en trabajo de campo, y por el cariño a la Sierra Tarahumara. A las(os) alumnas(os) por permitirme pelotear ideas y reflexiones.

En Cerro Colorado a Nike por compartir sus gordas de comal y la sensibilidad por su burrito Filemón, Fito, José y Monse, presidente seccional. A Maida, Juan, Diego y hermanos. A las maestras(os), el cuerpo del sistema de salud, a Sofía, a los compañeros de vectores. A Reyna por su hospitalidad, Juanita, Brianda, Presidencia municipal y a Chito por su invaluable apoyo en Batopilas. A Omar por ser un compañero serrano sin igual.

Aprecio el soporte académico, administrativo y financiero del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

Con gran admiración y cariño agradezco la mentoría, la confianza y el apoyo al Dr. Roberto Campo Navarro, director de tesis. Al Comité Tutor por su retroalimentación y compromiso incansable, Dra. Verónica Montes de Oca Zavala por su ejemplo, tiempo y aliento constante y Dr. Gilberto Hernández Zinzún por el ejercicio atento de duda epistémica y reflexión crítica.

A las Vega por ser mi modelo de vida, por su empuje, paciencia y amor infinito.

Gracias todas, gracias siempre



SÍNTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

Los estudios sobre el proceso de envejecer, en clave interdisciplinaria, requieren información profunda y detallada sobre las representaciones del envejecimiento étnico y rural, esta investigación se suma a ello con la colaboración de comunidades rarámuri o tarahumares (este último término alude a una referencia colonial, por lo que se preferirá el primero que evoca la ligereza en su andar, *pies ligeros*), a partir de su voz y en diálogo con las formas de organización en la producción del conocimiento local y su praxis resiliente y ecológica. Se dilucidarán y analizarán algunas de las configuraciones de su envejecimiento en su trama geográfica y sociocultural, así como sus narrativas, prácticas y comportamientos entre géneros y generaciones.

Diseño de investigación y métodos

Investigación cualitativa de tipo transversal, descriptiva-analítica. El marco descriptivo y explicativo que permitió el cruce de disciplinas, categorías del conocimiento y fronteras culturales fueron la teoría fundamentada y la metodología horizontal. Los modelos y técnicas con sus vertientes hacia la participación basada en comunidad fueron análisis narrativo, entrevistas de acompañamiento, observación directa y etnografía.

Resultados

Las narraciones sobre el envejecimiento nos mostraron que a lo largo del curso de la vida se adquieren los conocimientos simbólicos y prácticos del ser rarámuri, así como la decisión y habilidad de *bien pensar, bien actuar -gará'natá-* y *saber hacer -machí'natá-* en lo individual, familiar y colectivo. Incluso es frecuente que las mujeres y los hombres de edad avanzada demuestren una gran determinación para seguir trabajando en tareas que implican una fuerza y habilidad considerables en las tierras serranas a lo largo de sus transiciones culturales.

Discusión e implicaciones

La contribución de este trabajo es mostrar como el intercambio con las comunidades rarámuri proporcionan elementos metodológicos sustantivos para entender el envejecimiento de este grupo étnico. Además de comprender el despliegue de una otra manera de conceptualizar y vivir el envejecimiento, más allá de la perspectiva cronológica, supuesta fragilidad y depresión asociada, es decir, el tránsito consciente y reflexivo del nacimiento a la muerte y sus relaciones resilientes mediadas por su matriz cultural.

ÍNDICE GENERAL

Introducción	7
1. Punto de partida de la investigación: orientación conceptual y metodológica	16
1.1. Planteamiento del problema	17
Preguntas de investigación, hipótesis y objetivos	19
1.2. Métodos, técnicas y análisis de la información	22
Recolección y análisis de datos	23
Participantes e interlocutores	24
1.3. Consideraciones éticas	27
1.4. Orientación conceptual y metodológica	32
1.4.1. Interculturalidad crítica en salud	32
1.4.2. Epidemiología sociocultural	35
1.4.3. Salud, bienestar y calidad de vida	39
1.4.4. Orientaciones metodológicas	41
Epistemologías del sur	41
Curso de vida y teoría de las desigualdades acumuladas	42
Teoría fundamentada	43
2. Desarrollo adulto y envejecimiento	48
2.1. Respuesta adaptativa, crecimiento y desarrollo	48
2.2. Teorías sobre el envejecimiento	51
Envejecimiento femenino	54
2.3. Desarrollo adulto y envejecimiento	57
2.3.1. Envejecimiento fisiológico: funcionamiento sensorio-motor y sexual reproductivo	63
2.3.2. Sistemas corporales: esquelético, cardiovascular, respiratorio, inmunológico y neurológico	66
2.3.3. Funcionamiento sexual y reproductivo	70
Menopausia y su dimensión sociocultural	71
2.4. Cuerpos envejecidos en contextos múltiples	73
3. La racialización de los cuerpos indios en el septentrión mexicano. Una aproximación interdisciplinaria al contexto rarámuri	78
3.1. El “gran norte” de México: algunos silencios y omisiones en su historia	79
3.2. Continuum de dominación y resistencia colonial	89
4. El paisaje rarámuri contemporáneo: ecología y producción rural	100
4.1. Caracterización sociodemográfica y nodo territorial de Munérachi	102
Municipio de Batopilas de Manuel Gómez Morín	107
4.2. Dispositivos constitucionales y relacionales del ser rarámuri	111

5.	Etnografía del nodo territorial rarámuri de Munérachi	121
5.1.	Camino de terracería Batopilas-Munérachi, proceso de electrificación y servicios de abastecimiento	122
5.1.1.	Santa Rita y Cerro Colorado	125
5.2.	El sistema educativo en Munérachi	126
5.3.	Sistema de salud biomédico y monocultural asociado al nodo territorial de Munérachi	132
5.3.1.	Unidad de salud móvil – Unidad médica rural	133
5.3.2.	La clínica de salud	135
5.4.	Red del nodo territorial: las otras rancherías rarámuri y localidades mestizas e híbridas	138
5.4.1.	Rancherías rarámuri	138
5.4.2.	Localidades mestizas e híbridas	138
	Cerro Colorado	139
	Casas Coloradas	140
	Cabecera municipal de Batopilas	140
	Samachique y cabecera municipal de Guachochi	141
6.	Una pincelada sobre la vigilancia epidemiológica en el nodo territorial	148
6.1.	Vigilancia epidemiológica en Samachique y Batopilas	152
6.2.	Técnica sombra en la Unidad médica rural, Munérachi, Batopilas	155
7.	Curso de vida y transiciones rarámuri: praxis y agencia entre géneros y generaciones	162
7.1.	¿Quién es un rarámuri?	165
	Singularidad anatómica y funcional	166
7.2.	Performatividades y transiciones en el ciclo de vida rarámuri	170
7.3.	Transiciones generacionales en clave de género	173
	a) <i>Ranara, Talá</i> , recién nacida(o)	173
	b) <i>Tiwe, towi</i> , niña, niño	174
	c) <i>Muki, rijoy</i> , mujer, varón	183
7.4.	Prácticas y actividades socioculturales del saber-hacer rarámuri	188
	7.4.1. Recolección y manufactura	188
	7.4.2. Unidad doméstica	191
	7.4.3. Labor en la tierra	196
	7.4.4. Sexo-sexualidad	200
	7.4.5. <i>Rarajipari</i> y <i>ariwueta</i> : Las carreras	203
	7.4.6. Compra y adquisición de víveres	204
7.5.	Sumario	205
8.	Corporalidades rarámuri envejecidas: De <i>chéráme</i> y <i>paloche</i> , viejas(os)	208
8.1.	Transición a la vejez: <i>muki, rijoy</i> - <i>chéráme ju</i>	210
	Gará'natá, pensar bien	218
	Reflexiones finales	230
	Referencias	237

Anexos

Anexo 1. Síntesis del marco normativo	254
Anexo 2. Consentimiento informado	259

Índice de figuras (tablas, mapas, diagramas, fotos)

Gráficos

Gráfico 1. Distribución de personas según carencias sociales	108
--	-----

Mapas

Mapa 1. Municipios con mayor concentración indígena, Chihuahua	10
Mapa 2. América septentrional, Virreinato de México, 1768	82
Mapa 3. 1550 – 1813. Mapa político novohispano. División territorial	84
Mapa 4. Rutas de intercambio/comercio de turquesa: sitios y periodos prehispánicos	88
Mapa 5. Distribución de lenguas en el siglo XVI	93
Mapa 6. Distribución de lenguas yutoaztecas	94
Mapa 7. Regiones ecológicas	101
Mapa 8. Naciones étnicas antes de la invasión colonial, Sierra tarahumara, 1616	103
Mapa 9. Culturas étnicas con base en la división política contemporánea, Sierra Tarahumara	104

Tablas

Tabla 1. Interlocutores con referentes de etnicidad y edad	24
Tabla 2. Habitabilidad de interlocutores de 20 años y más	25
Tabla 3. Interlocutores en grupos focales de menos de 20 años	25
Tabla 4. Habitabilidad de interlocutores de menos de 20 años	25
Tabla 5. Población total por género, Batopilas	107
Tabla 6. Defunciones generales población indígena	110
Tabla 7. Red de población indígena a partir de Samachique	142
Tabla 8. Samachique, grupo de enfermedades 2018	153
Tabla 9. Batopilas, grupo de enfermedades 2018	154
Tabla 10. Consulta externa, Munérachi, julio 2018	156
Tabla 11. Consulta externa, Coyachique, julio 2018	156
Tabla 12. Representaciones del envejecimiento, algunos testimonios	225

Diagramas

Diagrama 1. Diseño teórico metodológico para categorizar representaciones sobre el envejecimiento rarámuri	45
Diagrama 2. Orientación conceptual y metodológica sobre el envejecimiento rarámuri	47
Diagrama 3. Detalle de la confluencia de lo local-global en el envejecimiento rarámuri	62
Diagrama 4. Flujos migratorios en el septentrión mexicano	90
Diagrama 5. Línea del tiempo en el antiguo norte de México	92
Diagrama 6 y 7. División del tronco yutoazteca sureño	95
Diagrama 8. Nodo territorial de Munérachi	106
Diagrama 9. Calendario agrícola festivo–ritual	114
Diagrama 10. Fiestas en relación con el calendario astronómico	114
Diagrama 11. Dispositivos constitucionales y relacionales del ser rarámuri	119
Diagrama 12. Elementos constitutivos y relacionales del ser rarámuri	164
Diagrama 13. Cartografía corporal rarámuri	168
Diagrama 14. <i>Tiwé li mukira</i> , niña y mujer rarámuri	174
Diagrama 15. Proceso acompaña-ayuda-aprende	175
Diagrama 16. El juego y la convivencia infantil rarámuri	178
Diagrama 17. <i>Rite jití, corumé</i> , aventarse piedras	182
Diagrama 18. Transiciones generacionales rarámuri	187
Diagrama 19. Prácticas socioculturales rarámuri	189
Diagrama 20. Familia de Esteban y Esperanza, Chapátare	199
Diagrama 21. Performatividad rarámuri	212
Diagramas 22. Síntesis de categorías rarámuri	235

Imagen

Imagen 1. Espacio habitacional rarámuri	112
Imagen 2. Unidad doméstica a pie del arroyo grande, Munérachi	112
Imagen 3. Unidades domésticas en la falda de la barranca, Munérachi	113
Imagen 4. Corporalidades envejecidas	214

INTRODUCCIÓN

Actualmente las personas viven más tiempo que antes, la población del sector de más de 60 años se ha duplicado desde 1980, por lo que se prevé que el número de personas en el sistema mundial sea alrededor de 2000 millones de personas para el 2050 (OMS, 2022). Estas cifras pueden considerarse como un triunfo del desarrollo, ya que las personas pueden vivir por más tiempo. No obstante, la mejora de la nutrición, el saneamiento, los avances médicos, la atención de la salud, la educación y la supuesta economía de bienestar, entre otros, no son generalizados en las poblaciones ni en todas las culturas. Además de que no puede garantizarse una vida plena y activa en la vejez, lo que sin duda restringe posibles beneficios tanto en lo individual como en lo social.

En 2030, una de cada seis personas en el mundo tendrá 60 años o más. En ese momento, el grupo de población de 60 años o más habrá subido de 1000 millones en 2020 a 1400 millones. En 2050, la población mundial de personas de 60 años o más se habrá duplicado, 2100 millones. Se prevé que el número de personas de 80 años o más se triplique entre 2020 y 2050, hasta alcanzar los 426 millones (OMS, 2022). De acuerdo con la CEPAL (2023:2) según las estimaciones y proyecciones de población de América Latina y el Caribe ha experimentado un proceso de envejecimiento más rápido con respecto a otras regiones del mundo. En 1950, las personas de 60 años y más representaban el 5,2% de población, una cifra muy similar a la de África (5,3%). Sin embargo, desde mediados de la década de 1960, la proporción de personas mayores de América Latina y el Caribe comienza a aumentar de manera sostenida y, desde la década de 1970, sigue una tendencia muy similar a la de Asia

También el estudio de la población indígena de la región América Latina y el Caribe ha llamado la atención y en especial su envejecimiento (Del Popolo, et. al. 2011). En Guatemala y el Perú, alrededor de la mitad de la población de 60 años y más que reside en zonas rurales se declara indígena, mientras en las zonas urbanas esa proporción es del 30%. En México y Chile la población indígena se concentra en las zonas rurales, pero en cantidades relativamente menores que en Guatemala

y el Perú. Colombia es el país con el menor porcentaje de población indígena mayor de 60 años, representa cerca del 10% de las personas mayores (CEPAL, 2023:21-22).

Hambleton et al. (2015) y Murray et al. (2012) han registrado que los promedios mundiales enmascaran diferencias considerables en la esperanza de vida y las disparidades en los niveles de salud en las Américas y países de frontera en el globo pues los riesgos, las enfermedades y discapacidades inician a edades más tempranas. Además de las inequidades y desigualdades acumuladas a lo largo del curso de vida, ya sea debido a la exposición de múltiples riesgos o barreras para la salud, el medio ambiente y las dificultades sociales, lo que evidentemente sienta las bases diferenciales al inicio del estado de salud (Kuh, 2007; Lui et al. 2010), a lo que se suman otros codeterminantes sociales de la salud en contextos de envejecimientos cuya distribución desigual de factores merman la salud de las personas adultas y exacerban las desventajas, la discriminación y las experiencias de disparidad subyacente en el proceso de salud-enfermedad-atención y las condiciones de vida en lo general. En este sentido nos sumamos a las propuestas que señalan la necesidad de incrementar las perspectivas y orientaciones teóricas y metodológicas de las investigaciones (Sadana et al., 2013; Biggs et al. 2003), así como el enfoque de la mirada hacia otras experiencias (Östlin et al. 2011; Winkler, 2013) y grupos del sur global, minorías tendencialmente excluidas que subsisten en entornos rurales y étnicos.

En México los adultos de 60 años y más representan el 14% del total de la población, es decir, 17.9 millones (INEGI, 2022). La esperanza de vida será de 83.6 años para mujeres y de 79 años para varones en 2050. El lugar de residencia de la población de 60 años y más se presenta en localidades urbanas en un 74% y rurales en un 26%. En la Ciudad de México, Veracruz, Morelos, Sinaloa, Colima y Yucatán se observan los índices más altos de personas mayores, Chihuahua se encuentra entre los más bajos (INEGI, 2021).

Los grupos indígenas representan el 5% de la población mundial, aproximadamente el 15% se encuentran en pobreza y el resto en extrema pobreza,

habitando áreas rurales (IFAD, 2007, INEGI, 2010). La población indígena no ha estado al margen del proceso de crecimiento de la población en edad avanzada, constituye el 7.4% con base en los Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México (INPI, 2015: 14). De acuerdo con el grado de marginalidad, el 87% de los hogares indígenas se sitúan en escalas de alta marginación, lo que se traduce en brechas e inequidad social considerable. Alrededor del 44% reside en municipios y viven en extrema pobreza, de acuerdo con los indicadores del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2013). Esta situación marginal se debe mayoritariamente al ingreso económico y pese a que éste se destina exclusivamente a la compra de alimento los nutrientes ingeridos son insuficientes para tener una vida saludable, por ende, están por debajo del nivel de bienestar esperado y son vulnerados en su salud y en las demás esferas del ámbito de lo social (Servan-Mori, Pelcastre-Villafuerte, Heredia-Pi, et. al., 2014).

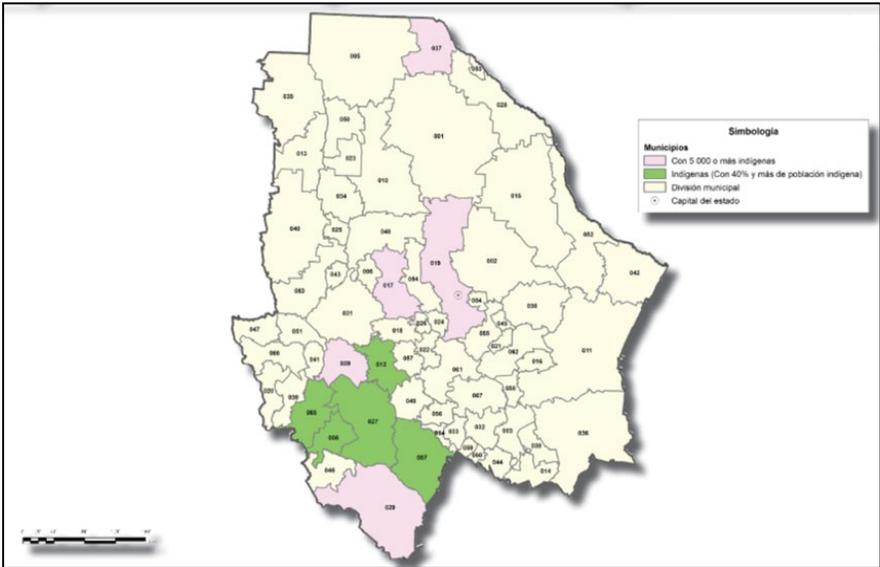
Al respecto, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI (2016) refirió la importancia de algunos efectos documentados a partir de la transición demográfica en dicha población, a saber: el cambio en los roles que tradicionalmente asumía la población adulta mayor indígena, debido a que sus roles de autoridad se transfieren a población en edad media, desplazando a los viejos del poder gerontocrático; la mayor sobrevivencia de personas analfabetas y monolingües; y la vejez diferencial en cuanto estatus económico, niveles de salud y actividad productiva, principalmente.

El estado de Chihuahua, a escala nacional, ocupa el 4to. lugar en el número de localidades que ostentan el grado muy alto de marginación, en su mayoría de población con filiación étnica, después de Chiapas, Guerrero y Oaxaca, seguido de Veracruz (CONAPO, 2012^a: 26), en consecuencia, la población rarámuri del nodo territorial vive en extrema pobreza. Las(os) adultas(os) mayores indígenas respecto a la población total de personas mayores del estado de Chihuahua de 60 años y más son el 6.81%, (9,471), 3.15% (4,387) mujeres y 3.65% (5,084) varones (CDI, 2017).

La esperanza de vida al nacimiento en el estado era de 66 y 75 años, varones y mujeres, respectivamente, para el 2010. En relación con la población indígena no se puede hacer el cálculo debido a que no hay información suficiente en las bases de datos a nivel nacional y, con base en el trabajo de campo, los datos no son confiables pues al menos en el municipio de Batopilas no se lleva el registro de mortalidad en los ranchos de su adscripción. Las personas mayores indígenas, respecto a la población total de personas mayores del estado era de 3.4% (9,768) de acuerdo con el INAPAM (2015), con base en el registro del 2017 las personas indígenas de 60 años y más son el 6.81%, (9,471), 3.15% (4,387) mujeres y 3.65% (5,084) varones (CDI, 2017).

Los municipios que tienen mayor concentración de población indígena en el estado de Chihuahua son Batopilas, Guachochi, Urique, Guadalupe y Calvo y Morelos (INPI, 2015: 617), tal como se puede observar en el mapa 1. Batopilas es el municipio que nos ocupa, su adscripción étnica es de 6,794 habitantes, de la cual 5.62% (382) pertenece al grupo de 65 años y más; el 51.69% (3,512) son mujeres y el 5.23% (184) es de 65 años y más; y en el caso de los varones son el 48.30% (3,282) de los cuales el 6.03% (198) es de 65 años y más. (INPI 2015:197-198).

Mapa 1. Municipios con mayor concentración indígena, Chihuahua



Fuente: INPI 2015:617 con base en Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

El camino rarámuri durante su envejecer: construyendo horizontalidad epistémica

Sin olvidar la cascada de cifras y su vaivén dialéctico en escenarios de las políticas públicas sobre lo étnico, la generación, el género, la economía, lo sociocultural y sus desigualdades imbricadas, lo concreto y lo singular de estar allí, acuerpándome en territorio rarámuri fue lo que me permitió editar los datos construidos en conjunto, cuerpo a cuerpo en el habitar, la escucha, la co-labor, la interlocución, el compartir día a día, el observar, el interpretar e intentar comprender actitudes, acciones, voces, silencios, representaciones y performatividades rarámuri, no sólo sobre el envejecimiento y su proceso étnico sino sobre su ser, estar, sentir y pensar cotidiano propio y en colectivo, tanto en el plano material como en el celeste orientado por su filosofía ancestral. También fue significativo el cambio de tema que algunas(os) rarámuri hacían en algunas conversaciones, la confidencialidad de algunos hechos o pensamientos, los múltiples intentos de abordaje técnico o pláticas al estilo *pie ligero*, es decir, en algún ‘paseo’ rarámuri que conllevara cierta actividad productiva, en términos de la materialidad o lo simbólico de su adscripción social y cultural, así como en la actitud meditativa sobre alguna piedra que divisara la magnificencia de la barranca o cumbre de una porción de la Sierra Tarahumara. Inclusive, en el procurar dar respuestas claras a indagaciones sobre quien suscribe, que entre la duda epistémico-metodológica y entre lo étnico-ético del entendimiento antropológico, acabara quizá por no comunicar algo concreto o ininteligible para ese ‘nosotras(os)’ en trabajo de campo, pero eso sí desde la sinceridad sin vacilación en los datos que se compartían y consistente con la perspectiva decolonial y de metodología horizontal, entre otros tantos referentes de la experiencia etnográfica directa. Todo ello sin duda me comprometió a una reflexión profunda y en extenso sobre el argumento inicial de este trabajo, que comenzó desde el 2017.

En términos generales, el tema germinal aludía a conocer la perspectiva del envejecimiento en estos contextos étnicos y rurales de la Sierra Tarahumara, en permanente exclusión y en ejercicio constante y sistemático de múltiples vulneraciones, por diversas instituciones y actores sociales públicos y de índole privada. Las indagaciones se centraban en ¿qué implicaba ser vieja(o)?, ¿qué

representaciones de ello había entre mujeres y varones de distintas generaciones y adscripciones étnicas?, elaboradas no sólo por las(os) rarámuri mismos sino también por parte de mestizos-rancheros-serranos y otros pobladores mestizos.

A partir de estar allí, sin la pretendida autoridad etnográfica, sino en la reconstrucción conjunta de los datos, se identificó que existe cierto léxico para detallar y diferenciar un proceso bio-socio-cultural como el ser vieja(o) o abuela(o), más allá de si hubo o no nietas(os); deducir culturalmente que una mujer ya no podrá parir más, a partir de un indicador fisiológico como la menopausia, en lo local 'ya no estar en aguas'; hasta distinguir quién alcanzará un recurso gubernamental, ya sea monetario o en especie, por ser o parecer 'más viejo'. Esto es, se comprendió que el envejecimiento rarámuri alude directamente a las otras transiciones generacionales y a las prácticas socioculturales que guían su andar liviano entre barrancas y cumbres, azuzadas por estrellas, lunas y soles, reflejo de su ancestría étnica que sigue resistiendo los embates de racializar sus cuerpos y geografías a lo largo del curso de vida.

Consecuentemente se vislumbró, desde aquel conocimiento-saber-hacer rarámuri o, parafraseando a Sousa Santos (2007), desde la *ecología de saberes*¹ local, que el envejecimiento no es un momento específico en la vida de un rarámuri, un mestizo, un animal o incluso de otro ser vivo, sino un proceso que empieza al momento de nacer y que, por ende, es una categoría relativa, situada y en confluencia. Es decir, se es más o menos vieja(o) en relación con alguien más, en comparación con quien ostente mayor conocimiento o más experiencia que otra persona rarámuri considerada 'más nueva', y/o en función de otras intersecciones que reflejen contrastes interindividuales, como se sustentará a lo largo de esta tesis. De tal manera, para advertir las diferencias, sutiles o evidentes, en los cambios de estado, posición o situación, esto es, en el ajuste de actuaciones, representaciones

¹ La *ecología de saberes* se entenderá como una epistemología que reconoce la pluralidad de pensamientos heterogéneos y que da énfasis a interconexiones dinámicas que existen entre ellos. Con esta perspectiva se pretenderá ir más allá del "pensamiento abismal de las concepciones occidentales de la modernidad" y concebir el conocimiento como una "intervención en la realidad" más que una jerarquización de los conocimientos occidentales sobre otras formas de conocer (Sousa Santos, B., 2007:66).

o estatus como agentes de esta colectividad que comparte ciertos atributos identitarios como rarámuri, se ahondó en la praxis regular que se lleva a cabo por género y generación, tanto en días cotidianos como en festivos.

Para dar cuenta de lo anterior, se presentará un hilado sucesivo de ocho capítulos. En el primero se acota el punto de partida de esta investigación cualitativa, transversal, descriptiva y analítica. Se detalla el planteamiento del problema, las preguntas de investigación y los objetivos, así como los métodos, técnicas y el proceso para analizar la información. También se exponen las consideraciones éticas que sustentaron las participaciones rarámuri en co-labor antropológica y la orientación conceptual y metodológica. En el segundo se hace un recorrido por planteamientos interdisciplinarios sobre la respuesta adaptativa, el crecimiento y el desarrollo, teorías sobre el envejecimiento y el desarrollo adulto en sus variables fisiológicas: sensorio-motor, sexual reproductivo y sistemas corporales, además de su dimensión sociocultural, contextual y situada.

El capítulo tres nos permite ubicar la geografía ecológica y social en que se inscribe este trabajo, desde una mirada etnohistoriográfica de larga duración, se develan algunos silencios y omisiones en la historia del septentrión mexicano. Lo que permite comprender el continuo de dominación y resistencia desde la invasión colonial hasta nuestros días y las implicaciones de ello en la racialización de los cuerpos indios de este territorio en la Sierra Tarahumara. Desde el capítulo cuarto en adelante se esbozan los resultados y análisis de la información construida a partir del laboratorio metodológico redefinido constantemente, en función de la batería de técnicas (inoperantes y funcionales *in situ*) y el recurso etnográfico en cada temporada de campo. Se delinea el paisaje rarámuri contemporáneo con la caracterización sociodemográfica y la propuesta de nodo territorial desde la ranchería de Munérachi y las otras que interactúan entre ella. También se ahonda sobre los dispositivos constitucionales y relacionales del ser rarámuri, mismos que hacen asequible acercarse a las performatividades y transiciones étnicas durante el curso de vida y que se abordan en los dos últimos apartados.

En el capítulo cinco se instrumenta una etnografía del nodo territorial que se habita entre barrancas y cumbres de siete rancherías en esta geografía racializada, que radica en el municipio de Batopilas, Chihuahua. Dicha descripción enfatiza los caminos y su andar, en correspondencia con la monocultura de servicios y sus itinerarios de atención y desatención en materia de salud, educativa, abastecimiento y otros servicios, así como el imperativo étnico de pervivencia sociocultural. El sexto muestra una pincelada sobre la vigilancia epidemiológica de la población indígena en localidades de Samachique y Batopilas, con base en el registro que se implementa en las Clínicas y la Unidad Médica Rural. Los testimonios y narrativas asociadas ejemplifican la mirada que jerarquiza y excluye, por parte de integrantes del modelo de salud biomédico, a aquellos que profesan un otro conocimiento en confluencia étnica y popular de prevención, curación y cuidado.

En los dos últimos apartados, siete y ocho, se ahonda en el curso de vida entre las corporalidades rarámuri y las distintas maneras de su performatividad en proceso de envejecer, a través del accionar sociocultural en sus prácticas y pensamientos, así como en los matices de ello durante las transiciones generacionales, con clave de género. Es decir, sobre la diversidad histórico-etnográfica de mujeres y varones rarámuri, en donde se entreteje la geografía ambiental con la social, hilada por el modelo agrícola-campesino vinculado al calendario festivo-ritual, lo que deriva en prácticas productivas y simbólicas que se socializan entre géneros y las generaciones al interior de la etnia, al igual que en la interacción con mestizos avecindados y población en tránsito. Sin olvidar, lo global del sistema-mundo (Wallerstein, 1979, 2005), que trasciende a los estado-nación, y que impregna creencias e ideologías dominantes a la praxis local y regional. Detallando así datos empíricos de la corporalidad rarámuri y su significación a lo largo del curso de vida, evidentemente como un constructo situado en referentes sociales, culturales e históricos enclavados en las llanuras, valles, barrancas y cumbres de la Sierra Tarahumara y el papel que ha jugado la plasticidad y variabilidad, así como la persistencia y el cambio cultural de algunos atributos identitarios entre los pies ligeros. Lo que nos permitirán dilucidar evidentes estrategias de sobrevivencia ante los discursos y prácticas que las(os) violentan,

segregan, vulneran y excluyen en sus dimensiones de etnicidad, clase, género, sexualidad, generación, sistema doméstico y tradicional de salud, diversidad funcional y pertinencia política, por señalar algunas fuentes de desigualdad estructural.²

² Una breve reflexión de tipo metodológico-vivencial permitirá comprender las circunstancias en las que se desarrolló esta investigación, sin que ello eluda las deficiencias de este. Sólo es para puntualizar lo que mi experiencia previa facilitó y las limitaciones en mi práctica antropológica. Desde la formación inicial universitaria empecé a trabajar en la región en cuestión, alrededor de 1996, con el acompañamiento y enseñanza del profesor Eduardo Gotés Martínez. De entonces a la fecha he construido lazos fraternos con mujeres y varones rarámuri, pese a la intermitencia de mis visitas, pues convivir día y noche, pernoctando en una casa de campaña junto a sus casas genera un tipo de vínculo íntimo difícil de describir. En las largas estancias de investigación doctoral pude comprender, de mejor manera, la lógica interna cotidiana y de días festivos orientadas a delinear la dimensión sobre el envejecimiento de este colectivo, además de que era el lugar a donde me llevaban las prácticas-técnicas etnográficas implementadas. He de decir también que a meses de haber empezado la investigación fallecieron dos de los curanderos con los que trabajaría, lo que nos orientó a dar un giro en el planteamiento inicial, además de lo que implicó la pandemia del SARS-CoV-2 en términos del confinamiento mundial.

1. PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN: ORIENTACIÓN CONCEPTUAL Y METODOLÓGICA

El envejecimiento y las vejeces son fenómenos generalizados, tendencias que no han encontrado aún la diversidad de respuestas suficientes que, a su vez, integren los múltiples referentes culturales y sociales, en la práctica concreta de la pluralidad de culturas y sus procesos interétnicos para vivir esta etapa del curso de vida con salud, bienestar y calidad de vida, tanto en el ámbito de lo global como de lo local. Considerando, además, una expectativa de vida libre de cualquier restricción que limite las actividades cotidianas y una esperanza de vida con menos restricciones atribuibles a deficiencias funcionales físicas o mentales en este grupo de población en aumento. Ejemplo de ello es la definición de la edad como monolito en un solo tipo de vejez, desde un supuesto cronológico de sociedades nacionales en entornos macrosociales, ende la edad no ha sido un referente culturalmente definible, cuando en varios grupos étnicos ésta inicia alrededor de los 40 años o antes y en donde la expectativa de vida no va más allá de los 60, lo que sin duda restringe posibles beneficios y acentúa las desigualdades acumuladas tanto en lo individual como en lo social.

Entonces, ¿qué le ocurre al cuerpo conforme éste envejece?, ¿por qué el deterioro es evidente en el funcionamiento corporal de unos y no tan obvio en otros?, ¿cómo pensamientos encarnados en contextos simbólicos y geográficos particulares se traducen en corporalidades otras que allende los espacios institucionalmente definidos? Así el envejecimiento humano se define como un proceso gradual y adaptativo, caracterizado por una disminución relativa de la respuesta homeostática, misma que resulta de las modificaciones morfológicas, fisiológicas, bioquímicas y psicológicas, consecuencia de los cambios inherentes y desgaste acumulado ante los desafíos que enfrenta el organismo a lo largo de la vida e historia del individuo en ambientes y contextos definidos y situados. En tanto, salud como una condición caracterizada por un continuo de dimensiones físicas, psicológicas y socioculturales, en donde la posición que ocupa una persona en ese proceso varía entre un polo positivo y otro negativo. El primero consiste en la capacidad de disfrutar la vida y enfrentar desafíos y resolverlos, generando cierto

equilibrio entre las tres dimensiones descritas; implica mucho más que sólo ausencia de enfermedad. El polo contrario presenta variedad de síntomas y aflicciones en la condición de salud, se refiere a la morbilidad, así como a una incapacidad funcional para enfrentar los retos de la vida cotidiana, lo que en extremo llevaría a una mortalidad prematura (M. Peña, 2011: 437). Por ende, son múltiples los referentes genéticos y ambientales en la variación de crecimiento, desarrollo y su vínculo con la salud y la calidad de vida en la adultez, así como en la expectativa de vida y la longevidad.³

De tal manera, esta investigación se gestó a partir de una preocupación académica y una reflexión para un accionar político sobre las representaciones del envejecimiento rarámuri, motivada por un diálogo interdisciplinar y en interacción y conexión entre los saberes, creencias, recodificaciones y resignificaciones de la vivencia y percepción de las vejeces entre infantes y adultos rarámuri en diversas rancherías con esquemas productivos de autoconsumo comunal que oscilan alrededor del nodo territorial de Munérachi como son Napáchare, Chapátare, Chapote, El Plátano, Santa Rita y Chinivo, asentamientos próximos a barrancas y valles y San José Cuechi o Mesa de San José en cumbre del municipio de Batopilas, en el estado de Chihuahua.⁴

1.1. Planteamiento del problema

La forma en que las personas entienden, viven y habitan su cuerpo responde a una determinada construcción cultural del mismo, siendo fundamental el curso de vida en el que se encuentren, la relación actor-contexto y por consiguiente las estructuras sociales, políticas y económicas que la contengan. Los sistemas de creencias son reflejo de la visión del mundo que determinado colectivo tiene con respecto a su

³ Expectativa de vida y longevidad: la primera hace referencia a los años que de acuerdo con las estadísticas es probable que viva una persona nacida en un lugar y época determinados; y la segunda, al número de años que vive una persona específica. Esto es, la expectativa de vida se basa en la longevidad promedio de los miembros de una población (Papalia, Dterns, Feldman y Camp, 2009: 71-79).

⁴ También se considerarán las voces de la población mestiza avecindada en la localidad Cerro Colorado, con formas de vida más cercanas a la de tradición rarámuri, y en la cabecera municipal de Batopilas, así como en Samachique, localidad con población rarámuri y mestiza del municipio de Guachochi, ya que son referentes obligados en las andanzas productivas y simbólicas que conforman la geografía social que nos ocupa.

entorno y al papel del ser humano dentro de él, en donde la búsqueda del bienestar es el *leit motiv* que moviliza. Esto es, se alude a un entendimiento cultural y social, donde individual y comunalmente se define lo que significa estar-bien. Referentes vitales de sabiduría y conocimientos cuya trama es el sustrato y base del hacer decolonial, a lo que Ortiz-Ocaña (2022) denomina altersofía. Así, la idea de bienestar es una concepción que puede tomar distintas formas, una de ellas es el bienestar físico o de la salud que además, articula un aparato simbólico que alimenta las ideas de lo sano y lo enfermo, lo que se ve envuelto en dinámicas de continuidades, rupturas y reinenciones, base para que los sistemas sexo-género⁵ tomen posesión de su mundo. Al respecto retomamos lo que señala Duch (2002):

salud y enfermedad, además de ser expresiones de la situación del individuo en su mundo cotidiano, ponen de manifiesto el estado de aquellas relaciones humanas que permiten la constitución del tejido social, el cual es el ámbito en cuyo interior se despliega la convivencia como haz de tensiones, deseos, solidaridades, competencias y afirmaciones [...] pueden considerarse como dos formas radicalmente distintas del clima social y emocional, con retóricas propias, que inciden decisivamente sobre los comportamientos de los individuos y los grupos humanos (2002:31).

Si a este imaginario le sumamos un par de factores como la cualidad étnica, el ser rarámuri, y el ciclo vital, concretamente el envejecimiento, ser viejo (a), *ochérame* o *wiráami*, respectivamente, nos encontramos con otras especificidades que impactan no sólo la respuesta fisiológica de los cuerpos sino la manera en que ello se significa individual y colectivamente, lo que evidentemente implica la comprensión y valoración de dicha cultura local a partir del empleo de la lengua tradicional rarámuri, así como los recursos humanos, materiales y simbólicos

⁵ Se considera que la construcción del género no está ligada necesariamente a la realidad biológica del sexo, sino que su delimitación es cultural e ideológica (Mathieu, 2005:157). El género como categoría de análisis contiene diversos elementos en interrelación, a saber: símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples; conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de ese ámbito simbólico que limita y contiene algunas de las posibilidades metafóricas o performativas; instituciones y organizaciones sociales; e identidades subjetivas relacionadas con las actividades, roles, organizaciones sociales y representaciones cultural e históricamente definidas, así como sus vínculos erótico-afectivos (Scott, 2010). De manera tal, cada matriz cultural organizará a los cuerpos, determinará las configuraciones posibles y precisará a las personas a tener una conciencia de género a través de construcciones discursivas que operan en un esquema generalmente coercitivo (Butler, 1999).

asociados a su medicina. Además de sus vínculos interculturales entre *warijó*, *guarijó*s, *ódame*, tepehuanes, *o'oba*, pimas bajos, rancheros avecindados y otros mestizos en mediación con y entre el sistema real de salud, los ámbitos de lo gubernamental, la seguridad, lo religioso, lo asociados al narcotráfico, entre otros. De tal manera, dichas experiencias tendrán una significación a partir del lenguaje mismo, mediante el sistema discursivo que les da sentido, siendo así los relatos, entramados de significado en estructuras sociales y condiciones materiales concretas que se simbolizan (Geertz, 2006, Weedon, 1987).

Se desarrolló un análisis crítico de las narrativas sobre las vejeces rarámuri para comprender, por un lado, los múltiples referentes culturales, disciplinares e institucionales al interior de un contexto histórico específico y, por el otro, las diversas lecturas del pasado y las recientes, mismas que inciden en la manera en que cada persona se advierte y se percibe. Todo ello en un plano comparativo para destacar los significados que atribuyen en cada crónica, así pues, las representaciones y los contextos discursivos se imprimieron en la subjetividad de dichos relatos.

Preguntas de investigación, hipótesis y objetivos

Como parte del proceso dialéctico en la problematización del tema que nos ocupa, junto con la construcción inicial en gabinete y la recursividad *in situ* con las y los colaboradores del estudio es que se contrastó la interlocución - dato empírico,⁶ a partir de la articulación de las siguientes preguntas de investigación considerando

⁶ La propuesta metodológica de Strauss y Corbin (2007) sobre la teoría fundamentada será inspiración para este trabajo debido a que su base se deriva de los datos recopilados de manera sistemática y analizada por medio de un proceso de investigación. En este método eminentemente cualitativo, la recolección de datos *in situ*, el análisis y la teoría que surgirá de ellos guardan estrecha relación entre sí; además de que genera conocimiento, aumenta la comprensión y proporciona una guía significativa para la acción. Algunos de sus componentes que hacen sentido a quien suscribe son: la necesidad de salir al campo para descubrir lo que sucede en la realidad; la importancia del corpus conceptual fundamentado en los datos para el desarrollo de la disciplina y como base para la acción social; la complejidad y variabilidad de los fenómenos y de la acción humana; la creencia de que las personas son actores que adoptan un papel activo al responder a situaciones problemáticas, que actúan con una intención y que ésta se define y redefine por la interacción; una sensibilidad a la naturaleza evolutiva y en desarrollo permanente de los acontecimientos (procesos); la constancia de la relación entre las condiciones (estructura), la acción (proceso) y las consecuencias; y la necesidad de establecer comparaciones entre los datos para identificar, construir y relacionar conceptos.

dimensiones interrelacionadas como la personal, familiar, comunitaria, social, institucional (local y regional), geográfica, histórica, política y económica, a saber:

- ¿Cuál es el proceso y las configuraciones sobre el envejecimiento rarámuri, con clave de género y de manera intergeneracional, ante la mirada rarámuri y fuera de dicha matriz cultural?
- ¿Cuál es el punto de inflexión o transición asociado al cuerpo, la salud y el envejecimiento?

La hipótesis que se corroboró fue que si bien el envejecimiento es un proceso generalizado que implica una declinación funcional en sí mismo, existen múltiples variantes que impactan a la persona rarámuri y su grupo de adscripción a lo largo del curso de vida, particularidades que no se observan en el desarrollo e implementación de políticas en el ámbito social, económico y de salud, lo que sin duda acentúa las desventajas acumuladas de este grupo étnico y arraiga las desigualdades estructurales que tanto los vulnera. La edad hegemónica que 'acredita' ubicarse en el grupo de la tercera edad y que define la 'ancianidad', en una escala macroestructural, es de 65 años, lo que indudablemente no corresponde a esta realidad étnica pues pese a la extrema pobreza, el alto grado de marginación y demás inconvenientes en los que perviven y resisten, reducen la esperanza de vida y, por ende, la calidad de la misma, a la vez que se incrementa la posibilidad del daño evitable, tal como se verá en el subapartado correspondiente a la epidemiología clásica y sociocultural.

No obstante, y a pesar de la introyección de esta violencia simbólica, desde la perspectiva rarámuri, el bienestar y la calidad de vida es una constante que integra las vivencias cotidianas saludables y/o con presencia de enfermedad, es decir, el día a día se practica y resignifica más allá de la supuesta vulnerabilidad etaria material o simbólica al interior de su comunidad. Sin embargo, al situarse ante la mirada de los mestizos y de la presencia de la sociedad nacional consideran manifiesta esa fragilidad fáctica, resultado de dichas desigualdades estructurales, mismas que se traducen en maltrato, incluso por las instituciones del sector público

de salud, generalmente, por desconocimiento de las prácticas y significados culturales de este grupo étnico.

En retrospectiva, reafirmamos la relevancia y pertinencia académica y social de la problematización de este tema, ya que la salud desde la interculturalidad comprende a uno de los grupos que se ha vulnerado particularmente en dos sentidos: el primero por su particularidad lingüística y étnica y el segundo por su cualidad etaria, sin obviar el sentido macrosocial de la violencia estructural, en lo general. Lo que sin duda puede contribuir en el corto y mediano plazo a la invaluable trayectoria de los estudios sobre la determinación y los determinantes sociales del proceso salud/enfermedad/prevenición/atención/cuidado (s/e/p/a/c), bajo una modalidad de análisis que correlacione las causas, vínculos, distribución, regularidad y control de los múltiples factores que se asocian con la salud, a través del curso de vida, además de lo referente a las desigualdades estructurales como la pobreza, necesidades básicas y distribución de la riqueza, principalmente. Con la finalidad de evidenciar algunas de las causas biológicas, psicológicas y socioculturales que deben convenirse en la salud y las políticas públicas para acercarse oportunamente a propuestas que deriven en niveles de intervención para el bienestar y la calidad de vida en el ámbito de lo local, en términos de acción y práctica efectiva que no vulnere más ni la salud ni la integridad de este pueblo indígena mexicano.

Objetivos

La guía de la investigación en cuestión se esbozó con el siguiente objetivo **general**: Describir, comprender y analizar las representaciones asociadas al proceso de envejecimiento rarámuri y el vínculo con algunos modelos, saberes y formas de atención del continuo salud-enfermedad desde un enfoque intercultural, que considere las narrativas, las actitudes, las prácticas y los comportamientos entre los géneros y las generaciones. Los objetivos **específicos** que permitieron cumplir con lo anterior fueron: 1. Contextualizar el envejecimiento rarámuri con las configuraciones del proceso salud/enfermedad/atención asociados y con los referentes antropológicos pertinentes en distintos contextos étnicos. 2. Describir y

determinar la trama geográfica y sociocultural que ha permitido la persistencia de este grupo étnico y los dispositivos que han favorecido y/o afectado su calidad de vida en el envejecimiento. 3. Registrar y analizar las narrativas, las actitudes, las prácticas y los comportamientos de mujeres y varones rarámuri y externos al grupo, de diferentes generaciones, sobre las representaciones, continuidades, rupturas y/o reinenciones del ser viejo (a) entre esta comunidad.

1.2. Métodos, técnicas y análisis de la información

Se llevó a cabo una investigación cualitativa de tipo transversal, descriptiva-analítica, cuya línea del tiempo abarcó siete temporadas de campo a lo largo de cuatro años, con estadías de al menos mes y medio de permanencia en rancherías. Las personas y su fuente de información fueron los datos primarios, considerando las vidas individuales interconectadas con énfasis en la etnicidad, género y generación, implicadas por ciertos eventos históricos, cambios económicos, sociales y culturales, tal como lo señala el curso de vida (Blanco, 2011). El intercambio y la producción de conocimientos colaborativa fueron elementos imprescindibles pues se suscribe el planteamiento de De Sousa Santos (2007) sobre desarrollar una ecología de saberes, es decir, una epistemología que reconozca la pluralidad de pensamientos heterogéneos y que de énfasis a interconexiones dinámicas que existen entre ellos, en donde el conocimiento se concibe como una *intervención en la realidad* (p. 66) más que una jerarquización de conocimientos occidentales sobre otras formas colonizadas de conocer, narrar y compartir experiencias y reflexiones sobre el *chérame ju*, ser vieja(o) y el proceso de envejecimiento asociado desde la perspectiva rarámuri.

Desde un inicio se propuso implementar un enfoque teórico-conceptual y metodológico flexible y creativo que tomara en cuenta tiempos y maneras o procedimientos de las comunidades, y no sólo se llegara a extraer el dato.

Asimismo, se llevó a cabo una estrategia ética intercultural que suscribe la no reproducción del modelo de discriminación hegemónico para dar ese paso ético a la investigación que considere los elementos teóricos y el carácter práctico del dato empírico (Ruíz, 2016; Atkinson y Delamont, 2006; Freeman et al., 2007; Denzin

2009). Con lo que se podrá comprender la alteridad y la naturaleza de sus relaciones y las potencialidades de la interlocución en el espacio de investigación, donde la validación del conocimiento no se dará únicamente desde la distancia de lo académico y lo objetivo, sino desde la palabra y la reciprocidad (Pérez-Daniel y Sartorello, 2012) para después traducir este conocimiento, llevarlo al ámbito de lo público-político y generar impulsos hacia un reconocimiento polivalente que considere las narrativas racializadas y desventajas acumuladas a lo largo de su devenir como géneros y generaciones de tradición rarámuri.

Recolección y análisis de datos

El muestreo se llevó a cabo por conveniencia para la investigación y su delimitación geográfica y cultural fue *in situ*. Se trabajó en los ranchos rarámuri que conforman la ancestral pero actual red de habitabilidad, parentesco y migración estival serrana, barranca – cumbre. En el caso de la colaboración rarámuri se decidió en colectivo la firma de una carta, en tarahumar y español, de autorización con consentimiento de causa (consentimiento informado) por parte del gobernador indígena de la región, debido a la particularidad lingüística y de aproximación sociocultural, ya que muchos de los participantes son monolingües. De tal manera, en la construcción compartida del conocimiento y su vaivén dialéctico es que se recurrió al método etnográfico y a diferentes modelos y técnicas que proponen la teoría fundamentada y la investigación acción participativa con sus vertientes hacia el desarrollo comunitario (Restrepo, 2010; Walsh, 2013; Whitewater et al, 2016; Curiel, 2014). La mayoría de las(os) colaboradoras en este conocimiento conjunto participaron reiteradamente en las distintas estadias en campo y en función de la batería diferencial de método y técnicas implementadas, así como por el *rapport* y confianza desarrollada para profundizar en las reflexiones y experiencias sobre el envejecimiento de la corporeidad rarámuri.

Acompañamos procesos como: a) Observación directa con base en un guion etnográfico dinámico y flexible; b) Censos sociodemográficos; c) Entrevistas en faenas cotidianas domésticas y caminos serranos; d) Entrevistas semiestructuradas y narrativas, e) grupos focales con infantes e implementación de las actividades:

“Cartografía corporal” y “Platicando de chérames”; f) Técnica de estudio de *sombra* en la consulta médica rural de la unidad móvil; y g) Recurso etnográfico (Denzin, 2003; Lincoln et al. 2011). Elementos que se traducirían en muestreo, comparación y codificación teórica, concluyendo con la saturación teórica (Corbin y Strauss, 2002).

Participantes e interlocutores

Desde el capítulo 4 se abordará con detalle la estructura del nodo territorial propuesto, por el momento sólo se mencionará, para una mejor comprensión de este subapartado, que la interlocución y la co-labor en esta investigación se llevó a cabo con habitantes rarámuri de las siguientes rancherías: Munérachi, Napáchare, Chapátare, Chapote, El Plátano, Santa Rita, Chinivo y San José Cuechi, municipio de Batopilas. Y con población mestiza de Cerro Colorado y la misma cabecera municipal, además de Samachique, municipio de Guachochi.

Las características generales de las(os) colaboradoras por grupo de edad, ranchería o localidad, etnicidad y habitabilidad, así como la especificidad de participantes en los grupos focales con escolaridad primaria y secundaria fueron las siguientes. Véase Tablas 1, 2, 3 y 4.

Tabla 1. Interlocutores con referentes de etnicidad y edad

Edad	Mujeres		Varones		Total
	Rarámuri	Mestiza	Rarámuri	Mestizo	
7	1	0	0	0	1
10	32	0	32	8	72
20	1	1	3	1	6
30	2	1	5	0	8
40	3	0	6	0	9
50	2	1	0	0	3
60	1	2	2	1	6
70	0	1	1	1	3
80	0	0	2	0	2
Total	42	6	51	11	110

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Tabla 2. Habitabilidad de interlocutores de 20 años y más

Habitación	Mujeres		Varones		Total
	Rarámuri	Mestiza	Rarámuri	Mestizo	
Munérachi	3	2	10	1	16
Otras rancherías (9 ranchos)	5	0	10	0	15
Batopilas	0	2	0	0	2
Cerro Colorado	0	1	0	2	3
Samachique	0	0	1	0	1
Total	8	5	21	3	37

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Tabla 3. Interlocutores en grupos focales de menos de 20 años

Edad	Mujeres		Varones		Total
	Rarámuri	Mestiza	Rarámuri	Mestizo	
10	1	0	3	0	4
11	1	0	5	0	6
12	12	0	10	1	23
13	13	0	7	4	24
14	4	0	4	3	11
15	1	0	2	0	3
17	0	0	1	0	1
Total	32	0	32	8	72

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 4. Habitabilidad de interlocutores de menos de 20 años

Habitación	Mujeres		Varones		Total
	Rarámuri	Mestiza	Rarámuri	Mestizo	
Munérachi	26	0	24	2	52
Nodo territorial (5 ranchos)	7	0	8	0	15
Cerro colorado	0	0	0	6	6
Total	32	0	32	8	73

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Se trabajó a profundidad con seis familias debido a la intersubjetividad que se desarrolló y el interés de éstas por colaborar de manera más cercana por la

estadía iterativa, lo que evidentemente permitió comprender parte del hilado más sutil de aquellos códigos culturales locales.

Se sistematizaron y examinaron los resultados obtenidos en cada temporada de campo, a la vez que se cruzaba dicha información con los referentes de gabinete, replanteando así algunas preguntas y categorías sobre las que no hubo correspondencia entre los datos o bien las que emergieron a través de la construcción descriptiva-reflexiva émica. Y con base en ello se definieron las posibles técnicas a implementar, si la circunstancia local lo permitía (por ejemplo, la técnica foto voz no funcionó pues en la primera semana las cámaras tuvieron daños), así como un guion etnográfico complementario y entrevistas adicionales modificadas para la siguiente visita.

De tal manera, se precisó un proceso de análisis por técnica, temporada y datos compartidos del colaborador(a) en lo individual y en lo colectivo, después se trabajó en combinar los métodos de análisis para en conjunto indagar sobre cómo y de qué manera se experimentaba y significaba la transición e interconexión que forjaba el envejecimiento rarámuri a lo largo del curso de vida, interrogante que surgió a partir de los silencios y la producción del conocimiento local. Dicho proceso involucró: 1) La inmersión en los datos sistematizados de los diarios de campo, las notas reflexivas, la transcripción de las entrevistas y la codificación de categorías empíricas; 2) Establecer los vínculos comunitarios-territoriales a través del levantamiento de mapas de localización en la región de barranca y cumbre, con lo que se estableció la propuesta de nodo territorial, su caracterización y la relevancia de habitabilidad rarámuri en dichas rancherías y localidades; y 3) Usar las técnicas para el análisis narrativo (Lieblich et al. 1998). En la etapa de escritura final y post pandemia se visitó de nuevo a las(os) interlocutores y a finales del 2023 se implementará la retroalimentación de esta investigación compartida a manera de exposición en sus comunidades y fuera de ellas en instancias para la divulgación en conversatorios en directo, a partir de una gestión interinstitucional en el estado de Chihuahua y en la Ciudad de México en 2024.

Sobre la participación activa, en las temporadas de campo se generó una reciprocidad compartida, al estilo étnico del *kórima*, reciprocidad generalizada: se atendieron necesidades concretas solicitadas como la reparación del sello del gobernador indígena, acompañamiento a algún proceso en la cabecera municipal, plática de algún tema específico de interés local, poner en valor la relevancia de resistir con pensamientos y acciones simbólicas de la cosmovisión y prácticas étnico-ecológicas-culturales, entre otras. Se imprimieron y regresaron las imágenes capturadas durante las caminatas serranas, el acompañamiento participativo en las faenas cotidianas o las estadías caseras con familias concretas. En las dinámicas grupales, familiares e individuales se generó conocimiento colectivo y crítico sobre la realidad rarámuri racializada y excluyente, corroborando que tales condiciones no son naturales y que se pueden cambiar, a partir de una intencionalidad transformadora de cuestionamiento.

Finalmente se puede concluir que la estrategia metodológica fue satisfactoria considerando que la comunicación en el interior de las comunidades étnicas es en extremo concisa y con mayor ajuste ante la población externa. Considero se logró una conexión empática con las(os) colaboradoras de la región, a partir del *rapport* con compromiso ético y académico.

1.3. Consideraciones éticas

La investigación se llevó a cabo con población indígena rarámuri en pobreza extrema (IFAD, 2007, INEGI, 2010) donde el monolingüismo es representativo en las diferentes cohortes generacionales, habitan rancherías en enclaves serranos, eminentemente rurales y cuyas faenas domésticas mayoritariamente se centran en una economía de auto-subsistencia como se detallará en el capítulo cuatro.

En este sentido se precisa indicar que los pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, políticas y culturales o parte de ellas. La Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (CDI) considera a dicha población como aquellas personas que forman parte de un hogar indígena, donde el jefe(a)

del hogar,⁷ su cónyuge y/o alguno de los ascendientes (madre o padre, madrastra o padrastro, abuelo(a), bisabuelo(a), tatarabuelo(a), suegro(a)) declaró ser hablante de lengua indígena. Además, incluye a personas que declararon hablar alguna lengua indígena y que no forman parte de estos hogares (CDI, 2017).

En este orden de ideas, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2009) acota un par de criterios para determinar a quiénes se aplicarán las disposiciones en materia de Derechos Indígenas con base en el marco normativo internacional, federal y estatal,⁸ a saber, serán aquellos que conserven total o parcialmente las culturas, las instituciones y las formas de vida de los pueblos prehispánicos, con base en el texto constitucional, reformado en 2001. Así como la conciencia de la identidad indígena, esto es, la *autodefinición de los pueblos y las comunidades indígena de sus propios integrantes* y la *autoadscripción de una persona a la comunidad indígena* (LDPIECh., 2017). Véase Anexo 1. Síntesis del marco normativo.

De igual manera, señalar que si bien toda sociedad forja, de manera general, un sistema de salud independientemente de su localización geográfica, las comunidades indígenas no están exentas de ello.⁹ Incluso el artículo 2 de la

⁷ Con el criterio hogar se dilucida una concepción del desarrollo que supone sólo factores económicos como factores de riesgo o determinantes, con lo que se alude a una concepción sistémica, integral, que comprende la red de relaciones entre ancestros-descendientes y permite considerar así no solo a los individuos, sino a los otros niveles relacionales como son la familia ampliada, comunidades, municipios, regiones, etc. De tal manera, la población indígena que no sea hablante de dicha lengua pero que comparta diferentes atributos identitarios de adscripción étnica será considerada en el marco de estas identidades originarias.

⁸ Marco normativo para los pueblos y comunidades indígenas. Instrumentos internacionales: Declaración Universal de los Derechos Humanos, Organización de las Naciones Unidas, 1948; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adopción Suiza, 1989, publicada en el Diario oficial de la federación en México 1991; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2006. Instrumentos federales: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, vigésima primera edición impresa, 2014; Ley General de Derechos Lingüísticos de los pueblos indígenas, publicada en 2003, reformada en 2018; Ley General de Salud, Diario oficial de la federación, 2006; Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, publicado en diciembre 2018. Instrumento estatal: Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas del Estado de Chihuahua (LDPIECh.), publicada 2013, reformada en 2017.

⁹ Un *sistema de salud* puede ser definido como una forma de respuesta social organizada para hacer frente a las enfermedades, accidentes, desequilibrios o la muerte. En las sociedades actuales, estos sistemas están formados por varios modelos médicos que pueden interactuar y complementarse armónicamente o, por el contrario, competir y mantener relaciones de exclusión o subordinación. Se ahondará en esta categoría conceptual en apartados siguientes.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reconoce los derechos de los pueblos indígenas a *preservar todos los elementos que les brindan su identidad cultural, así como a aprovechar debidamente la medicina tradicional* (Legislación Federal, vigente al 30 de noviembre de 2005). En la mayoría de las comunidades indígenas de México, el sistema real de salud lo integran la medicina doméstica o casera, la medicina alopática y la medicina tradicional.¹⁰

Con este preámbulo, dicho estudio fue ético y políticamente comprometido en la construcción de relaciones horizontales, dialógicas y recíprocas con los colaboradores de investigación para lo que se consideró tanto el marco normativo correspondiente descrito como los códigos de ética promovidos por la Organización Mundial de la Salud (WHO, 2017), la Asociación Antropológica Americana (AAA, 1998), el del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) y el de Intérpretes en lenguas indígenas para el caso nacional (ILI en INALI, 2014). En este sentido, a cada interlocutor(a), colaborador(a) o participante en el estudio se le explicó a detalle el objetivo del estudio, la estrategia, la confidencialidad, los beneficios, los riesgos y las formas potenciales de difusión de la información resultante. Se hizo mención que podían, si así lo deseaban, no contestar alguna(s) pregunta(s) y dejar de participar en el momento en que así lo decidieran. Se firmó un consentimiento de causa o informado con base en lo sugerido por los propios interlocutores rarámuri, véase Anexo 2. Consentimiento informado. Otros considerandos propuestos y aprobados por las Comisiones de Investigación y Ética de la División de Investigación de la Facultad de Medicina, UNAM fueron los siguientes:

¹⁰ En este sentido, definiremos la medicina tradicional indígena mexicana como un conjunto de sistemas de atención a la salud que tiene su origen en los conocimientos sobre salud y enfermedad que los diferentes pueblos indígenas y rurales del país han acumulado a través de su historia, fundamentados en la cosmovisión de la salud y enfermedad de origen prehispánico y que han incorporado elementos provenientes de otras medicinas, como la medicina antigua española, medicina africana y por la interacción de la medicina occidental en menor medida (INALI, 2009). Se les denomina curanderos, médicos o terapeutas tradicionales a las personas que ofrecen algún servicio para prevenir las enfermedades, curar o mantener la salud individual, colectiva y comunitaria, enmarcando su práctica y conocimiento en la cosmovisión del sistema indígena tradicional. En la mayoría de las comunidades indígenas su nombre va más allá del significado específico, les confiere un vínculo comunitario y respeto por la población (CDI, 2017).

1. Los sujetos participantes fueron tratados como agentes autónomos y las personas con autonomía disminuida tuvieron derecho a protección.
2. Se informó ampliamente sobre:
 - a) Las implicaciones que conllevó el proyecto: básicamente a cuestiones académicas e institucionales, ya que fue una investigación doctoral que se condujo por la Facultad de Medicina – UNAM y por el CONAHCYT.
 - b) Los resultados potenciales de índole académico y de divulgación:
 - En primer lugar, será la disertación de la tesis doctoral, además de ponencias y artículos de investigación y divulgación.
 - De igual manera, durante las estancias en campo me imbuí en la *reciprocidad cultural*, aludiendo al *kórima* que se maneja en la tradición rarámuri y que es localmente significativo. No obstante, una vez presentada la investigación se entregará una síntesis de la tesis con la información etnohistórica y etnográfica junto con un compendio de imágenes asociadas a cada colaborador, al gobernador indígena, al promotor rarámuri de salud, a la escuela albergue y a la telesecundaria.
 - Se entregará una versión digital de la tesis, así como un informe sintético a la biblioteca, centro de salud y presidencia municipal de Batopilas; al Centro coordinador para el desarrollo indígena y a la Radiodifusora XETAR, La Voz de la Sierra Tarahumara, Guachochi; al Hospital rural y la jurisdicción sanitaria, Guachochi; y al Instituto Chihuahuense de Cultura (ICHICULT), el Centro INAH Chihuahua y la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) en la Ciudad de Chihuahua.
 - Se gestionará la colaboración institucional ante el ICHICULT, EAHNM, Centro INAH Chihuahua, ENAH y UNAM para llevar a cabo una exposición fotográfica con conversatorios rarámuri a partir de las técnicas implementadas. El montaje museográfico se implementará en diferentes sedes: la ranchería de Munérachi, el Ayuntamiento de Batopilas, Casa de

Cultura del municipio de Guachochi, la EAHNM-Chihuahua y la ENAH-CDMX.

- La identidad y los datos obtenidos de los informantes serán confidenciales y codificados por lo que los nombres serán omitidos, a menos que las(os) participantes decidan lo contrario. Dicha información será salvaguardada por la doctoranda y el comité tutor quien acompañará y guiará el proceso de investigación.
- Los beneficios para los colaboradores serán indirectos pues se espera que con los resultados obtenidos se aporte información que contribuya a la construcción de modalidades de atención médica cultural y generacionalmente más sensibles.
- No existió riesgo potencial derivado de la participación en el proyecto. Las posibles molestias que pudieron ocasionarse por este estudio fue la disposición del tiempo de los colaboradores, no obstante, la fecha, duración y lugar de las entrevistas o aplicación de las técnicas de investigación propuestas se implementaron siempre de acuerdo con su disponibilidad.

1.4. Orientación conceptual y metodológica

En un primer momento, se apuntarán brevemente los considerandos que sustentan los referentes de esta investigación como la interculturalidad crítica en salud, su interrelación con la epidemiología sociocultural y los conceptos sobre salud, bienestar y calidad de vida que confluirán en todo momento y serán fundamentales en la co-construcción del conocimiento, con base en los objetivos referidos. En el segundo, las orientaciones metodológicas a partir del abordaje decolonial, horizontal, colaborativo y la teoría fundamentada como inspiración.

1.4.1. Interculturalidad crítica en salud

El proceso de interculturalidad ha estado presente en todo vínculo humano, se registró y analizó desde las primeras teorías antropológicas. De acuerdo con Menéndez (2016a), actualmente se manifiestan dos grandes tendencias sobre la

interculturalidad: la primera tiene su base en los elementos culturales y las diferencias que ello implica, cuya propuesta es educar para informar y establecer niveles de tolerancia y respeto a los saberes de la otredad indígena y mejorar la eficacia médica; una de sus críticas es que la orientación biomédica no se puede combatir sólo de esta manera, además de cierto matiz racista en esta perspectiva. La segunda tiene como objetivo la autonomía para una interculturalidad simétrica, es decir, considerar que cada grupo recodifica y resignifica los problemas e interpretaciones que se juegan en sus interrelaciones a partir de su propia matriz cultural. Misma que supone reconocer que las relaciones culturales han coexistido de manera simultánea en contextos de dominación, explotación, hegemonía y subalternidad a la par de solidaridad, cooperación y adhesión. Siendo esta última perspectiva la que se suscribe. Además de la mirada vital sobre la interculturalidad crítica (Walsh, 2009) cuya perspectiva no parte del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino de la problematización estructural, colonial, patriarcal, étnica, etaria, generacional, capacitista, entre otras, esto es, de un reconocimiento de la diferencia cimentada dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, que se enlaza como herramienta, proceso y estrategia que se construye desde la interlocución in situ y en co-demanda desde la subalternidad, en contraste con la interculturalidad relacional y funcional que se implementan desde arriba. En su clave crítica considero se busca la incidencia y transformación de estructuras, instituciones y relaciones sociales desde la comprensión de su *altersofía*¹¹ en conjunción con sus particularidades del ser, estar, sentir, pensar, conocer, aprender y vivir alterativo. Si bien, la interculturalidad en reflexividad crítica está en construcción, las bases de relación y negociación deben procurar condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad.

Pero aún más importante, es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico -de saberes y conocimientos-, que afirma la necesidad de cambiar no sólo las

¹¹ Por *altersofía* se entenderá la sabiduría y la forma de conocer del otro. Como base y cimiento del hacer decolonial y conocimiento situado en las formas propias de pensar, conocer y aprender. *Emerge así una configuración "otra" para el contemplar comunal, el conversar alterativo y el reflexionar configurativo, como acciones/huellas decoloniales que median el tránsito desde la decolonialidad hacia la comunalidad, pasando por la alteridad.* (Ortiz-Ocaña, 2022:219).

relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación. Por tanto, su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar -desde la diferencia- en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por eso, el foco problemático de la interculturalidad no reside solamente en las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino en todos los sectores de la sociedad, con inclusión de los blanco-mestizos occidentalizados (Rivera, 1999). [...] Y es por eso mismo que la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica (Walsh, 2009: 4-5).

La salud intercultural considera el estudio y la atención de los pueblos originarios, implica la comprensión y valoración de cada cultura en su ámbito local tanto en su lengua tradicional y alimentación local-regional como en su epidemiología sociocultural y actividad que se realice en su cotidianidad y con base en su contexto geográfico. Además de atender la coexistencia de los diversos sistemas de atención a la salud como parte intrínseca en toda sociedad, en donde el agente indígena o mestizo de manera individual y colectiva tiende a integrar los saberes más que antagonizarlos, excluirlos o negarlos, unos en función de otros; pues los sintetizan, articulan, combinan, reconfiguran y organizan con base en sus condiciones étnico-culturales, político-económicas, eficacia técnica o de significación cultural, religiosas, entre otras (Campos-Navarro, 2016). Es decir, se dejará de lado el proceso de despersonalización y cosificación de un padecimiento

enfermedad,¹² considerando a la persona-paciente¹³ como una unidad somato-psíquica y sociocultural.

Son diversos los modelos para abordar el proceso salud-enfermedad-atención-prevención, una de ellas es la de Kleinman (1980) que integra al sistema de cuidado de la salud (SCS) como un sistema cultural más, a partir de su base material y la red de significaciones simbólicas que se representan en las instituciones sociales y en los patrones de interacción interpersonal, así como la religión, el lenguaje o el parentesco. La salud se relaciona así con los componentes de una sociedad, tal es el caso de las creencias sobre las causas del padecimiento, las normas de gobierno para las opciones de tratamiento y su evaluación, el nivel de legitimidad social, el papel y poder de las relaciones y configuraciones de interacción, así como las propias instituciones. De tal manera, los otros componentes básicos del sistema (SCS) son pacientes y curadores, padecimientos y curaciones, a partir de experiencias, creencias, comportamientos y actividades. Otro modelo es el de Menéndez (2016b) que versa sobre el pluralismo médico en lo general, distinguiendo lo particular en el modelo médico alternativo y los modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos.¹⁴ Por su parte, Pedersen

¹² Cabe señalar la diferencia entre patología (*disease*), padecimiento o dolencia (*illness*) y el sentido social del padecimiento (*sickness*). Una patología o enfermedad refiere al desequilibrio que se genera en la dimensión biológica, es decir, una anormalidad funcional o estructural de base orgánica, misma que es observada directamente a través de sus signos. La dolencia o padecimiento en la dimensión cultural implica una experiencia individual significativa en función de la anormalidad o desequilibrio orgánico. Y el padecimiento en su dimensión social envuelve las relaciones sociales en donde se insertan los procesos de enfermedad y sus articulaciones ideológicas, sociales, políticas y económicas (Cornelles y Martínez-Hernández, 1993).

¹³ Persona será considerada como una "...unidad hecha de pensamientos, conocimientos, creencias, valores, sentimientos y conductas que emergen de la materia del cuerpo humano y que se valen de él para expresarse (con la intervención, en paralelo, de la) sociedad y la cultura (en términos globales, regionales y locales), tanto en su conformación como en su expresión" (Martínez Cortés, 2002).

¹⁴ El modelo médico será considerado como una construcción que supone en su estructura la producción teórica, técnica, ideológica y socioeconómica de los curadores, donde se incluyen los médicos; siendo a partir del proceso capitalista que se desarrollaron varios modelos de atención médica de tipo hegemónico, alternativo y el vinculado con la auto-atención (Menéndez, 2016b). En relación con los saberes y formas que se asocian al modelo de auto-atención, las primeras corresponden a las representaciones y prácticas organizadas como un entendimiento que opera a través de curadores, sujetos o colectivos; en tanto la segunda como experiencias utilizadas por los sujetos y grupos cuyo interés está en obtener trayectorias individuales. Así, los saberes y formas brindan elementos para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir procesos que afecten la salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención directa o intencional de curadores profesionales del campo de la biomedicina (Menéndez, 2016c).

(1991:65) entiende como sistema médico a todas las creencias y prácticas relacionadas con la salud y la enfermedad; es el conjunto de recursos humanos, tecnológicos y servicios destinados específicamente al desarrollo y a la práctica de una medicina para la asistencia de la salud individual y colectiva.

Cabe señalar que no existe una sociedad humana que no cuente con uno o varios sistemas médicos en coexistencia, uno de ellos es la medicina tradicional, conceptualizada desde varias disciplinas. Para algunos tiene una connotación peyorativa por considerarla sinónimo de atraso y de uso exclusivo entre grupos indígenas o campesinos (Lagarriga, 2000:17). Aguirre Beltrán (1955) la describió como producto de la unión de la medicina prehispánica, europea y negra. La OMS la definió como *la suma de todos los conocimientos teóricos y prácticos explicables o no, utilizados para diagnóstico, prevención y supresión de trastornos físicos, mentales y sociales basados exclusivamente en la experiencia y la observación y transmitidos verbalmente o por escrito de una generación a otra* (1979:21). Anzures y Bolaños (1981:106) diferencia la medicina tradicional de la indígena y de la colonial-hispánica, definiendo la primera como una forma enriquecida derivada de las dos corrientes señaladas, construyendo así nuevos referentes. En relación con la categorización síndrome de filiación cultural algunos de los autores que han reflexionado al respecto son Kelly (1959), Foster (1961), López Austin (1970, 1993), Zolla, Del Bosque, Tascón, et. al. (1988), Zolla (1994), Hersh (2011), entre otros.¹⁵

1.4.2. Epidemiología sociocultural

Son diversos los términos para incluir la perspectiva sociocultural y complementar la dimensión bioepidemiológica clásica: epidemiología crítica, epidemiología social,

¹⁵ López Austin (1993:33) señala desde su referente mesoamericano que la enfermedad es un desajuste que se produce por diversas razones, a saber, por la intrusión de un espíritu o algún objeto, la pérdida del alma, la ruptura de un tabú, entre otras. Muchos pueblos indígenas distinguen entre 'enfermedad buena', causada por la divinidad, y 'enfermedad mala', que proviene de la voluntad humana. La bondad, paradójicamente, no estriba en la benignidad del padecimiento, puesto que tan grave puede ser una enfermedad mala como una buena. La diferencia pudiera radicar en la inflexibilidad o flexibilidad de la voluntad. Romero (2006) señala que la enfermedad en los pueblos indígenas se concibe como resultado de la voluntad divina, de los deseos y ambiciones de seres del 'otro mundo', de la conducta humana y/o de las relaciones sociales. Zolla, Del Bosque, Tascón, et. al. (1988:26) proponen un modelo de clasificación de las enfermedades naturales de acuerdo con su causalidad: empírica, psicológica y preternatural.

epidemiología cultural, etnoepidemiología, ecoepidemiología, epidemiología popular y otros postulados que se acuñan desde la salud colectiva (Hersh, 2013).

Este término se utilizó desde la década de los cincuenta e infería la descripción de factores sociales y culturales en perfiles psiquiátricos, cardiovasculares y oncológicos, posteriormente abordó un amplio espectro de los espacios sanitarios. En 1980 el énfasis era para destacar la pertinencia de modificar el paradigma bioepidemiológico e integrar perspectivas y metodologías sociales, antropológicas, ecológicas, ideológicas, entre otras; no dar por sentado los factores culturales y sus modos de interacción con otros en el inicio y curso de las enfermedades (Haro, 2008). También fue crucial considerar la historicidad de los fenómenos culturales y su relación con los elementos tradicionales y actuales de lo cultural, sociopolítico y ecológico. Por lo que las ciencias sociales en intersección con el campo de la salud tienen pertinencia y conveniencia. Al respecto, Haro (2021) puntualiza los siguientes argumentos: La salud como concepto de base biológica, normativa y de factura social; todas las enfermedades y necesidades de atención a la salud tienen una base social y cultural; a la vez, cualquier enfermedad o muerte tiene consecuencias biológicas, psicológicas y sociales, en lo individual y en lo colectivo, mismas que en ocasiones se politizan; y los sistemas de atención a la salud no atienden únicamente a los problemas sanitarios sino que son instituciones fundamentales para la gestión de la realidad social y su control. Hahn (1995) señala tres formas que muestran la relación de lo sociocultural en los fenómenos sanitarios, a saber: a) 'La construcción social de la enfermedad' alude a las consideraciones diagnósticas sobre lo que se valora como normal o anormal, como enfermedad o no. En este sentido, las enfermedades son situadas pues responden a una temporalidad, espacialidad y contextos concretos y dinámicos, ejemplo de ello son los indicadores del índice de masa corporal, el 'mal del pinto', ciertas parasitosis, la depresión, la bipolaridad, la homosexualidad y la obesidad, cuya prevalencia ha sido considerada patológica sólo en geografías y momentos históricos definidos; b) La mediación que juega lo cultural en los hábitos y las conductas, lo cual puede prevenir o hacer más proclives a individuos y poblaciones a contraer determinadas patologías, en términos de pautas de higiene, nutrición, hábitos de consumo,

recreación y actividad sexual o física; y c) El papel que tiene lo sociocultural en la producción de enfermedades y en la dinámica de su atención, a través de mecanismos directos e indirectos cuya factura es social, ya que se relacionan con las condiciones de vida, la alimentación, las desigualdades sociales, la discriminación, la contaminación ambiental, etcétera.

De tal manera, siguiendo a Hersh (2013:513) la epidemiología sociocultural o incluyente constituye un referente *operativo y analítico integrador, con posibilidades de aplicar diversos métodos y aproximaciones en función de la dimensión multifactorial y colectiva de las enfermedades, tomando como uno de sus ejes la categoría del daño evitable, lo que implica su estudio, pero también la generación de medidas para enfrentarlo*. Su potencia radica en la aproximación dialógica al fenómeno de la enfermedad como proceso colectivo, considerando el conocimiento y los recursos reconocidos y los excluidos desde la mirada científica. Así, la salud constituye una expresión relacional que sintetiza diversas esferas de la calidad de vida, tal como se abordará en apartados subsecuentes.

Por tanto, este tipo de epidemiología propone investigar aquellos elementos que no son aparentes ni inmediatos a la mirada o a la palabra, pues el velo del sociocentrismo y colonialidad de quien observa, escucha y registra se muestra en las lógicas y dinámicas de poderes desiguales en el ser y el saber. Por ejemplo, los ‘modelos explicativos de enfermedad’ desde el ámbito bioepidemiológico se establecen desde la posición jerárquica que tiene el modelo biomédico de salud-enfermedad en el planeta, minimizando los otros modelos de atención médica y sus múltiples dimensiones. Desde esta perspectiva integrativa *sí se ubicarían situaciones de susceptibilidad, riesgo y enfermedad generalmente no caracterizadas epidemiológicamente como necesidades de atención, soslayando categorías significantes como el padecimiento y el malestar, o perfiles fisiológicos y fisiopatológicos predisponentes* (Hersh, 2013: 514). Además del estudio de:

los factores de riesgo en una clave preventiva estructural, considerando a la realidad biológica y ambiental en su íntima relación con la cultura y las relaciones socioeconómicas y políticas. Su eje teórico asume como objeto de estudio un proceso dinámico que nunca se expresa como una “historia

natural de la enfermedad” ajena a las relaciones sociales; de ahí que el eje atención-desatención ha de ser también analizado explícitamente como tal. En este sentido, los procesos de salud-enfermedad y de atención-desatención están siempre mediados simbólicamente, manteniendo connotaciones tan trascendentes como las emanadas de los factores biológicos, pues expresan y motivan relaciones, conflictos, intereses y valores de raigambre política y cultural.

Una revisión más detallada de la relevancia teórica y metodológica de la epidemiología incluyente (bio-socio-cultural) y conceptos derivados como itinerarios de desatención; escenarios de riesgo y desatención, distribución diferencial de la atención y riesgo determinante de desatención; daño evitable en términos de su causalidad múltiple y medición, fuerza y alcance de impacto;¹⁶ principalmente, así como la propuesta de González-Chávez y Hersh (1993 y 2011) y Hersh (2007, 2008, 2013) sobre los *Elementos definitorios y potenciales para una epidemiología sociocultural* sobre la problemática-objeto, método y de proyección, son referentes obligados para esta línea de abordaje en investigaciones próximas.

Así como la exploración de los modelos teóricos de potencial heurístico que respaldan interacciones fuertes y profundas entre enfoques epidemiológicos latinos y afroamericanos como los de Jaime Breilh, Ricardo Bruno Gonçalves, Pedro Luis Castellanos, Cristina Laurell, Paul Hersch Martínez, Armando Haro, entre otros. Sin olvidar aquellos norteamericanos como el de Cassel sobre el estrés alrededor de 1974-76; el de capital social y desigualdades en salud por Wilkinson, Kawachi en 1996, principalmente (Vázquez-Vega, 2022). Y el modelo más reciente que desarrolla Almeida-Filho (2020) sobre la etnoepidemiología en tres anclajes: Tipo I que alude a la *diversidad étnica y cultural de factores de riesgo, factores de protección o factores pronósticos para enfermedades y otros problemas de salud*. Por ejemplo, los estudios centrados en la aparición y prevención de enfermedades en grupos, poblaciones y culturas. Tipo II a *representaciones sociales, semiologías populares y modelos explicativos de base comunitaria sobre la distribución y ocurrencia de enfermedades, lesiones y eventos de salud en poblaciones, así como teorías comunitarias de contagio y causalidad en grupos humanos*. Tipo III sobre la

¹⁶ Cfr. Contribuciones de Breihl (2003, 2008); Almeida-Filho (2000); Krieger (2001); entre otros.

práctica científica de la epidemiología considerada como *objeto de investigación, con la aplicación de conceptos antropológicos y métodos etnográficos a los entornos, la vida cotidiana y las culturas institucionales en las que se produce el conocimiento epidemiológico.*

1.4.3. Salud, bienestar y calidad de vida

La idea de lo que se entenderá por salud en esta investigación depende de la interacción de múltiples factores sociales, políticos, económicos, culturales y científicos. Como apunta Briceño-León (2000:20), la salud es la síntesis de *una multiplicidad de procesos, de lo que acontece con la biología del cuerpo, con el ambiente que nos rodea, con las relaciones sociales, con la política y la economía internacional.* También se considerará como una condición humana caracterizada por un continuo de dimensiones físicas, psicológicas y sociales. Tal como lo refiere Peña-Reyes, a saber:

La posición que ocupa un individuo en ese continuo varía entre un polo positivo y otro negativo. Salud en el polo positivo consiste en la capacidad de disfrutar la vida y enfrentar retos y resolverlos, generando un equilibrio entre las tres dimensiones descritas. Implica mucho más que sólo ausencia de enfermedad. Salud en el polo negativo presenta variedad de síntomas y aflicciones en la condición de salud, se refiere a la morbilidad, así como una incapacidad funcional para enfrentar los retos de la vida cotidiana, lo que en extremo llevaría a una mortalidad prematura (2011:437).

El concepto de salud es complejo y multifactorial, incluso las estadísticas de la enfermedad y de mortalidad tradicionales no proporcionan una evaluación completa de la salud. Como ya se comentó la búsqueda del bienestar es la razón que moviliza al sujeto, no obstante, habrá que adentrarse en los terrenos de la subjetividad inherente a los procesos de salud y enfermedad, es decir, el estar-bien y estar-mal. En palabras de Duch (2002:318) *salud y enfermedad no han sido sólo formas globales con cuyo concurso se expresa la existencia humana, sino también lo que permite que el ser humano tome posesión de su mundo y descubra en él su sentido o su falta de sentido y de transparencia.* Bouchard y colaboradores (2012) señalan que un enfoque integral de salud debería requerir que el perfil de la persona

se establezca en función de criterios de valoración de salud común, perfil de factores de riesgo, morbilidades, incapacidades temporales y crónicas, nivel funcional física y mental, ausentismo, la productividad general, la salud relacionados con el estado de la aptitud, nivel objetivo y subjetivo, lo percibido del bienestar, el uso de todo tipo de servicios médicos, incluidos los medicamentos prescritos y no prescritos. Barragán (2005:5) considera que el interés de abordar el proceso salud-enfermedad-atención desde la antropología radica en *mostrar las experiencias de vida de las situaciones reales de la atención a la enfermedad, tanto en contextos familiares domésticos como en los institucionales (...) desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas*. En el mismo sentido, Freyermuth y Sesia (2006:9-28) apuntan la dificultad de delimitar las fronteras entre las disciplinas que están interesadas en los problemas de la salud humana y los sistemas de curación en sus contextos sociales, culturales, económicos y políticos; en explicar las formas diferenciales de enfermar y atenderse, ya sea de manera individual o como grupo determinado; en considerar las características de las relaciones entre las personas que posibilitan o limitan la resolución de sus problemas de salud; entre otras. Así, la enfermedad será considerada como parte de la vida, la cual *se constituye en una experiencia personal (y) al mismo tiempo una construcción social e histórica (...)* En el proceso de la enfermedad y la atención se enlazan múltiples contradicciones sociales que no sólo demuestran nuestra vulnerabilidad en tanto seres mortales, sino que subrayan categóricamente la desigualdad social (Barragán, 2005:5). Y en donde *la permanencia, el resurgimiento y la emergencia de distintos sistemas curativos que interactúan* (Barragán, 2011:483) serán clave en este análisis.

Finalmente, se pueden identificar dos grandes tendencias en relación con la calidad de vida,¹⁷ una que la observa de manera global e integral considerando a la par los factores objetivos y subjetivos de la vida,¹⁸ fundamental para este trabajo, mientras la otra únicamente se subordina al concepto de salud y sólo atiende lo que es susceptible de cuantificarse, tradicional-objetiva.¹⁹ La calidad de vida relacionada

¹⁷ Cfr. Center for Disease, Control and Prevetion, CDC, 2000; Fayers y Machin, 2000.

¹⁸ Cfr. Reig-Ferrer, 2003; Moreno y Ximénez, 1996; Gladis, Gosch, et. al., 1999; Ardila, 2003.

¹⁹ Cfr. Teva, 2004; Fernández-Mayoralas y Rojo, 2005; Urzúa, 2010; Hunt., entre otros.

con la salud, en clave multidimensional, incluye los dominios capacidad funcional, estado físico, funcionamiento social, vida familiar, funcionamiento ocupacional, control sobre la propia salud, satisfacción con el tratamiento, bienestar emocional, comunicación, espiritualidad, sexualidad, estigmas, autoestima e imagen corporal. En oposición a definiciones más conservadoras como las que contemplan sólo *el valor asignado a la duración de la vida, modificado por oportunidades sociales, percepciones, estados funcionales y discapacidad, provocado por enfermedades, accidentes, tratamientos o políticas* (Fernández-Mayoralas y Rojo, 2005:126). El debate sigue abierto entre las perspectivas globales y los dominios específicos sobre la calidad de vida, lo descrito hasta el momento sólo ejemplifica esta amplia discusión.

1.4.4. Orientaciones metodológicas

Este subapartado versa sobre la inspiración en tres grandes planteamientos que se entrelazarán con la construcción y el análisis colectivo, a partir de los datos empíricos durante el desarrollo de capítulos próximos y que se resumen a continuación:

Epistemologías del sur

Aluden a un sur epistémico, no geográfico, denuncian las ausencias y valoran las resistencias en los saberes y tradiciones *más pequeñas suprimidas o marginadas dentro de la gran tradición occidental* (De Sousa, 2018: 26). Enfatizan el intercambio y la producción colaborativa, un diálogo horizontal entre conocimientos (De Sousa, 2007; Pérez-Daniel y Sartorello, 2012). Las Epistemologías del Sur se refieren a *la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado* (De Sousa, 2018: 28). Con la finalidad de resignificar dichos conocimientos *como instrumento para interrumpir en las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales* (De Sousa, 2018: 29). En este sentido, se retoma el concepto ecología de saberes definido como *la posibilidad de que la ciencia no entre como monocultura sino como parte de una ecología más*

amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino (De Sousa, 2006: 26). Años después adhiere el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión. Pues sin justicia cognitiva global no habrá justicia social global (De Sousa, 2018: 36-37).

Curso de vida y teoría de las desigualdades acumuladas

Es una orientación teórica y metodológica que cruza disciplinas, categorías del conocimiento y fronteras culturales para ofrecer una dimensión descriptiva y explicativa de las dinámicas de interrelación y transición entre la biografía y la historia en términos de configuración familiar, comunidad y cambio social, así como de las narrativas en términos de vivencias significativas y subjetivas, polifónicas y polivalentes, entre otras. Los ejes dinámicos de esta categoría reflejan la naturaleza temporal de las vidas, es decir, capturan el movimiento a lo largo de los tiempos biográficos e históricos, a saber: *Trayectoria* sobre la línea o carrera de vida, la cual puede cambiar de dirección, grado y proporción; *transición* que marca los cambios de estado, posición o situación según el timing, secuencia y duración; y *punto de inflexión* o *turning point*, retrospectivo, que también aborda los cambios de estado desde la discontinuidad en una o más trayectorias vitales. De igual manera, se basa en cinco principios: 1) Perspectiva a largo plazo, la cual incrementa el potencial del interjuego entre el desarrollo individual y el cambio social; 2) Tiempo y lugar, hace énfasis en el contexto histórico y espacial concreto además de condiciones como género, clase, etnia, estrato socioeconómico, entre otros; 3) Timing, observa el momento en el que sucede un evento o transición, es decir, si fue temprano o tarde y de acuerdo con las expectativas normativas, además de los procesos de acumulación de ventajas y desventajas acumuladas; 4) Interconexión, son las redes de relaciones compartidas, las interdependencias, las influencias histórico-sociales, las transmisiones y relaciones intergeneracionales; y 5) Agencia o libertad de acción, refiere los nexos y la causalidad múltiple entre las personas y la micro y

macro estructura, ahonda en el sujeto como un ente activo pero inserto en una gama de posibilidades limitada (Blanco, 2011, Montes de Oca, 2014 y 2013).

En consecuencia, observa las vidas individuales interconectadas en términos de etnicidad, género y generación, implicadas por ciertos eventos históricos, cambios económicos, sociales y culturales, lo que nos permitirá cavar profundo sobre la complejidad de la vida de este grupo étnico en su envejecer, en donde se entrelazan fuerzas interpersonales, estructurales e históricas (Elder Jr., Kirkpatrick y Crosnoe, 2003). De igual manera, a partir de esta categoría es que cobran sentido otras como desigualdades estructurales, exclusión social y desventajas acumuladas que evidencian puntualmente la vulneración de la población que nos ocupa.

La teoría de las desigualdades acumuladas integra elementos micro, meso y macro sociológicos. Plantea que el sistema social genera inequidad tanto en los procesos de desarrollo y demográficos como en las trayectorias personales, a través de la acumulación del riesgo, los recursos disponibles, las trayectorias percibidas y la agencia humana. Desde la multidisciplinariedad busca vínculos con modelos biológicos y sociales asociados con las fuerzas cotidianas que pueden abarcar cambios psicológicos y biológicos en el cuerpo, además de poner atención en el papel de la reproducción, el parentesco o linaje familiar, el contexto ambiental y el estatus o jerarquía social. De donde deriva que la inequidad conduce a la acumulación de materiales biológicos debajo de la piel, marcadores del envejecimiento y predictivo de la senescencia. No obstante, plantea que los periodos críticos no necesariamente son inexorables, pues muchas de esas impresiones tempranas en el organismo pueden ser neutralizadas o cambiadas de sentido, incluso los recursos con los que se cuentan pueden moderar los efectos adversos. Por lo tanto, la teoría de la desigualdad acumulada es un proceso de curso de vida y no solo la diferencia que viene tempranamente con la adversidad en dicha inequidad (Ferrero y Shippee, 2009).I

Teoría fundamentada

Se retomó a manera de inspiración y como posibilidad el desarrollar teoría a partir del dato empírico, su comparación y análisis metódico, con rigurosidad en la

fundamentación y construcción de categorías, además del desarrollo creativo durante dicho proceso (Corbin y Strauss, 2002: 14-15). Con énfasis de que lo importante no es arribar a una conclusión o serie de ellas, sino la constante en su desarrollo, pues para la Teoría fundamentada (TF) todo es dato (Glaser, 2007), dato en contexto, esto es, una argumentación amplia y dinámica de esa ecología de saberes, de las epistemologías locales, no hegemónicas como la interlocución que se procuró con la población rarámuri. También la reflexión para ello se sustentó en lo que señala Zemelman:

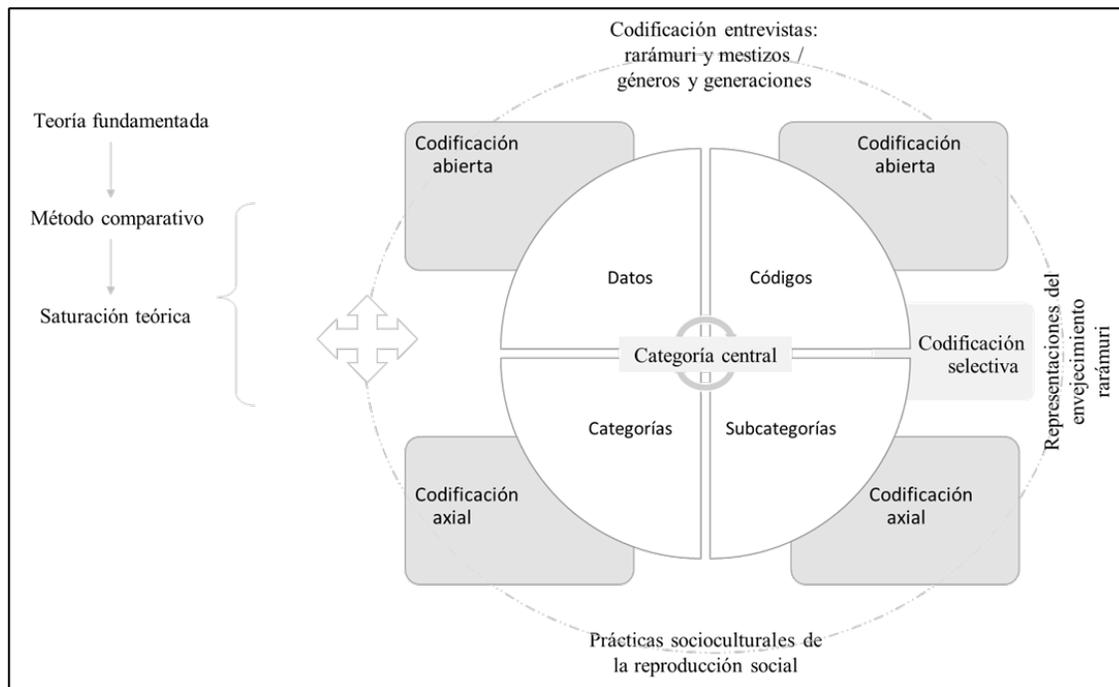
cualesquier discurso centrado en contextos subyace como condición la relación sujeto-sujeto, en cuanto plantea la necesidad de sentido que reviste el conocimiento más allá de lo que puedan permitir vislumbrar las estructuras teóricas (tradicionales). Por razón de estos solapamientos se plantea la necesidad de repensar la estructura disciplinaria en base a la cual se piensa actualmente a la realidad socio-histórica, oponiendo sentido a objeto, potencialidad a determinación, reconocimiento de espacios a explicación, y construcción a contenidos comprobados (2002:135).

Los elementos que se adoptaron y ajustaron de la TF, por conveniencia a la investigación, fueron el *análisis* concebido como aquella interacción desde la interlocución, pues es en donde se coprodujo el dato empírico, mismo que se convirtió en un corpus conceptual relacionado entre sí a partir de su *codificación*. Entendida como un proceso iterativo de escudriñar, interpretar, comparar y clasificar a los acontecimientos registrados en territorio, derivando en una serie de *categorías* y *subcategorías*, tal como se mostrará en los capítulos siete y ocho. No omito señalar que el método comparativo también fue fundamental en este proceso, ya que las propiedades de las categorías desarrolladas pueden inferirse por inducción y también como refiere Valles (1997) por sus condiciones, consecuencias, dimensiones, tipos, cualidades, etcétera.²⁰ Sin pretensión de generalización ni verificación, pero sí con la intención de procurar teoría con base en la *saturación* de información, es decir, cuando la construcción de los datos se torne circular y no se expresen o develen nuevas relaciones o propiedades entre ellos. De tal manera, *el*

²⁰ El método comparativo puede ser aplicable a cualquier información cualitativa en una misma investigación, como la observación, entrevistas, documentos, libros, entre otros (Valles, 1997).

camino de la investigación es el reconstructivo de la teoría y la prueba final es en la praxis (Zemelman, 1987). Se advierte que para la interpretación de datos la TF propone tres tipos de codificación: abierta, axial y selectiva, véase Diagrama 1.

Diagrama 1. Diseño teórico metodológico para categorizar representaciones sobre el envejecimiento rarámuri



Fuente: Elaboración propia a partir de Strauss y Corbin (2002).

La propuesta de ajuste a estos tipos de codificación con base en el planteamiento general de Strauss y Corbin (2002) fueron los siguientes: La *codificación abierta* se entendió como ese escudriñe de conceptos, pensamientos, representaciones y significaciones de los datos recabados, a partir de la co-construcción intersubjetiva de esas realidades (Schutz, 2003). Se observó la diferenciación entre los códigos *in vivo* y abiertos, que equiparo con el énfasis de la perspectiva *emic-etic* del método etnográfico (Pike, 1967; Harris, 1980). Esto es, la perspectiva *emic*, local, dará la pauta para los códigos *in vivo*; en tanto la perspectiva *etic*, de la investigadora y analista, para los códigos abiertos (p. 111).

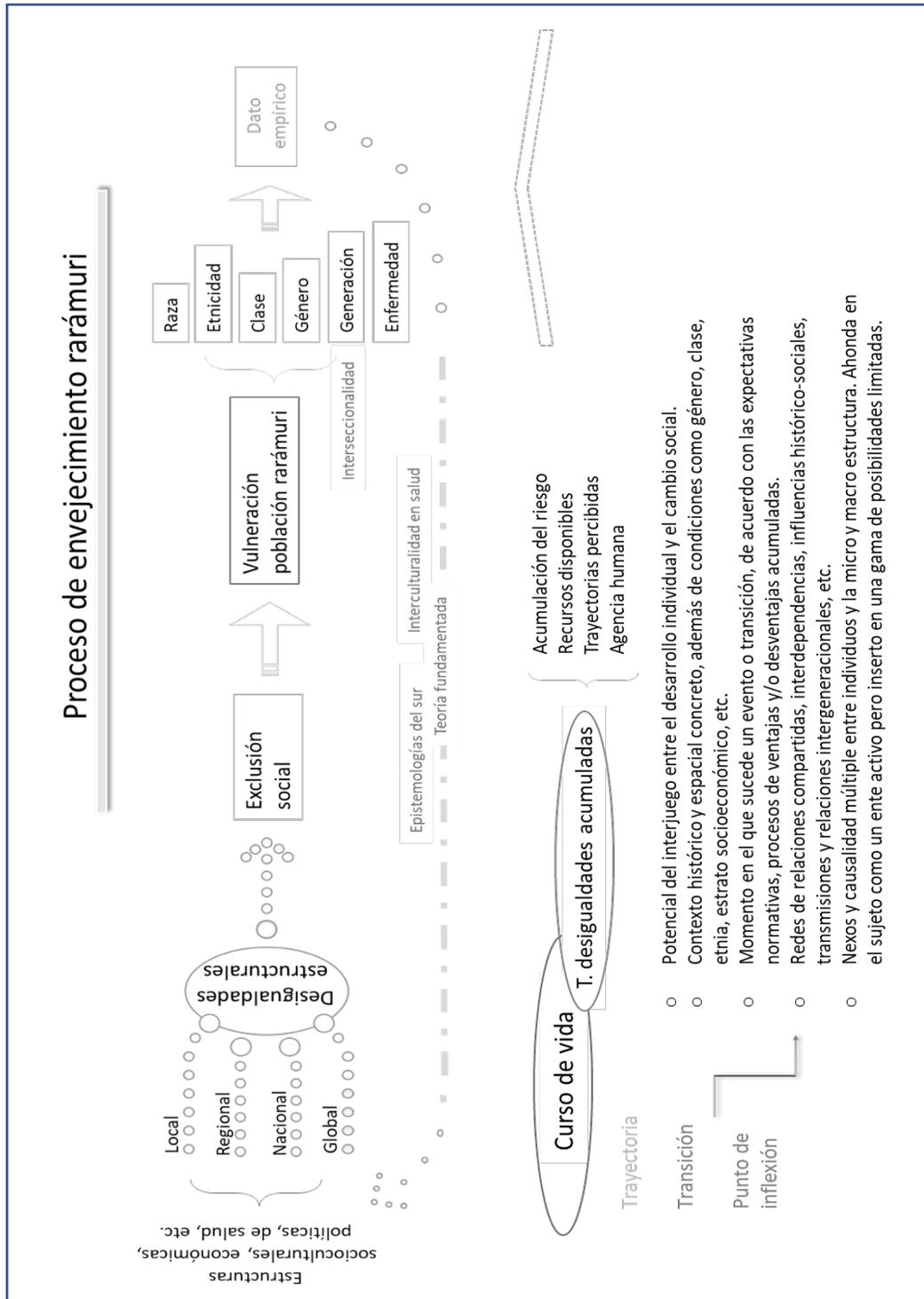
La *codificación axial* o de articulación en el análisis supuso establecer cierto tipo de relación o vínculo entre las categorías generadas previamente, con la

finalidad de conocer esa multiplicidad móvil y compleja. En palabras de Kosik y Zemelman: “(...) *lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo múltiple*”, a su vez, *la idea del dinamismo lleva a la concepción de lo dado y lo dándose como distinción analítica clave para la definición de la praxis*” (Zemelman, 2011, retomado de Retamoso, 2015, p 44). Y como la teorización del caso se complejiza se desarrollaron diagramas que permiten una aproximación a las relaciones y sus contextos, además de establecer proposiciones en torno al tema de investigación, esto es: *Una categoría representa un fenómeno, o sea, un problema, un asunto, un acontecimiento o un suceso que se define como significativo para los entrevistados* (Strauss y Corbin, 2002:137).

La *codificación selectiva* tendrá un mayor nivel de concreción. Sería la condensación de la investigación, la síntesis de categorías: *Consiste en todos los productos del análisis, sintetizado en unas cuantas palabras que parecen explicarnos de qué trata la investigación* (p. 155), es decir, en una categoría central.

Finalmente, he de mencionar que este esbozo considera la ciclicidad y el trabajo en paralelo de codificación y categorización teórica, a partir de la comparación sistemática de los códigos co-construidos. Suscribiendo también lo que Taylor & Bogdan (1996:155) señalan sobre las tareas del investigador(a), que a la fecha es quien edita (...) *esos conceptos, identifica sus propiedades, explora sus interrelaciones y los integra en una teoría coherente*, sin olvidar, el retorno de esta con los interlocutores rarámuri para concertar tal hilvanaje desde el abordaje decolonial. En el siguiente diagrama se integra, de manera general, la orientación conceptual y metodológica del tema en cuestión.

Diagrama 2. Orientación conceptual y metodológica sobre el envejecimiento rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

2. DESARROLLO ADULTO Y ENVEJECIMIENTO

En párrafos anteriores, ya se reflexionaba sobre qué le ocurre al cuerpo conforme éste envejece, por qué el deterioro es evidente en el funcionamiento corporal de unos y no tan obvio en otros, cómo pensamientos encarnados en contextos simbólicos y geográficos particulares se traducen en corporalidades otras que allende los espacios institucionalmente definidos. Así, en este apartado se iniciará por dilucidar un panorama relacional entre el proceso evolutivo, la variación, la susceptibilidad y la resistencia biológica a las influencias ambientales, así como la interacción indisociable con la cultura y el medio ambiente, con la finalidad de comprender las modificaciones morfológicas, fisiológicas, bioquímicas y psicológicas consecuencia de los cambios inherentes y desgaste acumulado ante los desafíos que enfrenta el organismo a lo largo de la vida e historia de la persona en un contexto determinado.

2.1. Respuesta adaptativa, crecimiento y desarrollo

El éxito evolutivo del *Homo sapiens sapiens* es resultado de la influencia recíproca entre la herencia génica y los contextos social y ambiental, así como de la capacidad-potencialidad de adaptación a la variedad de ambientes, recursos alimenticios y modos de producción. La hominización como resultado de un proceso complejo de múltiples interrelaciones, la complementariedad de la evolución biológica y el desarrollo cultural fue crucial. En el ser humano se integra un sistema genético, con particularidades propias para el desarrollo cerebral y social, además de conformar la triada especie, sociedad e individuo, a saber: la especie considera la dimensión genética vinculada a diversos ecosistemas, es decir, un sistema reproductor de rasgos perdurables y compartidos a través del tiempo al interior del *Homo sapiens sapiens*; la sociedad remite a la dimensión sociocultural de un grupo o colectivo, en donde el sistema genético incide en las capacidades cognoscitivas y socio-organizativas del grupo; y el individuo integra las dimensiones manifiestas, evidentes y psicológicas de la vida del ser humano (Morin, 1983:107 y 1982:197). Así pues, las personas y la sociedad se producen mutua y recursivamente. Este continuo también se ha advertido en la formación de sistemas sociales-regionales y

eventualmente naciones-estado, en particular con los sistemas de producción. El cultivo de plantas y la domesticación de animales condujeron a cambios profundos en la vida humana (Harris, 2004; Kottak, 1997). A partir de correlaciones entre economías y características sociales se pueden definir seis tipos de estrategias de producción como son el forrajeo, horticultura, agricultura, pastoreo, mercantilismo e industrialización,²¹ mismas que implicaron diversos procesos de transición y vinculación con una movilidad relativa a estilos de vida más estables, como de la caza-recolección a la agricultura y, de ésta, a ciertas comunidades y ciudades incipientes y de ahí a la revolución industrial y tecnológica (Malina y Little, 2008; Bouchard, Blair y Haskell, 2012). Referentes que serán de utilidad para aprehender los esquemas productivos y/o de autoconsumo comunal, así como la lógica de movilidad estival rarámuri en nuestros días, incluso con esta base de comprensión podríamos discernir la consecuente dinámica de migración que ha ido más allá de su red de rancherías y las implicaciones y dinámicas sociales que han continuado, adoptado y transformado ya en urbes del estado de Chihuahua.

Malina y Little (2008) refieren que el ser humano está equipado biológicamente para una vida activa en tanto las circunstancias culturales lo permitan y lo refuercen, como es el caso que nos ocupa, particularmente en comunidades rarámuri asentadas en cumbre y barranca de la Sierra Tarahumara, en donde incluso pese a la situación de extrema pobreza, género y generación la actividad física es la constante para la reproducción del grupo, tanto en términos materiales como simbólicos pues, como se desarrollará en los siguientes capítulos, con movilidad plena o restringida, por algún accidente o por el proceso mismo de envejecimiento, la vida tarahumar no se concibe sin paseos en la montaña, el

²¹ En términos generales, los modos de producción descritos implican una forma de organizar la producción, distribución y consumo de recursos, es decir, son *un conjunto de relaciones sociales a través de las cuales se despliega el trabajo para arrancar energía a la naturaleza por medio de herramientas, habilidades, organización y conocimiento* (Wolf, 1982:75). El forrajeo implicó la dependencia de la naturaleza para obtener alimentos y cubrir otras necesidades; la horticultura (cultivo rotatorio) y la agricultura (control del agua) en sociedades no industriales no hacen uso intensivo de los factores de la producción: tierra, trabajo, capital y maquinaria; el pastoreo centra sus actividades en los animales domésticos produciendo dos patrones de movimiento: el nomadismo y la transhumancia; el mercantilismo se refiere a la comercialización de productos; mientras que la industrialización exigía capital para invertir y sistemas de estratificación, lo que se transformó en la emergencia del sistema mundial (Kottak, 1997).

pastoreo, la recolección o el acarreo de leñas, agua o víveres, las carreras de bola o aro, *rarajipari* o *ariwueta*, respectivamente, entre otras. Incluso mujeres y varones de esta matriz cultural corren y ganan ultra maratones de hasta 100 kilómetros en la región de Guachochi, donde compiten con personas de otras latitudes que integran la actividad física como parte de un sistema intencional asociado a un “estilo de vida saludable”, mientras que a los primeros los forja su andanza cotidiana en el contexto de la cordillera que les abraza en sus días.

Al respecto Rivera-Morales, Vargas Guadarrama y Sotuyo (2019:96) refieren la relevancia de la capacidad transformativa y la acción de los rarámuri para modificar su entorno, más allá de marcos interpretativos que han reducido dicha complejidad a una de las esferas de la dicotomía naturaleza/sociedad, proponiendo la mirada desde *una antropología integrativa y una teoría ampliada de la síntesis evolutiva que se replantean las relaciones y las consecuencias de los diferentes mecanismos evolutivos en donde los elementos sociales y simbólicos son aspectos claves para comprender las características de su forma de construir su nicho.*

El crecimiento es resultado de una interacción continua y compleja de la herencia y el ambiente. Ambos se desarrollan a través del tiempo de manera no lineal, sus implicaciones van desde el periodo intrauterino hasta la etapa adulta tardía, pasando por la infancia primera y media, así como en la adolescencia. El ser humano es polivalente y puede interactuar en una gran variedad de ambientes. Un óptimo desarrollo no existe, sin embargo, se puede procurar, optimizar o minimizar la interacción.

El control genético del ritmo del crecimiento parece ser independiente en el tamaño adulto definitivo, al igual que los cambios producidos por el ambiente. Tanner (1986) manifiesta que habrá que considerar que no todos los genes son activos al nacimiento, algunos entran en acción posteriormente y los productos de otros se expresan en el ambiente fisiológico propio de los últimos años del crecimiento. A la par, indica que se debe considerar la tendencia secular²² misma

²² La tendencia secular describe el cambio sistemático en las tasas específicas por edad en función del tiempo.

que permite ubicar la posición de una persona en función de un patrón de crecimiento, aunque el individuo en sí mismo es su propia referencia. Las causas de dicha tendencia son múltiples, ejemplo de ello es la recombinación genética a partir del mestizaje, el clima, el estilo de vida, la alimentación, la nutrición, el tipo de enfermedades y/o su reducción en periodos críticos, además de la esperanza de vida, su efecto generacional y las implicaciones en el ámbito local. Lo que evidentemente tendrá implicaciones de salud, enfermedad y muerte en las siguientes etapas del curso de vida.

Al respecto habrá que considerar investigaciones recientes que vinculan la relación entre el crecimiento, periodos críticos²³ desde el desarrollo fetal y las enfermedades cardiovasculares y metabólicas como la hipertensión, dislipidemia, diabetes mellitus no insulino dependiente, arterioesclerosis, obesidad y pérdida de la densidad ósea, entre otras, que frecuentemente se asocian a comportamientos de riesgo como una dieta pobre, obesidad, fumar e inactividad física, principalmente. Esto es, los periodos críticos son referentes para ubicar el inicio de antecedentes para el desarrollo de ciertas enfermedades crónicas degenerativas, así como para la identificación de acumulación e interacción de riesgos que se manifiestan desde la vida prenatal hacia adelante. En donde un retardo o una aceleración inusual en el crecimiento pueden ser predictivas de efectos posteriores, no sólo durante la vida fetal sino también durante la primera infancia, la niñez, la pubertad, la vida adulta y las vejez.²⁴

2.2. Teorías sobre el envejecimiento

Aunque aún hay mucho por investigar sobre la salud y el deterioro en el curso de vida en personas adultas y su vínculo con el desarrollo en etapas previas, se han propuesto algunas teorías e hipótesis sobre el envejecimiento, a saber:

²³ Los periodos críticos del desarrollo son puntos de transición entre un estado y otro, en donde la estructura y el tiempo son cruciales para la experiencia de un estímulo específico, mismo que puede producir un cambio permanente y efectos predecibles de largo plazo (Cameron y Demerath, 2002).

²⁴ Cabe señalar que, en la actualidad el eje vertebrador del curso de vida de las mujeres se da por modelos dominantes de referencia, esto es, por el sistema médico-científico. De tal manera que el estatus de las mujeres se define tomando en cuenta las etapas de su ciclo fértil y en general de su salud reproductiva y sexual: niñas, adolescentes, maduras, madres, menopáusicas y mayores (Gannon, 1985 y 1999 citado en González, 2011:38). Elementos que se discutirán posteriormente.

El National Institute of Health a través del National Institute on Aging (NIH/NIA, 1993) ubica a las teorías en dos categorías: 1) Las de programación genética que abarca la senectud programada, la teoría endócrina y la teoría inmunológica. 2) Las de tasa variable que incluyen el desgaste por uso, radicales libres, tasa de vida, error catastrófico, mutación somática y entrecruzamiento.

En términos generales, la tendencia que plantea que es un hecho programado supone la dependencia de relojes biológicos que regularían la cronología de la longevidad, por ejemplo, mediante genes que se activan y desactivan secuencialmente. La segunda tendencia sobre el envejecimiento sostiene no hay programación, sino que éste sobreviene por un proceso no determinista (estocástico) de acumulación de daños. Algunos autores plantean la conciliación de ambas tendencias (Williams, 1957), contemplando el fenómeno global como un conjunto de interacciones complejas asociado a factores genéticos, ambientales y estocásticos, es decir, por daños aleatorios a moléculas vitales (Cameron y Demerath, 2002).

A continuación, se esbozarán algunos planteamientos de la teoría de la senescencia que contiene elementos de la pleiotropía antagónica, del soma desechable y el desgaste de telómeros:

a) La teoría de la pleiotropía antagónica del envejecimiento fue desarrollada por el biólogo evolucionista George C. Williams alrededor de 1957, sobre la base del planteamiento de la acumulación del daño de Medawar en 1946. Se plantea que un gen pleiotrópico sería aquel que afecta a varios rasgos a la vez. La propuesta de Williams es que el envejecimiento está provocado por el efecto combinado de muchos genes pleiotrópicos, cada uno de los cuales tendría un efecto beneficioso al principio de la vida del organismo, siendo más tarde adverso, es decir, los efectos adversos tendrían un efecto progresivamente menor en la adaptabilidad de una persona a medida que envejece (Cameron y Demerath, 2002).

b) La teoría del soma desechable de Kirkwood y Holliday fue desarrollada en los años 70 y plantea que el envejecimiento se debe a varias dimensiones, entre ellas destacan: las limitaciones en el mantenimiento somático y su reparación

debido a que compite con ellas de forma prioritaria la reproducción; al resultado de la acumulación de daño en las células y tejidos durante la vida; a la contribución múltiple de mecanismos sujetos al mismo proceso de optimización; a que los principales genes que determinan la longevidad y la tasa de senescencia son aquellos que especifican los niveles de funciones de mantenimiento (genes de reparación de ADN, enzimas antioxidantes, proteínas de estrés, etc.); a que el proceso de envejecimiento es intrínsecamente estocástico (con variables aleatorias) pero la longevidad está programada a través de los genes señalados; y a que la longevidad máxima no está controlada por ningún tipo de reloj aunque si es modulable, por ejemplo, modificando la exposición al daño o mejorando las funciones del mantenimiento corporal (Kirkwood, 2008).

c) En relación con los trabajos asociados al desgaste de telómeros se puede señalar que en el transcurso de ciclos celulares se impide la función protectora del cromosoma con lo que éste se vuelve inestable, se fusiona o se pierde. Las células que presentan estos defectos no sólo son incapaces de duplicarse, sino que dejan de ser viables y se activan los procesos de muerte celular programada. Este desgaste cromosómico se acelera en la exposición del tejido vascular a altos niveles de estrés oxidativo, es decir, por un desequilibrio entre la producción de oxígeno reactivo y la capacidad de un sistema biológico de detoxificar rápidamente los reactivos intermedios o reparar el daño resultante (Sies, 1985).

Desde un enfoque antropofísico, Ortiz Pedraza (1995:73-93) elaboró un amplio estado del arte sobre las teorías de corte biológico sobre el proceso de envejecimiento. Deduce que en diferentes especies existen patrones comunes de envejecimiento y diversos mecanismos que determinan el grado de éste. Dicho proceso está influenciado por características genéticas de cada especie y raza, lo que presenta a su vez nuevas variaciones de resistencia en los organismos para enfrentar las condiciones ambientales que condicionan a las nuevas generaciones.

Coincidiendo con González (2005:27-65) sostenemos que un enfoque procesual de este tipo de estudios puede ofrecer una visión más amplia sobre las problemáticas que se integran, las cuales conjuntan vertientes tanto de base

biológica como de interacción sociocultural y ecológica, mismas que ofrecen interpretaciones de índole relacional de los diferentes grupos humanos en tiempos evolutivos, ontogenéticos y sociohistóricos determinados.

Envejecimiento femenino

Leidy (2011) plantea dos categorías en relación con los escenarios adaptativos en la vida subsecuente a la posibilidad reproductiva, esto es, la menopausia y la vida post reproductiva. La primera las concibe como productos directos de la selección natural y la segunda como subproductos indirectos de la selección natural para otros rasgos.²⁵ El cambio en el patrón de suministro finito de ovocitos es específicamente femenino. Mientras que muy pocos folículos primarios están presentes en las mujeres de 50 años, el esperma se encuentra en el eyaculado del 48% de los hombres hasta las edades de 80 a 90 años. En las mujeres hay un declive universal en los niveles de estrógenos debido a la pérdida de los folículos ováricos, en tanto en el sexo masculino la disminución de la testosterona varía entre individuos y entre poblaciones.

La menopausia y la vida post-reproductiva deben ser explicadas como el resultado directo de la selección natural. Los procesos que resultan en la limitación de la ovogénesis de una sola vez y la pérdida de ovocitos a través de la atresia, la menopausia, no son características exclusivamente humanas, pues es típico de los mamíferos. Los genes que regulan la apoptosis (muerte celular programada) que participan en el mecanismo de atresia han sido bien conservados a través de especies de mamíferos. La segunda categoría, en los escenarios de subproductos, los patrones de mamíferos de la ovogénesis temprana (producción de huevos) y atresia de toda la vida (pérdida folículo ovárico) son las estrategias reproductivas que se sometieron a la selección positiva. La selección negativa actuó para

²⁵ El climaterio epidemiológicamente se define como una etapa fisiológica caracterizada por el cese permanente de la menstruación como consecuencia de la pérdida de la actividad ovárica. Es un periodo que desencadena diversos cambios en el influjo hormonal trayendo como consecuencia, síntomas vasomotores tales como oleadas de calor y sudoración nocturna, acompañados de atrofia del tracto genital, enfermedad cardiovascular y osteoporosis (Ramos y Díaz, 2011). Es un acontecimiento universal experimentado por todas las mujeres que viven más allá de 50 años (Leidy, 2006), aunque con síntomas variables dependiendo de cada cultura.

conservar los patrones de ovogénesis y atresia entre todos los mamíferos mediante la selección contra mutaciones que provocan el cambio.

Así pues, en las mujeres de edad avanzada la reserva ovárica disminuye de modo que hay menos folículos primordiales para elegir y, por lo tanto, un mayor riesgo de anomalías cromosómicas en los ovocitos seleccionados para desarrollar y ovular. De tal manera, la menopausia puede funcionar de la siguiente manera: prevenir la ovulación y la fertilización de ovocitos anormales para que las madres sean suficientemente jóvenes como para sobrevivir al embarazo, el parto y la infancia de sus hijos; dejar de tener hijos con suficiente antelación, ya que la muerte materna pone en peligro la supervivencia de las crías más jóvenes, debido a la inversión parental diferencial; proteger a las mujeres de más edad de las demandas del embarazo y el parto; la hipótesis de la abuela y el efecto positivo sobre la supervivencia de los nietos; por conservación de energía; y/o para prevenir el cáncer del aparato reproductor, principalmente.

En este sentido, queremos enfatizar al menos una doble perspectiva sobre el climaterio. La primera que corresponde al enfoque del modelo biomédico que lo concibe como un proceso patológico que hay que medicalizar, con las representaciones sociales como el malestar, soledad, ausencias, pérdidas, etcétera, lo que se evidencia en el estudio de mujeres en el estado de Morelos (Pelcastre, Garrido y de León, 2001), que ello conlleva en las mujeres que lo viven.

Según la biomedicina, la menopausia es un proceso patológico, una enfermedad deficitaria y un factor de riesgo para contraer enfermedades crónicas cardiovasculares u osteoporosis, que implica un creciente proceso de medicalización. Por lo contrario, la antropología considera la menopausia como un proceso construido culturalmente según el contexto histórico y social (Larrosa, Tejeda y Martorell, 2020: 213).

Y la segunda como un modelo dinámico, diferenciado para cada mujer en función de sus procesos y estructuras socioculturales, en términos de su sexualidad, feminidad, fecundidad, maternidad y maternaje (Goberna, Francés, Paulí, Barluenga y Gascón, 2009), siendo en cada cultura donde se establece su propia secuencia de fases y cronometría de vida (Nettleton y Gustafsson, 2002; Van

Genep, 2008; Neugarten, Berkowitz, et. al., 1996), asignándole a cada una de ellas diferentes roles en función del género y generación.

La cultura construye, determina y configura socialmente múltiples diferencias relativas a la edad: diferencias en el número de etapas sucesivas y discontinuas; el momento de inicio y en la duración cronológica; las normas y papeles sociales propios de cada edad y la concepción de las actitudes y los sentimientos (González, 2011:37).

En este orden de ideas, el climaterio es definido por Cárđaba R.M. y Cárđaba de la siguiente manera:

No es un momento sino un periodo de duración variable, previo y posterior a la menopausia que incluye fases como la premenopausia, la perimenopausia y la posmenopausia (Antolín, Moure, Pualto y Salgado, 2015). Este tiempo representa un proceso de envejecimiento fisiológico del aparato reproductor femenino que, gracias al aumento de la esperanza de vida en las mujeres, suele suponer un tercio de la biografía femenina (2017:110).

En consonancia, Cárđaba y Cárđaba (2017), Valls-Llobet (2012) y Freixas (2007) plantean que no existe una sintomatología universal o un síndrome climatérico, ya que dicho periodo se sugiere multifactorial y sujeto a estereotipos de género, sexuales, sociales e higiénicos. Incluso Freixas (2007) retomando a Bunday demuestra que muchos de los síntomas asociados al climaterio los sufren tanto mujeres como hombres, resultado del proceso de envejecimiento en cada cultura y no como un parámetro homogeneizante que se nutre de estereotipos sociales y culturales heredados del modelo biomédico hegemónico. Con una visión patológica y negativa asociada a la pérdida, el aislamiento, la soledad, la dependencia y la necesidad de cuidados (Martín, 2010).

De tal manera, la interseccionalidad junto con el prisma cultural ha dado pauta para que algunas autoras dimensionen al climaterio como un rito de paso (Greer, 1991; Sheehy, 1991 y 1995; Van Eyk, 1991). Cárđaba y Cárđaba (2017:112-113). Señalan que es un acontecimiento que marca el inicio de una nueva etapa de la mujer, influenciado por el entorno sociocultural en el que está inmerso. Es vital señalar esta diferencia pues en el caso de las comunidades rarámuri no hay

estudios al respecto, lo que constituye una veta para la investigación, con el trabajo de campo realizado dicho proceso se asociará a otras características que marcan la transición de un estatus a otro, además de retomar las particularidades étnicas rarámuri en la construcción de las corporalidades femeninas en el capítulo siete.

2.3. Desarrollo adulto y envejecimiento

El proceso bio-psico-socio-cultural del envejecimiento y las vejeces en su diversidad de manifestaciones deben estudiarse desde una perspectiva interdisciplinaria, debido a que son referentes que tienen definiciones y relatos asociados diferenciados, interacciones múltiples y convergencias diversas entre un mosaico de campos teóricos y conceptuales (Sturmberg y Martin, 2013) que van desde la estructura globalizada que permite la reflexión sobre las políticas de seguridad institucional, económica y laboral; el vínculo entre éstas y los espacios local, regional y global, así como la desigualdad acumulada durante el curso de vida; los procesos de salud/ enfermedad/atención asociados al bienestar y calidad de vida; la promoción de un estilo de vida activo y saludable y la implementación de espacios para ello. Referentes que cruzan además por la industria del cuidado del cuerpo con la juventud como valor, procesos de cuidado para enfermedades de duración considerable; la institucionalización de centros para las vejeces; las redes solidarias intergeneracionales; la idea de corresponsabilidad asociada a la familia y no al estado como institución; hasta las dinámicas de interrelación y transición entre la biografía y la historia en términos de configuración familiar, comunidad y cambio social; entre otras (Montes de Oca, 2014 y 2013). Además de considerar los varios enfoques metodológicos con que dichos temas puedan ser abordados.

En este sentido, las narrativas sobre el envejecimiento son múltiples, polifónicas y polivalentes en términos de las vivencias significativas y subjetivas a lo largo del desarrollo del curso de vida, que concluye con el último aliento. La adultez es la etapa cronológicamente más larga y a medida que avanza, las diferencias entre personas se hacen más evidentes, debido a la importancia que cobran los factores sociales y culturales.

El desarrollo adulto se considerará como un proceso sistemático de cambio adaptativo en el comportamiento, debido a que permite lidiar con las condiciones de existencia, internas y externas, y las rutas a tomar pueden ser múltiples. Esto se debe tanto al aprendizaje, resultado de la experiencia, como a la maduración del cerebro y otros sistemas y estructuras físicas del organismo. Así, puede considerarse como *producto de múltiples fuerzas concurrentes que actúan sobre un sistema complejo* (Papalia, 2009:7). Al respecto Baltes (1987) señala al menos cinco características fundamentales en el curso de vida, a saber, dirección, dimensión y causalidad múltiple, plasticidad, e historia y contexto.

De tal manera, una persona puede ubicarse en diversas edades de acuerdo con factores cronológicos y funcionales. Estos últimos contemplan los referentes bio-psico-sociocultural. Lo biológico alude al desempeño de los sistemas vitales, es decir, una persona con un estilo de vida saludable y activo puede retrasar la marcha cronológica a diferencia de otra persona de menor edad, pero con un patrón de actividad sedentario, inactivo, fumador o enfermo. Lo psicológico supone la manera de enfrentar los retos del entorno, por ejemplo, una persona de cierta edad que aún no sea independiente, de acuerdo con su referente sociocultural, puede ser más inmadura que otra de menor edad pues esta última ejercerá mayor control sobre sus decisiones de vida. Y lo social depende del grado en el que el comportamiento de una persona, con base el referente cronológico, se ajuste a las normas, expectativas y roles que se espera desempeñe en sociedad (Papalia y cols., 2009). Desde un enfoque antropológico, el envejecimiento también se considera una modalidad de la organización del cuerpo que forma parte de la diversidad biológica, psicológica y social de la especie, misma que dirige a los individuos a una ruptura con el equilibrio precedente y que se desfasa hacia el deterioro y vulnerabilidad del organismo. A nivel grupal dicho proceso adquiere diversas significaciones que son simbolizadas social y culturalmente por cada colectivo. De manera general el referente sería un declive progresivo de las capacidades físicas, mentales y de relación social que se asocian a una serie de cambios biológicos multifactoriales que hacen al sujeto más propenso a llegar al final de su vida (Ortiz, 1995:21-26).

El consenso sobre las características que describen al desarrollo adulto se divide básicamente en tres periodos, evidentemente aproximados, arbitrarios y sin consideración del factor étnico, cultural ni genérico, a saber: adultez joven de 20 a 40 años, media de 40 a 65 y tardía de 65 años y más. Sólo retomaremos las particularidades a partir de la adultez media debido a que desde ese rango se puede caracterizar, de cierta manera, a algunas vejeces. Este periodo se distingue en el desarrollo físico por tener *algún deterioro en habilidades sensoriales, salud, resistencia y otras destrezas*. Las mujeres experimentan cambios hormonales y ocurre la menopausia. El desarrollo cognitivo alcanza su cima, la experiencia y las habilidades prácticas de resolución de problemas son altas, *la producción creativa puede declinar para mejorar en calidad, el éxito profesional y el poder económico puede ser significativo para algunos en tanto otros pueden sentir agotamiento o cambiar de carrera*. En el desarrollo psicosocial el sentido de identidad sigue en curso, puede ocurrir una transición estresante por varios factores, ejemplo de ello puede ser la doble responsabilidad de criar hijos y cuidar a los padres o bien por *el crecimiento de los hijos y la sensación del nido vacío*. En la adultez tardía, aunque algunos de las personas mayores pueden ser físicamente activos, relativamente saludables, independientes y mentalmente alertas, empiezan a declinar en sus habilidades físicas, pese a que en el desarrollo cognitivo pueda haber compensación en el deterioro de la inteligencia y la memoria. En el desarrollo psicosocial este grupo de edad se enfrenta a periodos jubilatorios que implican reestructurar el uso del tiempo, enfrentan pérdidas personales y la percepción de la muerte propia, en donde la búsqueda de un significado en su vida asume una importancia vital (Papalia y colaboradores, 2009:9-11).

Aunado a lo anterior, otros elementos que pueden generar disturbios o inquietudes a lo largo del desarrollo humano son los del tipo estresantes, ya sean físicos o emocionales. Desajustan la homeostasis o el proceso interno de equilibrio dinámico y pueden ser molestias diarias, catástrofes naturales o generadas por el ser humano; transiciones de vida en las etapas prenatal, temprana, pubertad, ciclo menstrual, embarazo y postparto o menopausia; falta o pérdida de soporte y cuidado en la vida temprana como apego, vinculación, negligencia o abuso; inanición, falta

de actividad física o su exceso; desnutrición, nutrición excesiva u obesidad; bajo nivel socioeconómico; pérdida del trabajo, sensación de pérdida del control, minusvalía emocional; pérdidas o duelos personales y el consecuente cuidado de otros parientes; adicciones; inflamaciones por cuestiones traumáticas, infecciosas, autoinmunes y alérgicas; ansiedad, depresión, desórdenes de personalidad, entre otras ²⁶ Estos estresores humanos que afectan la homeostasis tienen dos posibilidades en sí mismos, uno que puede regresar a su estado de balance armónico por las respuestas de tipo adaptativo o bien cambiar a otro estado llamado *alostasis* o *cacostasis*, el cual puede tender hacia un plano bajo o alto. Estas respuestas adaptativas se dan mediante un sistema homeostático especializado, *stress system*, en el cerebro y en el cuerpo, el cual es activado para ayudarnos a lidiar con algún elemento estresor que sobrepase el umbral conocido o manejable (Chrousos, 2009 en Hochberg, 2012).

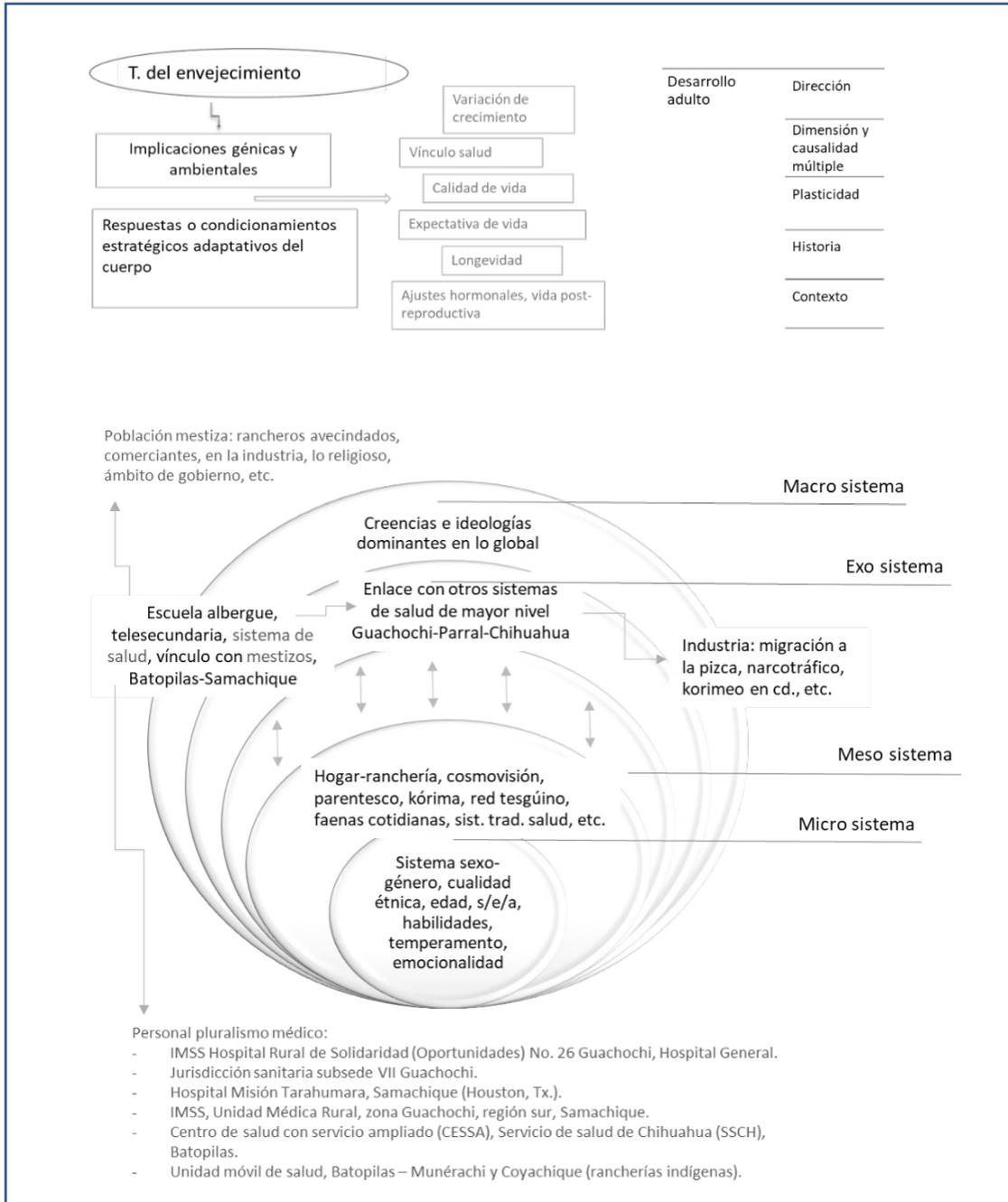
Así pues, consideramos que el desarrollo adulto está condicionado por múltiples influencias como la dotación genética, el género, la etnicidad, la cultura, el nivel socioeconómico (clase social, educación, ocupación e ingresos), estilos de vida, la presencia o ausencia de padecimientos físicos o mentales, entre otros. En donde ciertas influencias se pueden manifestar tanto a escala individual como en la grupal, compartiendo influencias comunes por grupo de edad, generación, por vecindad o habitabilidad en cercanía, por una socialización similar en la crianza, etcétera. Además del impacto y la confluencia de todo ello con el vaivén de lo local-global, por lo que será relevante la adaptación del modelo de círculos concéntricos de Bronfenbrenner y Morris (2007). Se retomarán los cuatro niveles de influencia ambiental sobre la persona, dentro de la dimensión del tiempo, a saber, microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema. En términos generales, el microsistema implica dos niveles en su interior, el primero representa a la persona en desarrollo con variables como el sistema sexo-género, edad, salud, habilidades,

²⁶ Estrés será entendido como la amenaza o la percepción de amenaza al estado homeostático. La especificidad de las respuestas adaptativas es la pérdida de la magnitud del incremento del factor estresante. Incluso una respuesta adaptativa inadecuada o excesiva puede ser un estresor más que afecta a la homeostasis, a saber, síndrome general de estrés, enfermedades de adaptación o desórdenes por estrés. Esto fue propuesto por H. Selye y modificado por Chrousos, Loriaux, *et. al.* 1988 retomado en Hochberg (2012:30).

temperamento, entre otras; el segundo nivel se vincula con el ambiente cotidiano como el hogar, las dinámicas de trabajo, el vecindario, el grupo de pares, la iglesia, etcétera. El mesosistema concentra la interacción de los diferentes sistemas, tanto al interior del micro como con los externos a éste. El exosistema enfatiza los sistemas educativos y de salud, las agencias gubernamentales, los medios de comunicación, el comercio, la industria y el narcotráfico, así como la jerarquía religiosa del ámbito local. En tanto, el macrosistema contiene las creencias e ideologías dominantes en el ámbito global. Y aunque dicha investigación osciló básicamente alrededor de las representaciones rarámuri y mestizas de ranchos avicinados en la esfera del microsistema, como referente y contexto se incorporaron elementos de las demás dimensiones que enlazan la cotidianidad étnica con los elementos regionales y nacionales en el proceso de envejecimiento de implicaciones globales, como se muestra en el Diagrama 3.

Entonces, si bien se alude que el desarrollo se produce durante el curso de vida y ello implica que cada fase de éste será influenciada por lo que ya ocurrió y a su vez afectará a la siguiente, cobra particular relevancia comprender las desigualdades estructurales y desventajas acumuladas que se incrustan por debajo de la piel en cada una de las personas que en co-labor construimos este trabajo, con la finalidad de aproximarnos a dilucidar el ímpetu en la resistencia y sobrevivencia de algunas(os) viejas(os) de dicha región. Antes de ahondar sobre ello se señalarán algunas de las particularidades sobre el proceso de envejecimiento en el terreno de lo fisiológico asociado a las capacidades sensoriales, los sistemas esquelético, cardiovascular, respiratorio, inmunológico y neurológico, así como sobre el funcionamiento sexual y reproductivo

Diagrama 3. Detalle de la confluencia de lo local-global en el envejecimiento rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

2.3.1 Envejecimiento fisiológico: funcionamiento sensorio-motor y sexual reproductivo

Existen múltiples diferencias entre los adultos maduros asociadas a la fortaleza, la resistencia y otras habilidades físicas debido a que los sistemas corporales envejecen a ritmos distintos y la salud varía individualmente.

La apariencia física también presenta cambios, de acuerdo con Katchaudourian (1987) en términos generales, en la edad media el peso aumenta notablemente, la grasa substituye al músculo; la piel tiende a volverse más pálida y manchada, pierde elasticidad y cuelga en pliegues y arrugas; las venas varicosas en las piernas son más comunes; el cabello se vuelve blanco y más delgado, en ocasiones brota en nuevos lugares, por ejemplo, en la barba y en los oídos, de mujeres y varones, respectivamente; la estatura disminuye conforme se atrofian los discos entre sus vértebras; entre otras. En sociedades como la nuestra se otorga un gran valor a la juventud, *la autoestima se ve afectada cuando las personas devalúan su ser físico (no obstante) ante las poderosas fuerzas sociales que refuerzan un culto a la juventud, muchos adultos aprenden a aceptar los cambios que tienen lugar en ellos mismos* (Papalia, et. al., 2009:85).

En relación con el funcionamiento sensorio-motor desde los 20 y hasta los 50 años de edad los cambios asociados a las capacidades sensoriales y motoras son graduales e imperceptibles, variables de persona a persona. Generalmente, en la adultez media la mayoría de los cambios experimentados se compensan satisfactoriamente. Ya en la adultez tardía dichas habilidades declinan considerablemente (Digiovanna, 2000), a saber:

Los problemas de visión vinculados con la modificación en la estructura y función del ojo por la edad, se agrupan en cinco áreas: visión dinámica, que implica la habilidad de ver claramente objetos en movimiento; visión cercana como una forma de hipermetropía, es decir, se presentan cambios en el cristalino del ojo a partir de su permanente crecimiento a lo largo de la vida, y por ello es menos capaz de cambiar de forma para enfocar los objetos cercanos; la sensibilidad a la luz también se presenta en el cristalino pues puede ponerse amarillo y filtrar luz verde,

azul y violeta confundiendo así los colores observados, o bien, en la pupila que deja de filtrar la luz suficiente requiriendo así un tercio más de brillantez que los adultos jóvenes; búsqueda visual y rapidez de procesamiento de información visual pues esta función puede ser más lenta y menos capaz para adaptarse a la oscuridad, o bien, por la pérdida en la percepción de profundidad. El envejecimiento por lo general implica una pérdida de la agudeza visual, alrededor de los 85 años algunos adultos pierden hasta el 80% de ésta (Schieber y Baldwin, 1996). Algunas de las enfermedades más comunes son las cataratas, áreas nubladas u opacas en el cristalino; la degeneración macular, en donde la parte central de la retina pierde la habilidad para distinguir detalles finos (ceguera funcional); el glaucoma que se presenta cuando se incrementa la presión de fluido dentro del ojo y se daña el nervio óptico; y la enfermedad corneal que sucede cuando la superficie frontal del ojo se nubla, raya o distorsiona (National Eye Institute, 2001).

La pérdida auditiva generalmente pasa desapercibida durante la adultez joven y la adultez media debido a que no se alteran las frecuencias que se usan en el habla habitual. Entre las personas mayores es la tercera condición crónica más común, superada por la artritis e hipertensión. Alrededor de los 70 años es que la mayoría de los adultos dejan de escuchar palabras en la conversación (Katchadourian, 1987). Algunos de los deterioros auditivos más comunes en el proceso de envejecimiento son: La pérdida auditiva sensorio-neural que implica una degeneración o daño en los nervios del oído interno, es permanente y se puede tratar sólo con un auxiliar auditivo. La pérdida auditiva conductiva se ocasiona por un bloqueo del sonido en el oído exterior o medio debido a la acumulación de cerilla, crecimiento anormal del hueso, una perforación del tímpano una infección en el oído medio. Y el tinnitus, tintineo o zumbido persistente en el oído que se presenta en un 10% de las personas mayores, ocasionado por la exposición a ruidos intensos, la ingesta de ciertos medicamentos o problemas de salud (Schneider y Pichora-Fuller, 2000).

El declive en la sensibilidad del gusto y el olfato inicia en la vida media, aunque las diferencias entre personas son considerables. Las papilas gustativas pierden intensidad en lo salado, dulce, agrio o amargo, lo que se traduce en

compensar dicho tipo de sabor, o bien en la pérdida del apetito y la consecuente desnutrición. No obstante, con frecuencia se debe considerar que el gusto también depende del olfato, es decir, no sólo afecta la reducción de las papilas gustativas en la lengua sino la disminución de receptores olfatorios para transmitir los olores al cerebro (Stvens, Cain, Demarque y Ruthruff, 1991).

El dolor y la temperatura asociados al tacto también implica un contratiempo para las personas mayores debido a que la piel se vuelve menos sensible con la edad. El cuerpo de un anciano se ajusta más lentamente a diferentes temperaturas; los mecanismos de enfriamiento como la sudoración y el bombeo de sangre a la piel no tienen tan buen desempeño como en la adultez media. La intervención y el control al dolor se han vuelto uno de los principales temas de investigación en la geriatría (Harkins, 1995).

En relación con los cambios de las funciones motoras como la fuerza muscular, resistencia, tiempo de reacción y coordinación sólo se mencionará que *las fibras musculares son cada vez menos y contienen menos proteínas, lo que disminuye la potencia muscular, la rapidez y (en menor medida) la resistencia* (Vercruyssen, 1997:62). Sin embargo, a partir de la singularidad de cada cuerpo hay personas mayores de 70 años que son activos, corren ultra maratones, maratones y triatlones, por ende, conservan más fuerza, vigor y resistencia, mientras adultos con un estilo de vida sedentario tienen una salud deficiente y tienden a perder tono muscular y energía (Rowe y Kahn, 1998).

Solo resta reiterar que si bien las habilidades sensorio-motoras son resultado de una serie de procesos que involucran al sistema nervioso, las personas mayores pueden sufrir el efecto de estos cambios como el enlentecimiento en el procesamiento de la información y por ende lesiones accidentales, la solicitud de repetir la información en más de una ocasión o más tiempo para valorar una situación y decidir qué hacer (Spence, 1989).

2.3.2 Sistemas corporales: esquelético, cardiovascular, respiratorio, inmunológico y neurológico

Tal como se ha comentado anteriormente la historia y el contexto es fundamental en la perspectiva del curso de vida, debido a que factores culturales como dieta, nutrición, sanidad, contaminantes ambientales, conocimiento científico, desarrollo económico, creencias religiosas entre otras coadyuvan en los patrones de salud y enfermedad, vida y muerte.

El deterioro en la capacidad máxima de reserva orgánica puede afectar a la salud, ya que dicho volumen de reserva es un respaldo que ayuda a los sistemas corporales a funcionar en el momento de estrés, aunque la mayoría de las personas no utilizan sus órganos y sistemas a su máxima capacidad, ésta está disponible para circunstancias extraordinarias, es decir, permite a cada órgano un esfuerzo de 4 a 10 veces más que lo usual, manteniendo así la homeostasis, las funciones vitales dentro de su rango óptimo (Crapo y Fries, 1981). Con el envejecimiento estos niveles de reserva se reducen y aunque el deterioro no es evidente en la vida cotidiana, si el adulto mayor no tiene un estilo de vida activo no podrá responder a las demandas físicas de las situaciones estresantes tan rápido o eficientemente como en etapas anteriores. Los adultos medios más saludables, e incluso los adultos tardíos, apenas perciben los cambios en su funcionamiento sistémico. *Aunque no son capaces de alcanzar los niveles más altos de desempeño como lo hacían en la juventud, conservan suficiente capacidad de reserva para funcionar de manera óptima en todos los sistemas* (Rowe y Kahn, 1998:78).

De los cambios estructurales sólo se señalará que los riesgos con el envejecimiento en la densidad de huesos y articulaciones pueden producir dos de los padecimientos físicos más comunes en las personas mayores: osteoporosis y artritis. En los cambios funcionales podemos observar que el corazón es un músculo que puede perder flexibilidad cuando el tejido sano se sustituye con grasa o tejido conectivo más rígido y la reserva cardiaca puede deteriorarse más fácilmente; las enfermedades más comunes en este grupo etario son la hipertensión, la arterioesclerosis y el infarto. No obstante, tanto la pérdida en la densidad ósea como

los depósitos grasos y la capacidad de bombeo pueden ser influidos por la dieta y el ejercicio (Tortora y Bryan, 2006).

La estructura del sistema respiratorio tiende a volverse más rígida a partir de los 20 años y los cambios fisiológicos asociados al envejecimiento pueden amenazar la vida. El cartílago en las paredes de la tráquea y en los tubos bronquiales, así como en la caja torácica tienden a calcificarse; los pulmones pierden elasticidad debido a los cambios en la composición química y estructura de sus fibras; y los alveolos se encogen, si a éstos se le suma el deterioro del funcionamiento del sistema muscular y esquelético que ocasionan que la columna vertebral se curve hacia adelante y que el pecho se cierre puede ser un factor que haga menos eficiente la inspiración y expiración. Asimismo, la capacidad vital, la cantidad de aire que se puede inhalar y exhalar en una respiración profunda, disminuye alrededor de los 40 años y puede decrecer hasta un 40% hacia los 60 años (Tortora y Bryan, 2006). Algunos de los padecimientos más comunes entre las personas mayores son la apnea y el enfisema. La apnea del sueño, aunque es normal que con la edad las personas duerman menos y que su sueño sea ligero, en esta enfermedad la respiración se detiene durante 10 segundos o más, lo que provoca que la persona despierte frecuentemente, los episodios de apneas pueden ir desde los 20 a 60 por hora cada noche; las personas más propensas son las que beben alcohol, toman siestas diurnas o tienen sobrepeso; y puesto que dicha condición se asocia con una elevación pronunciada en presión arterial se puede presentar riesgo creciente de cardiopatía y apoplejía (National Sleep Foundation, 2005). El enfisema es una enfermedad irreversible en donde la irritación crónica producida por la contaminación, las infecciones respiratorias y fumar destruyen el tejido pulmonar y dificultan la respiración progresivamente. Los pulmones se vuelven rígidos, el aire contaminado queda atrapado en los alveolos lo que dificulta la inhalación de aire fresco, las paredes dañadas de los alveolos permiten que menos oxígeno entre al torrente sanguíneo. Los síntomas incluyen confusión, desorientación y a veces periodos de inconciencia conforme el cerebro se sofoca (Spence, 1989).

El sistema inmunológico es la defensa principal del organismo contra los antígenos, protege al cuerpo de los mecanismos invasores mediante dos elementos: anticuerpos, proteínas especializadas, y con células T, leucocitos especiales que se originan en la médula ósea y maduran en la glándula timo antes de entrar al torrente sanguíneo (Ageworks, 2000; Spence, 1989). Alrededor de los 20 años dicha glándula comienza a encogerse y hacia los 60 puede llegar a un 15% de su tamaño original, lo que genera una disminución en el nivel hormonal que produce el timo, y por consiguiente una deficiente maduración de las células T (Medline Plus, 2012). En consecuencia, las personas de más de 60 años tienden a volverse más susceptibles a las infecciones y a recuperarse más lentamente de ellas. Como se revisó en el capítulo anterior, existen diversas teorías sobre el envejecimiento que van desde la teoría simple de desgaste hasta la teoría de error o catástrofe, de donde surge la hipótesis de la autoinmunidad la cual plantea que el cuerpo confunde sus propios tejidos celulares con antígenos y al combatirlos destruye sus propias células y se envejece, es decir, la creciente sensibilidad de las células T dan señales para la autodestrucción, lo que ayuda a explicar la debilidad del sistema inmunológico que envejece (Pardo, 2003; Saxon y Etton, 2002). Las reacciones autoinmunes pueden jugar un papel relevante en varias enfermedades como la diabetes tipo II y su asociación con complicaciones cardiovasculares, lo que da lugar a discapacidad y muerte prematura. En este tipo de diabetes los niveles de glucosa se elevan porque las células pierden su capacidad de usar la insulina que el cuerpo produce; el tratamiento consiste en medicamentos orales, una dieta adecuada y ejercicio regular (American Diabetes Association, 2013).

Por último, el sistema neurológico es la vía de comunicación entre las células, los órganos y los sistemas corporales mediante los sistemas nerviosos central y periférico. El primero es responsable de funciones vinculadas con el cerebro y la médula espinal como la memoria, el lenguaje, el comportamiento inteligente y los reflejos; el periférico conecta al sistema nervioso central con el resto del organismo. Con la edad el cerebro se transforma, hasta los 30 años aumenta su peso, después hay un ligero descenso en peso y alrededor de los 60 cae aún más; hacia los 90 años el cerebro puede tener hasta un 10% menos de su peso. Puesto que algunas

neuronas mueren todos los días, el número total de células en el sistema nervioso desciende a lo largo de la adultez y diferentes partes del cerebro pierden diferentes tipos de éstas, por ejemplo, el cerebelo con la edad puede perder hasta el 25% de sus células lo que afecta al equilibrio y la coordinación motora fina (Kemper, 1994; Spence, 1989). Asimismo, el sistema nervioso autónomo perteneciente al sistema nervioso periférico hace que sea más difícil soportar temperaturas extremas y reduce el control sobre los esfínteres. No obstante, algunos cambios positivos que se producen en la adultez media y tardía entre las neuronas son el desarrollo de ramificaciones adicionales, dendritas, que aumentan el número de sinapsis o conexiones entre las células restantes (NIH-NICHD, 2015). Algunas de las enfermedades asociadas al envejecimiento que conllevan un deterioro intelectual y conductual con cierta base fisiológica son la demencia cuyos signos son confusión, olvido y cambios de personalidad. El Alzheimer disminuye gradualmente la inteligencia, memoria y lenguaje, así como la capacidad de atención e incluso la habilidad para controlar funciones corporales y que ocasiona la muerte; la acumulación de la proteína péptido beta amiloide (pba) parece ser el factor principal que contribuye al desarrollo de esta enfermedad. Un par de elementos que pueden jugar un papel relevante en la protección contra este tipo de padecimientos son la dieta y el ejercicio, entre otros factores relacionados con un estilo de vida saludable (NIA, 2015; Harvard Medical School, 2003).

Finalmente referiré de manera somera al cáncer, debido a que es una enfermedad que puede afectar y dispersarse a muchos órganos y sistemas corporales. Se caracteriza por un crecimiento descontrolado de células anormales que si no se tratan a tiempo invaden al tejido sano. El cáncer es la segunda causa de muerte en personas mayores, a quien le anteceden las enfermedades cardiovasculares. Los agentes causantes de cáncer pueden ser genéticos o bien carcinógenos ambientales como la contaminación, pesticidas, plásticos, entre otros.

Si bien lo descrito corresponde a la declinación de elementos biológicos, el énfasis se da sobre un solo tipo de envejecimiento, generalmente el de entornos urbanos, pues la perspectiva no considera las diferencias socioculturales asociadas

a poblaciones de matices étnicos y sus particularidades vinculadas a geografías concretas y la marginalidad de éstas.

2.3.3 Funcionamiento sexual y reproductivo

En ocasiones, la sexualidad se asocia sólo a la juventud. Y aunque se producen cambios en los sistemas reproductivos, la actividad y el placer sexual pueden continuar a lo largo de la vida adulta. En términos generales dicho proceso implica varios cambios fisiológicos en la producción hormonal de hombres y mujeres, andropausia y menopausia, respectivamente; así como el proceso que conlleva en las mujeres la transición entre hacia el cese de la vida reproductiva, el climaterio. A lo que se suma evidentemente la dimensión cultural en la que habitan dichas corporalidades.

Entre los varones *los niveles de testosterona disminuyen gradualmente desde finales de la adolescencia en adelante, lo que suma de un 30 - 40% de reducción hacia los 70 años de edad* (King, 1996:34). Entre las mujeres la menopausia ocurre cuando los ovarios ya no producen suficiente estrógeno y progesterona para sostener los ciclos menstruales completos, cambios hormonales que se producen con mayor intensidad y velocidad que entre los varones (Parlee, 1983). Los síntomas de estos cambios son aumento de la temperatura corporal, resequedad vaginal y disfunción urinaria entre las mujeres, mientras que en los varones éstos son indeterminados (Papalia y cols., 2009) o más bien no ha habido un mayor interés por su estudio. En las mujeres los cambios sexuales se caracterizan por requerir mayor tiempo en la excitación y en alcanzar el orgasmo, en los varones se presenta pérdida de excitación por cuestiones psicológicas, erecciones menos frecuentes, orgasmos más lentos, mayor tiempo de recuperación entre eyaculaciones. La capacidad reproductiva termina en las mujeres, mientras que la de los varones continúa hasta su muerte. Cabe señalar que la mayoría de los problemas psicológicos en la adultez media y tardía puedan ser causados por *las actitudes más que por la anatomía, especialmente por las representaciones sociales (y culturales) negativas del envejecimiento*" (Papalia, et. al., 2009:102). Me parece relevante comentar lo que suscribe Kay y Neelley (1982) sobre la expresión de la

sexualidad y es que ella va más allá del contacto genital y puede incluir caricias, cercanía, afecto e intimidad, incluso considerar que pese a la enfermedad o fragilidad los sentimientos persisten.

Menopausia y su dimensión sociocultural

Retomando lo que ya se vislumbraba en apartados previos sobre el climaterio y su dimensión sociocultural considero pertinente señalar que en muchas sociedades se llevan a cabo rituales asociados a la transición de un estatus de vida a otro como en el nacimiento, la pubertad, la reproducción, el climaterio y la muerte (Eliade, 2001). Estos ritos de paso²⁷ no se significan a partir del patrón exclusivamente

²⁷ Retomaremos lo que desarrolla González (2001:47-48) en su investigación sobre estudios socioculturales con énfasis en los ritos personales que señalan la transición de las mujeres a la segunda mitad de la vida, esto es: Los ritos de paso son rituales o celebraciones que delimitan el paso de una persona durante todo el curso de vida de un estado a otro, de un rol o posición sociales a otro. Según Eliade (1973), los ritos de paso cumplen con las siguientes funciones: 1. Pase seguro. Los ritos de paso integran la realidad biológica (nacimiento, reproducción, muerte, etc.) con la realidad religiosa y cultural. No solo “dan permiso para” o “legitiman las diferentes etapas”, (Van Gennep, 2008) sino que mitigan la ansiedad y dan significado a la experiencia, propiciando la seguridad del reconocimiento personal y social. 2. Momentos de aprendizaje. A pesar de que los ritos de paso suelen ocurrir durante momentos de ansiedad (crisis de vida), proveen una atmósfera propicia para el aprendizaje. Por ejemplo, cuando asistimos a la ceremonia de un funeral, esta genera una gran ansiedad, pero a la vez nos permite valorar la vida a través de la muerte del otro. 3. Conexión con la comunidad. La celebración de los ritos de paso conecta la experiencia individual con la grupal en la medida que le dan significación a la experiencia. 4. Experiencias transformadoras. Los ritos de paso no solo facilitan el de un estado a otro, sino que a través de los rituales se imprime una huella indeleble en el individuo y en la conciencia colectiva.

Van Gennep (2008) estudió las ceremonias que acompañaban a las crisis individuales en la vida de una persona (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte, etc.) y les llamó ritos de pasaje. El esquema de los ritos de paso o pasaje se componen de tres fases esenciales: separación, transición e incorporación. Estas tres fases se manifiestan tanto en los cambios externos (estado, rol, estatus, etc.) como en las transiciones internas (identidad, actitud, etc.). Otro de los elementos del trabajo de este autor, señala que las diferentes fases de los ritos de paso pueden ser enfatizadas de diferente manera, según el significado personal y social que tengan las circunstancias de la persona viva.

Cabe señalar, que la función esencial del rito de paso es la de servir de puente entre los procesos de cambio y transición, entre las esferas personal y social; y no solo están circunscritos a lo que culturalmente se define como crisis de vida, sino que pueden acompañar a cualquier cambio de un estado a otro. Turner (1967) amplió el marco analítico de los ritos de pasaje propuesto por Van Gennep, al poner énfasis en los ritos, como una parte de la experiencia vivida por el individuo y la promulgación de la dialéctica social entre la estructura y la anti-estructura de las comunidades. Es decir, por medio de los ritos de pasaje, se toma a una persona o grupo de personas de un estado estable y son llevadas a un momento liminal en que viven nociones diferentes de tiempo, espacio y estado; para luego ser llevadas a otro estado estable con una nueva posición, estatus, obligaciones, etc. Los ritos y los rituales no resuelven conflictos o tensiones de la compleja estructura social, sino que proporcionan un elemento de auto-regulación por medio de la nueva ubicación de las diferentes personas (Turner, 1985). Turner (1969) observó que las decisiones para desarrollar el ritual a menudo tienen una conexión entre la crisis de vida personal y la crisis social. Estos ritos de pasaje

biológico, sino que los cambios que se generan en las distintas fases de la vida son momentos encarnados culturalmente hablando y definidos por cada sociedad (Van Gennep, 2008; Geertz, 2009). Siendo la estructura social la que asigna a cada fase su iniciación, atributos y comportamientos sociales que implican al género y la generación, incluso su sintomatología, su patología y la terapia indicada (Neugarten, 1996). La menopausia como el 'paso' al estado de 'mujer que no sangra' ha tenido diferentes expresiones culturales que no asignan un status negativo, de pérdida o de malestar, ejemplo de ello son algunas etnias africanas en las que los consejos de ancianas tienen gran relevancia pues *si un jefe no guía bien a su pueblo de modo que no consiguen comida, agua clara y protección contra el frío, (éstas son las que) solicitan un nuevo jefe, señalando al que ellas consideran más capaz para la tarea* (Northrup, 2009:67). Entre los Mo-hawe del oeste norteamericano las mujeres en esta fase no limitan su vida sexual, incluso algunos jóvenes se emparejan valorando a una compañera con experiencia en artes amatorias y en el cuidado del varón, y ya en el climaterio éstas ocupan un lugar en la organización social comunitaria de igual relevancia que la del varón (Langer, 1987). En la sociedad Tiwi frente a las costas de Australia la menopausia también se convierte en un hecho positivo e incluso deseado pues las mujeres adquieren un estatus de mando y poder que las lleva incluso a la libertad para disfrutar sexualmente de quien ellas quieran (Leyva, 2008). La mujer en el este de Asia ya adquiriría la igualdad social al hombre tras la menopausia; en las culturas islámicas era en ese momento en que las mujeres podían dejar el uso del velo y participan de la vida pública (Mead, 1968); entre otras.

Incluso la varianza en los síntomas y la atención médica asociada a esta etapa fisiológica también está convenida culturalmente. Algunos registros de ello son que entre las mujeres indias de la casa de los Rajputs se observó la ausencia de un síndrome climatérico (Rippier, 1997). Algunas mujeres mayas e indonesias *presentan índices muy bajos de sintomatología climatérica, lo cual se suele relacionar con la altitud, pero no existe demostración de que dicha variable*

proveen significado para el manejo de los requerimientos de desarrollo tanto de la persona como de la comunidad a la que pertenece.

medioambiental sea causa de las diferencias encontradas (AEEM, 2012:65). Entre las mujeres japonesas ni siquiera existe una palabra para hacer referencia a los sofocos (Chinchilla y Castillo, 2013).

En fin, la forma de encarnar y representar la menopausia está influida por la dimensión relacional construida culturalmente que refleja la estructura, alcance, jerarquía y valía de los roles de géneros y generación en comunidades, localidades y regiones. Coincidiendo con el planteamiento de Braidotti: *el cuerpo, o el incardinamiento del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico* (Braidotti, 2014:215).

Referentes que sin duda abren una veta de investigación futura entre comunidades rarámuri.

2.4 Cuerpos envejecidos en contextos múltiples

De manera somera en este subapartado se presentarán algunos de los temas y relatos asociados a las y los sujetos envejecidos como categoría de análisis y reflexión, con un matiz histórico y cultural, desde diferentes enfoques y ámbitos disciplinarios, asociados a habitantes de diversas urbes.

A saber, Simone de Beauvoir (1970:58) analizó la vejez desde una perspectiva de la diferencia sexual, considerándola mal definida por no tener ritos de paso bien establecidos y variantes de acuerdo con las épocas y lugares, señaló *el envejecimiento se caracteriza como un proceso progresivo desfavorable de cambio, ordinariamente ligado al paso del tiempo, que se vuelve perceptible después de la madurez*. Katz (1996) desde una perspectiva histórica trabajó la concepción del viejo como una persona enferma y senil. Cole (1997), a través de imágenes modernas, refirió la mirada envejecida en tránsito a una mirada posmoderna de estadounidenses desde la historia cultural. Neugarten (1999) y Featherstone y Hepworth (1991) plantearon el desvanecimiento, la suavidad o incluso la posible irrelevancia entre los límites y estructuras intergeneracionales. Desde la antropología, Fericgla (2002) propone una cultura de la vejez y la irrupción de los ancianos como un colectivo específico de estudio. Iacub (2013, 2006) aborda

las narrativas sobre los relatos modernos y posmodernos sobre la ideología que ordena elementos identitarios en el envejecimiento, así como la erótica de la vejez a lo largo del devenir histórico en la cultura occidental. De Haro (2013) reflexiona sobre aquellas miradas que sitúan a la vejez como un estigma, equiparándola a una enfermedad que altera el orden y el equilibrio vital, misma que se recrudece cuando se refiere a las personas mayores asistidas seniles, afectadas o con demencia.

Las investigaciones cualitativas sobre el envejecimiento en contextos rurales, étnicos y racializados en América Latina son aún limitadas y desiguales en relación con las de población mestiza y espacios urbanos. Algunos trabajos que destacan en esta región son el de Huenchuan (1999) quien problematiza la categorización de vejez entre los Mapuches en la Araucanía, Chile. Romero-Pérez et al. (2010) ahonda sobre de la calidad de vida en la menopausia con etnias colombianas. Con una larga trayectoria etnográfica entre la población rural del Valle Calchaquí, Salta y originaria Mbyá-Guaraní de Misiones en Argentina destaca el análisis de Martínez, Morgante et al. (2008) quienes desde una perspectiva etnográfica, clásica y contemporánea reflexionan sobre la construcción de diferentes imágenes, representaciones e ideas respecto de los viejos en diversos sectores de una sociedad. Además, en un trabajo previo profundizan en aspectos relativos a procesos de salud-enfermedad también desde la etnografía, particularmente acerca de la transmisión de conocimientos y prácticas referidas a recursos terapéuticos por género y generación (Martínez, et al., 2006). Por su parte, Remorini (2006) profundiza sobre las representaciones y prácticas en torno al curso vital de los procesos de crecimiento, desarrollo y salud-enfermedad; enfatiza la relevancia del papel de los ancianos en estas prácticas y la importancia de sus conocimientos y experiencias, no sólo para acompañar y orientar acerca de la crianza de los niños sino para dar continuidad al modo de vida Mbyá. Varios años antes, Morgante (2001) inicia sus observaciones en la puna jujeña, Argentina.

En el contexto mexicano y minorías étnicas, culturalmente situadas, se encuentran las investigaciones de Reyes (2019, 2011, 2000) quien da cuenta de estudios sociales de la vejez en pueblos indígenas de México, bajo una perspectiva teórica y base empírica en contextos étnicos de Chiapas; Vázquez (2000) y Vázquez

y Reyes (2006) sobre estatus social y religiosidad en áreas rurales y urbanas, Veracruz; Ronzon-Hernández y Montoya-Arce (2013) analizan la seguridad social en Estado de México; y Leidy (2003) sobre envejecimiento reproductivo en Puebla. Incluso, a partir de la escasa representación de dicho tema en investigaciones sociales globales, regionales y nacionales, las de este último ámbito, colocan el énfasis en la región mesoamericana que incluye sólo el centro y sur de México. También es relevante señalar lo que se está llevando a cabo en los Congresos internacionales interdisciplinarios sobre vejez y envejecimiento que se coordinan desde el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, donde han participado experiencias con zoques de Chiapas, nahuas del norte de Puebla, mazahuas del Estado de México, rarámuri de Chihuahua, maya de Campeche y Yucatán, zapoteco de Oaxaca y otomí de Hidalgo, así como de los aymaras en Bolivia (IIS- UNAM, 2015 y 2019).

A partir de este sintético estado del arte quisiera resaltar como los diferentes grupos y sectores de una sociedad conforman constructos variopintos, tendencialmente estereotipados a partir de ideas, representaciones e imágenes de las vejeces, asociadas a la percepción endogrupal que se construya de esta misma. La reflexión sobre la diversidad cultural de los conceptos, la interrelación entre la construcción simbólica y las experiencias del envejecimiento junto a los quehaceres en esta etapa del curso de vida nos acercan a conceptualizaciones biológicas y socioculturales. En este sentido, considero que la antropología de la ancianidad y la etnografía de las vejeces tienen una potencialidad de análisis relevante, ya que se pueden analizar las emergencias multiversas de lo empírico que subyacen en lo efímero de nuestro habitar líquido, desde las geografías físicas y socioculturales, tal como lo ponderan Martínez, Morgante y Remorini (2008) y Fericgla, (2002) en sus indagaciones reflexivas. De quienes retomamos los siguientes referentes etnohistoriográficos de autores clásicos de la antropología y que dividen en tres modelos a partir de su modelo de producción, a saber:

- **Sociedades cazadoras-recolectoras.** Algunas notas etnográficas refieren registro de que los Inuit, esquimales del Ártico norteamericano, han practicado el infanticidio y el abandono a los ancianos para el control demográfico (Alonso

de la Fuente, 2004). Los San, cazadores-recolectores del desierto del Kalahari, pensaron a las personas mayores como responsables en la transmisión de conocimientos hacia generaciones jóvenes. Su veneración traspasa la muerte física (Silberbauer, 1981). Entre los Pies Negros, cazadores de las praderas norteamericanas, el envejecimiento era sinónimo de miseria e incomodidad, incluso hay apuntes que refieren que lo mejor era morir joven en una batalla cuando el cuerpo era fuerte y pleno (Grinnell, 1996). Para los Yámana o pueblo Yagán, del archipiélago fueguino en el extremo sur de Sudamérica, en territorio de Chile y Argentina, la vejez implicaba prestigio y mayor valía social sobre los jóvenes que conforman la tradición de la medicina tradicional (Gusinde, 1980). En la sociedad de los Mbyá-Guaraní, Argentina, el conocimiento y experiencia terapéutica la tienen las personas adultas (Martínez, Morgante y Remorini, 2008).

- **Sociedades agricultoras, horticultoras o ganaderas con prácticas gerontocráticas.** Los ancianos gozan de prestigio económico, político, militar y religioso. En África los Nuer contemplaban a las generaciones de manera cíclica, esto es, ser viejo generaba solidaridades (Evans-Pritchard, 1977). En Norteamérica los Zuni la vejez se articulaba con la tradición médica, pues pertenecer a dicha sociedad era parte de un largo proceso de aprendizaje acumulativo (Benedict, 1989). Con los Massim de la costa meridional de Nueva Guinea las autoridades eran conferidas por la edad y con base en la pertenencia a un clan (Malinowski, 1973). En Samoa, Polinesia, los varones viejos eran quienes ayudaban los jóvenes en temas políticos y sociales, mientras las ancianas eran comadronas o médicas (Mead, 1973). En Argentina, la sociedad de los Mbyá-Guaraní reconoce que los ancianos constituyen un sector relevante del grupo doméstico por su amplia experiencia en el desarrollo de actividades agrícola-ganaderas, así como su pericia en la manufactura de textiles y otros productos típicos de la región. En tanto entre los Puneños se genera una reorganización de la unidad familiar a partir del rol que tienen los mayores (Martínez, Morgante y Remorini, 2008).

- **Sociedades industriales y post-industriales.** Tendencialmente, las y los viejos se han constituido en grupos aislados y con representación de vigencia finita, en términos de una productividad, valía y experiencias de amplia desechabilidad en ámbitos de lo familiar y social. En lo general, la vejez como grupo de edad y categoría de reflexión se ha manifestado con una carga negativa, asociada a una amenaza y carga social que atenta contra generaciones más jóvenes. Sin embargo, hay cierta ambigüedad en su consideración, por un lado, se les aísla y se les brinda atención mientras que no perjudiquen o molesten a los demás, por el otro, se les requiere con su asistencia, ya que en algunas ocasiones son ellos los que proporcionan cuidado, conocimientos y habilidades a generaciones de infantes con vínculo consanguíneo o comunitario. En estas sociedades de consumo, la vejez no es deseable, por cualquier medio, quienes pueden, tratan de evitarla.

Así pues, a partir de estas pinceladas interdisciplinarias es que continuamos con el segundo apartado, que intentará aportar el contexto singular de la experiencia rarámuri, encarnada en sus pasos sobre el devenir de su historia, en clave de larga duración, por las serranías en el noroeste de México y en sus vivencias cotidianas, a partir del acompañamiento comprometido y fraterno, e indignación colectiva ante las desventajas que parece se perpetúan, junto con las disertaciones en co-labor y el aliento con agencia y determinación que esas mujeres y varones de pies ligeros inspiran desde aquel terruño, en claroscuro, tan entrañable.

3. LA RACIALIZACIÓN DE LOS CUERPOS INDIOS EN EL SEPTENTRIÓN MEXICANO. UNA APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINAR AL CONTEXTO RARÁMURI

Desde una perspectiva plural como la etnohistoriográfica, antropológica, histórica y filosófica es que se reflexionará sobre la resistencia sociocultural y la subsistencia del grupo étnico rarámuri, con la finalidad de señalar los procesos asociados a su contexto ambiental y tradición intercultural que frecuentemente han estado permeados por una visión centralista, racializada y de influencia mesoamericana, en los ámbitos sociales, económicos y políticos hasta los de índole académico, así como los procesos de movilidad y disputa-defensa por su territorio biocultural, desde la época precolombina hasta la actualidad, y de lo incesante de la violencia, vulneración y exclusión en su contra que ha encubierto el necropoder y que se hace evidente en esta geografía racializada de la Sierra Tarahumara.

Si consideramos el tipo de política que se ha ejercido en nuestro país desde hace décadas, en donde el poder soberano como la autoridad formal del Estado y los poderes fácticos que lo han acompañado y encubierto en la determinación de decidir quién puede seguir con vida y quien no como población, entonces podríamos decir que estamos ante un necropoder. Esto es, frente a una forma de fuerza, de dominio paralelo a la conformación de México como un Estado-Nación en consonancia con la violencia bélica constante y con el biopoder, entendido como ese dominio de la vida sobre el que el poder establece su control (Foucault, 2003 en Mbembe, 2011:19-20).

A este tipo de control también se le suma el de la variación biocultural humana, que considera a la especie en su plasticidad fenotípica y en las variaciones corporales, de las que se hizo alusión en el capítulo anterior, y que implican además sistemas clasificatorios jerárquicos que privilegian y discriminan, en otras palabras, la esencialización de elementos a partir de marcadores de tipo biológicos y/o culturales y la manera en que ciertos condicionamientos sociales han repercutido en los cuerpos (Wade, 2014), esto es, racismo.²⁸ Siendo ésta la base que establece

²⁸ En términos generales, el racismo se entenderá como un concepto dinámico, histórico, contextual y cultural que organiza el poder y el privilegio en varias escalas, cuyo cimiento se construye en una

el racismo estructural que a su vez se soporta por procesos normalizados día a día y que reproducen las desventajas para los colectivos racializados. Si bien las “razas” no existen como realidad biológica, sí como constructos sociales que justifican y estructuran la desigualdad (Hernández, 2017:247-249). Así pues, convenimos con su perspectiva que señala no hay grupos raciales per se, sino grupos sociales racializados como resultado de prácticas, doctrinas y formas de saber, a partir de los cuales el racismo estructural se manifiesta al pasar por alto las relaciones de poder y desigualdades en términos de etnicidad, clase, género, generación, interculturalidad, entre otros.

En donde planteamientos como la política de la raza *ligada con la política de la muerte* (Arendt, 2004 en Mbembe, 2011:23), coincide con el análisis de que las jerarquías raciales y las jerarquías de género se observan que procesos de racialización y *muerte social* se dan en cierto tipo de población, generalmente marginada económica, social, cultural y espacialmente, entre otros, lo que indudablemente coincide con los nodos territoriales que se conforman en regiones rarámuri de la Sierra Tarahumara, siendo así pertinente el término de geografía racializada que acuña Hernández (2017), debido a que permite una reflexión crítica sobre marcas en la construcción, distribución y apropiación de dicho territorio por parte de las corporalidades de adscripción étnica rarámuri, además del ejercicio diferencial de los recursos, el gasto y la política pública que estigmatizan a estas mujeres y varones por sobre aquellas mestizas que también habitan la región.

3.1. El “gran norte” de México: algunos silencios y omisiones en su historia

Sin pretensión de exhaustividad, esta exégesis sobre dicha región recupera planteamientos críticos sobre aquellos otros que han potenciado miradas parciales sobre dicho territorio multiverso tanto en lo biológico como en lo étnico-cultural, a partir de registros arqueológicos y etnohistoriográficos que datan desde la época precolombina y la colonia, hasta ciertos reductos de la política indigenista de asimilación e integración, que sentaron sus bases desde finales del siglo XIX y

serie de prejuicios (ideas y actitudes), estigmas y discriminación asociado lo racial (Wade, 2014, Vergara, 2020, Mora, 2020).

principio del XX, y que lamentablemente aún continúan vigentes alrededor de algunas políticas educativas, de salud, de bienestar social, entre otras y con ello la exclusión de las y los rarámuri. De tal manera, podemos señalar al menos cuatro grandes líneas de esos visos fragmentarios sobre el 'norte' de México, mismos que se abordarán a lo largo de este apartado, a saber: a) Lógica o tendencia hacia la unidad ecológica, de producción económica y poblacional, entre otros, aludiendo a sus habitantes, como chichimecas, bárbaros, violentos e indómitos; b) Definida por sus ausencias y no por sus características propias, en términos del despliegue de la evidencia arqueológica; c) De tendencia atemporal del chichimeca y d) A partir de una falta de comprensión hacia las dinámicas no agricultoras (Hers y Soto, 2000). Asimismo, queremos destacar lo que Deeds (2000 y 2003) subrayaba sobre cómo se ha hecho historiografía a grupos indígenas del norte novohispano y las transformaciones provocadas por las incursiones hispano-coloniales, pues ha cuestionado de manera crítica la poca historia apuntada y la menor arqueología registrada.

En primera instancia, el modelo cronológico tradicional establecido para la historia antigua de México se inspira en el paradigma evolucionista, que alude básicamente a un camino lineal y estático de la humanidad, esto es, una transición de la vida nómada hacia la caza-recolección y de ahí a la agricultura, la vida sedentaria hasta llegar a la urbanización. No obstante, en el 'norte' *ese desarrollo nunca fue definitivo. [...] La vida sedentaria de los agricultores acabó más de una vez en un fracaso, con el abandono de amplios territorios o con el regreso a la caza-recolección.* A partir de hallazgos arqueológicos también se ha demostrado que *muchos aspectos fundamentales de los grandes cambios que marcaron el paso del Clásico al Posclásico [en el centro del país] se gestaron siglos antes en la periferia septentrional.* (Hers y Soto, 2000:40).

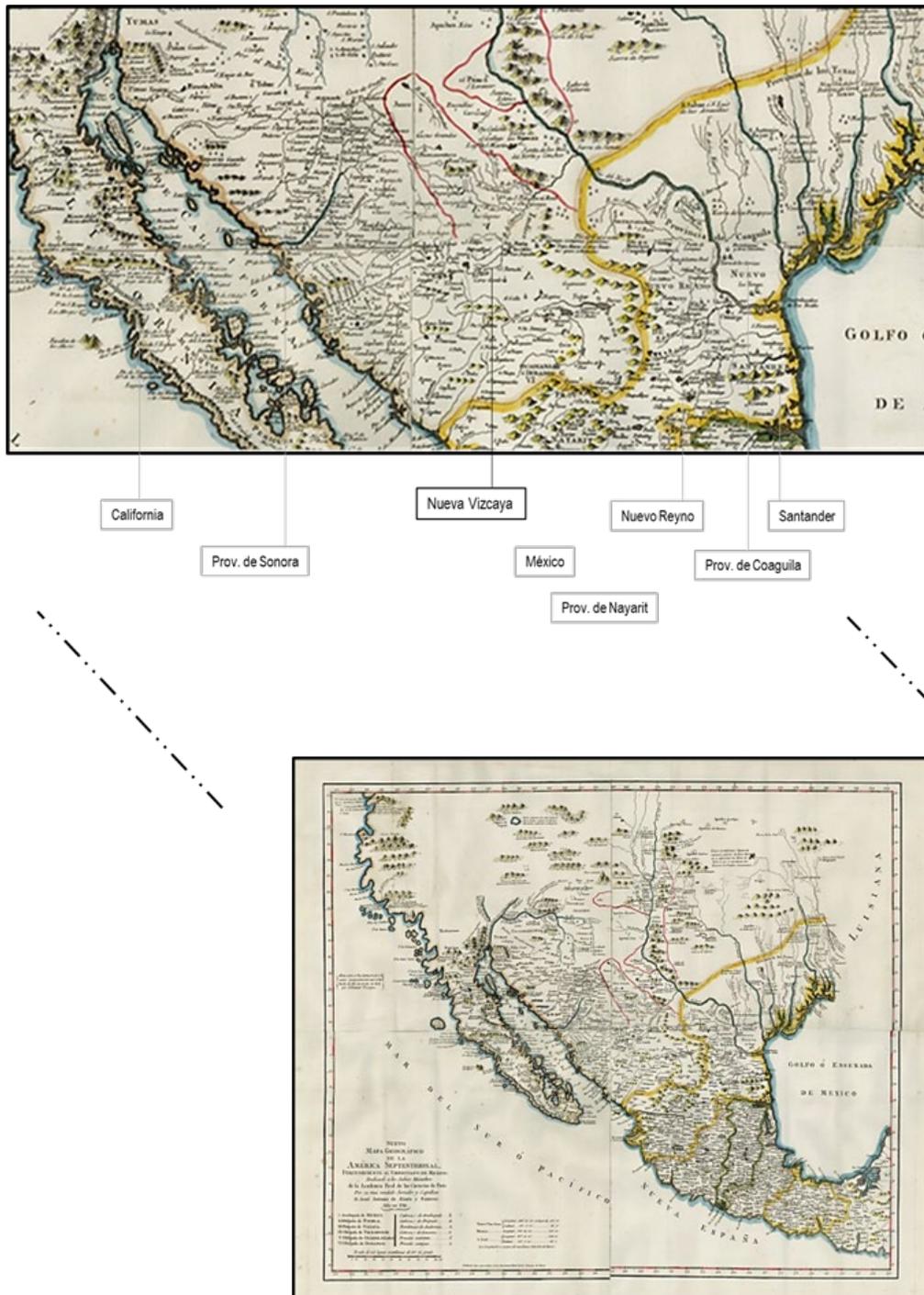
Una tipología de tipo económico-productiva de algunas de las culturas norteñas en las serranías hacia el siglo XIII muestra tal diversidad, a saber: a) Bandas nómadas, no agrícolas, cazadores y recolectores como los yumanos de Baja California; b) Bandas nómadas de agricultura incipiente como los apaches, navajos y yumanos ribereños; c) Rancherías agrícolas dispersas como los

tarahumara, yaqui y pima; d) Comunidades compactas con sofisticada agricultura de riego como los mogollón, hohocam y anasazi (Spicer, 1962). Por su parte, Deeds (2000) selecciona a tres grupos ya desaparecidos del mapa cultural: acaxees, xiximes y conchos; y a dos que aún perviven en la actualidad: tepehuanes y tarahumaras, con la finalidad de deducir las posibles respuestas ante las tácticas españolas y contrastar así el cambio cultural inscrito en sus cuerpos, trayectos e historias. El continuo que presenta conduce:

de un grado de mayor centralización política y jerarquía [con los acaxees y xiximes] a una menor complejidad [en los otros. Y] aunque ninguno de los grupos tenía sistemas complejos de acumular excedentes de producción o para transmitir recursos a un grupo poderoso, tampoco eran sociedades sin distinciones sociales. La acumulación [primaria] y los intercambios a corta y larga distancia se presentaban en grado variable (Deeds, 2000:391).

De tal manera, la incompreensión del mundo nómada, desde la perspectiva de regiones centrales de México, es muy antigua y se remonta hacia el final de la época prehispánica, incluso cuando la frontera norte de Mesoamérica ya se había retraído hacia el sur. Con la finalidad de orientar visualmente el territorio racializado en el siguiente mapa se observa la clasificación española de la nombrada América Septentrional, datada en 1768, lo que sin duda proyecta la extensión territorial, la diversidad de paisajes ecológicos, lingüísticos y culturales de la entonces Nueva Vizcaya existentes previas a la coerción y exterminio colonial que ha dejado huellas hasta la actualidad. Véase, Mapa 4.

Mapa 2. América septentrional, Virreinato de México, 1768



Fuente: D. José Antonio de Alzate y Ramírez, 1768.

En relación con la tendencia atemporal de ciertos postulados, otro de los estigmas raciales y de displicencia hacia aquellos habitantes del 'gran norte' fue el uso del sobrenombre chichimeca, que desde la invasión colonial y hasta la actualidad ha sido referido simultáneamente y de múltiples maneras tanto *a un espacio, a un nivel de desarrollo cultural, a una supuesta entidad étnica y a una tierra de origen* (Hers y Soto, 2000:42). A partir del desconocimiento de la toponimia y los gentilicios locales por parte de conquistadores y misioneros es que se les designó despectivamente con el término nahua 'chichimecas'. Fray Juan de Torquemada describía en 1615 que:

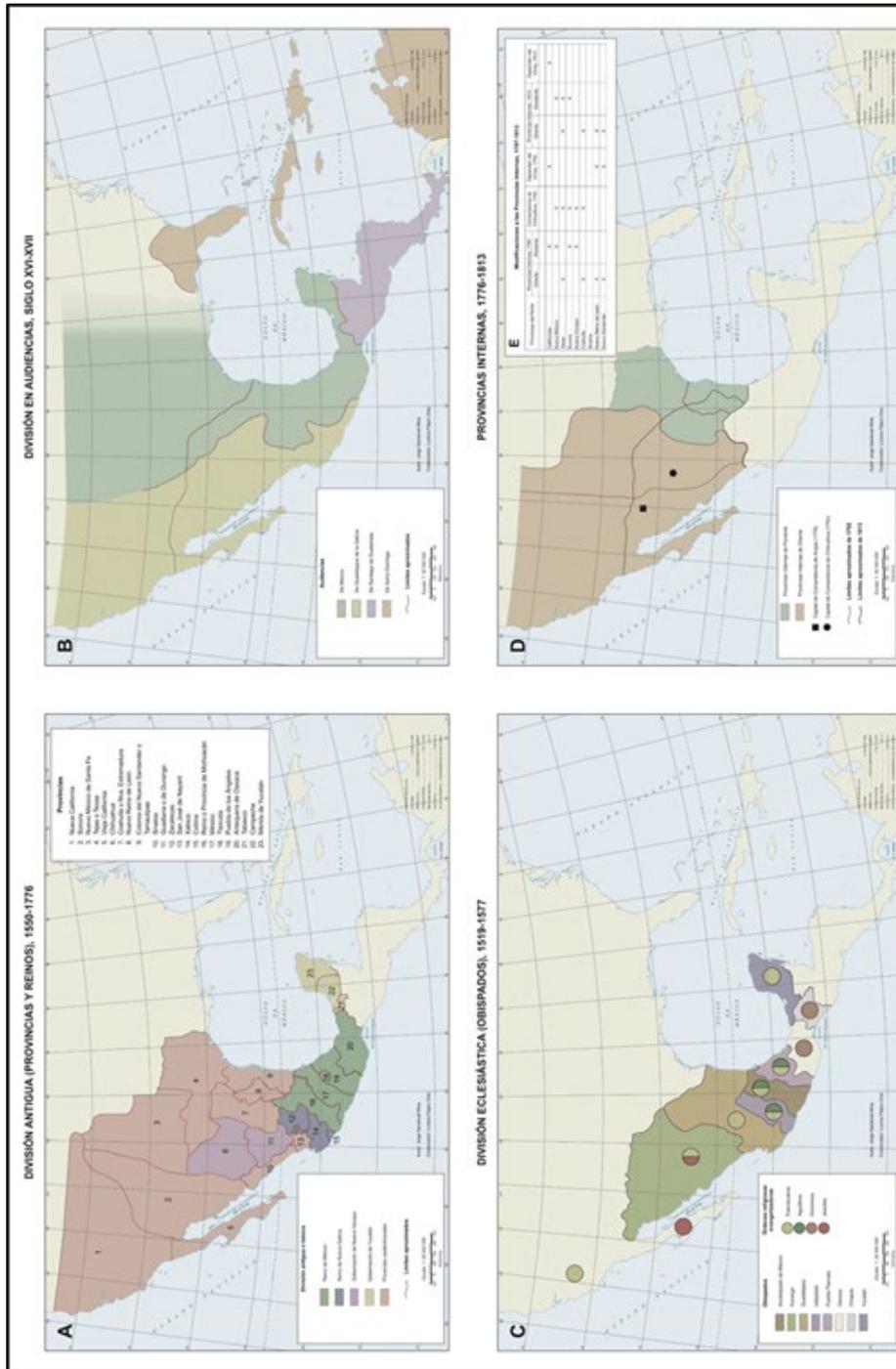
Tomaron nombre [...] estas gentes del efecto [que] significa su nombre; porque chichimécatl quiere decir como chupador [...] esas gentes en sus principios se comían las carnes de los animales que mataban crudas y les chupaban la sangre a manera del que mama. [Simeón, por su parte, escribió] los conquistadores españoles designaban con el nombre de chichimecas a las tribus salvajes que vivían en el norte de México (Torquemada, 1975, I; Simeón, 1975; tomados de González Rodríguez, 2000:356).

Sobre el imaginario combativo de dichos pobladores con matices étnicos diferenciales y su realidad contendiente, cabe señalar que se hizo inaccesible el territorio para los originarios de la región central del país siglos antes de la conquista española. Durante la invasión colonial fue espacio de varios enfrentamientos entre los diferentes grupos nómadas que coexistían y para con los pueblos que acompañaban y encabezaban el avance español en la guerra hacia esas tierras, tal como se detallará en subapartados próximos.

Sobre el contexto ambiental y la implantación de fronteras a lo largo del devenir histórico, tanto la del siglo XVI como la que persiste desde el XXI (véase Mapa 5), podemos señalar que ciertos límites culturales se han asociado con codeterminantes ecológicos.²⁹

²⁹ Cabe señalar que las regiones serán consideradas como construcciones metodológicas o supuestos a problematizar, en nuestro caso desde un enfoque interdisciplinar, con base en las aristas de su geografía física, natural y humana, con apoyo de la reconstrucción histórica de las sociedades que las habitaron y poblaron, más allá de los centros evidentes o las divisiones político-administrativas actuales, nacionales o internacionales. Será precisamente en las fronteras

Mapa 3. 1550 – 1813. Mapa político novohispano. División territorial.



Fuente: IGEOGRAF, UNAM, 2020.³⁰

(disciplinarias, históricas, de imaginarios, y políticas) desde donde mejor se podrá comprender el devenir histórico, sociocultural y político.

³⁰ Recuperado de:

http://www.igeograf.unam.mx/Geodig/nvo_atlas/index.html/2_historia/3_nueva_espania/H_III_1.jpg.

Como se ha mencionado, este espacio estuvo habitado por personas de diferentes rangos y formas de subsistencias: desde los grupos de recolectores y cazadores, hasta los que conocían la agricultura y sistemas de irrigación. La conexión en términos de intercambio y comercio con Mesoamérica ha sido una constante desde épocas tempranas. Los grupos étnicos que cohabitaron dicho territorio podrían identificarse en ciertas regiones y temporalidades, no obstante, las situaciones demográficas fueron cambiantes e intermitentes.³¹ Por lo que, un concepto vinculado al medio geográfico no es de tanta utilidad pues como ya apuntaba Beals, en esta región *existen en forma generalizada, marcados contrastes en las condiciones naturales, de tal forma que existe la oportunidad de muchas alternativas en la adaptación* (Beals, 1954, 522, citado por Braniff, 2000:129). Al respecto recuperamos lo que señala Merrill (2000) asociado con la dependencia de los vínculos complejos de interacción en diversas áreas del mundo a lo largo del devenir histórico entre agricultores sedentarios y cazadores-recolectores nómadas, a saber:

[...] se enlazan por medio de trueques (... e) intercambian no sólo cosas que ellos mismos han producido o recolectado, sino también operan como intermediarios en el flujo de bienes entre otras sociedades de agricultores y cazadores-recolectores dentro del contexto de redes de intercambio regionales o suprarregionales. (Merrill, 2000:623).

Al parecer, la gran extensión de los desiertos, las variantes en la altitud, lo extremo del clima, la dificultad para encontrar buenas tierras para la agricultura y la inseguridad de las lluvias, entre otras particularidades, *exigieron de sus habitantes una gran capacidad de cambio y de adaptación a variadas formas de subsistencia* (Braniff, 2000: 130); lo que de alguna manera ha suscitado desde entonces características como la movilidad, la fortaleza y la defensa-embate asociada con la lucha por las provisiones y por la sobrevivencia. Al respecto Braniff refiere lo siguiente: *Estos grupos nómadas conocieron perfectamente el uso del suelo, de sus plantas y animales, los ciclos naturales y el necesario equilibrio*

³¹ Véase Braniff, 2000; Spielman (1989) detalla interacciones entre horticultores sedentarios y cazadores-recolectores nómadas; y Sahlins (1972) quien presenta un análisis de la reciprocidad en la interacción social asociado a intercambios económicos que se retomarán más adelante.

ecológico que entre otras cosas requería una baja densidad de población, que los mismos indígenas controlaban con base en sistemas de aborto, infanticidio y guerras. Una muestra de tales particularidades fue el conocimiento inferido que se registró en cultivos de maíz y calabaza hacia el 1000 antes de nuestra era (a.n.e.) y de frijol, 300-500 a.n.e. en cuevas precerámicas emplazadas a más de 2000 metros de altura y sin irrigación; aparición que no generó un cambio en el sistema de vida de esos nómadas pues se continuó con la recolección y la caza. (Braniff, 2000:131).

A pesar de dichas aptitudes, en las crónicas inscritas al periodo colonial se pueden inquirir otras de las características inexorables de dichos grupos étnicos, tanto nómadas como sedentarios, que han instituido los precedentes sobre el desconocimiento y prejuicio de dichos grupos, a saber:

Hacia las partes del norte hubo unas provincias [...] cuyos moradores en común y genérico vocablo fueron llamados chichimecas, gente desnuda de ropas de lana, algodón, ni otra cosa que sea de paño o lienzo, pero vestida de pieles de animales, feroces en el aspecto y grandes guerreros, cuyas armas son arcos y flechas. Su sustento ordinario es la caza, que siempre siguen y matan; y su habitación en lugares cavernosos, porque como el principal ejercicio de su vida es montar, no les queda tiempo para edificar casas [...]. (Torquemada, 1615, tomado de González Rodríguez, 2000:356).

También se han narrado 'las guerras' que se hacían al interior contra otros grupos vecinos y en las ofensivas hispano-indígenas, sin embargo, queremos acentuar que los embates interétnicos se producían *para procurarse alimento, enseres domésticos, aperos de labranza y objetos para propia defensa, como por ejemplo cuchillos o arcabuces* (González, 2000: 360) y no con la finalidad de conquista o dominio del otro grupo, pues no hay evidencia de estructuras de control.³² Otra tendencia en varios relatos de los siglos XVI y XVII, tanto por autoridades coloniales, historiadores y cronistas de la época, era la de considerar a aquellos pobladores con una habitabilidad descrita en dispersión *como bestias del campo y [que] apenas merecían ser considerados como hombres* (González,

³² Cfr. Weigand y Weigand, 2000:115; Porras, 1980:169.

2000:360). Justificando así la sujeción obligatoria a la ley cristiana, a la iglesia y al vasallaje del monarca español, mediante su concentración en misiones o pueblos de misión³³ y/o presidios³⁴ establecidos en la región, con lo que también combatirían las alianzas entre ellos para atacar a los españoles. Al respecto, fray Romualdo Cartagena en 1772 escribió:

Lo que da a las misiones su estabilidad es la ayuda que reciben de las armas católicas. Sin ellas los pueblos son frecuentemente abandonados y los sacerdotes son asesinados [...] Se ve cada día que en las misiones donde no hay soldados no hay éxito [...] Los soldados son necesarios para defender al indio del enemigo, y para vigilar a los indios de la misión, ahora para alentarlos, ahora para llevar noticias al presidio más cercano en caso de problemas. Para el progreso espiritual y temporal de las misiones se necesitan dos soldados [...] especialmente en las nuevas conversiones. (Cartagena, 1772, tomado de Bannon, 1964:201-202).

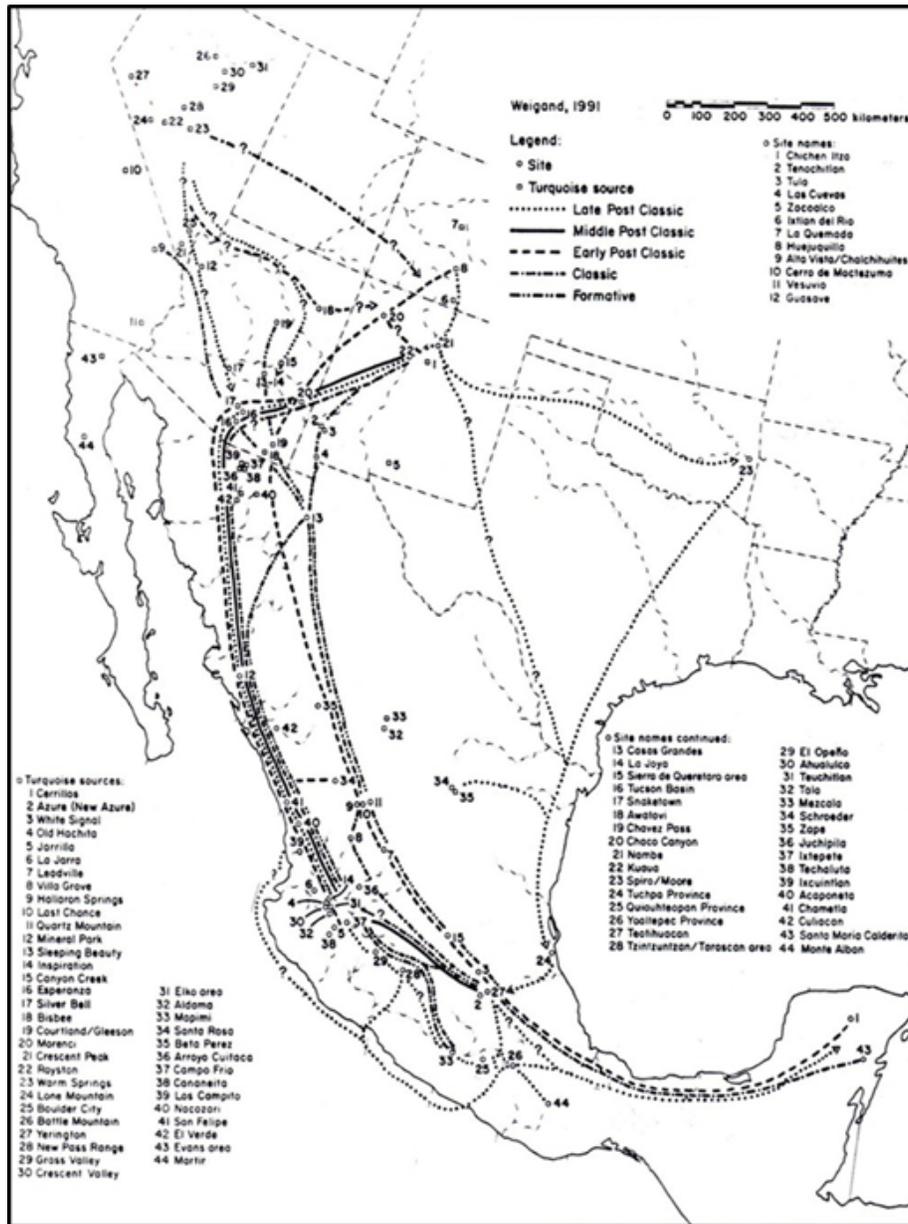
Otra particularidad más, pese a la consideración de no persona y demás descalificativos hacia los pobladores de la región, son los patrones de exploración y explotación minera en la frontera norteña que tiene al menos una antigüedad de alrededor de 2000 años, pues como señala Weigand y Weigand hubo una continuidad en ello entre los periodos prehispánico y colonial, pues los yacimientos conocidos ofrecieron a los españoles una perspectiva sobre la situación minerológica en el área. Y si bien estos últimos le dieron una nueva dirección e integraron la producción pétreo en un sistema mundial *ellos no originaron los*

³³ Durante el periodo colonial, para el caso de la Sierra tarahumara, la misión jesuita intentó reducir los asentamientos diseminados para transformarlos en poblamientos nucleados en torno a la construcción de edificaciones como templos católicos. Sus objetivos eran varios, a saber, convertir a los indígenas al cristianismo; pacificar las áreas con fines coloniales; y aculturarlos hacia las normas y condicionamientos españoles. El estatus de misión mantenía a los pobladores bajo la tutela del Estado, en lugar de reconocerlos como ciudadanos del imperio. Cabe señalar, que además de la conquista espiritual, a través de la conversión religiosa, España confiaba en pacificar las zonas que poseían recursos naturales extraíbles, tales como hierro, estaño, cobre, sal, plata, oro, maderas duras, alquitrán y otros recursos, que podrían ser explotados por los inversores (Bannon, 1964; Spicer, 1962).

³⁴ Los presidios fueron fortificaciones españolas estratégicamente ubicadas a lo largo de la frontera norteña. Entre sus propósitos destacan resguardar los asentamientos agrícolas necesarios para aprovisionar los centros mineros y defenderlos, así como escudar las rutas de comercio entre los asentamientos y los territorios nucleares del sur: Estaban integrados a una unidad económica que los apoyaba desde el centro del país. (Powell, 1969; Weigand y Weigand, 2000).

complejos modelos de minería, ni abrieron el área para el comercio a larga distancia. (Weigand y Weigand, 2000:115). Véase Mapa 6.

Mapa 4. Rutas de intercambio/comercio de turquesa: sitios y periodos prehispánicos.



Fuente: Weigand y Weigand, [1991] 2000:120.³⁵

³⁵ Dibujo de Jordi Griffith. Mapa basado de la American Geographical Society, N.Y., 1948.

3.2. Continuum de dominación y resistencia colonial

Con los argumentos descritos y desde un crisol que aprehende puntos de conexión entre la arqueología, la historia, la lingüística y la antropología, pese a lo reducido de sus fuentes, a continuación se sugiere un continuum en las relaciones de dominación, resistencia y cambio en la transición e imposición de un modelo de organización basado en el poblamiento sedentario y éste, a su vez, en la propiedad privada, regulado mediante la guerra, la minería y el comercio a larga distancia, en donde también los movimientos migratorios han sido parte de esta historia de larga duración;³⁶ reflejando el juego de oposiciones, alianzas e influencias mutuas, fusiones y transformaciones diversas en dicho proceso hasta nuestros días, véase Diagrama 4. Esto es, podemos aludir la circulación de agrupaciones nómadas, grupos mesoamericanos y ciertos vaivenes de la colonización europea en tres grandes corrientes:³⁷

- Interna con grandes movimientos poblacionales interétnicos que desbordaban ampliamente el ámbito regional.
- Sur a norte como a) Expresión de expansión territorial precolombina y b) Asociada con la corona española en dos sentidos: aliados indígenas de españoles y en función de una expectativa de enriquecimiento rápido vinculado a la minería.

³⁶ Retomamos de Braudel la siguiente consideración: 'la larga duración' hace referencia a un nivel del tiempo histórico que corresponde a estructuras de estabilidad muy grande reflejadas así a través del tiempo como los marcos geográficos, realidades biológicas, límites de productividad, fenómenos ideológicos, entre otros. Diferenciándolo del nivel de tiempo de la 'coyuntura' en donde el cambio es perceptible como series económicas o fenómenos de transformación profunda que han sido denominados historiográficamente como revoluciones; y 'de la corta duración' o hechos de la historia, de los acontecimientos. A saber: "Lo que quizá conozcamos mejor que cualquier otro observador de lo social es la fundamental diversidad del mundo. Todos nosotros sabemos que toda sociedad, todo grupo social, participan en alto grado, con relaciones íntimas o lejanas, en una civilización, o más exactamente, en una serie de civilizaciones superpuestas, mutuamente vinculadas y a veces muy dispares; y que cada una de ellas y su conjunto nos introduce en un movimiento histórico inmenso, de muy larga duración, que constituye para cada sociedad el manantial de una lógica interna, que le es propia, y de innumerables contradicciones." (Braudel, 1968: 186-187).

³⁷ Cfr. Kelley y Aboites, 1969; Spicer, 1962; Weigan, 2000; Deeds, 2000 y 2011; Aboites, 2000; Hers, Mirafuentes, Soto y Vallebuena, 2000.

- Norte a sur relacionada con a) Agrupaciones apaches y comanches, b) Repliegue a pueblos bajo estatuto de misión, y c) Extradición masiva.

Diagrama 4. Flujos migratorios en el Septentrión Mexicano.



Fuente: Elaboración propia.

Aunado a lo anterior, si imagináramos una línea del tiempo en la historia de larga duración del antiguo norte del país podríamos sugerir cinco grandes momentos, véase Diagrama 5.³⁸

- En el primero suscribiríamos la hipótesis de un colapso regional asociado al abandono de sitios entre los siglos XIV y XV y el posterior desarrollo de nacientes señoríos, previos a la llegada de los españoles.
- El segundo que abarcaría de la mitad del siglo XVI hasta 1750, aproximadamente, se vincularía con: a) La mano de obra indígena en la economía española; la redada, cacería y comercio de prisioneros de guerra: esclavitud, encomienda y esfuerzos misioneros; b) Ataques y sublevaciones; c) La cuestión territorial y las nuevas formas de uso y apropiación de recursos

³⁸ Dicha propuesta se integró con base en Spicer (1962), Reff (1991), Deeds (2000, 2011), Aboites (2008, 2000, 1996) y Ortega, Levin y Báez-Villaseñor (2010).

productivos como el agua y la capa vegetal; y d) El cambio o catástrofe demográfica.

- El tercero oscilaría alrededor de 1700 y 1800 en donde destacarían el arribo de nómadas foráneos del norte al sur, lo que resultaría en ajustes y presiones económicas en dicha región. A lo que el gobierno español prescribía que *era mejor una mala paz que una buena guerra* (Aboites, 2000:617). Dicho proceso se tradujo en una política múltiple de repartos, divisionismo y ataques al interior de algunas etnias como apaches, comanches y tarahumaras, además de fomentar el consumo de productos españoles entre ellos bebidas alcohólicas y armamento.
- El cuarto fluctuaría a partir del proceso de independencia hasta 1880 en donde el cambio de carácter en la frontera estuvo relacionado con el escenario regional, a saber: a) El dinamismo demográfico y económico, por ejemplo, de habitantes de Europa occidental, norteamericanos, pueblos indios de Nuevo México, grupos étnicos de la región y cambios en el régimen del país, principalmente; b) El retorno a un estado de guerra en donde la nueva administración tenía dificultades sociales y económicas para sostener el aparato colonial de presidios, misiones y subsidios, y la disputa del país por el territorio (entre nómadas, estadounidenses, franceses e ingleses); y c) La reducción y desaparición de algunos grupos nómadas por la consecuente imposición y alianza entre ganaderos, agricultores, especuladores, empresas mineras y ferroviarias, favorecidos por la tecnología en armamentos y comunicación para asegurar al gobierno mejores condiciones, mismas que les retribuiría en beneficios directos económicos, políticos y sociales.
- Y el quinto asociado a la política indigenista de asimilación e integración³⁹ que sentó sus bases desde finales del siglo XIX y principios del XX, con la consecuente demarcación a lógicas asistencialistas, de vulneración y exclusión alrededor de políticas educativas, en salud, de bienestar social,

³⁹ Cfr. Griffen, 1992; Sariego, J.L., 2002; Porras, 2001.

entre otras, aún centralistas y de corte colonial sin considerar perspectivas interculturales que sean efectivas en la actualidad.

Diagrama 5. Línea del tiempo en el antiguo norte de México.



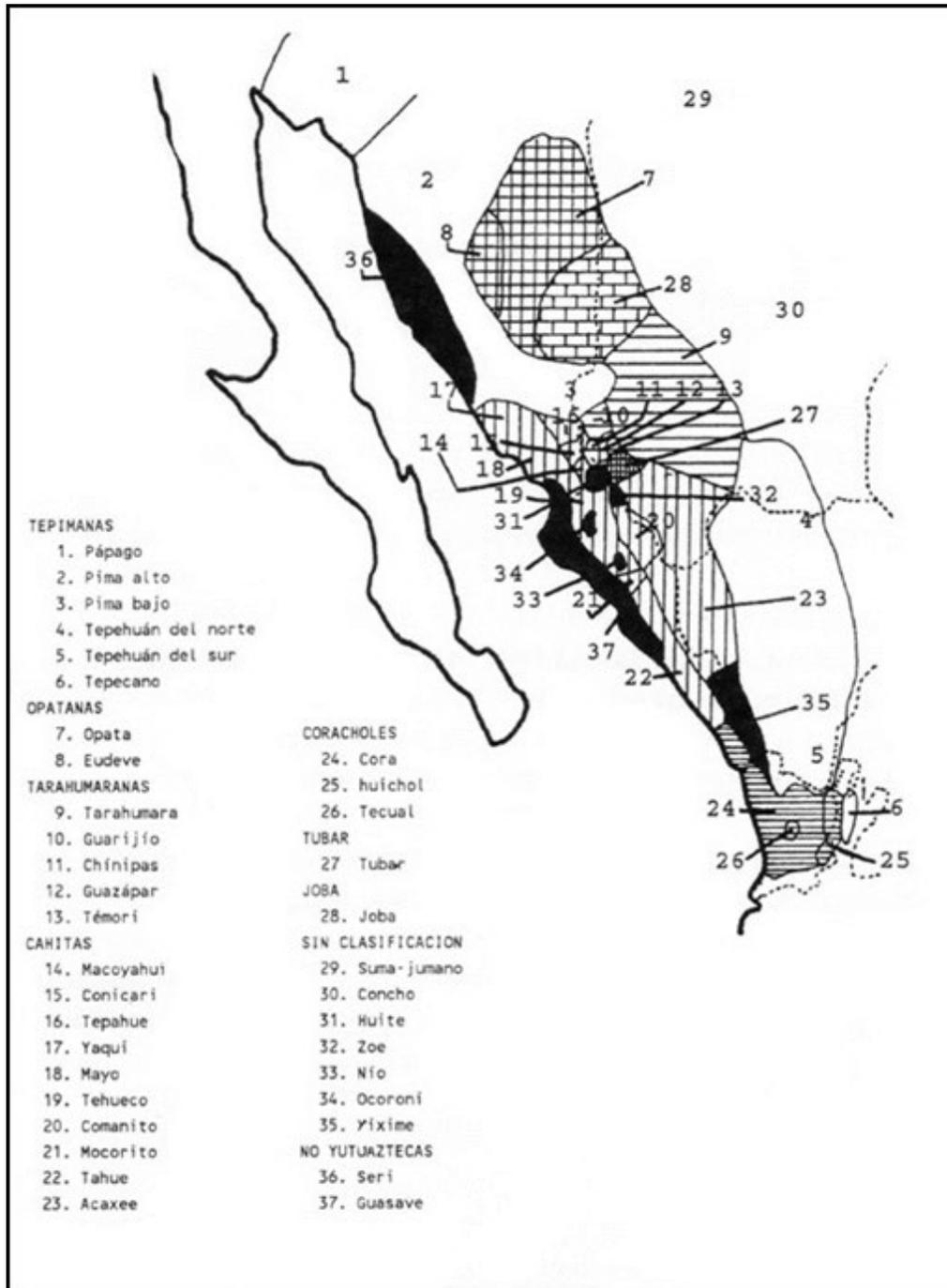
Fuente: Elaboración propia.

Otra trayectoria relevante para dilucidar el devenir de los grupos indios de antaño en el Septentrión Mexicano es el movimiento lingüístico, con sus respectivas desavenencias y consensos disciplinares (Schumann, 2000 y Valiñas, 2000). Cabe señalar que algunas de las familias lingüísticas presentes son parte de una distribución mayor que se ha extendido y superado las fronteras políticas establecidas a lo largo del tiempo en el norte del continente. De acuerdo con Schumann esta comarca se pobló hasta la época colonial por hablantes de las categorías, *macros* o *filum* yuto-nahua representado en la zona por varias familias que forman parte de dicha rama como la tepima, la taracahíta y las aztecoides. De estas, la que nos ocupa es la lengua taracahíta, hay registro de algunas ya desaparecidas y de otras que se han conservado, con su indiscutible dinamismo y movilidad, como el tarahumara, el mayo, el yaqui y el guarijío.

Por su parte, Valiñas (2000) presenta una división lingüística de la familia yuto-azteca, misma que algunos autores refieren posee una profundidad temporal

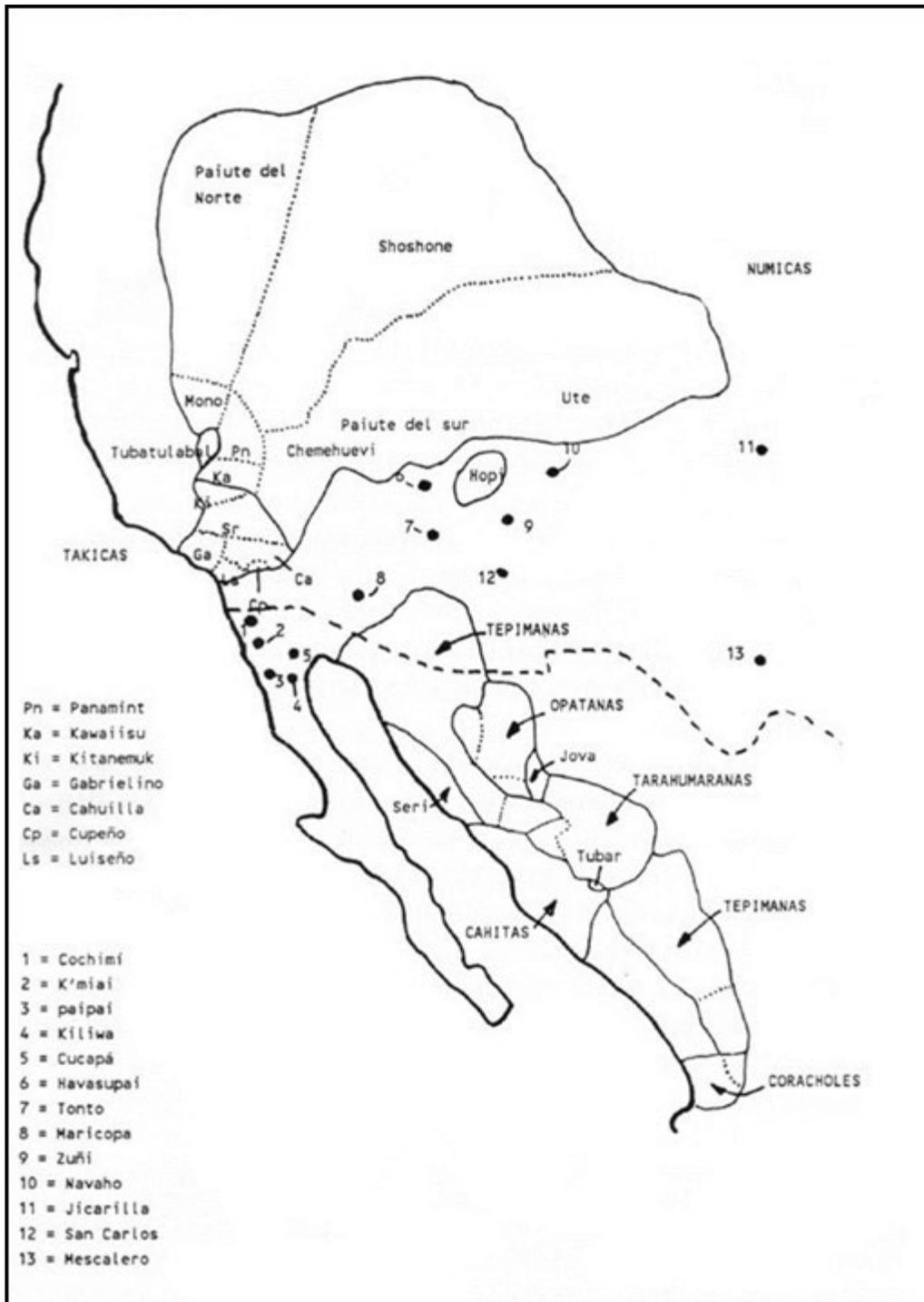
mayor que las lenguas yumanas. Esta familia tiene once subfamilias agrupadas en dos troncos básicos: el yutoazteca norteño con cuatro subfamilias y el yutoazteca sureño con siete: tarahumarana, tepimana, opatana, cahita, tubar, corachol y azteca. Véase Mapa 7 y 8.

Mapa 5. Distribución de lenguas en el siglo XVI.



Fuente: Valiñas, 2000:183.

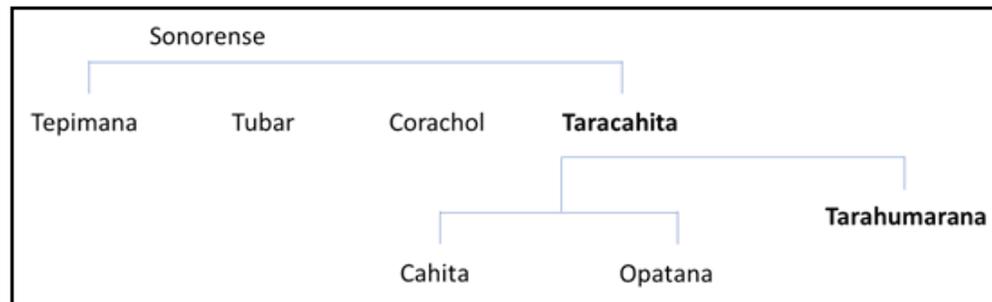
Mapa 6. Distribución de lenguas yutoaztecas.



Fuente: Valiñas, 2000:179.

Lo que se observa en el primer mapa, con las líneas punteadas, es la división del yutoazteca sureño y la agrupación sonorense, sub-agrupándose las lenguas tarahumaranas, opatanas y cahítas, enfoque con mayor aceptación de índole léxico, sintáctico y fonológico, véase Diagrama 6. En el segundo mapa se plasma la continuidad geográfica de cada uno de estos troncos, separados en su ensamble medio por lenguas yumanas, y una bifurcación norte-sur. Un par de planteamientos o hipótesis en la división del tronco yutoazteca sureño se pueden sintetizar en los Diagramas 6 y 7.

Diagrama 6 y 7. División del tronco yutoazteca sureño.



Fuente: Valiñas, 2000:182.

En consecuencia, el universo léxico de cada lengua está fuertemente estructurado y en cuanto a su vulnerabilidad a los cambios socioculturales se han propuesto dos grandes clases de glosario: el cultural que fluctúa de acuerdo con las dinámicas culturales de cada grupo y el básico que muestra cierta autonomía a esos vaivenes (Valiñas, 2000:185). Con base en ello se han podido distinguir las siguientes subagrupaciones en relación con palabras asociadas a sistemas numerales, corporales, entorno (animales, derivados del maíz, agricultura) y colores en las proto-lenguas y lenguas: el cahíta–tubar, las opatanas–tarahumaranas y las

tepimanas–cora (huichol). Evidenciando que las lenguas de mayor semejanza lingüística, cahitas y opatanas, no colindan geográficamente (Valiñas, 2000:202).

Finalmente, reiteramos que lo fundamental entre estos cuerpos y territorios es la manera en que se organizan, interpretan, resignifican y se apropian del mundo, así como el papel que juegan las creencias, las prácticas y las representaciones para poder habitar en un contexto situado, es decir, en espacios y tiempos específicos. Y desde una reflexión crítica para poder profundizar en dicha historia que sin duda impacta aún en el presente, sólo restaría recuperar lo que ya ha señalado Deeds (2000:391) sobre las variables del saber, en cuando a la relevancia de ahondar en sus modelos de comportamiento demográficos, organización sociopolítica, esquemas de movilidad, ritmo e intensidad de las tentativas españolas para obtener recursos y la capacidad de dichos pobladores para manejar imposiciones coloniales de una manera que pudieran ser benéficas a la manutención de la cohesión socio-religiosa, entre otras.

En definitiva, con la sintética recapitulación interdisciplinaria esbozada de esta geografía racializada del ´norte´ del país podemos apuntar la conexión entre al menos una fase histórica en donde prevalecían relaciones interétnicas entre una minoría no india y una inmensa y diversa mayoría india, y otra fase sustentada en relaciones de necropoder y enlaces interseccionales de opresión étnica, clasista, patriarcal, etcétera. Cruces organizadas sobre la base de un acceso diferencial a los recursos productivos, atravesadas por dinámicas de género y generación, en donde se han advertido diferentes maneras de ocupar, explotar y poseer el territorio, así como de habitarlo desde el respeto a una cosmovisión-altersofía vinculada al entorno, la sobrevivencia y resistencia de entonces hasta ahora, en el proceso creciente de hostilidad que ha intensificado la presión sobre sus recursos y su vida-muerte orgánica y social. A lo que se resiste colectivamente con la renuencia agraria y la defensa por el agua de los yaquis;⁴⁰ la oposición binacional de pueblos indios norteamericanos y mexicanos en relación con el basurero nuclear en la frontera,

⁴⁰ Referente hemerográfico: Desinformémonos. Periodismo desde abajo. 20 enero 2013. Tomado de: <https://desinformemonos.org/la-defensa-del-agua-la-lucha-por-la-vida-y-la-cultura-yaqui/>

Ciudad Juárez y Valle de Guadalupe, México y la Sierra Blanca, Texas.⁴¹ la disputa por el territorio del megaproyecto *Escalera náutica* en comunidades seris⁴² o lo que sucede con los yumanos del clan Mischuih Kujias Kumiai:

Nos quieren quitar el territorio cuando nosotros tenemos sitios sagrados aquí y nunca salimos de la comunidad, ahí morimos de generación en generación. Salimos a trabajar a la ciudad, pero regresamos, vivimos de la cría de animales, de comer frutos y semillas silvestres (Testimonio: Norma Meza, líder del clan, tomado de Hernández, 2019).

Otros referentes, aún vigentes, que iniciaron en tiempos lejanos, registrados a partir del recurso etnográfico, entre estas mujeres y varones rarámuri son:

- El asiento de déficits de vidas rarámuri, que ni siquiera se han registrado.
- Cuerpos femeninos que recurrentemente han sido ultrajados, violentados y asesinados en espacios serranos.
- Corporalidades múltiples que han sido transpuestas por actividades “productivas”, en aras de una pretendida “modernidad” citadina y colonial o “clandestinas” e “ilegales” como el trabajo de extracción minera, la construcción de caminos y puentes o la tala maderera y la producción de enervantes como amapola y marihuana. Todo ello bajo el cobijo de un feudo paramilitar y el respaldo y protección de fuerzas castrenses de Estado, de los estados y municipios que continúan la ofensiva histórica contra el narcotráfico o mejor dicho la guerra que ha permitido hacer lícito lo ilícito como la violación y el despojo a mujeres y varones rarámuri, tanto en su ser como en sus tierras de cultivo que les hacen pertenecer, significar y resignificar su historia colectiva.
- Una movilidad familiar que ha sido violentada y por ende desplazada, de sus casas y rancherías, a cuevas disimuladas por el entorno serrano que permita

⁴¹ Referentes hemerográficos: La Jornada 25 enero 1995:19 y Regeneración, política, 26 septiembre 2018.

Tomado de <https://regeneracion.mx/fallece-sara-salazar-heroina-de-sierra-blanca/>

⁴² Referente hemerográfico: La Jornada 14 julio 2006.

Tomado de: <https://www.jornada.com.mx/2006/07/14/index.php?section=politica&article=022n1pol>

ocultar a varones jóvenes y adultos del trabajo forzado y a esos cuerpos femeninos de una transgresión sexual asociada al tráfico de estupefacientes. También están las familias que deciden quedarse, resistir de otras formas, *platicando con los malos*, dicen. Pues de no 'optar' por esta estrategia de sobrevivencia rarámuri y 'apartarse', pueden intentar una segunda: la negociación. Asunto quebrantado de inicio pues los agentes del narcotráfico tienen todo el poder. Un dominio sobre sus cuerpos, sus pensamientos, su trabajo y sobre tramos de sus parcelas, así como la labranza y el cuidado sin pago, pues amenazan en esa 'negociación' que ello es una *protección con el otro bando* [que es] *más violento* [y que] *no pacta* [sino que] *viola y mata* [...] *porque estos rarámuri no valen* [mientras baja la mirada y la barbilla hasta el cuello, se hace un silencio, después del quiebre de voz de quien contaba con soltura] (Testimonio anónimo por protección, 2020).

- Migración no sólo por despojo de sus tierras, sino en búsqueda de un trabajo, de suyo precarizado, que les permita un salario por su fuerza de trabajo en la cosecha de frutas y verduras en campos nacionales o estadounidenses y/o en el trabajo doméstico. De no conseguir alguna de estas posibilidades se concurre a una mendicidad en las urbes, elucidación local del korimeo pero descontextualizado de su sentido colectivo y étnico de solidaridad y reciprocidad generalizada de ancestralidad comunitaria rarámuri.
- Encarnación de la racialización de sus cuerpos tanto en sus rancherías por compañeros mestizos o profesorado en las escuelas rurales, por prestadores de servicios asociados a la mercantilización de productos, por integrantes del sistema de y servidores públicos en los diferentes niveles de atención tanto en los municipios cercanos como en los centros urbanos regionales. Es decir, violentan y vulneran quienes deberían ofrecer atención sin segregación o marginación en instituciones públicas gubernamentales y privadas, así como de terceros que a título personal suponen y ostentan privilegio y desdén frente a la alteridad rarámuri.

[...] En el caso de mi comunidad, los títulos en papel los tienen otras personas. Ellos venden y el territorio pasa al dominio de gente que busca poner centros turísticos. A nosotros nos dejan de lado. Nosotros somos los verdaderos propietarios de los territorios, los recorremos día a día, sabemos cuáles son los nombres de los parajes que visitamos, sabemos el tipo de flora y fauna, para qué nos sirven, todo sabemos y cada lugar de la Sierra tiene su nombre original [...] (Testimonio: Miguel Manuel Parra, Mogotavo, Chihuahua, tomado de Hernández, 2019).

Y, sin embargo, resisten, continúan intentando incidir en ello, un ejemplo reciente es el proyecto Tarahumara Sustentable, que camina con las propias comunidades rarámuri, en el caso de Norogachi los ejidatarios han decidido dedicar 100 has. de sus tierras a la reforestación:

[...] por primera vez, sentimos que nuestras voces son escuchadas, las voces de las comunidades indígenas. Porque nos corresponde a nosotros decidir si despertamos y defendemos nuestros bosques, nuestra agua, nuestra tierra y nuestro futuro. Nadie lo hará por nosotros (Testimonio: María Luisa Bustillos, líder de la comunidad Norogachi, Chihuahua, tomado de la ONU, 2019).

En fin, datos empíricos y hemerográficos⁴³ que evidentemente se traducen en que dicha población tenga una mayor posibilidad de muerte social prematura o violenta (Mora, 2020) e incluso el fallecimiento biológico por las desventajas acumuladas que se han incrustado en la piel a lo largo de su devenir como colectivo.

⁴³ Cfr. Vatan, 1985; Morales, 2009, 2014; Vázquez-Vega, 2003; entre otros.

4. El paisaje rarámuri contemporáneo: ecología y producción rural

Actualmente los rarámuri o pies ligeros habitan la parte de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el estado de Chihuahua y el suroeste de Durango y Sonora. La topografía de la región tiene repliegues de la corteza terrestre que alcanzan elevaciones superiores a los 2,500 metros sobre el nivel del mar (msnm) y depresiones en barrancos de menos de 500 msnm. Dicha extensión montañosa corre a lo largo de más de 500 km, ubicados entre los 26° y 29° de latitud norte y los 106 ° y 109° de longitud al oeste del meridiano de Greenwich (Gotés, 2012:37). El comportamiento climatológico de la región actúa por su ubicación geográfica, latitud, longitud y por la relación con el océano Pacífico y las altitudes con respecto al nivel del mar. Siendo éste junto con las variables edafológicas y orográficas lo que ha permitido la conformación de flora y fauna específica, así como el posterior desarrollo agrícola y silvícola⁴⁴ establecidos por los colectivos serranos a través del tiempo (Gotés, 2012:38).

Este paisaje⁴⁵ se ha dividido de diferentes maneras,⁴⁶ en este trabajo se retomará gráficamente la propuesta de Hillerkuss (Martínez, Almanza y Urteaga Castro-Pozo, s/f) considerando la interrelación entre las particularidades ecológico-sociales que las constituyen, véase Mapa 9. En la región ecológica que llama mesa central, el clima es semiárido frío; en la sierra alta o alta tarahumara, subtropical húmedo con inviernos templados, veranos fríos y sin estaciones secas; la zona de transición o región oriental (valles) y la baja tarahumara, subtropical húmedo y

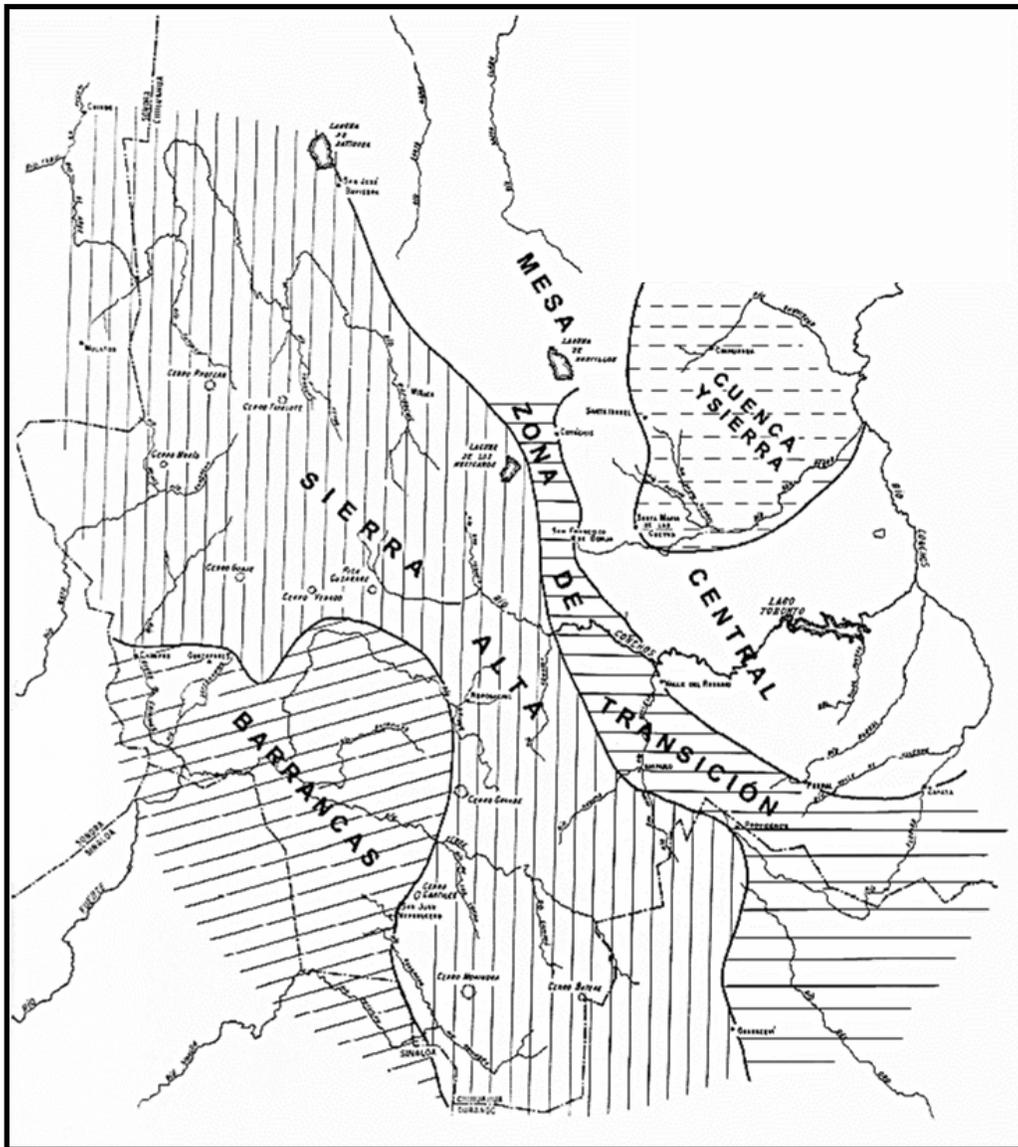
⁴⁴ El cultivo de los bosques es una actividad que se ha realizado a lo largo de la historia humana. La relación con los bosques ha formado parte de la identidad cultural y las tradiciones de aquellos grupos humanos que los han habitado. En términos generales, la silvicultura consiste en la intervención aplicada y estratégica en un bosque, con fines diversos, en función de lo que quiera obtener como madera, leñas, corcho, resina, frutos, caza, entre otras (Madrid, 2016).

⁴⁵ Retomaremos de Toledo y Moguel (2004:18) la referencia de 'paisaje' como un sistema de relaciones profundas y correspondientes o en co-presencia, esto es, *una parte del espacio de la superficie del planeta formado por un complejo de sistemas resultado de la actividad de las rocas, el agua, el aire, las plantas, los animales y [los seres humanos] y que dado su fisonomía conforma una unidad reconocible*. Y por 'ecología' la relación entre la producción rural a partir de una apropiación de los ecosistemas, cito: *es decir, de totalidades o ensamblajes físico -biológicos todos de un equilibrio dinámico, y que las especies, los materiales o las energías usufructuados durante dicha producción no son sino simples elementos de aquellos. Bajo esta nueva perspectiva, la apropiación de la naturaleza implica ya el manejo de procesos y conjuntos* (2014:10).

⁴⁶ Cfr. Gotés, 1991:21-30, 2012:37-74; Bennet y Zing, 1978:50-51; Pennington, 1963; Hillerkuss,1992.

templado con inviernos secos y veranos lluviosos y calurosos; cruzando a todas ellas una vasta zona de pinos y encinos. En esta última subregión se establecieron los mayores asentamientos indígenas hasta principio del siglo XVII, siendo por este linderero que se llevó a cabo el primer avance occidental.⁴⁷

Mapa 7. Regiones ecológicas



Fuente: Hillerkuss, T. y Pennington, C., 1992. Escala 1:5000,000

⁴⁷ Cfr. Pennington, 1963:5-10 y León, 1992:28-30.

Ya indicábamos lo múltiple, lo plural en la interculturalidad con la que las y los rarámuri han convivido, combatido y resistido en sus regiones al paso de los siglos en la Sierra Tarahumara. En el pasado con pimas, varojíos, guazapares, chinipas, tubares, cahitas, tepehuanes, salineros y conchos, entre otros, véase Mapa 10). Al presente con las tres minorías étnicas más antiguas del estado de Chihuahua: ódame, tepehuanes del norte, o'oba, pimas bajos, warijó, guarijíos, y mestizos. Cuya habitabilidad y persistencia en lengua y cultura étnica se muestra en la actual división política, véase Mapa 11.

4.1. Caracterización sociodemográfica y nodo territorial de Munérachi

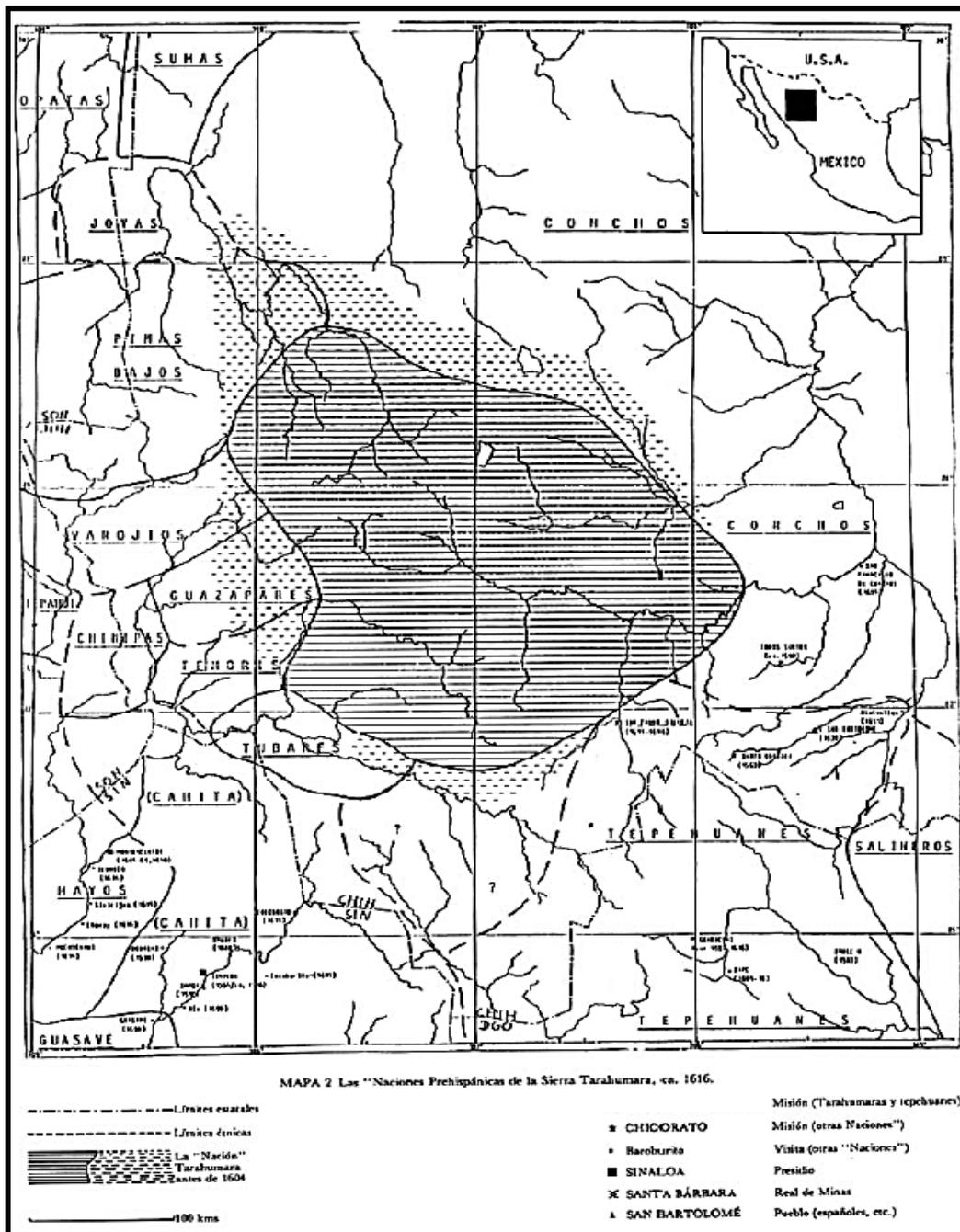
En el estado de Chihuahua habitan alrededor de 97,265 rarámuri, 49,295 mujeres y varones 47,970 varones; 14,316 ódame, tepehuanes del norte, 7306 y 7010; 663 o'oba, pimas bajos, 303 y 360, y 890 warijó, guarijíos, 433 y 457, respectivamente (INPI, 2020).

Hoy en día, los municipios que tienen mayor concentración de población con filiación étnica rarámuri en el estado de Chihuahua y que se pueden ubicar en el mapa previo son: Batopilas (no.18), Guachochi (no.19), Urique (no.17), Guadalupe y Calvo (no.23) y Morelos (no.22) (INPI, 2015:617). Jurisdicciones que, lamentablemente, acarrearán el grado máximo de marginación desde 1990 al 2020 (CONEVAL, 2020).⁴⁸ Con base en la Encuesta Intercensal 2015, INEGI (INPI, 2017), la población autoadscrita como tarahumar en el municipio de Batopilas es de 6,679 y en el de Guachochi 29,351.

⁴⁸ El estado de Chihuahua, a nivel nacional, ocupa el 4to. lugar en el número de localidades que ostentan el grado *muy alto* de marginación, después de Chiapas, Guerrero y Oaxaca, seguido de Veracruz (CONAPO, 2012a:26).

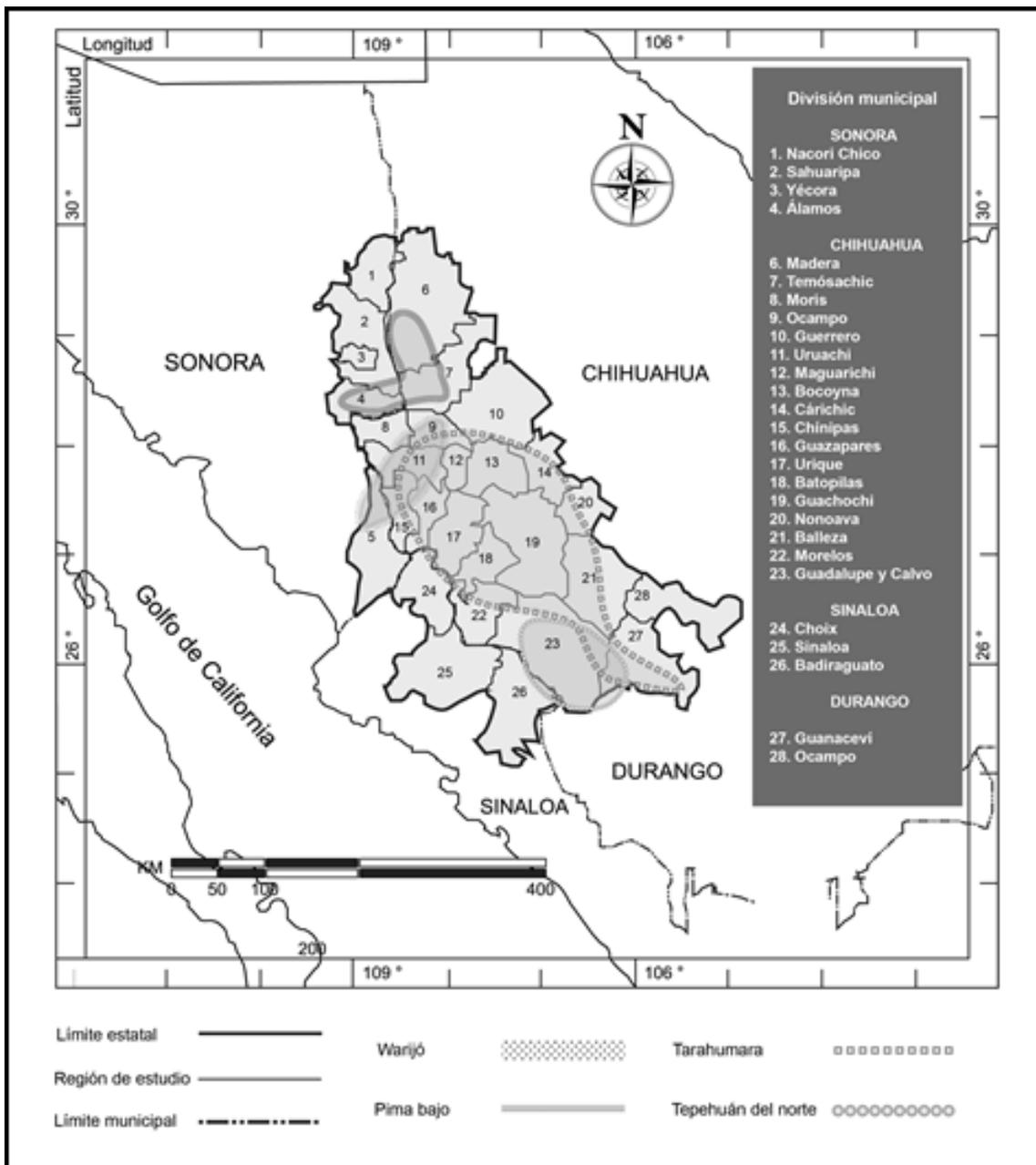
El *Índice de marginación por localidad 2010* entiende la marginación como *el conjunto de problemas (desventajas) sociales de una comunidad o localidad y hace referencia a grupos de personas y familias*. Señala también que la marginalidad es un concepto que permite realizar análisis, en tanto el de marginación implica una herramienta para medir, cuantificar y determinar a las personas en esta categoría (CONAPO, 2012b:11-12). Referentes que se analizarán en el capítulo correspondiente, en términos de viabilidad explicativa y de incidencia en el cambio social, junto con otros como exclusión, racismo, sexismo, pobreza, desigualdad, etcétera, lo que alimenta al biopoder y la necropolítica.

Mapa 8. Naciones étnicas antes de la invasión colonial, Sierra Tarahumara, 1616



Fuente: Hillerkuss, T., 1992:56.

Mapa 9. Culturas étnicas con base en la división política contemporánea, Sierra Tarahumara

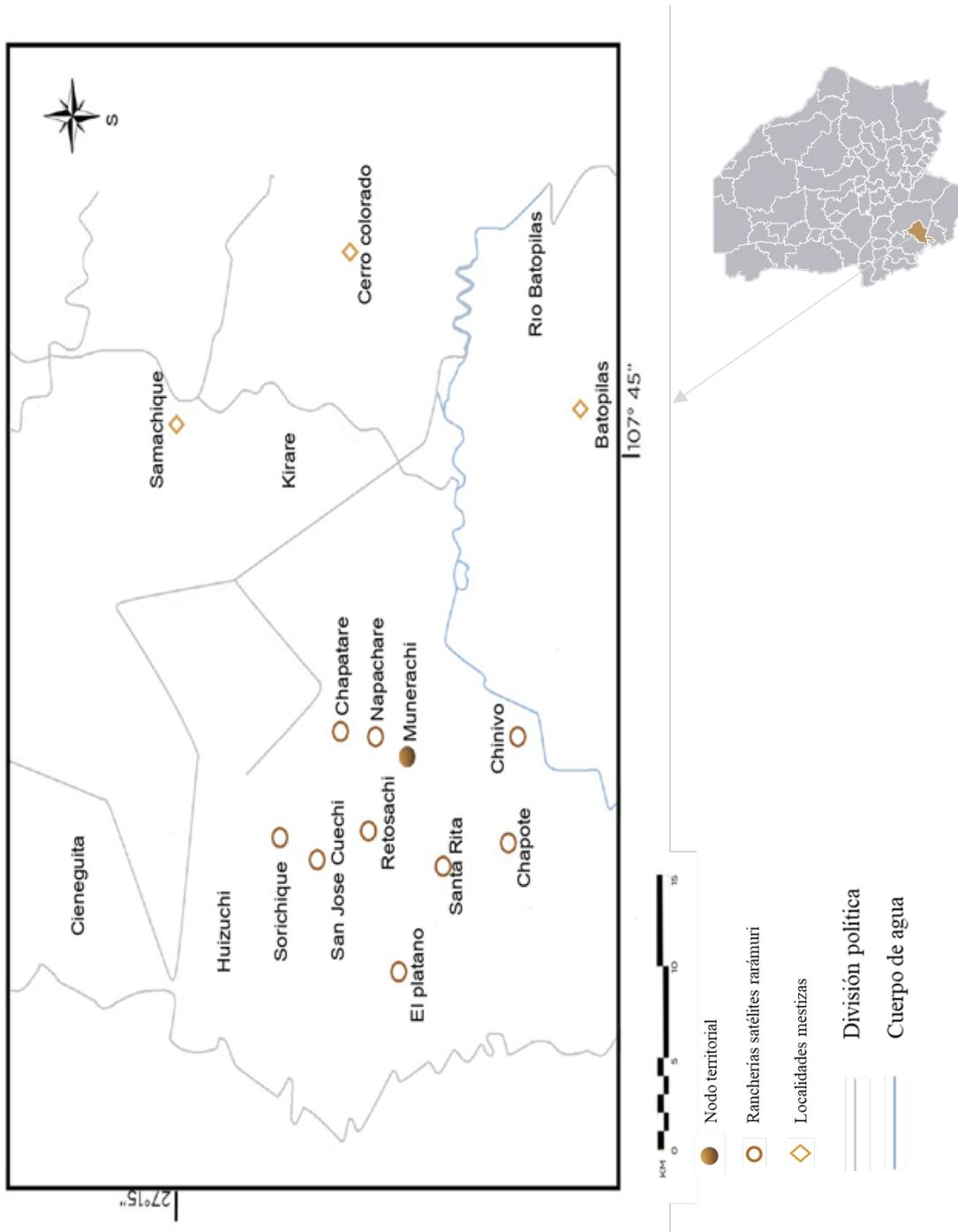


Fuente: Gotés, 2012:19.

Como se ha señalado, la investigación se realizó principalmente en las rancherías de filiación rarámuri de Munérachi, Napáchare, Chapátare, Chapote, El Plátano, Santa Rita, Chinivo y San José Cuechi, municipio de Batopilas; y con población mestiza de Cerro Colorado y la misma cabecera municipal, además de Samachique, municipio de Guachochi.⁴⁹ Territorios que se vinculan por el tipo de vínculos y caminos interétnicos o interculturales que actualmente traman y andan estas mujeres y varones rarámuri, que allende las divisiones políticas y que agencian de esa herencia de tiempos remotos en dichos paisajes ecológicos. En este sentido, he nombrado a dicha plataforma de red o tejido que se hace cuerpo, se habita, se piensa, se imagina, se ajusta, se resiste y se transita, tanto en lo cotidiano como en sus festividades asociadas, nodo territorial de Munérachi, véase Diagrama 8.

⁴⁹ Las rancherías rarámuri se ubican en el nivel máximo de marginalidad, en tanto las mestizas o híbridas con un nivel alto, pero menor que las primeras (CONAPO, 2012c).

Diagrama 8. Nodo territorial de Munérachi



Fuente: Elaboración propia, adaptación a Vázquez-Vega, 2003:86.

Municipio de Batopilas de Manuel Gómez Morín

En términos generales, algunos elementos que nos permitirán caracterizar a este municipio son las siguientes: En 2020, la población en Batopilas fue de 11,270 habitantes (49.7% hombres y 50.3% mujeres). En comparación a 2010 (14,362 habitantes), la población decreció un -21.5%, véase Tabla 5. La lengua indígena más hablada fue el Tarahumara con 6,115 habitantes, lo que corresponde a 54.6% del total de la población (Coneval, 2020).

Tabla 5. Población total por género, Batopilas

Rango de edad	Mujeres	Varones	Total
0 a 4 años	722	698	1420
5 a 9 años	775	784	1559
10 a 14 años	706	668	1374
15 a 19 años	502	491	993
20 a 24 años	425	397	822
25 a 29 años	445	379	824
30 a 34 años	365	347	712
35 a 39 años	339	336	675
40 a 44 años	267	282	549
45 a 49 años	265	244	509
50 a 54 años	192	227	419
55 a 59 años	187	180	367
60 a 64 años	135	163	298
65 a 69 años	113	136	249
70 a 74 años	96	103	199
75 a 79 años	65	78	143
80 a 84 años	41	42	83
85 años o más	33	41	74

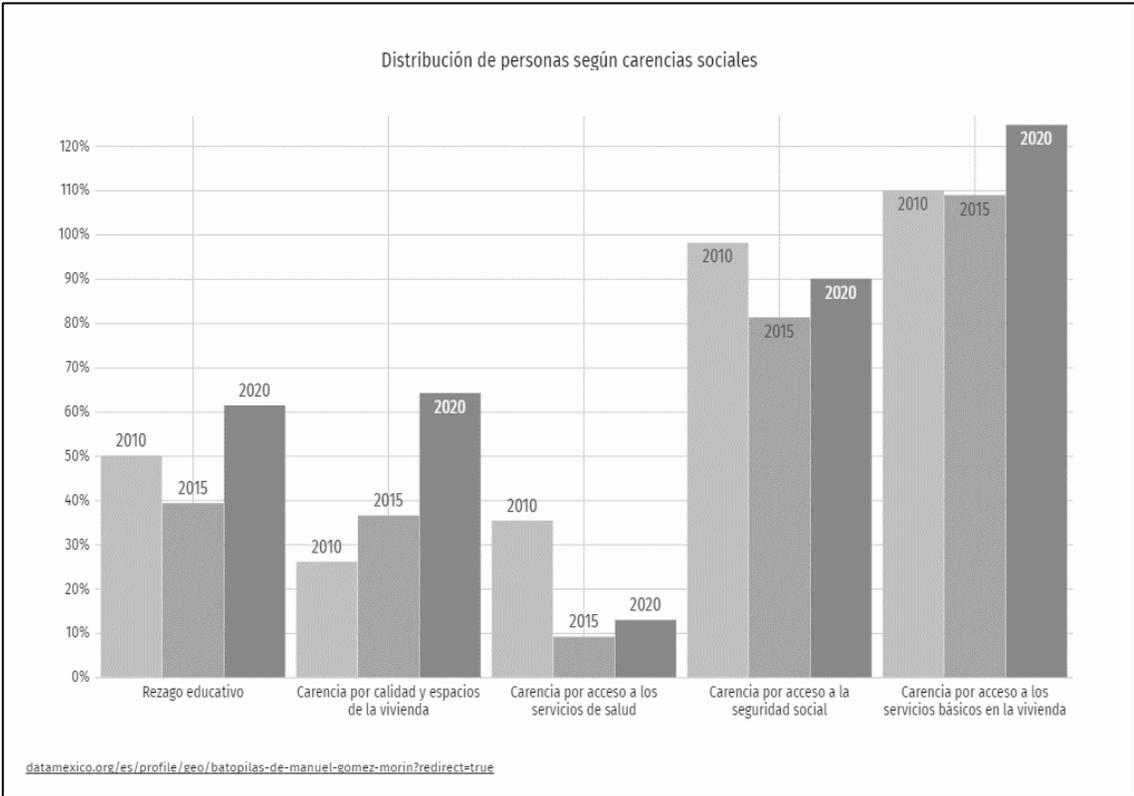
Fuente: Elaboración propia con base en Coneval, 2020.

La tasa de analfabetismo en 2020 fue 45.5%, del total de población 48.6% correspondió a hombres y 51.4% a mujeres. Los principales grados académicos de la población fueron Primaria (67.4% del total), Secundaria (19.5% del total) y Preparatoria o Bachillerato General (9.82% del total) (Coneval, 2020).

La población vulnerable por carencias sociales alcanzó un 6.2%, mientras que la población vulnerable por ingresos fue de 0.78%. El 27.4% de la población se encontraba en situación de pobreza moderada y 64.8% en situación de pobreza

extrema, que en su mayoría corresponde a población indígena. Las principales carencias sociales en 2020 fueron por acceso a la seguridad social, por acceso a los servicios básicos en la vivienda y por calidad y espacios de la vivienda, véase gráfico 3 (Coneval, 2020).

Gráfico 1. Distribución de personas según carencias sociales



Fuente: Coneval, 2020.

Con base en el *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social* se ubicaron los siguientes indicadores: viviendas que no disponen de agua entubada de la red pública (85.1% del total), viviendas que no disponen de drenaje (80.1%), viviendas que no disponen de energía eléctrica (63.5%), viviendas sin ningún bien (39.7%), viviendas con piso de tierra (25%) y viviendas con un solo cuarto (22.5%) (Coneval, 2010), también cifras asociadas a población de filiación étnica.

En los indicadores del 2000 se señaló que el 94.4% de la población indígena usaba combustible de leña o carbón y 106 viviendas contaban con techos con lámina de cartón (CDI-PNUD, 2010). También, se registraron más de 147 localidades a más de 5 km de una carretera; una superficie de 2,064.64 km². La densidad de población es de 6.08 habitante por km². En los indicadores del año 2000 se señala que existen 59 localidades indígenas de 1 a 99 habitantes (CDI-PNUD, 2005).

La producción rural o las llamadas actividades económicas asociadas con los sectores de ocupación registrados por indicadores cuantitativos son los siguientes: la condición de ocupación refleja el 83% y de desocupación el 17%; y la condición de actividad económica sitúa a la población como activa en el 23% y 77% como inactiva (INPI, 2017). El sector primario de actividades refiere la obtención de productos o materias primas directamente del entorno, a saber, lo agrícola, minero, forestal o ganadero, ocupaciones que responden principalmente a tarea de comunidades étnicas. El segundo sector que integra lo industrial, construcción, minero o energético también muestra una mayor ocupación por indígenas. Y el sector terciario considerado de servicios como el comercial, turístico, sanitario, educativo, entre otros tendencialmente es llevado a cabo por población local mestiza-ranchera, mestiza-municipal y mestiza regional, nacional o extranjera. Concretamente, la unidad de microrregiones registraba como las principales actividades económicas la agricultura, la ganadería y el comercio para Batopilas y el comercio, la silvicultura, la agricultura, la ganadería y la acuicultura para Guachochi (SEDESOL, 2005a-b).

Por último, presentamos una relación de mortalidad de la población indígena, comparada entre los dos municipios cercanos, véase Tabla 6. No obstante, en trabajo de campo se identificó que en el municipio de Batopilas no se lleva un control de este indicador por la autoridad municipal de la cabecera o la presidencia seccional (establecida entre la cabecera y los ranchos rarámuri del nodo territorial propuesto) ni por integrantes del sector salud.

Tabla 6. Defunciones generales población indígena

Municipio	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Batopilas	35	57	78	70	56	71	50	52
Guachochi	29	16	22	39	24	11	8	7

Fuente: Elaboración propia con base en INEGI, 2017.

Los visos etnográficos, a partir del trabajo de campo implementado en co-labor, de aquello que se observó (el saber-hacer, el saber-pensar y la transgresión), la escucha sobre lo que dicen se hace y aquello que se ´debería´ llevar a la práctica como rarámuri en términos de lo simbólico de su etnicidad⁵⁰ e imbricación de cosmovisión, se describen a continuación en narrativas y testimonios que modelan, de alguna manera, los patrones de movilidad local, la producción comunitaria, la forma en que se organizan, se interpretan y se apropian de sus paisajes, y el papel que juegan las creencias, las prácticas y las representaciones de ese habitar contextual y situado, etcétera. Con la finalidad de comprender el proceso de envejecer en dichas rancherías rarámuri, con la exégesis y la edición de quien mira con gratitud y admiración a las compañeras(os) que andan y transpiran barrancas y cumbres en esa geografía racializada de la Tarahumara, que sin duda es abrazada por los soles y estrellas de aquel cielo que me permitieron compartir.

⁵⁰ Restrepo (2004) propone cuatro premisas para una lectura de la etnicidad: a) su contingencia, positividad y especificidad histórica; b) su no reductibilidad o epifenomenalidad con respecto a otros entramados o precipitados de la vida social; c) su inmanente heterogeneidad y polifonía en la filigrana de las prácticas e imaginarios de los disímiles actores y d) su intrínseca relacionalidad y estrecha imbricación con articulaciones de poder y resistencia. No obstante, el término ha reflejado sus varios significados, por ejemplo: como noción utilizada para producir un discurso sobre el ´otro´, mismo que mantiene y refuerza su dominación (Bhabha, 2002) y como aquella apropiada por los que *alguna vez estuvieron sujetos al dominio colonial* (Greene, 2009: 40), formando parte de su repertorio de movilización colectiva. Sobre el concepto etnicidad véase Barth, 1976; Hall, 1996; König, 1998; Stavenhagen, 2001; Durand, 2005; Giménez, 2006; Devalle, 2008.

4.2 Dispositivos constitucionales y relacionales del ser rarámuri

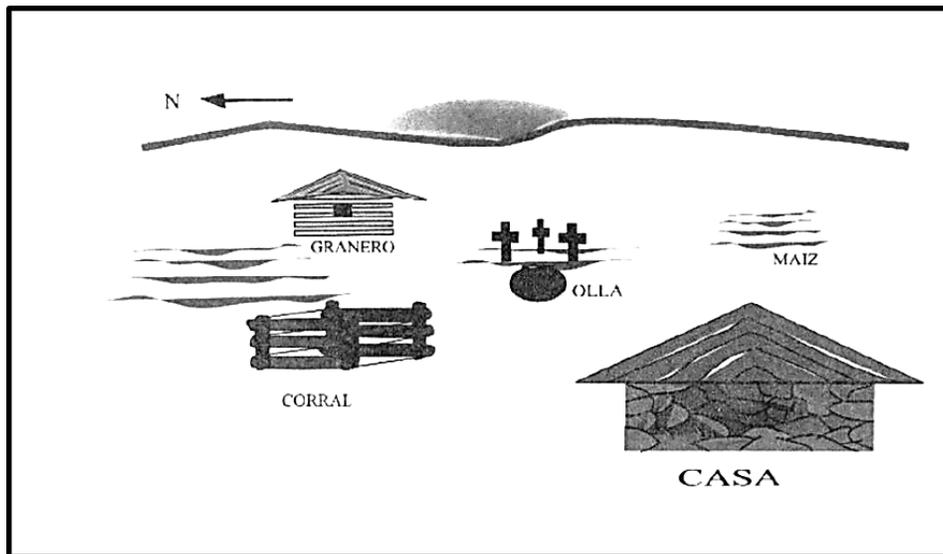
La estructura social⁵¹ se ha desarrollado a lo largo del proceso de su formación étnica, ha incorporado de forma importante elementos del pasado precolombino, en el sentido de las prácticas de apropiación y de transformación medio ambiental de aquellos tiempos. Basadas éstas en dinámicas de recolección y caza, así como de una rudimentaria agricultura en donde mujeres y varones participaban, lo que implicaba una frecuente movilidad espacial, organizada en pequeños núcleos sociales que generaban capacidades productivas y de desarrollo similares para todas-os sus integrantes, desarrollando así un formato de agencia o individualidades autonómicas, desde la infancia hasta la vejez, que participarían a través de la cooperación y reciprocidad en la reproducción de la comunidad. A su vez estos colectivos se relacionaban con otros cercanos al ámbito territorial conformando núcleos humanos más extensos, en función de reuniones festivas mediadas por la cerveza de maíz (Noriega, 1992).

Los pueblos rarámuri recuperados en su mayoría como espacios ejidales se constituyen por un conjunto de rancherías, que tienen como eje un centro ceremonial, y una ranchería de 2 a 12 casas en promedio distribuidas en una extensión no menor a 50 has., sus paredes siguen siendo de adobe y los techos de lámina. Una unidad doméstica regularmente tiene de una a dos casas junto a la parcela, en donde pasan ciertas temporadas en cada una de ellas para barbechar, sembrar, cultivar y obtener la cosecha; proveerse de los insumos que ofrece el monte como recolección de alimentos, leña, plantas para su cestería y medicina; preparar los alimentos y confeccionar su ropa a usanza tradicional; etcétera; además de llevar a cabo rituales de traspatio, reuniones batáricas⁵² y otras tareas de reproducción social, socialización e intercambio con las demás familias de su ranchería directa y cercanas en filiación consanguínea y/o política, véase Imágenes.

⁵¹ Siguiendo a Radcliffe Brown (1974:217-219), considero la estructura social como un referente empírico de la malla de relaciones en que se conectan las diferentes comunidades humanas.

⁵² Regularmente este tipo de reuniones se llevan a cabo cuando una familia requiere apoyo comunitario para hacer adobe, levantar una casa, en el proceso de siembra-cosecha, etcétera y está en posibilidad de retribuir al colectivo con comida y bebida fermentada de maíz, *batari* o *sowiki*.

Imagen 1. Espacio habitacional rarámuri



Fuente: Vázquez-Vega, 2003

Imagen 2. Unidad doméstica a pie del arroyo grande, Munérachi

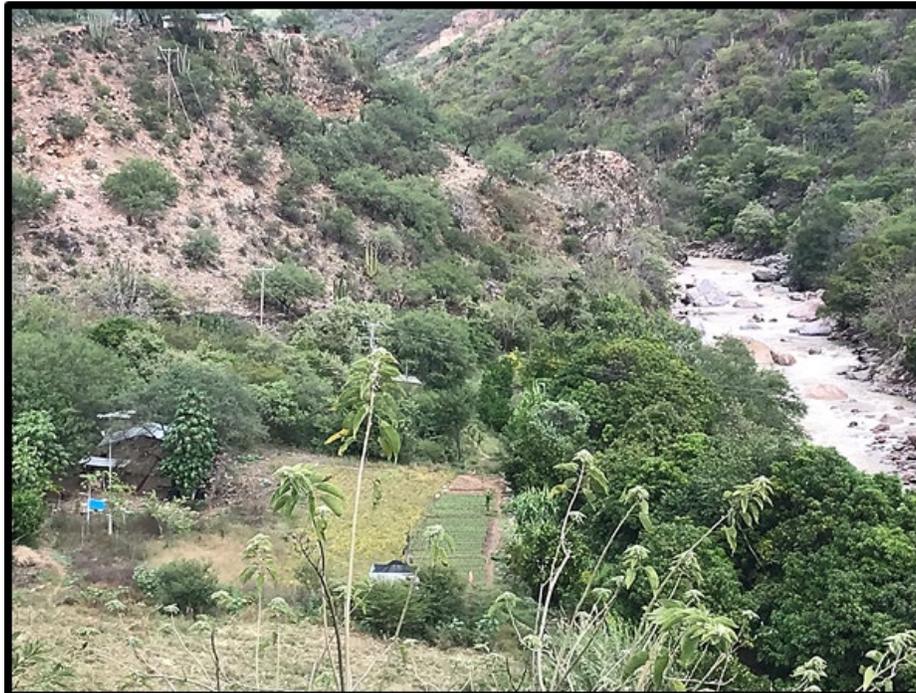


Foto: Vázquez-Vega, Munérachi, 2019

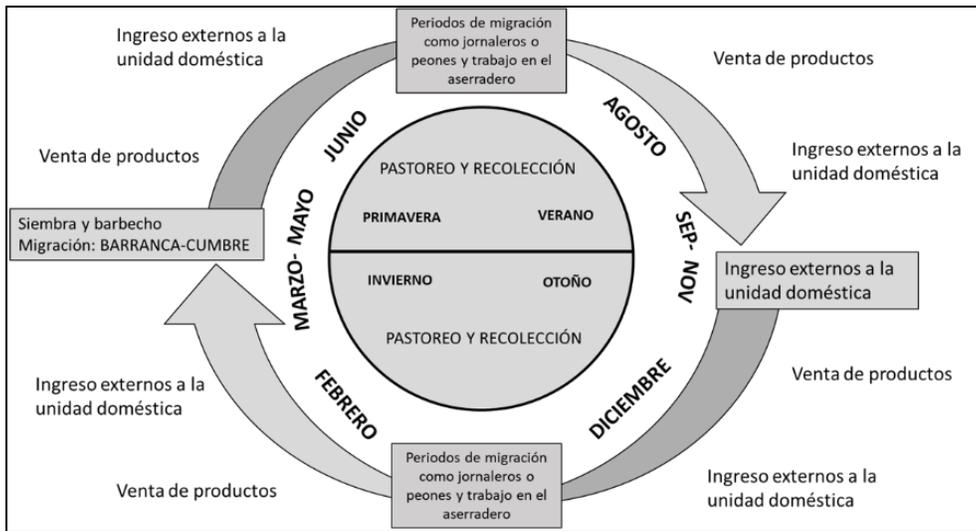
Imagen 3. Unidades domésticas en la falda de la barranca, Munérachi



Foto: Vázquez-Vega, Munérachi, 2020

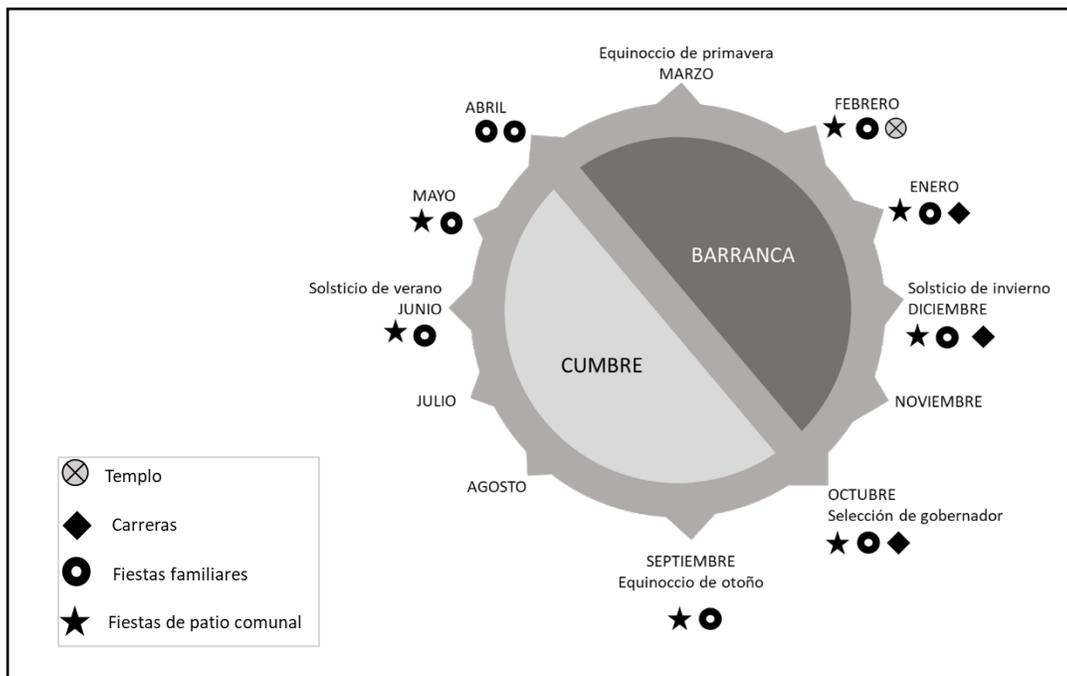
Se trata de comunidades étnicas fundadas en un modelo agrícola-campesino que interactúan de manera cotidiana con prácticas recolectoras bajo un calendario festivo-ritual, véase, Diagrama 9 y 10 que implica la forma de relacionarse con el grupo, con la tierra y con el cosmos en cada fase del ciclo agrícola: siembra, cultivo y cosecha. Ello se aprende mediante la tradición oral que forma una *memoria permanente del sentido individual y social de estar en el mundo. Por ello en la cultura rarámuri se hacen discursos, se organizan fiestas y se elabora cerveza de maíz con el fin de embriagarse, bailar y asegurar el orden del cosmos* (Gotés, 2012). Este ciclo ritual anual, ligado a la producción de maíz, en primera instancia, aunque también de frijol, ambos recursos vitales que se procuran, valoran y almacenan permiten no sólo su subsistencia concreta sino la reinterpretación simbólica de su devenir como grupo, lo que sin duda es una expresión sociocultural rarámuri.

Diagrama 9. Calendario agrícola festivo-ritual



Fuente: Ajuste al esquema de Pintado, 2012:163.

Diagrama 10. Fiestas en relación con el calendario astronómico



Fuente: Ajuste al esquema de Pintado, 2012:164.

El carácter ritual, para las comunidades en interlocución, se materializa en diferentes reuniones o fiestas, en las que los ejes principales son la reciprocidad, la convivencia, el contento, la cerveza de maíz, *sowiki*, el baile o las danzas como el *yúmari*, *tutúguri*, *pascol* y *matachín* y la música.⁵³ Cuya singularidad radica por el tipo de convite -familiar o ceremonial-comunal, o bien, terceros o externos como por el sistema educativo o autoridades municipales; la intención de la convivencia y orientado por el espacio en donde se lleva a cabo, es decir, si sólo se realizará en la unidad doméstica o si se vinculara con el templo, a saber:

a) Las *reuniones de trabajo* se convocan, en cualquier época del año, debido a que ciertas tareas exceden la fuerza de trabajo de la familia como hacer adobe para el levantamiento de paredes de una casa, algún proceso de la faena en la tierra -barbecho o arado, siembra, cosecha, corte de rastrojo-, levantar alguna mojonera que se haya llevado el arroyo reconstruir el cerco de la iglesia que las lluvias han derribado, cimentar los salones de clases que constituirán la secundaria y el bachillerato, por señalar algunos ejemplos que nos tocó registrar. Siendo en estos últimos casos, las(os) maestras(os) de la escuela y/o el presidente seccional de Batopilas quienes solicitan el apoyo de la comunidad y quienes comparten-intercambian comida y *sowiki*, pagando en especie a alguna familia rarámuri para que elabore dichos alimentos y bebida. En los casos domésticos son las propias familias las que costean e implementan tal intercambio. Sobre el atuendo en estas reuniones, los varones no hacen ningún ajuste y la mayoría de las mujeres sólo integran varios juegos de collares, las más ancianas colleras blancas sobre sus cabezas; sobre las actividades concretas de cada género y generación se detallará más adelante.

b) Las *fiestas domésticas o de patio*, que llaman *awichí*, lugar donde se baila y se pisa fuerte. Generalmente son ritos de curación o sanación para un infante o adulto que manifiesta un padecimiento recurrente de filiación sociocultural como *susto*, *caída de mollera*, *mal de orín*; protección de los sueños; purificación del cuerpo y las almas -sahumándolas y untando sangre de gallina o tesgüino en la

⁵³ Sobre el tema de danzas y festividades en diferentes comunidades rarámuri se encuentran las investigaciones de De Velasco (1983), Bonfiglioli, 1995, Morán (2016), Pintado (2008, 2012), etc.

fontanela, frente y esternón de las(os) asistentes; para quemar el hilo que sale de la cabeza -mediante un olote prendido que quema el cabello del punto más alto de ésta- con la intención dicen *que ese rarámuri se quede acá, que los muertos no se lo jalen*; llamar a las almas para que regresen al cuerpo del que se han salido por diferentes motivos, etcétera. Todo ello es guiado por el *owirúame*, curandero, *el que sabe curar*, y se acompañan de la danza *yúmari* o *tutúguri*.

Los ritos de muerte o *nutema* es cuando alguien de la familia muere. Se ayuda a buscar los troncos en los que se envolverá, cargará y trasladará el cuerpo, cavar y enterrar al difunto en el camposanto correspondiente y subir a la copa de algún árbol cercano su ropa, para después quemarla con otras de sus pertenencias. En estas ceremonias no hay lágrimas ni llanto de por medio. Eventualmente, se hacen otras fiestas, cuatro si fue mujer, tres si fue varón, para que las almas de quien ha muerto *se llenen, estén contentas*, se vayan con ella o él y no molesten a los que siguen vivos.

También se implementan los ritos de petición–agradecimiento de lluvia para que se den bien las cosechas, dicen, que *crezca maíz, frijol, ajo tambiene [...] todo, todo que levante. Que los animales no coman, ni chiquitos así que uno no ve y otros así como estos [gallinas, cerdos y chivas] que [uno] tiene que asustar con piedra* (Testimonio: Lucía, 44, años, San José Cuechi, noviembre 2019). En fiestas de este tipo se ha observado un énfasis mayor en los discursos pronunciados sobre la cosmovisión ancestral que se invoca practicar.

El atavío cotidiano cambia sólo en este último ritual, ambos géneros visten las faldas y blusas más coloridas, menos deslavadas por el uso cotidiano, la zapeta en varones está recién lavada, y si se tuvo la oportunidad económica y de costura se estrena alguna parte del atuendo, además de collares y colleras que generalmente se utilizan tanto en las reuniones de convivencia en traspatio, así como en las que se vinculan en el templo, asociadas al calendario festivo católico como *Nolirúachi* en semana santa, *Gualupa* y *Natividad* en diciembre, entre otras.

En términos generales, las reuniones-fiestas domésticas o de patio, así como las que se realizan en el templo, implican una preparación mayor como apisonar la

tierra, en la medida de lo posible, en donde se colocarán cruces de madera, telas de colores sin hechura que significan una vestimenta rarámuri, ollas grandes con *sowiki*, en donde se bailará y se hará la ofrenda a los puntos cardinales y los rezos iniciales. Frecuentemente se sacrifica, en honor al *dios madre y padre, iyerúame-onorúame*, la vida de algún animal, gallina o chivo, cuya selección dependerá de la economía de la unidad doméstica, lo anterior en agradecimiento por poder trabajar, refiere la mayoría, otros dicen:

por estar otro día (Testimonio: Angelina, 26 años, Munérachi, julio 2019).

por la cosecha pasada, por dejar andar y caminar en la sierra, por vivir, ser así como uno (...) por ese nieto que no ha enfermado (Testimonio: Juvencio, 60 años, Munérachi, enero 2020).

Las peticiones realizadas son para que *no haya enfermedad de la tierra ni en gentes, todas, así rarámuri primero pero también chabochi* [mestizos] (Testimonio: Rubén, 42, Munérachi, enero 2020); para que haya lluvias, buena cosecha.

pa' que no se pongan bravos [los esposos cuando se emborrachan] (Testimonio: Aniseta, 35 años, Chapátare, enero 2020).

que no se acabe mundo, se pise fuerte pa' que el monte esté macizo (...) los towis [niños] no guste malo, [no sean] malcriados, piensen bien, no guste esa chutama [mariguana], no sean mañosos, chigórame [ratero], así que roben (...) [(Testimonio: Alejandro, 64 años, Munérachi, enero 2020).

que esos hijos trabajen, ayuden, que no quieran estar nomás paseando allá a la pizca lejos [como jornaleros en otros estados] (Testimonio: Loreto, 40 años, Sorichique, enero 2020).

Algunas mujeres están atentas al calentón y a la comida que preparan, en tanto distribuyen el *tónare*, hervido de vísceras y carne de animal, y las tortillas. La hueja, *labaca*, con fermento de maíz va y viene entre las(os) asistentes adultas(os); los músicos continúan con los acordes y cadencias que, al paso de la noche y de a poco, se acompañan con la danza *pascol*, de pisada firme de mujeres y varones rarámuri. A estos rituales le siguen entre un par de días y una semana de

borrachera, que bien puede continuar con tesgüino, cervezas y/o mezcales de la peor calidad.

c) Las fiestas que se vinculan con el templo tiene la exclusividad de la danza *matachín*, realizada únicamente por varones de diferentes generaciones. Su traje requiere de una capa de tela de color fuerte y brillante, paliacates, collera y sombrero a los que se le integran espejos y listones de colores, así como una serie de cascabeles para los pies. Se acompañan de los músicos durante la caminata y el baile que inicia desde que salen de la casa de origen, del 'mayor' que conminó tal reunión y que ha compartido ya comida y bebida, hasta el atrio de la iglesia en donde esperan las(os) habitantes de las distintas rancherías de la región por horas el arribo de los matachines, lo que generalmente ocurre alrededor de la medianoche.

Una vez que concluye esta danza y los *nawésari* o discursos, las(os) rarámuri que tienen invitación con alguna familia de Munérachi para compartir tortilla y *sowiki*, bromas, baile y risas se desplazan, quienes no se quedan a dormir en el atrio o alguna esquina abrigadora del viento, entre los salones de la escuela primaria que es donde se ubica el templo, para en la mañana siguiente iniciar el camino hacia sus rancherías de origen o bien visitar a algún pariente o familiar de otra ranchería.

Dichas reuniones están asociadas a festividades católicas en intersección con la petición de una buena temporada en el proceso de trabajo agrícola y las aristas de su cosmovisión, es decir, agradecer, compartir, hacer *kórima* - reciprocidad generalizada-, trabajar, estar contentos, ayudar y hacer fiestas para bailar y beber. Las fechas que integran son Candelaria – cambio de cargos en febrero, *Nolirúachi* - Semana Santa en marzo-abril y *Gualupa* – Día de la Virgen en diciembre.

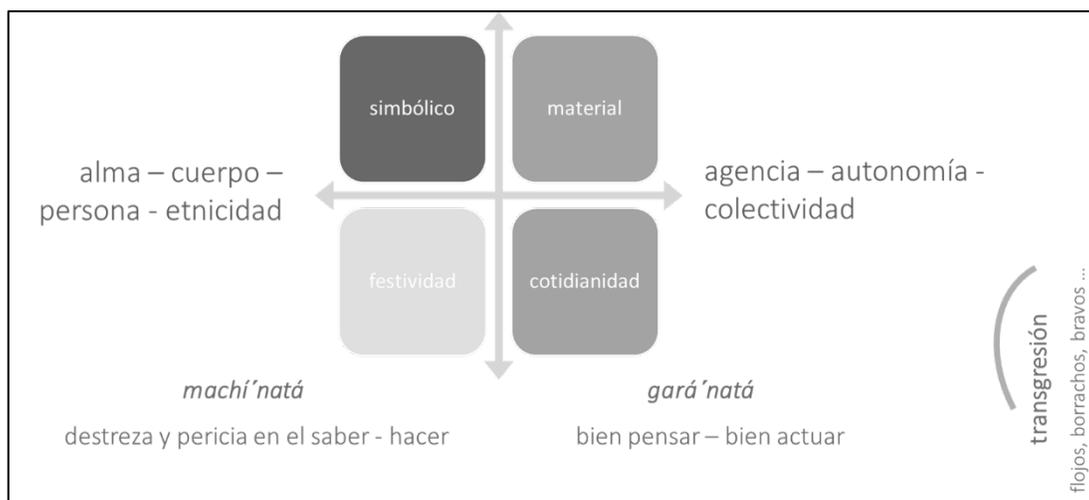
d) Asimismo, otros elementos de relevancia que se integran al proceso festivo-cotidiano son las carreras de bola, *rarájipari*, o de aro, *ariweta*, con equipos contendientes de adultos varones y mujeres, respectivamente. Los que pertenecen a localidades de 'arriba' o de 'abajo'. Con insumos en especie o monetarios para apostar, generalmente se llevan a cabo en paralelo con los ritos de petición y en las

fiestas del templo, ya que a lo largo del año también se programan y se corren pero sin apuesta.

De la misma manera, en estas convivencias ampliadas al nodo territorial Munérachi, vinculado en diferentes niveles de parentesco y afinidad, se tejen y refuerzan los lazos del sistema de parentesco (Radcliffe-Brown, 1972), pues en ocasiones ahí se conocen, se gustan y se establecen nuevas parejas, se casan. Se solucionan algunas tensiones, generando acuerdos entre parientes de primer o segundo grado de consanguinidad, por afinidad o simplemente por vecindad. O bien, ya bajo el efecto del alcohol dichos roces, *coraje*, *enojo* o *envidia* emergen sin control y se suscitan peleas que pueden incluso acabar con la muerte de alguien, ya sea por algún golpe o herida punzo cortante. Por otro lado, se observa una permisividad de tipo erótico, es decir, la práctica de sexo entre una mujer y un varón rarámuri que no conforman la pareja consolidada del día a día, comportamiento que no es sancionado o estigmatizado fuera del espacio de esa fiesta o reunión.

Con esta breve narración es que en el siguiente diagrama se intenta plasmar la síntesis sobre los dispositivos simbólico-material y festivo-cotidiano rarámuri, que se desdoblan con la etnicidad que se hace cuerpo en colectivo con la agencia, autonomía y determinación que también les caracteriza y de lo que se ahondará en el capítulo siete.

Diagrama 11. Dispositivos constitucionales y relacionales del ser rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

En el siguiente capítulo se detallan elementos que permiten considerar a Munérachi como el punto nodal de vecindad y contacto, directo o indirecto, con otras rancherías que oscilan alrededor de ésta y disertar sobre el alcance y tipo de vínculos. Además, de caracterizar los otros asentamientos considerados para este trabajo. Componentes que a todas luces revelan las asimetrías y amenazas constantes en la coexistencia intercultural, junto con la resistencia y entereza de la agencia rarámuri y sus estrategias de sobrevivencia en la interconexión del curso de vida.

5. Etnografía del nodo territorial rarámuri de Munérachi

La ranchería de Munérachi será considerada como el nodo territorial de filiación étnica que convoca a otras cercanas del municipio como Napáchare, Chapátare, Chapote, El Plátano, Santa Rita, Chinivo y San José Cuechi, entre otras, sin embargo, para esta investigación sólo se hizo co-labor entre estas. Algunas de las razones identificadas para ello fueron las siguientes. *Primero:* ahí fue en donde se estableció una de las iglesias para pueblo de misión durante la colonia, con la providencia jesuita, para fines de conversión espiritual y que, evidentemente, aún hay resquicios de aquella tradición a la usanza rarámuri, tal como se describió en el apartado previo sobre sus festividades, mismas que dan sentido a su existencia colectiva actual. *Segundo:* en términos de las políticas públicas y la regulación gubernamental es que se ha construido una infraestructura mínima para el servicio de educación pública e intercultural. Se ha utilizado como punto de contacto y llamado a las demás rancherías para llevar a cabo actividades y reuniones de tipo local, ejidal, municipal o con asociaciones civiles, en donde se reciben subvenciones gubernamentales o privadas y también se intentan fomentar economías sustentables y no solo dar dádivas por existir, principalmente. Se ahondará en esto en párrafos próximos. *Tercero:* simplemente por ser paso necesario hacia la cabecera municipal y salida a otros espacios del estado. *Cuarto:* a partir de lo expuesto y por la fluctuación rarámuri constante es que se ha procurado el suministro de artículos básicos para la venta en una tienda de abarrotes; manejada por la única familia mestiza, integrada por una pareja provenientes de Cerro Colorado y El Algodón, con cuatro hijos varones y una niña. Esto parecería que hace relativamente accesible para los habitantes optar por consumibles sin tener que trasladarse a la cabecera municipal o a Cerro Colorado, pero a costo más elevado. Desde el 2020 también una familia rarámuri ha podido invertir y adaptar dentro de su casa una tienda de conveniencia, lo que genera competencia y mejores precios para los compradores finales.

La población asciende aproximadamente a 140 rarámuri, equivalentes a 26 casas habitadas.⁵⁴ A la que se le suman los seis integrantes de la familia mestiza, tendera en la ranchería desde el 2016. Ninguna casa-habitación o escuela cuenta con servicio de agua entubada o drenaje; se han habilitado letrinas secas cerca de algunos hogares, sin embargo, no se usan; las viviendas tienen un solo cuarto, techo de lámina y piso de tierra; la escuela primaria y secundaria tiene piso de cemento, el telebachillerato aún sigue en construcción y en habilitación.

En relación con la infraestructura pública y servicios puntualizaremos, de manera somera, sobre el tramo de terracería Batopilas-Munérachi, el proceso de electrificación intermitente, la infraestructura y los servicios para el abastecimiento de distintos productos y consumibles, los diferentes niveles en la atención educativa y el sistema municipal de salud, que nos aproximará a un contexto más preciso de las condiciones en las que se habita y se pervive.

5.1. Camino de terracería Batopilas-Munérachi, proceso de electrificación y servicios de abastecimiento

Alrededor del 2015 se inició una ampliación de la senda rudimentaria de terracería vehicular hasta Munérachi. Iniciaba en la cabecera municipal de Batopilas y llegaba únicamente a Cerro Colorado, y de ahí a Santa Rita, ranchería con la elevación máxima del lado suroeste de este nodo.

La finalidad de dicho camino, ofrecido en contiendas políticas de extracción priista, serviría para concluir el proceso de electrificación, instaurar un transporte

⁵⁴ El número de familias referidas en este apartado se obtuvo a través de un levantamiento en campo, 2019, por quien suscribe este trabajo. Se puede decir que la población que habita las rancherías es fluctuante, debido a: 1. La migración estival que se lleva a cabo ancestralmente, tendencialmente quienes pernoctan cotidianamente en la sierra, en invierno se desplazan a la barranca y en verano regresan a la cumbre, algunas familias se quedan algunas temporadas más, años e incluso han cambiado por completo de residencia; 2. Otras oscilan en diferentes rancherías dependiendo de la temporada del calendario agrícola, ya que trabajan las parcelas cercanas a su unidad doméstica y otras tierras heredadas en línea directa o de la esposa-o, además de cooperar con las de familiares o integrantes de su comunidad, a través de las reuniones batáricas; 3. Por la actividad jornalera en otras regiones del estado o fuera de él, en primera instancia sólo se va un integrante varón de la familia nuclear con otro de la familia ampliada, inicialmente por seis meses o un año, y puede ser que regrese y decida seguir con las tradiciones étnicas locales, que la esposa decida que la familia se va a trabajar-acompañar las jornadas de recolección de frutas o verduras o que el varón regrese *sólo pa' hacer hijo* [cada año] y *dejar dinero, nomás poquito* (Testimonio Miguel, 24 años, Sorichique, 2018).

semanal que pudiera aligerar el camino de vereda de los habitantes de las rancherías aledañas en traslados requeridos para la venta de enseres de manufactura rarámuri a poblados mestizos del municipio o del estado o para la compra de insumos como láminas para los techos de sus casas, costales de maíz - si no se dio la cosecha como se esperaba-, sopas Maruchan, aceite, manteca, etc. a costos menos de usura; para la entrega asistencialista gubernamental o privada de cobijas, maíz, frijol o de otros enseres de la canasta básica, de tambos Rotoplas para el almacenaje de agua del arroyo, metros de mallas para delimitar áreas de cultivo y restrictivas para gallinas, cerdos o chivas, y que no cargaran todo ello en sus espaldas desde la cabecera municipal hasta sus respectivas rancherías. También para situaciones vinculadas al proceso salud-enfermedad, que exactamente se reduce a enfermedades que se traducen en urgencias médicas u hospitalarias, que tampoco se resuelven en la mayoría de los casos por la propia estructura de sanidad pública. Lo descrito simplemente son algunas condiciones fundamentales para la reproducción de su vida con salud y calidad, lo que a la fecha aún no se establece de manera periódica, incluso y sólo se retoma en periodos electorales. Y más aún, en las elecciones del proceso electoral 2017-2018 se les ‘castigó’ porque en territorio de la colectividad étnica originaria se votó mayoritariamente por el partido MORENA y no del PRI, lo que hizo que presidencia municipal detuviera los servicios de transporte semanal y los equipos de limpieza del camino de terracería, lo que también ha impedido el arribo de la unidad móvil de salud programada sólo una vez al mes, lo que evidentemente abona en las políticas de muerte, exclusión y racialización de dicha geografía.

La ranchería cuenta, parcialmente y de manera intermitente, con una red de distribución de la electricidad. El servicio que se proporciona con dicha instalación sólo alcanza para algún foco en la escuela albergue o secundaria y para la conexión eventual de algún dispositivo electrónico, si es que los picos de voltaje no los han fundido o descompuesto aún. Incluso programas sociales gubernamentales como *Enciclomedia* en el periodo del gobierno de Vicente Fox Quezada, alrededor del 2004, que ofrecían digitalizar los servicios educativos con tabletas y laptops, fueron además de un fiasco nacional, un basural electrónico en esta región. Se debe acotar

que el servicio de mantenimiento de los postes para el alumbrado público existentes resulta de difícil magnitud, generalmente por las inclemencias del clima que frecuentemente generan desperfectos y por el trayecto 'distante' o falta de voluntad de la cabecera municipal, ejemplo de ello fue, la mitad del rancho quedó sin energía eléctrica por cerca de ocho meses debido a que un rayo quemó uno de los generadores, y coincidentemente se encontró el tiempo y disposición de arreglarlo en el periodo previo a las últimas elecciones.

También la gestión municipal en 2015, invocando la fuerza de trabajo rarámuri sin remuneración alguna, a cambio de *pichar galletas y sodas*, se recubrió el piso con cemento de un espacio con gradería, malla y techo de lámina, a pie del arroyo de acceso a Munérachi en 2015, frente a la tienda mestiza. En este lugar se concentra la población de los distintos ranchos para recibir productos de los programas sociales en turno, de corte asistencialistas y con una evidente táctica de clientelismos político, como alimentos de la canasta básica, cobijas y otros enseres detallados en párrafos anteriores, así como resultado de donativos y campañas de apoyo para los tarahumaras. También se reúnen ahí para para platicar y decidir la colaboración con CEDAIN, Centro de Desarrollo Alternativo Indígena, A.C., organización civil que desde 2001 fomenta y coadyuva en la persistencia de la economía comunitaria rarámuri a través del trabajo colectivo, servicio solidario y la figura de un promotor comunitario, que funge como el enlace bilingüe y bicultural entre las rancherías y dicha asociación. Los proyectos que impulsa son la autosuficiencia alimentaria y la autonomía y manejo sustentable de los recursos naturales mediante técnicas agroecológicas, retención de suelos a través de la consolidación de trincheras, reforestación de pinos y sotol -para el sostenimiento de los insumos para la elaboración de sus productos textiles-, conservación de aguajes naturales y talleres de capacitación ambiental, entre otros. Lo que me parece ha tenido buena recepción y empuje por este nodo territorial, ya que no se impone nada, se consensa y se acuerda, aunque las resoluciones y entregas nunca escapan a los tiempos y maneras rarámuri. Un ejemplo, fue el proyecto para la conservación de los suelos agrícolas, de traspatio y aledaños, con la entrega de animales como gallinas, cerdos y chivas, con lo que se abonarían dichas tierras,

estableciendo el compromiso de no comérselos. La mayoría de las unidades domésticas cumplieron con tal acuerdo, pero otras se justificaban diciendo (...) [sí] *se cumplió, poco nomás* [porque] esas [gallinas] *se metieron así al agua* [y pues había que comerlas] (...) [o bien, sí las chivas metían la cabeza en las ollas se interpretaba que dios] *tatarioshi quiere fiesta y pos hay que obedecer* [risas], *así mero pues*. (Comunicación personal, Benito, rarámuri, y Cesar, mestizo, colaboradores de Cedaín A.C., 2017, 2018 y 2019).

5.1.1. Santa Rita y Cerro Colorado

En este subapartado, conectaremos la descripción de dos puntos cartográficos en esta geografía biosocial que se enlaza con el nodo territorial propuesto. Uno articulado con el proceso de tradición rarámuri: Santa Rita, y el de tradición mestiza: Cerro Colorado.

Santa Rita se ubica en lo más alto de esta región de barranca y se habita por población rarámuri. Cuenta con una escuela primaria y una sola maestra. Tiene una pista de aterrizaje 'privada' para avionetas desde hace décadas, la que se ha usado para intereses en el proceso del narcotráfico y en casos de emergencia médica, cuya atención se ha obtenido por el Hospital Misión ubicado en Samachique, Guachochi. Desde 2018, el primo del tendero mestizo de Munérachi administra una tienda de abarrotes con insumos mínimos de comida chatarra; una familia rarámuri se encarga de abrir el candado cuando se mira que alguien espera sentado afuera y, dicen, sin salario de por medio.

Cerro Colorado es un poblado mestizo de origen minero que emergió durante la extracción colonial de yacimientos de oro y plata. Desde hace varios años decae en su economía de intermediación extractivista en recursos minerales y como comerciante sin tregua a pie de la serranía indígena. En 2016 aún funcionaba como el gran concesionario, sin ningún control de calidad o precio entre proveedor y consumidor, de algunos insumos a la población rarámuri como harina de maíz o de trigo, leche en polvo para lactantes, medicamentos y comida industrializada, con costos arbitrariamente elevados.

Actualmente opera una presidencia municipal seccional, conformada sólo por el encargado y una secretaria, hermanos, cuyas familias viven ahí desde hace varios años atrás. Esta presidencia mantiene comunicación ocasional por radio con la tienda mestiza de Munérachi, con la finalidad de transmitir mensajes de la cabecera municipal sobre algún proceso administrativo o pago de recursos como del programa Sembrando vida, Adultos mayores, Beca a estudiantes, entre otros; sobre festividades en las que se requiere la participación rarámuri para su danza tradicional o la matanza de alguna chiva prometiendo pago de por medio, lo cual en ocasiones no ha sucedido, según testimonios; o bien, para avisar de la visita de la Unidad Médica Rural, que debería suceder al menos una vez al mes.

5.2. El sistema educativo en Munérachi

Patrocino no gusta que esa Gualupa ande en la escuela, ora casi no pero antes sí, muchas tewekas, así nuevas [chiquitas], nomás quedaban así con panza [embarazadas] de esos maestros, es malo (...) ora también por veredas ahí en veces hay malos, ahí escondidos, así, esperando pues, y pues es mismo, mejor así (...) luego tampoco se usa mucho lo que enseñan, uno como quiera aprende a contar y así hablando pos se aprende más, yo creo así (Testimonio: Lázaro, 40 años, El Plátano, junio, 2018).

(...) esa Julia llora mucho, ese maestro de Munérachi nomás hizo hijo y se fue pa' Batopila, yo creo, a comprar más pa' tomar, pero ahí lo mataron porque se peleaba con unos mestizos de allá por Cerro Colorado ... eso pasa cuando es mal con rarámuri (Testimonio: Tirza, Samachique, mayo 1998).

¿Qué cuerpos importan? Testimonios similares de violencias múltiples tanto en cuerpos femeninos infantiles como en vivencias locales escolares, que más vale callar y hacer a un lado de la memoria, reflexionan algunos colaboradores de este estudio. Las autoridades son omisas y las estructuras reproducen dichas vejaciones. Ejemplo de ello es el caso del abuso del poder mestizo docente y de la institucionalidad educativa que sistemáticamente lo permie y perpetua sin castigo.

Hoy en día operan varios centros formativos de distintos niveles, a saber:

a) El centro más antiguo, antes adscrito al municipio de Guachochi y recientemente al de Batopilas (desde hace dos gestiones municipales), es la

escuela-albergue-primaria llamada *Santiago Racalache*. Correspondió al modelo educativo-integracionista de la política indigenista de los años ochenta,⁵⁵ se ubicó junto a la iglesia, lo que prolongó el patrón de pueblos de misión para la colonización de estos cuerpos de tradición étnica. Desde entonces se aporta alimentación y estancia nocturna para el alumnado de los ranchos más alejados entre semana, los viernes se regresan de nuevo con sus familias. Y aunque ahora tiene una delimitación física con malla ciclónica y una encargada del candado de la puerta de acceso, ello no ha impedido que en temporada vacacional o de algunas festividades se irrumpa por rarámuri alcoholizados, se rompa algún vidrio de las ventanas o se sustraigan materiales de los salones y víveres de la cocina.

En términos generales, el proceso educativo y la estancia infantil vinculada a ello ha sido difícil, por un lado, la inestabilidad y no permanencia de profesores mestizas(os) de otros poblados y trabajadoras rarámuri de cocina -que no tienen su remuneración económica a tiempo y completa-, sin duda ha influido. Incluso, ha habido mujeres rarámuri encargadas del resguardo de dicho espacio en vacaciones escolares, a las que incluso se les ha habilitado un cuarto para que ellas y sus familias vivan ahí, sin embargo, el alcoholismo y la violencia doméstica, por parte de los esposos, tampoco ha permitido llevar a buen fin y con constancia dicha actividad. Por el otro, como ya se adelantaba, por el impacto que tiene las festividades rituales rarámuri que se llevan a cabo en el templo y sus inmediaciones, es decir, en espacios de la escuela primaria, pues después de un par de días de iniciada la fiesta algunas mujeres y varones adultos terminan en embriaguez absoluta.

En el ciclo escolar 2019 asistían alrededor de 60 alumnas(os) en curso de los 6 niveles de educación básica. Eran tres profesores, dos varones y una maestra para impartir los diferentes cursos. Se juntaba al alumnado por edades, las(os) más chiquitas(os) en un grupo con la profesora *para dibujar, porque esos plebes no dan tanta carrilla*, señalaban, *los demás pues ya se va viendo, como sea con uno*

⁵⁵ Cfr. Molinari, 2001, Stefani, 1992, Arrecillas, 1994; Buenrostro, 1994, entre otros.

[profesores varones] *no se ponen tan bravos* (Comunicación personal, profesores sinaloenses, 2017-2018).

El profesorado en turno (de primaria y secundaria) de manera reiterada y abusiva ocupa a mujeres rarámuri para lavar ropa, cocinarles o como mensajeras a la tienda o para algún recado con otros profesores de la secundaria, generalmente sin salario o remuneración alguna, más que *galleta y soda*, al parecer el intercambio perfecto para la reproducción asimétrica del poder mestizo en contextos interétnicos.

Catalina trabaja ahí con los maestros, en la secundaria, hace 300 tortillas diario. Nomás va temprano, le pagan \$1000 al mes. No lava, ni da de comer. Le dan comida diaria para ahí, no puede traer [Llega a la escuela antes de las 7am y sale alrededor de las 4pm, de lunes a viernes, aunque en ocasiones también va los sábados] (Testimonio: Angelina, 22 años, Munérachi, agosto 2018).

b) La telesecundaria *Servando Químare* inició su servicio desde el 2016. Actualmente cuenta con la construcción de una cocina; cuatro cuartos, de los cuales dos, sin aditamento alguno, son ocupados como dormitorios por el director-profesor y las profesoras en turno; los otros dos están habilitados como salones; dos servicios sanitarios; una cancha de basquetbol; y la delimitación física de todo el espacio con malla ciclónica. Al principio sólo asistían entre 7-15 alumno(as), en el ciclo escolar 2019 estaban inscritos alrededor de 40 estudiantes. El trabajo de campo ha coincidido con dos administraciones escolares a lo largo de cuatro años, en las que hubo convergencias y disensos, a la mirada etnográfica, de ciertos elementos de la práctica pedagógica y la experiencia de enseñanza-aprendizaje entre el profesorado y el alumnado, así como ofensas y abusos entre ambas partes y hacia las cocineras rarámuri por algunos profesores.

A continuación, se describen algunos de estos procesos y testimonios, con la finalidad de aportar mayores datos sobre el contexto intercultural en la praxis rarámuri.

El primer director-profesor Oscar, originario de Buenaventura, Chihuahua, de 24 años, pero que por su seriedad, formalidad y altura representaba más edad que

la cronológica, laboró sin mayor apoyo del 2016 hasta octubre de 2018, que fue cuando se contrató a Reyna, maestra de 27 años, procedente de Guachochi, de carácter cándido y alegre. Entonces, ya se podían dividir los grupos. Él se encargaba de 25 estudiantes de constancia asidua de primero de secundaria y ella de los irregulares que oscilaban entre 15 a 18, de segundo y tercero. Ambos consiguieron cambio de adscripción y estuvieron hasta 2019.

Las y los jóvenes eran principalmente rarámuri, sólo asistían tres alumnos mestizos, dos de Cerro Colorado que a diario caminaban una hora y media al arribo y lo mismo a la salida de clases; y el tercero era hijo de los tenderos de Munérachi. Las edades de las y los alumnos variaban entre 11 y 18 años, correspondientes a los tres grados de secundaria, tenían *diferentes niveles de estructura formativa y de aprendizaje* (Comunicación personal, maestro Oscar, Munérachi, dic. 2018).

En las dinámicas escolares se observa como los libros están parados en la banca y las cabecitas de las(os) rarámuri atrás de estos, sin emitir palabra alguna por más esfuerzo y solicitud de las(os) profesores. Los alumnos mestizos son los que participan con alguna opinión sobre el tema en cuestión o bien interrumpiendo con bromas o molestando a profesores y compañeras(os). Cabe señalar, que desde la estancia del profesor Oscar no se ha observado tan buena disposición y respeto por parte del cuerpo estudiantil, tanto en las aulas como en los espacios de juego en los tiempos libres. El grupo del profesor Oscar, 1º de secundaria, generalmente estaba muy ordenado y en silencio, todas(os) siguiendo la lectura con el libro abierto sobre el escritorio en pares. En tanto, la mayoría de las(os) alumnos rarámuri de 2º y 3º grado, del grupo de la maestra Reyna, sólo los niños mestizos y Mirna, niña rarámuri, parece que son la(os) única(os) que siguen la lectura y sin duda la(os) que generalmente responden a las interrogantes de la profesora, pero también los que generan bromas y risas a las demás compañeras(os).

Esta Mirna [niña rarámuri de 13 años] sí sabe, resuelve problemas muy rápido (...) pero es hija de Carmen [tendera rarámuri, hija del gobernador indígena], ella trabaja mucho y la impulsa a que no solo se quede en su casa y a casarse. (Testimonio: maestra Reyna, Munérachi, dic. 2018).

Las niñas no hablan casi nunca. A algunas no les conozco ni la risa. Es muy difícil, luego me desespero y me salgo a respirar [se refiere a cuando algunos alumnos sólo están jugando en el aula y no le hacen caso o cuando dice todos están mudos] (...) Antes estaba en [el municipio de] Morelos, era [escuela] mestiza, ahí siembran, pero sí se preocupan más por los plebes. Los hacían estudiar y leer. Que le hace que fuera nomás pa' saber darle al negocio (...) pero eso sí, iban a la escuela (Testimonio: maestra Reyna, Munérachi, dic. 2018).

Los niños mandan a las niñas así así [truenan los dedos], y ellas sin decir nada nomás hacen caso. ¡Ah no! En el salón yo les digo: yo soy la maestra y yo mando, y pongo a los niños a trapear, aunque no quieran y digan que les toca a ellas [risas por saber que transgrede un orden patriarcal, que le parece, no debería de ser así] (Testimonio: maestra Reyna, Munérachi, dic. 2018).

La segunda gestión con la que se estableció comunicación fue la del y las profesoras provenientes de estado de Durango, desde el 2019: Juan, el director de 32 años y las maestras Esmeralda de 34 y Zoé de 30, que también señalan esperaran un posible cambio de adscripción al cumplir, al menos, un año de estancia en la comunidad. Inclusive, a tres meses de estar en ese centro de trabajo, planteaban que ya habían iniciado el papeleo para ello.

Un aspecto que quisiera resaltar, en comparación con la administración anterior, es la integración de un par de jóvenes mestizos sinaloenses con residencia en Cerro Colorado, quienes no sólo no se comportan en las clases, sino que por provenir de familias asociadas a una supuesta 'labor política' y con estancias previas en Sinaloa, se piensan y actúan como superiores a las(os) demás compañeras(os) rarámuri y mestizas. Ejercían violencia en contra de las maestras cuando las hacían callar o cuando se burlaban de ellas por su sobrepeso; al beber cervezas que sacaban de sus mochilas en los recesos, cuando ya se les había prohibido, incluso hablado al respecto con sus madres; sustraían materiales de trabajo en aulas; hasta las burlas constantes y empujones sin más hacia compañera(os) en las clases y en la cancha o bien fuera del ámbito escolar, ya en las veredas de la ranchería. Evidentemente, sin que nadie, a la fecha, pudiera poner un alto a tales vejaciones y menosprecios.

De tal manera, más allá de las administraciones en turno sólo mencionaré algunos testimonios que reproducen el racismo institucional cristalizado en la mirada docente y la violencia que aumenta a causa de la cerveza de maíz compartida en festividades o simplemente por el consumo de cervezas y otras bebidas de muy baja calidad, como mezcales sin marca, que amplían la embriaguez y revelan la bravura de algunos varones rarámuri por un plazo mayor, a saber:

No entiendo como unos bukis como Diego [niño mestizo, hijo de tenderos] saben más, están más listos que éstos [refiriéndose al alumnado rarámuri]. Creo es lo que comen, que también en sus casas los motiven, los cuiden (Testimonio: maestra Zoé, Munérachi, enero 2019).

Pobres lepes [niñas(os) rarámuri], imagínese, que vida les espera con malcriados como esos [mestizos sinaloenses], ya ve que ni a nosotras nos respetan (...) son así porque ni a sus madres les importan (...) y los padres nomás haciendo dinero quesque en sus negocios, válgame (Testimonio: maestra Esmeralda, Munérachi, enero 2019).

Por último, destacan las profesoras que, si bien la participación del alumnado es mínima, el ausentismo es recurrente por varias(os) jóvenes rarámuri, pese a que deberían cubrir el 80% de asistencias en cada mes durante el año lectivo para poder tener acceso al apoyo económico de \$1,000 pesos por trimestre, que otorga el programa federal Prospera, sólo si la evaluación es favorable y firmada por el o la profesora responsable.

[Los papás de algunas(os) alumnas(os)] acá nos han dicho al profe y a mí que lo que quieren es el Prospera (...) luego vienen y me gritan que por qué no les llega su dinero y yo les digo: cuándo ha venido Gilberto, y le saco mi lista, mire estos dos días que le dolía el pie y los otros diez que faltó, qué, ni modo que no caminara, verdad, y que siguiera sin pie (...) o qué, acá faltó otra semana que por diarrea y el resto del mes qué, ya se habría acabado de tanta [evacuación], ¿no? [deja de fruncir el ceño, respira y continúa en el mismo tono alto de voz] (...) y le digo: mire si a Usted le importa el dinero pues cuide que venga y que no se vaya pal' monte o no lo mande a cuidar chivas o traer leña y mándemelo acá. Yo no puedo hacer más, no puedo mentir en el papel (...) Y ya luego se van. Pero cuando se entesgüinan nomás me encierro en la cocina o en mi cuarto porque ahí si vienen bien bravos (Testimonio: maestra Reyna, Munérachi, dic. 2018).

La borrachera de los tarahumares es mucha, el profe ha tenido que sacarlos bien bravos o cayéndose ya de la escuela (Testimonio: maestra Reyna, Munérachi, dic. 2018).

c) El telebachillerato que se anunció inaugurado por el gobierno del estado de Chihuahua desde 2017, realmente no opera. Se dice que ocasionalmente va un alumno, de filiación mestiza de algún rancho cercano a Samachique, sin embargo, en las temporadas de campo no se localizó al alumno ni al maestro. La infraestructura incluye sólo la construcción de un cuarto sin ventanas y un servicio sanitario que tampoco está habilitado para su uso, y aún no tiene alguna delimitación física.

Con toda esta sucinta descripción podemos deducir que la supuesta interculturalidad político-educativa nunca se logró, pues a la fecha sólo se siguen reproduciendo intentos monolingües y monoculturales, con profesores de buena intención pero con ansias por lograr una permuta a sedes cercanas a sus familias; o a la espera de reuniones municipales para continuar las semanas efectivas de tres días con la justificación de las distancias y desperfectos en los trayectos; con mestizos, hijos de trabajadores de gobierno o vinculados con negocios ilícitos pero admisibles ante la mirada de la autoridad quienes sistemáticamente oprimen, vulneran, burlan y ensordecen el espacio de los(as) otros(as) infantes de autoadscripción étnica. Lo que resulta en una serie de cascadas de acción violenta que entronca con el racismo, el sexismo, los acosos y las violaciones sin justicia, con los consecuentes cuerpos infantiles que introyectan, desde entonces, pautas de exclusión, minusvalía, sustitución y silenciamiento de sus voces y pensamientos que encarnan, con valía y fuerza, al mundo simbólico y material que los socializa como rarámuri.

5.3. Sistema de salud biomédico y monocultural asociado al nodo territorial de Munérachi

Alrededor del 2015 se convenció a la ranchería de Munérachi de 'donar' una parte de las tierras ejidales para la construcción de un espacio que eventualmente daría

servicio biomédico a sus habitantes y comunidades aledañas. A la fecha se cementó el piso y se levantaron las paredes de tres cuartos con marcos, pero sin ventanas, y dos servicios sanitarios que sólo tienen sobrepuestos los escusados, pues aún no se cuenta con agua corriente en la rancharía, ni la habilitación de alguna manguera de la que se pueda acercar agua. En esta infraestructura desde 2018, una vez al mes, si el clima y la permanencia de personal lo permiten, se lleva a cabo la visita por la *Unidad de salud móvil – Unidad Médica Rural*, adscrita al *Centro de salud con servicio ampliado (CESSA)*. *Servicio de Salud de Chihuahua (SSCH)* ubicada en cabecera municipal de Batopilas.⁵⁶

5.3.1. Unidad de salud móvil – Unidad Médica Rural

La agenda de la visita médica generalmente se realiza por trimestre y las comunidades lo saben, sin embargo, frecuentemente las fechas se olvidan, por ello algún integrante de la Unidad (médico o enfermera) comunica-recuerda la fecha próxima con algún rarámuri, mestizo o con el presidente seccional de Cerro Colorado que se encuentre de paso por el municipio y que se vaya a acercar a algún punto del nodo territorial. Es decir, el recado se difunde de a poco y de boca en boca, o bien, se utiliza el radio que opera con algún panel solar que funcione, generalmente localizado en la tienda de abarrotes de Munérachi o en alguna casa de Santa Rita. El día de la visita, desde que aclara el cielo hasta que se avista la camioneta a lo lejos, se escuchan las voces con eco, que atraviesan las cimas de la barranca, del ‘promotor de salud y cultural’ de Munérachi o de otros rarámuri, que exclaman en su idioma:

(...) ¡órale!, ¡vamos pues!, alisten pinole y lonche, ya viene doctor (Testimonio: Arnulfo, 32 años, Santa Rita, julio 2018).

(...) ey’ta, ya vengán rápido, ahí vienen esos doctores (...) luego andan en el campo, desgranando o nomás paseando y pos se olvida [y] ya no llegan (...) (Testimonio: Rubén, promotor de salud y cultural, Munérachi, julio 2018).

⁵⁶ Los recursos federales etiquetados para la salud son administrados por el Gobierno del estado de Chihuahua. La actual administración no se ha sumado al INSABI ni al recién creado programa IMSS Bienestar. Declaración por parte de Felipe Sandoval Magallanes, Secretario de Salud Chihuahua (Reyes, 2023).

Durante la mañana se observa como familias rarámuri poco a poco empiezan a acercarse al lugar y se sientan a lo lejos. La Unidad de salud arriba a la ranchería pasado el mediodía. Mientras los integrantes del equipo se instalan con medicinas, sueros y vacunas, la población se acerca un poco más, entre 5 y 10 metros de la puerta. Las(os) niñas(os) empiezan a reírse y asomarse por los huecos de las ventanas, y conforme van arribando más personas, las primeras se acercan más, hasta que una de ellas se anima a entrar.

Básicamente, la función de la Unidad Médica Rural móvil es verificar tres procesos: a) *Control* de embarazadas, infantes y personas con enfermedades crónicas; b) *Vigilancia epidemiológica*, esto es, el registro de alguna enfermedad que es presentada por primera vez; y c) *Consultas sanas*, que son para personas en aparente buen estado de salud, cuya función debería ser preventiva. Se hace una evaluación de salud semestral promovida por remuneraciones de diferentes programas del gobierno estatal y nacional, hasta el 2018 era Prospera, cuya condición es la firma y sello de la Unidad (Testimonio: Sofía, enfermera de la Unidad móvil, julio 2018). Idealmente debería integrarse por un médico, una enfermera y un chofer-apoyo-promotor en salud, sin embargo, al igual que en las escuelas hay mucha rotación entre el personal. Se dice que no ha habido permanencia por parte de los médicos internistas asignados a las jurisdicciones de Batopilas ni Guachochi, debido a varios factores, algunos de ellos son: la violencia que se vive en las localidades, la falta de servicios, la lejanía y la dificultad en los caminos para visitar a su familia y comunidad de origen, entre otros.

(...) Les da miedo porque no son de acá, sí, pero la verdad, verdad, luego sólo quieren la plaza [contratación de base que otorga definitividad laboral] y en cuanto se las dan y cubren el tiempo mínimo acá [en comunidad étnica] piden su cambio a otros ranchos, ya allá cerquita de donde su familia y lepes (Testimonio: Leyva, Samachique, julio 2018).

(...) Solicité el cambio de adscripción a alguna comunidad menos rural, y fue autorizado por la Secretaría de Salud del estado de Chihuahua, gracias a dios, será a alguna de las comunidades ubicadas a 20 minutos de Norogachi. Inicio en septiembre [de 2018]. (...) Pues sí, la Unidad ya no dará consulta externa hasta que otro médico sea designado [como responsable de tal

actividad, no obstante,] se configurará un plan para continuar con el seguimiento de peso en infantes y embarazo (Testimonio: Dr. Ocampo, médico responsable de la unidad móvil, Batopilas, julio 2018).

De marzo a septiembre 2018 se integraba por el médico Víctor Ocampo, proveniente de Guachochi, quien daba consulta, administraba los medicamentos y llevaba el control de vigilancia epidemiológica, mediante hojas de consulta. Sofía, la enfermera adscrita, originaria y habitante permanente en la cabecera municipal de Batopilas; se encargaba de las consultas por embarazo, anticoncepción y de llevar el control de detección de enfermedades crónicas, así como el registro de peso y talla. Aarón, chofer y promotor en salud, atendía lo concerniente a la nutrición en infantes. Los integrantes del equipo descansan 10 días consecutivos al mes.

A partir [del registro] de la edad y el peso es el tipo de seguimiento que se da, puede ser mensual, bimensual, semestral o anual (...) va dependiendo [del nivel de] desnutrición y del caso en general. (...) [Y si la o el paciente no evoluciona favorablemente] pues que le hacemos (...) luego depende mucho del camino, pues si no se puede, pues cómo (Testimonio: Sofía, unidad móvil, Batopilas, julio 2018).

Durante el 2019 Sofía y Aarón hicieron las visitas médicas, aunque no con la regularidad de antes, refirieron. En 2020 a partir de la pandemia de COVID-19 se detuvo cualquier servicio a las rancherías y se apoyó a la Clínica ubicada en Batopilas, pues *hubo mucho muerto [...] rarámuri no, pero de aquí [cabecera municipal de Batopilas] sí. Hartos, se murieron familiares, ya viejitos, pero como quiera se siente* (Testimonio: Sofía, enfermera Clínica, Batopilas, enero 2023). En 2023 aún no se retomaba el servicio de la Unidad Móvil ni se tenía información alguna, de manera institucional, de cuándo se retomaría tal actividad. En el apartado seis se profundizará sobre el proceso de vigilancia epidemiológica en estas rancherías.

5.3.2. La clínica de salud

El Centro de Salud con servicio ampliado (CESSA), adscrito al Servicio de Salud de Chihuahua (SSCH) se ubica en la cabecera municipal de Batopilas. En 2018, el

encargado del Centro, Dr. Javier Acosta comentó que no había dirección desde hacía un año y hasta julio de ese mismo año.

La Clínica tiene un ciclo de descanso laboral del 1º a los 10 días de cada mes. El horario de atención es de 8-14 horas para consulta externa, aunque señalaba que él se queda de guardia todas las tardes por si hubiera alguna emergencia. La edificación tiene un área de espera amplio, con sillería en muy buen estado. Tres consultorios, un área de enfermería con dos personas de contratación permanente y un departamento de Análisis para Muestras y Diagnóstico de Paludismo, a cargo del químico Martín Gutiérrez con una asistente de nuevo ingreso. Se cuenta con aire acondicionado, lo que representa un refugio ante el clima caluroso en extremo para las personas que asisten a consulta y acompañantes, no obstante, los rarámuri generalmente esperan afuera de la puerta de acceso inicial para sentir el aire mientras les toca su turno de atención, difícilmente esperan adentro, pues los regañan constantemente por estar tocando el mobiliario y las paredes, por sentarse en el suelo y escupir hacia el piso.

En la barranca siempre hace un calor que ahoga, no hay viento (...) después de mi caminata por el río me paso con Sule [enfermera del Centro], ya sabe, para saludarla, le llevo unos mangos de mi huerto o unos buñuelos, que me quedan muy buenos, verdad de dios, y por ahí a enfriar el cuerpo, viera que rico (...) No, como quiera a nosotras no nos dicen nada, a los tarahumaritos si porque hay que tener higiene, es donde está el doctor (...) (Testimonio: Monse, mestiza, 76 años, Batopilas, mayo 2018).

Las tewequitas andan corre y corre en la consulta [médica], ahí hay que estar bien portadas, así educadas, pero luego no le hacen caso a nadie. Allá en sus tierras pueden andar así libres, como son, pero ya aquí pues no, como quiera hay que respetar, hay que lavarse, peinarse (Testimonio: Juanita, mestiza, 66 años, Batopilas, mayo 2018).

En coordinación con el Departamento de Análisis de muestras para enfermedades infecciosas existe una Unidad de vectores, específicamente para paludismo, que atiende a todas las comunidades en red de la región, la cual no está vinculada ni ubicada en este Centro, informan directamente a la Unidad de salud ubicada en el Fuerte, Sinaloa. Esta Unidad de vectores por ahora la integran seis

varones, la mitad del estado y la otra proveniente de Sinaloa. Ellos hacen recorridos escalonados por todas las rancherías de la región, con la finalidad de tomar las muestras de las personas que presentan algún síntoma, generalmente fiebre intermitente cada tres días y en el mismo horario, para enviarlas a la Clínica y confirmar la enfermedad. En caso de ser positivo, dan seguimiento in situ a la toma de medicamento, cada 24 horas por siete días, ya que, si no se atiende esta enfermedad, de cuatro a seis meses la persona muere de anemia o enfermedades asociadas de ello. El paludismo sólo se transmite por la picadura de mosquitos, generalmente en un rango de horario de 19-23 horas. Asimismo, la brigada reparte cremas Off que combaten esta plaga; fumigan por fuera de las viviendas, construcciones escolares y depósitos de agua cercanos a las habitaciones para mayor control de los mosquitos, huevecillos y larvas; levantan censos anuales de los pobladores rarámuri; y algunos de ellos trabajan comunitariamente con infantes para deshierbar espacios. Laboran veintidós días consecutivos por diez de descanso al mes, establecidos de manera graduada.⁵⁷ En la temporada de campo del mes de julio 2018 se estaba dando tratamiento a tres mujeres de Munérachi, dos infantes de Santa Rita y un varón de Chapátare. Al tiempo que se registraba la toma de al menos 20 muestras entre las rancherías de Santa Rita, El Chapote, Chinivo, Chapátaré y Napáchare.

Este Centro de Salud tiene asignada una ambulancia para el área de barranca y sus alrededores, la cual evidentemente es insuficiente e ineficaz cuando la población la requiere por alguna emergencia de salud, debido a las dimensiones del espacio y los numerosos ranchos, así como por las dificultades del terreno, ya que si es temporada de lluvias los arroyos crecen, los cerros y caminos se desgajan y se pierde la accesibilidad por semanas a algunas de las partes de la serranía, hasta que mujeres y varones rarámuri despejan el camino, lo que contribuye significativamente al incremento porcentual de daño evitable entre dicha población. Pero sobre todo por la voluntad política, pues cuando se ha requerido ha habido otras prioridades de atención, tendencialmente en población mestiza. Y como se

⁵⁷ Entrevistas con Juan Pablo, jefe de la unidad y Félix Villa, Vicente, Alberto-gato y David-bombón integrantes de la brigada, así como con el laboratorista Martín Gutiérrez, julio-agosto 2018.

señaló, también cuenta con una Unidad móvil para visitar diferentes comunidades indígenas y con población mestiza alejadas del municipio de Batopilas y dar consulta externa una vez al mes, observando el mismo patrón de accesibilidad vehicular descrito. Hay rotación del médico responsable ya que no hay uno de planta, lo que implica discontinuidad en el servicio y atención de la población.

5.4. Las otras rancherías rarámuri y localidades mestizas e híbridas

5.4.1. Rancherías rarámuri

Las rancherías que oscilan y alternan entre la suya y Munérachi, habitadas exclusivamente por rarámuri, y que también reproducen y comparten esquemas productivos de autoconsumo comunal, la red de parentesco–nupcialidad, reuniones de trabajo colectivas y otros elementos de su organización social en barranca y cumbre son: Napáchare con 3 familias, 14 habitantes; Chapátare con 50 habitantes, Chapote con 21, El Plátano con 24, Chinivo con 74 y Santa Rita con 126.⁵⁸ Todas ellas son asentamientos próximos a barrancas y valles, cuyo traslado por veredas y a pie se corresponde con un promedio de dos a cuatro horas, aproximadamente, a paso rarámuri, y pertenecen al municipio de Batopilas.

En cumbre se localiza San José Cuechi o Mesa de San José ranchería que al paso del tiempo se ha registrado para distintos indicadores tanto en el municipio de Guachochi como en el de Batopilas, por ejemplo, la Unidad de vectores y la Unidad Médica Rural lo hacen indistintamente, incluso en ocasiones contabilizan sus datos junto con otras rancherías cercanas como Sorichique o Retosachi. En 2018 Cuechi se habitaba con 6 familias, 22 habitantes aproximadamente. El traslado de Munérachi implica de cuatro a seis horas, dependiendo si se *camina ligero o con carga*.

Dichas comunidades tienen el nivel máximo, *muy alto*, en el índice y grado de marginación. Ninguna cuenta con servicios como agua entubada, drenaje ni

⁵⁸ Levantamiento realizado en trabajo de campo, 2018-2019.

energía eléctrica. Las viviendas son de un solo cuarto, techo de lámina y con piso de tierra.

5.4.2. Localidades mestizas e híbridas

Las demás localidades que también intervienen en este nodo territorial, de manera tangencial, es decir, que coadyuvan o se cruzan en algún punto de la reproducción material y simbólica del ser rarámuri, pero sólo de manera parcial son Cerro Colorado, Casas Coloradas y la propia cabecera municipal de Batopilas, así como Samachique y la cabecera municipal de Guachochi. Poblados mestizos y mixtos, con un grado alto de marginación, en los que los primeros generalmente perpetúan la lógica del biopoder que les ha dado múltiples privilegios sobre los de condición étnica y de antecesores locales, pues continúan generando concesiones a su favor sobre la tierra, la producción y la mano de obra, sin que nadie medie entre esos beneficios unidireccionales, a costa de las otras vidas y cuerpos que, si no se *acaban*, se restauran y resurgen de entre las crecientes desigualdades, injusticias y racismos que fluyen y se filtran de institución en institución, de cuerpo en cuerpo y de voz en voz.

Cerro Colorado

Se ubica a 696 metros de altitud, es un punto intermedio entre la cabecera municipal y Munérachi, residen 52 mestizos (SEDESOL, 2005a-b). Su principal actividad económica hasta hace 5 años era el comercio intermediario abusivo con la población de adscripción étnica, no obstante, ahora que la ranchería eje del nodo territorial ya cuenta con las dos tiendas de abarrotes, tal ingreso ha declinado. Aunque es mínimo, aún hay procesos de extracción mineral del cerro que lleva su nombre y de estupefacientes, básicamente, para lo que se ocupa la fuerza de trabajo de un par de varones rarámuri, que se dice *les gusta la chutama [mariguana] y el billete, por lo que no se van de ahí*. Los mestizos de edad más avanzada se sustentan en función de sus huertos y cultivos caseros e insumos que provee la sierra misma, así como por intercambios en especie con otros mestizos y tarahumaras.

Será considerada en esta investigación por la relación intercultural con la población rarámuri descrita, ya que su ubicación detona el paso obligado por sus inmediaciones y es un punto de contacto y tránsito hacia la administración de la cabecera gubernamental, además de tener jurisdicción con una presidencia seccional que funge como enlace con la directiva municipal, tal como se refirió en el apartado 5.1. Tiene una estructura social, material y de habitabilidad más cercana a las prácticas rarámuri que con la de mestizos de la cabecera municipal, aunque la actitud para con ellos es despectiva y displicente. En la localidad hay 31 hombres y 21 mujeres. El 2% de la población es analfabeta. Hay 14 viviendas, de ellas el 7,69% cuentan con electricidad, el 61,54% tiene excusado o sanitario, el 23,08% radio, el 92,31% televisión, el 7,69% refrigerador, el 53,85% automóvil, el 7,69% una computadora personal (SEDESOL, 2013). Al 2019 no se contaba con agua entubada, drenaje, lavadora, teléfono fijo ni internet.

Casas Coloradas

Es otra localidad mestiza con tan solo 19 habitantes, se ubica a unos kilómetros de la terracería con vía hacia el suroeste, es decir, Batopilas o San José Valenzuela. O bien, hacia la carretera federal norte de esta región. Fue el primer caserío mestizo que daba acceso a la sierra durante el apogeo de la producción minera en Cerro Colorado. Evidentemente es parte del contexto intercultural que se transita.

Cabecera municipal de Batopilas

Tiene 1,220 habitantes, mayoritariamente mestizas(os) y, recientemente, de creciente procedencia sinaloense. De adscripción indígena se registran 115, básicamente rarámuri (CONAPO, 2012c). Los registros más antiguos de esta población se asocian a los yacimientos mineros, alrededor del 1700. Fue la segunda población, a nivel nacional, con contar con energía eléctrica, llegó a tener hasta 10 mil habitantes.

Actualmente, tiene cuatro tiendas de abarrotes muy bien surtidas y una de Diconsa; algunos hoteles de tipo boutique y dormitorios de suyo sencillo. El DIF ofrece el servicio de comedor comunitario y un espacio tipo bodega para que rarámuri en tránsito puedan alimentarse y dormir por algunas noches. En el

apartado 5.3. se ahondó sobre la infraestructura del sistema de salud que se ubica en esta localidad.

Generalmente, afuera del Palacio Municipal, en la plaza central con su quiosco, mujeres y varones de filiación mestiza y rarámuri se sientan por horas, en las bancas o en el piso, ya sea a pasar el día, en espera de algún *raite* (aventón), para tener acceso intermitente, pero gratuito a internet que facilita la presidencia municipal. Dicen que, desde el 2014 y hasta el 2019, a partir de las 17 horas, *ya no era lugar para estar*, porque se reunían, varones sinaloenses y, los menos, chihuahuenses en núcleos de cinco o seis integrantes a escuchar música a un volumen estridente, con distintas fuentes de sonido, con sus armas a la vista y a *pistear* (beber alcohol), lo que regularmente acaba con balazos al aire o en algún conato de riña, sin que la autoridad mediara en algo.

Se incorporó al programa de Pueblos Mágicos en el año 2012 (SECTUR, 2019), y aunque se encuentra en la ruta del circuito turístico de montaña que ha promovido el gobierno de Chihuahua, los visitantes cada vez son más reducidos debido a la ‘complicación’ del acceso: distancia-tiempo de la capital, 398 kilómetros que se recorren en seis horas y media por dos rutas, vía Creel o vía Nonoava y Norogachi; el mal estado de las rutas, pues los cierres son constantes por desprendimiento de los cerros (se incrementa en lluvias), en invierno por el hielo o la nieve en la vía; los costos elevados del transporte privado; y por el agravante de la ‘guerra contra el narco’ y los consecuentes movimientos y ajustes locales que han trastocado y violentado aún más esta región, tanto por la extensión en el proceso siembra, cosecha y distribución de estupefacientes como por la presencia militarizada en aumento; entre otras.

Las principales actividades económicas son agricultura, ganadería y comercio. El grado de marginación es alto, no obstante, se le refiere como una zona de atención prioritaria por el rezago manifiesto en la mayoría de las localidades étnicas, con el máximo grado de marginación adscritas al municipio. Los servicios e infraestructura educativa que ofrece van desde el preescolar hasta el nivel educativo bachillerato (Coneval, 2020).

Samachique y cabecera municipal de Guachochi

Del municipio de Guachochi se considerarán dos localidades asociadas al vínculo intercultural de Munérachi: Samachique y la cabecera municipal de dicho municipio, las cuales en sí mismas pudieran considerarse como otro nodo territorial, por la extensión territorial, el número de habitantes, el tipo de infraestructura y servicios que se prestan, sin embargo, la investigación etnográfica reveló que para el imaginario colectivo rarámuri de las rancherías colaboradoras, estos dos espacios se piensan exclusivamente para la atención de alguna emergencia médica en la que la vida va de por medio y sólo como el último de sus recursos en salud, ya que saben el maltrato y regaño que les espera por su existencia étnica.

Samachique es una localidad mixta o híbrida de 1,241 pobladores, en donde alrededor del 79% es rarámuri, pero sólo cerca del 7% aceptan que hablan la lengua (INEGI, 2010), tiene un grado de marginación alto, cuenta con infraestructura hospitalaria y servicio médico de tipo público y de asistencia privada. De igual manera, podríamos considerarla como otro nodo poblacional sobre el que fluctúan rancherías indígenas como Basigochito, Basigochito El Grande y Napuchis, básicamente. En este sentido en la tabla 7 se especifica la población censada en 2016 y la infraestructura con la que se cuenta en cada localidad, con la finalidad de dimensionar comparativamente a las de adscripción étnica de Batopilas. Cabe señalar que ninguna de estas localidades, al igual que las asociadas al nodo de Munérachi, tiene agua entubada, agua potable ni drenaje público.

Tabla 7. Red de población indígena a partir de Samachique

Población / Infraestructura	Samachique	Basigochito	Basigochi grande	Napuchis	Total
Total de personas	1206	67	81	228	1,582
Familias indígenas	262	17	17	54	350
No. de personas indígenas	795	67	81	180	1,123
Hablan solo dialecto	45	0	0	2	47
Total de familias	344	17	23	54	438
Total de afiliados al Seguro popular	869	66	40	180	1,155
Total de afiliados al Imss, Issste, otros	77	0	0	0	77
Escuelas primarias	1	1	1	1	4
Escuelas secundarias o telesecundarias	1	0	0	1	2
Preparatoria o telebachillerato	1	0	0	0	1
Total de escuelas	5	2	1	2	10
Alumbrado público	1	1	1	1	4

Fuente: Elaboración propia con base en el registro local Acción comunitaria. Diagnóstico de salud 2016. Unidad Médica Rural Samachique, Zona Guachochi norte.

Ya decíamos que esta localidad es relevante en este tejido social debido a que integra elementos cotidianos y productivos tradicionales rarámuri con elementos vinculados a la sociedad nacional de carácter comercial como tiendas de abarrotes; aserraderos; punto de contacto y expansión campesina en el proceso del narcotráfico, esto es, referente de vigilancia y autorización de acceso a las áreas rurales que continúan hacia el suroeste del estado por personas indígenas y mestizas cooptadas en el desarrollo del tráfico de estupefacientes en la región. Así como en su carácter de atención a la salud pues concentra una Unidad Médica Rural del IMSS, zona Guachochi, región norte, con mayor contacto y disponibilidad de movilidad hacia la cabecera municipal de Guachochi, que ofrece atención de segundo nivel y con el Hospital Misión Tarahumara que se coordina desde Houston, Texas.⁵⁹

A propósito de que mujeres y varones rarámuri consideran a este poblado como la cúspide en salud, por el tipo y la forma inmediata de resolución ante alguna emergencia médica o síntomas crónicos de dolor intermitente que no han mejorado sino empeorado, incluso a partir de la atención en la Clínica de Batopilas, es que compartimos algunos puntos de reflexión que se conjugan, lamentablemente, con otras variables de daño evitable si este territorio no se constituyera como una geografía racializada más y lo que esto conlleva, a saber: la rapidez de acción rarámuri ante tal contingencia o el tiempo transcurrido en la evolución de la enfermedad o padecimiento; la extenuante distancia y el clima extremo a pie y/o con la o el familiar decaído a costas; el no contar con dinero que pueda ayudar con la movilización y los traslados, una vez que se ha llegado a la carretera, o bien, el 'favor' y/o la seguridad de que alguien auxilie en el viaje; la atención médica con indiferencia o distinción que estigmatiza y racializa los cuerpos y, por ende, ralentiza los tiempos de acceso y violenta su atención; entre otras.

⁵⁹ El Hospital Misión Tarahumara en Samachique hace una gran labor en el proceso de atención a la salud entre la población rarámuri. Se solicitó el permiso para hacer trabajo de campo, sin embargo, no fue posible debido a que el tiempo era considerable para la revisión del proyecto de investigación por parte del Comité de Ética de la sede en Houston, Tx. Lo que, sin duda, es una veta relevante para trabajos próximos.

(...) fue malo, triste también, ese Pedro [hijo de 7 años] mascó una pila, así nomás la sacó de la tierra [baja la mirada, pero la incorpora enseguida], se torcía toda, esos ojos se volteaban, ya se quería acabar [morir] pero como quiera sí llegué a Samachique, ahí con los doctores que no regañan [Hospital Misión]. Dieron que el cerebro se quemó, se acabó ahí solito nomás, pobrecito. [En la conversación señaló que corrió alrededor de una hora con el niño en brazos, en el camino pudo conseguir un raite, pero lamentablemente arribaron cuatro horas después. La tragedia sucedió un par de años atrás, y aunque se asume con normalidad la muerte infantil por accidentes de este tipo, cuando esta experiencia se platica aún cambia el semblante a serio, dejando un viso de dolor, sin lágrimas] (Testimonio: Chunel, 40 años, San José Cuechi, diciembre 2018).

También, habría que considerar que la enfermedad que no se pudo remediar con su medicina tradicional y rituales asociados, mediados por el intercambio en especie o monetario, sin duda, pauperiza más la condición y la economía familiar pues los costos son demasiados, a saber, desde el cese del trabajo productivo en la unidad doméstica como la fabricación de enseres para la venta, la recolección en el monte, la preparación de las tierras, el cultivo o la cosecha, según el tiempo que dicte el calendario agrícola; la estancia y algún tipo de alimentación fuera de su comunidad; los medicamentos solicitados por carencia al interior de la institución; etcétera.

Contexto: En una tesgüinada en casa de Martín, el gobernador indígena; Pedro, borracho, pateó al Germancio, bebé de un año. Martín por miedo a que aquel anda con los malos y trae pistola no hizo nada, ni ahí ni luego. Tampoco Albino, el alcalde, quiso llamar juicio. Serajuina y Ralluli, mamá y papá del bebé, se fueron a su casa, dicen que pasó la noche y el día siguiente llorando sin parar. No lo llevaron con ningún curandero de la ranchería porque *nomás cobran y ni curan ya, ese quiere \$200 más sowike*. Al segundo día fueron a la cabecera municipal de Munérachi para que lo revisaran en el Centro de Salud, pero el doctor dijo que no tenía nada, *nomás mandó pastillas, pero esas no curan [el susto] y pobrecito así empezó el otro hijo, llore y llore, pero ese sí murió*.

[Ahí estuvimos] *en la plaza pa' ver si salía un raite [a Samachique o Guachochi], el Germancio nomás lloraba, no quería nada, chichi, galleta, ¡nada!... una chabochi así nomás nos dijo que tenía la mollera pa' bajo, así como caída, [que se] podía morir de susto y que [ella] sí curaba... fuimos [a*

su casa] *allá lejos, pal' puente, le puso aceite [y] sal [en el paladar], ajo [untado en el cuerpo] y poco más, no sé yo, lo sobó todo, así, así* [expresión de tallar el cuerpo muy fuerte] y *sí curó [a] este...* [Todavía] *le debo \$50 [de \$100 que cobró]. Esa [mujer] sí es buena, otros [mestizos] no ayudan [a] rarámuri, nomás [nos] gritan y luego ni [nos] ven* (Testimonio: Ralluli, 36 años, Munérachi, diciembre 2018).

A lo que se suma que, la mayoría de las veces dichas experiencias han resultado, además de traumáticas, desfavorables en la vida de la o el paciente rarámuri, ya que ni siquiera se ha podido regresar con el cuerpo y enterrar las almas con sus pertenencias en la ranchería de origen. Y cuando se ha asegurado la existencia y la salud, en el regreso, dicen, *la cabeza duele* de pensar en el ahorro gastado, cuando se tiene; los pagos por solventar, resultado de los préstamos obtenidos; y los insumos que se *intercambiaron* (yo diría malbarataron) como maíz o frijol cosechado, *tobeques*, cestos tejidos, por dinero.

Sucesos que evidencian lo acentuado y lo incesante de las inequidades y desigualdades estructurales que socavan no solo sus cuerpos sino su voluntad, lo que, de manera asombrosa y resiliente, en un corto plazo, su determinación hace que sus pasos sigan de nuevo firmes, que *la tristeza y lo malo se vaya a la tierra* y que sigan contentas(os) para subsistir como rarámuri, tanto en sus almas como en sus cuerpos.

(...) ¡no! yo no quería ir a Guachochi, yo quería el hijo en la casa, como le hace la mujer rarámuri (...) tenía susto pero como quiera se iba [el conocimiento local dicta que si uno se asusta mucho o de manera continuada, el alma se le puede salir del cuerpo y regresar o, a veces, ya no, lo que puede ocasionar la muerte de la persona] (...) esa Petra [su abuela finada] decía que ese niño estaba pal otro lado, que no quería salir (...) yo creía que no sabía, pero sí sabe, se murió adentro, ya mero yo también.

Esa Kandra me llevó a Guachochi, así andando, como chiva, anduvimos pal monte como un día, yo creo más, y llegamos. Se quedaron con ese niño, pero que le hace ya tengo tres [risas entre las tres mujeres que estaban reunidas] [Dicen que la mayoría del trayecto lo caminaron por veredas. Chalito, un mestizo de Cerro Colorado las encontró en la carretera, cerca de Norogachi, y les dio en aventón al hospital. En auto son alrededor de 30 min.] (Testimonio: Lucía, 22 años y Kandra, 36, Chinivo, junio 2018).

Del municipio de Guachochi sólo referiremos que se localiza a una altitud de 2,400 m.s.n.m., colinda al norte con Bocoyna y Carichí; al sur con Guadalupe y Calvo y Morelos; al este con Balleza y Nonoava; al oeste con Batopilas. Se creó por Decreto en 1962, se integró con las Secciones Municipales de Guachochi, Rocheachi, Tónachi y Norogachi, las cuales se segregaron de Batopilas y los pueblos de Basíhuare, Guaguachichi y Samachique de Urique, mismos que constituyeron otra Sección Municipal, *con el propósito de atender los problemas específicos de la población tarahumara de esa región* (INAFED, 2020), de lo que se puede deducir por qué aún hay falta de sincronía entre la práctica política, los diferentes programas sociales y la sistematización de información en las instituciones educativas y de salud de las distintas localidades, en términos de seguimiento en los planteles escolares, de los enfermos y la evolución por la transmisión de vectores, de la adscripción étnica de quién acude a consulta, inclusive de la ausencia en la contabilidad y causa de defunciones en las comunidades rarámuri.⁶⁰ No omitimos señalar, que fue aquí en donde se instauró la coordinadora indigenista de la Tarahumara a principios del siglo XX, así como la radiodifusora *XETAR, La voz de la Sierra Tarahumara*, la cual mantiene relevancia, utilidad y vitalidad comunitaria en términos de la comunicación en idioma indígena y español. Y lo que recientemente ha implicado, en términos de la derrama económica, la carrera Caballo Blanco y el Ultra maratón y el uso como recurso turístico de la participación rarámuri sin remuneración alguna, así como el impacto en el patrimonio biocultural de estos paisajes. También ha sido el punto de reunión-salida para trabajos como jornaleros agrícolas a otros campos del estado, del país o a Estados Unidos de América.

⁶⁰ Algunos datos históricos que permiten considerar los tiempos y el pulso de la incursión 'modernizadora' en infraestructura y servicios a lo largo de dicho territorio son: Fue un pueblo de Misión, fundado a mediados del siglo XVIII por la Compañía de Jesús. En 1962, inició el servicio de transporte público hacia Parral y, en 1963, se establecieron la primera gasolinera y la primera farmacia. En 1971, se estableció la Administración de Correos. En 1972, comenzó a dar servicio la Comisión Federal de Electricidad, las líneas eléctricas venían desde Parral. En 1974, se estableció el Hospital Rojo por parte de la Secretaría de Salud, la primera fase de la línea de drenaje y la introducción de agua potable. En 1976, se inauguró la línea telegráfica y de radio. En 1994, se erigió la nueva Diócesis Católica, en sustitución del Vicariato de la Tarahumara que tenía su sede en Sisoguichi (INAFED, 2020).

En el siguiente apartado se retomarán, en intersección con la epidemiología sociocultural, algunos de los elementos registrados sobre la vigilancia epidemiológica que se ha llevado a cabo con población rarámuri, lo que nos permitirá continuar con la reflexión sobre el monólogo unicultural institucional del sistema sanitario que se instrumenta en el ámbito de lo local, en contraste con la potencia de una sinergia intercultural crítica que desde la polifonía de las singularidades construye en colectivo.

6. Una pincelada sobre la vigilancia epidemiológica en el nodo territorial

Hay que educar a esta gente, porque no puede estar pesando y trayendo a la criatura en enero y luego hasta octubre y de ahí a diciembre. Está bien que viva una parte aquí y otra allá [Sorichique]. Pues que vaya a Huizuchi o acá [Munérachi] y pesarlo para que le pueda poner las vacunas, que, si no luego ya no puedo, y mira que son gratis. Los de aquí ya saben más pero ya se les va a poner falta y si pierden el dinero pues ni modo (Testimonio: Sofía, enfermera de la Unidad móvil, Batopilas, julio 2018).

Desde el tercer capítulo ya referíamos al Estado como una relación social, es decir, *como una condensación institucional que refleja sus herencias coloniales, patriarcales, monoculturales y sociales expresadas en funcionarios, élites burocráticas, leyes y constituciones, entre otros andamiajes y arquitecturas institucionales establecidas* (Hernández, 2022:1). En este sentido, podemos contextualizar el caso que nos ocupa, ya que la vigilancia epidemiológica se instaura en la acción político-sanitaria del sistema de salud nacional, que traduce y localiza estas prácticas heredadas en una racialización de geografías y cuerpos rarámuri. Acción que además pasa por alto las relaciones de poder y desigualdades en términos de etnicidad, clase, género, generación, interculturalidad, conocimientos, cuidados y en el propio proceso de salud-enfermedad-atención-prevención-cuidados, principalmente. Referentes que se entroncan y se jerarquizan en cierto tipo de población, frecuentemente la que se margina económica, social, cultural, en salud y territorialmente, entre otras, lo que indudablemente coincide con el nodo territorial descrito y los otros que se imbrican en los paisajes rarámuri de la Sierra Tarahumara.

La sanidad institucionalizada es entonces reflejo de la geopolítica de poder vinculada al Estado, que también ha administrado la herencia colonial y la liquidez de la modernidad basada en la acumulación acelerada y la inmediatez de producción-consumo que suscita el capitalismo actual. En donde el espacio de los asuntos comunes y colectivos para la vida ha sido anulado (O'Donnell, 1999); la

epidemiología sociocultural y las voces-prácticas curativas locales y de ancestría étnica con los síndromes de filiación cultural excluidas, manteniendo así la gestión del complejo político sanitario como un ente externo a la sociedad en la cual impera el *salubrismo de los “especialistas”* (Hernández, 2022:4). Así mismo, la red pública de atención y servicios en salud desatendida, a partir de la reducción de presupuestos gubernamentales y por ende *deterioro de la planta física, obsolescencia del equipamiento, insuficiencia e inadecuación de las instalaciones, acompañada de una simplificación en la interpretación de las causas que producen enfermedad*, con lo que además se reduce la capacidad de respuesta de dichas instituciones públicas, *lo que exhibe la tecnocracia neoliberal para denostar lo público* (López, Rivera, Delgado, et. al., 2010:168). Lo que da paso a la importación de procesos y herramientas del mundo de los negocios y el capital, aceptando *nichos de mercado de bienes y servicios privados bajo dinámicas de mercantilización (bienes y servicios) y financiarización (coberturas y pólizas de riesgos)* (Hernández, 2022:3), entre otros.

Dichos argumentos acreditan el modelo de Estado intervencionista, neocorporativo y centralista que ha mercantilizado la vida, no desde la perspectiva de la ausencia sino desde la captura y el despojo de los bienes públicos, universales y comunes por intereses privados y para beneficio de particulares, es decir, a través de un enfoque de privatización (Basile, 2020). Lo que hace completo sentido a la alusión de los sistemas de salud como codeterminantes o condicionantes mismos: tal como se vive se muere (Bronfman, 2001). O como lo refiere Basile (2021) tanto a nivel individual como colectivo, a saber:

Las condiciones socioeconómicas de vida interseccionalmente entrelazadas por inequidades de clase social, etnia y género determinan los patrones desiguales de enfermedades y muertes en las personas, familias, grupos sociales y poblaciones. Estas inequidades pueden ser reproducidas, profundizadas y potenciadas por los servicios y sistemas sanitarios como expresión de las opresiones e injusticias que se anidan en la sociedad (2021:7).

Todo ello se vivencia y subjetiva en corporalidades⁶¹ ancianas, adultas e infantes rarámuri que coexisten, transitan y mueren entre los caminos serranos de barranca, valles y cumbres; con expresiones múltiples y flexibles del binomio genérico que va desde lo individual, la unidad doméstico-familiar y la colectividad hasta lo comunitario que trasciende e incluye a los cuerpos que delimitan las fronteras geopolíticas impuestas entre los ranchos vecindados de adscripción étnica tarahumar. En este territorio corpóreo las siluetas de mujeres y varones autoidentificados históricamente como *pies ligeros* es que confluyen los cruces diversos entre el sistema real de salud local-regional con los enlaces de lo social, cultural, económico y político en las comunidades del nodo territorial Munérachi y las rancherías satélites de barrancas y cumbres, la cabecera municipal de Batopilas y la localidad de Samachique, Guachochi.

De tal manera, una pincelada de la complejidad sanitaria que atisba en esta geografía racializada será la reflexión crítica sobre el proceso de vigilancia epidemiológica, que se lleva a cabo desde hace décadas, a partir del formato nacional Sistema único de información para la vigilancia epidemiológica (SUIVE), con lo que eventualmente se podrá seguir una línea de investigación complementaria a ésta, ahondando en los síndromes de filiación cultural como las almas que se salen del cuerpo, el susto, la caída de mollera, el mal de orín, el mal de ojo, la envidia, los hechizos producidos por los cuerpos de agua y lo que estos anidan, así como aquello que curan y conjuran *owirúames*, curanderos, y *sukurúame*, brujos, respectivamente. Aunado a los remedios y procesos curativos que éstos conllevan.

Los ancianitos, abuelitos son muy sanos (...) Tienen muy buena condición, aunque son mayores. Yo los he visto desde la escuela así muy viejitos pero cargados con el costal de maíz a lomo, ahí subiendo el monte. No se

⁶¹ En términos generales, podríamos decir que, pese a la diversidad de clasificaciones, enfoques y dimensiones constitutivas, existe cierto consenso sobre el estudio del cuerpo y la corporeidad desde una perspectiva socio-antropológica, esto es, se le concibe como una construcción situada de múltiples formas y moldeado por un contexto social y cultural en el devenir histórico; *en el que se insertan distintos agentes y es interpretado de acuerdo a ese contexto; se construye intersubjetivamente en relación a un universo simbólico, es decir, a una cultura, en términos de la cual es codificable* (Gambarotta y Mora, 2018:8).

enferman, andan mucho. Si acaso les dará un catarro, pero con sus yerbas se curan en su casa y al otro día ya andan de nuevo. No confían mucho en las medicinas, uno les ofrece medicina y como que les da desconfianza, no la aceptan (Testimonio: maestro Oscar, Munérachi, dic. 2018).

Antes la incidencia de enfermedades por la alimentación era menor. Actualmente el consumo de harinas, refrescos, [frituras] (...) ha traído incremento en obesidad, hipertensión y diabetes, asociados en realidad al consumo excesivo y no tanto por la falta de actividad física (Testimonio: Dr. Ocampo, médico responsable de la unidad móvil, Batopilas, julio 2018).

Actualmente, el sistema estadístico SUIVE se enfoca en 114 enfermedades, consideradas como las más relevantes del estado de salud de la población mexicana, cuyo *criterio de operación, formas de colección de información y procedimientos de vigilancia son homogéneos en las distintas instituciones del sector y en todo el país* (Secretaría de Salud, 2020).⁶² Lo que si bien facilita *la comparación de la información obtenida y (...) la planeación y evaluación de intervenciones de salud* se omite la particularidad local en términos del ecosistema: medio físico y referentes socioculturales con las demás intersecciones que ya se han señalado, lo que pondría en duda dichas intervenciones, pues tendencialmente no hay comprensión del Sistema Real de Salud (Zolla, 2015), es decir, de aquella lógica rarámuri en la concepción del bien-estar, bien-pensar y bien-actuar, *gará natá, gará jú*, respectivamente, en correspondencia con el mal-actuar, el malestar, el dolor y la enfermedad, tanto en los indicios fisiológico-anatómicos como en la trama simbólica y de cosmovisión concreta y definida que construye el conjunto dinámico de atributos identitarios con base en la matriz étnica tarahumar, lo que se presentará en el capítulo siete. No obstante, la investigación en campo también nos permite reconocer el esfuerzo en materia de atención en salud, como en los casos más puntuales de enfermedades transmitidas por vectores como tuberculosis y paludismo que hoy en día se padecen, así como la reflexión pública actual sobre el SUIVE por parte de la Secretaría de Salud (2020) que señala: *no es un sistema*

⁶² En México actualmente existe un Sistema Nacional de Vigilancia Epidemiológica (SINAVE) que coordina las estrategias y acciones epidemiológicas que permiten la producción de información epidemiológica útil para la salud pública. El Sistema integra información proveniente de todo el país y de todas las instituciones del Sistema Nacional de Salud (Secretaría de Salud, 2020).

completo de estadística de salud ni incluye toda la información sobre la situación epidemiológica nacional.

6.1. Vigilancia epidemiológica en Samachique y Batopilas

Los rarámuri son muy resistentes, no se enferman fácil así como los otros [refiriéndose a la población mestiza]. Últimamente han presentado enfermedades crónicas, pero eso [es] por el cambio de hábitos en la alimentación (...) comen nomás puras sabritas® de okis, frituras esas [de tipo caseras] y panes (...)" (Testimonio Leyva, responsable en salud, Samachique, julio 2018).

El registro de la vigilancia epidemiológica se lleva a cabo en los centros o unidades de salud adscritos a Samachique y Batopilas, mismos que no distinguen la particularidad étnica de la población, dato que sólo se apunta en la Unidad móvil de Batopilas y ello porque son comunidades 100% indígenas, además de que en ninguna de ellas se determina el poblado en donde habita el paciente.

En Samachique, el registro epidemiológico se realiza en la Unidad Médica Rural Samachique, Zona Guachochi norte que atiende la enfermera Leyva como encargada, reside ahí desde 2017.⁶³ Antes estuvo en la comunidad indígena de Guaguachique, por alrededor de nueve años como responsable de salud. No omito comentar, que la constante también ha sido la no permanencia por parte de los médicos internistas asignados desde la jurisdicción de Guachochi, debido a los factores recurrentes conocidos: la violencia que se vive en la localidad, la falta de servicios, la lejanía y la dificultad en los caminos para visitar a su familia y comunidad de origen. En la tabla 8 se agrupan los diferentes tipos de enfermedad y sus categorías de corte biomédico para 2018, con base en el formato SUIVE 2014.

⁶³ No se tiene registro previo debido a que Leyva utilizó su derecho a la maternidad hasta entonces, además de que la encargada anterior y en tiempo de su permiso no registraba nada (Testimonio Leyva, responsable en salud, Samachique, julio 2018).

Tabla 8. Samachique, grupo de enfermedades 2018

SUIVE 2014 Samachique - Grupo de enfermedad, 2018	
Enfermedades prevenibles por vacunación	Varicela
	Enteritis debido a rotavirus
Enfermedades infecciosas y parasitarias del aparato digestivo	Infección intestinal por otros organismos y las mal definidas
Enfermedades infecciosas del aparato respiratorio	Infección respiratoria aguda
	Otitis media aguda
	Tuberculosis respiratoria
	Neumonía y bronconeumonía
Enfermedades de transmisión sexual	Vulvovaginitis
Otras enfermedades transmisibles	Conjuntivitis
Enfermedades de bajo vigilancia sindromática	Infección en vías urinarias
Enfermedades no transmisibles	Diabetes melitus no insulodependientes
	Hipertensión arterial
	Cirrosis hepática alcohólica
	Gingivitis y enfermedad periodontal
Nutrición	Obesidad

Fuente: Elaboración propia con base en el registro local Acción comunitaria. Unidad Médica Rural Samachique, Zona Guachochi norte.

De diciembre 2017 a julio del 2018 se atendió a un total de 341 personas, 210 mujeres y 131 varones. En las infecciones respiratorias agudas generalmente se diagnostica faringitis y amigdalitis; en las infecciones en vía urinaria la mayoría refiere dolor en la región alta y molestias al orinar, así como mucha o poca orina; se apunta gingivitis cuando la persona llega con pedazos de muela rota e infección profunda en las encías; y las infecciones intestinales se detectan por diarreas ocasionadas por el alimento ya descompuesto, mala higiene y el agua que se toma de los agujajes, principalmente (Testimonio Leyva, responsable en salud, Samachique, julio 2018).

En Batopilas, el registro se implementa en la Clínica, Centro de Salud con servicio ampliado (CESSA), por parte del médico encargado o las enfermeras en turno. En la tabla 9 se agrupan los diferentes tipos de enfermedad y sus categorías de corte biomédico para 2018, con base en el formato SUIVE 2007:

Tabla 9. Batopilas, grupo de enfermedades 2018

SUIVE 2007 Batopilas - Grupo de enfermedad, 2018	
Enfermedades prevenibles por vacunación	Parotiditis infecciosa
Enfermedades infecciosas y parasitarias del aparato digestivo	Fiebre tifoidea
	Infecciones intestinales por otros organismos y las mal definidas
	Ascariasis
	Otras helmintiasis
Enfermedades infecciosas del aparato respiratorio	Tuberculosis respiratoria
	Otitis media aguda
	Faringitis y amigdalitis estreptococicas
	Infecciones respiratorias agudas
	Neumonías y bronconeumonías
Enfermedades de transmisión sexual	Sífilis adquirida
	Virus del papiloma humano
Otras enfermedades exantemáticas	Varicela
Enfermedades transmisibles	Conjuntivitis
	Escabiosis
	Infección de vías urinarias
Otras enfermedades no transmisibles	Diabetes mellitus insulino dependiente
	Diabetes mellitus no insulino dependiente
	Hipertensión arterial
	Asma y estados asmáticos
	Gingivitis y enfermedad periodontal
	Úlceras, gastritis y duodenitis
	Enfermedad alcohólica del hígado
Desnutrición	Desnutrición leve
	Desnutrición moderada
Neoplasias	Displasia cervical
Accidentes	Quemaduras
	Accidente de transporte en vehículo con motor
	Mordeduras de perro
	Mordedura por otro mamífero
Enfermedades de interés local y/o regional	Edema, proteinuria y trastornos hipertensivos del embarazo

Fuente: Comunicación personal, CESSA, 2019

Algunos testimonios vinculados con la vigilancia epidemiológica son los siguientes:

Los que acuden a consulta realmente ya tienen muy avanzada la enfermedad (...) A partir del programa Prospera se ha cambiado un poco [ello], porque si los indígenas no asisten pierden algunos beneficios como pagos, despensas o alimentos.

En lepes [infantes] son las diarreas asociadas a la condición de hacinamiento en que viven, la falta o poca higiene y la cocción de alimentos; las enfermedades comunes son las gastrointestinales y respiratorias. (...) En mujeres prevalecen dolores musculares en piernas y torso, generalmente asociado al trabajo de carga de leña y agua. Infecciones en la piel como mezquinos e impétigo es muy común.

El embarazo adolescente es otra cosa, niñas entre 11 y 12 años [deja ver desaprobación en su rostro y manoteo] (...) fisiológicamente no están preparadas para ello, incrementan la muerte materno-fetal. Muchas veces es por violación de mestizos o de borracheras entre los indios, las dos ¡son una pena! (...) El alcoholismo está muy fuerte, conlleva violencia intrafamiliar, violaciones a niñas sin denuncia (...) y los indígenas se lo toman como algo normal. Es muy triste (...).

[Sobre las enfermedades de transmisión sexual] se hacen pruebas de VIH y sífilis, no de okis, sí o sí a embarazadas (...) o bien se detecta en el inicio de una infección vaginal, por pesquisa.

Sobre las personas mayores muchos están sanos, el control de presión y azúcar es normal. Recuerdo una mujer con ceguera como resultado de no atenderse; y un varón con daño en riñón por lo mismo. [Sobre la menopausia] no hay asociación a ningún síntoma en indígenas o mestizas, yo creo eso es más de ciudades. (Testimonio: Dr. Ocampo, médico responsable de la Unidad móvil, Batopilas, julio 2018).

6.2. Técnica de estudio de *sombra* en la Unidad Médica Rural, Munérachi.

El médico de la Unidad móvil me permitió visitar e implementar esta técnica en la consulta externa de dos rancherías del mismo municipio: Munérachi y Coyachique, y aunque la segunda no corresponde al nodo territorial que nos ocupa, se integrará con fines de comparación descriptiva. En el primer rancho se atendieron a 15 rarámuri y en el segundo a 19, véase tablas 10 y 11.

Tabla 10. Consulta externa, Munérachi, julio 2018

No.	Enfermedad	Género	Edad
1	Dolor muscular generalizado	F	26
2	Dolor muscular espalda baja / lumbar	F	29
3	Dolor muscular en brazos y piernas	M	62
4	Dolor muscular en brazos y piernas	F	33
5	Dolor muscular en brazos y piernas	F	35
6	Dolor muscular en brazos y piernas	F	43
7	Cefalea punzional	F	43
8	Diarrea	M	2
9	Hipertensión	M	86
10	Cefalea	F	27
11	Impétigo	F	1
12	Rinofaringitis aguda	F	37
13	Control de hipertensión	F	52
14	Sana	F	26
15	Sana	F	22

Fuente: Elaboración propia con base en el registro médico.

Tabla 11. Consulta externa, Coyachique, julio 2018

No.	Enfermedad	Género	Edad
1	Infección en vías urinarias altas	F	48
2	Infección en vías urinarias baja	F	43
3	Dolor muscular	F	46
4	Cefalea	F	30
5	Diarrea	F	8 meses
6	Dolor osteomuscular	F	34
7	Embarazo	F	24
8	Sana	F	25
9	Sana	F	59
10	Diarrea	M	9
11	Diarrea	F	9 meses
12	Sana	F	66
13	Sana	F	27
14	Sana	F	29
15	Rinofaringitis aguda	F	1
16	Sana	F	32
17	Sana	F	27
18	Hipertensión	F	53
19	Embarazada	F	41

Fuente: Elaboración propia con base en el registro médico.

A partir de las enfermedades diagnosticadas en Coyachique, a la bebé paciente atendida en quinto lugar, se le tomó una muestra de heces fecales para detectar cólera. Se envió a la cabecera municipal de Guachochi, ya que es más cercana que la propia en Batopilas, elemento que se aúna a las características expuestas, pues refleja la desatención vinculada con la tardanza del proceso biomédico y el daño evitable en que podría traducirse este abandono sistemático de la institución de sanidad pública en lo local-regional.

El procedimiento de la Unidad Médica Rural para Munérachi ya se ha referido con detalle en el apartado 5.3, por lo que en este sólo se recordará que hay un promotor de salud indígena reconocido y aprobado por su comunidad. Habla castellano y su propia lengua. Está con el médico desde la primera consulta hasta la última, apoya como traductor lingüístico y cultural, no recibe sueldo o remuneración alguna. Considero que su participación radica en un tipo de 'reconocimiento local' y con la intención de contribuir para el bienestar en salud de los rarámuri vecinos y en concordancia con su filosofía de origen. El promotor es varón pese a que la mayoría de las pacientes son mujeres, lo que evidentemente insta un tamiz de género que hace que las mujeres con algún dolor o malestar se detengan en asistir a revisión médica pues son muy tímidas al enunciar el padecimiento y mostrar la parte del cuerpo dolida o la piel con lesiones (llagas, ulceraciones, piel corroída, etc.), pues implica levantarse las faldas o la blusa. Inclusive cuando se da atención a embarazadas cuesta mucho trabajo que se levanten la blusa para que la enfermera pueda hacer la revisión, la diferencia es que con ella también les da pena, pero entre risas y bromas se va relajando la postura, en tanto con los varones el lenguaje corporal de incomodidad y tensión no cede hasta que salen de ahí.

Cuando veo que ya ahí viene la troca [la unidad móvil] empiezo a gritar [en rarámuri] por las cimas de aquí [de la ranchería de Munérachi] "ey'ta, ya vengan rápido, ahí vienen esos doctores" (...)

Yo nomás ando aquí ayudando para que estas gentes [acudan al llamado] digan lo que les duele (...) luego nomás andan así con la pata coja [o] así gorda y roja de que pica, ya sin piel, con pus chorreando [resultado de

alguna infección ocasionada por alguna mordedura o piquete de algún animal rastrero] y se aguantan (...). Luego también ahí andan chuecos de cargar leña [o por acarrear] agua y no vienen (...) ya sabe así somos por acá (...)

Las mukiras [mujeres] no entienden bien el castilla y no se suben las faldas pero pos, hay que verlas luego, yo así les digo aunque no quieran, pos ya les digo [de nuevo] y si entienden, ya enojadas, así, pos luego las ve el doctor y ya se curan (...)

[En relación con la pregunta de si recibe alguna remuneración por su apoyo, contesta:] No pagan, nada dan [y como] ya sé curar, luego éstos [los integrantes de la unidad móvil] me dan medicinas (...) yo ya sé que dar cuando me buscan con el dolor (...) ya sé de doctor y de owirúame [curandero] poco (...) [se ríe a carcajadas] (Testimonio Rubén Químare, promotor de salud y cultural, Munérachi, julio 2018).

Los integrantes de la Unidad generalmente tienen contemplado cubrir la jornada hasta que la última paciente sea atendida o bien las condiciones climáticas lo permitan, pues en temporada de lluvias los cruces de los ríos suben mucho y hay riesgo de que la camioneta no pueda pasar, además, dicen, no hay condiciones ni infraestructura para que pernocten en las propias comunidades. En ambas rancherías después de atender a las personas que asistieron y esperar alrededor de 20 minutos, por si alguien más llegaba, esto es, después de 4 horas aproximadamente de su arribo, la camioneta sale hacia la cabecera municipal de Batopilas.

Con base en esta experiencia y a partir de la comunicación con personal del sistema real de salud de esta región como médicos, enfermeras y rarámuri que saben curar, así como con pacientes y rarámuri de las comunidades podemos señalar que estos cuerpos siguen siendo racializados por autoidentificarse y resistir con algunos patrones y hábitos de su cultura étnica, y no con los de la sociedad mestiza que se impone sin mediar entre ambos modelos, es decir, se violenta a las(os) rarámuri por:

a) Las huellas en su cuerpo y en sus ropas por habitar en la sierra y su ecosistema, ejemplo de ello es el olor a sudor de días de trabajo que se impregna en sus ropas; la resequedad, cicatrices y granos en su piel; la tierra que se adhiere

a las faldas y las zapetas; los pies agrietados, a veces sin dedos y con visos de las heridas que han dejado la andanza diaria y los trayectos extensos en sus veredas; así como el tacto de una palma de mano áspera y pegajosa por el quehacer cotidiano y el sudor del caminar; entre otros.

(...) no, yo no voy [a solicitar atención de la Unidad rural ni al Centro de Salud en Batopilas], esta mujer [su esposa] tampoco, hay que lavar falda y zapeta [pero aun así] en la vereda se cochinea [se ensucia, pues] es sierra, hay que cruzar el arroyo, así sin huarache y luego nomás te miran, así como si no anduvieras (...) (Testimonio: Miguel, 26 años, Munérachi, diciembre 2018).

b) Preferir al *owirúame*, curandera(o), antes que, al doctor de tradición biomédica, pues dicen *regaña y trata mal* y aunque en la mayoría de las ocasiones permiten y consienten esos tratos despectivos y humillantes sin decir nada, sólo para que curen o coadyuven con el dolor agudo de su familiar o de ellas(os) mismas(os), ya en la comunidad es frecuente escuchar:

(...) no hay que regresar con esos hombres de blanco, mejor comer bien y ser fuertes pa' aguantar lo que duela, como sea nosotros podemos, aguantamos mucho (...) nomás mire a Arnulfo, carga más en su lomo que [los] burritos de ese Nique (...) Lorenzo nomás va por pastillas pa' andar ahí paseando, pero ni se las toma [risas] [y efectivamente, Sofía, la enfermera piensa que no le duele nada, que se ve muy fuerte para su edad, y que en las consultas sólo pide pastillas para la gripa pero que nunca lleva síntomas, refiere] (Testimonio: Matías, 56 años, Chapátare, junio 2018).

(...) ese doctor antes del doctor [se refiere a la enfermera que toma los signos antes de la consulta en el Centro de Salud de Batopilas] te agarra así de lejos, no gustamos allá (...) una dice que somos así como ese cochí [cerdo] cuando llevamos al Chenchio, que nomás lloraba todo día, [tenía] unos granos así feos [señala la entrepierna].

(...) no se pudo con esa agua de yerba del Juvencio [hijo del *owurúame* reconocido por la comunidad que murió recientemente], yo creo no sabe curar bien, ese apa sí [interrumpiendo la narración, Rubén se reía mientras le decía "así lloraba ese Chechio", haciendo los sonidos que hacen los lechones, todos ahí se carcajean y repiten el sonido sin cesar] (Testimonio: Albino, 65 años, Munérachi, junio 2018).

De tal manera, se puede comprender porque la asistencia a las visitas médicas tanto en esta Unidad como en el Centro de Salud es tan baja.

Los últimos testimonios asociados a la perspectiva del proceso salud-enfermedad-atención desde la mirada biomédica y del sistema de salud institucionalizado es el del Dr. Labrada, adscrito a la subdirección de epidemiología, Jurisdicción sanitaria, subsede VII Guachochi. Servicios de salud de Chihuahua. Dirección de prevención y control de las enfermedades, a saber:

(...) tienen una vida muy pesada (...) en relación con las enfermedades tienen mucha resistencia a la vacunación y rechazo a la asistencia en salud.

La muerte es parte de su vida y su cosmovisión por lo que han aprendido a vivir con enfermedades que podrían ser fácilmente curables, pero no van a las clínicas, se esconden de las unidades móviles.

Antes [los rarámuri] trabajaban mucho, pero ahora parece que sólo tienen hijos para [obtener] mayores recursos del [Programa] Prospera (...).⁶⁴

La alimentación chatarra actualmente es algo creciente y ha impactado la obesidad con desnutrición en estos indígenas.

Los sistemas de salud realmente son curativos, no tenemos impacto aún en una medicina de tipo preventiva (Testimonio Dr. Labrada, subdirección de epidemiología, Guachochi, julio 2018).

En consecuencia, con estos apartados se aportan mayores elementos para la comprensión de estas corporalidades rarámuri racializadas y excluidas, su movilidad, interseccionalidad e interculturalidad a diferentes niveles, es decir, la construcción de esa geografía social a lo largo del tiempo con la pervivencia, plasticidad, variabilidad, adaptación y/o cambios ante las coyunturas precolombinas, la irrupción colonial y la lógica modernizadora nacional de estructuras e instituciones de aquella sociedad que ha predominado sobre ésta y

⁶⁴ Considero que esta lógica asistencialista de los gobiernos fomenta dicho cambio en la mirada de algunos rarámuri, ya que prefieren dejar de trabajar la tierra para el autosustento familiar y esperar sólo las fechas para la entrega de subsidios, más allá de si la temporada de cosecha fue buena o no. Elemento que se cuestiona incluso por rarámuris mismos.

sobre otras, en palabras de Souza, violentado con epistemicidios a esas resistencias que habitan territorios como el descrito. En aras de abonar a dicho entendimiento con la consistencia y resistencia sociocultural se continuará con la descripción de algunas de las performatividades rarámuri durante el curso de vida, lo que permitirá acotar los elementos que cimentan su envejecimiento.

7. Curso de vida y transiciones rarámuri: praxis y agencia entre géneros y generaciones

En el primer capítulo se esbozaban elementos sobre la orientación teórica y metodológica de la categoría *curso de vida*. Algunos referentes más que nos parecen pertinentes son los que retomamos de Ulrich Mayer (2009) y Mora Salas y De Oliveira (2014), ya que nos permitirán enlazar las acciones performativas vinculadas a corporalidades de mujeres y varones rarámuri, de distintas edades. En este sentido, enfatizamos la relevancia de los cambios en los patrones a lo largo del proceso de la vida misma, que implica tanto el tiempo histórico como el impacto de sus contextos, durante periodos distintos y posiblemente determinados en una transición o fase particular (Ulrich Mayer, 2009), es decir, los cambios se suceden, en paralelo o de manera alterna, en la cotidianidad durante el tiempo de vida y el tiempo histórico. También, recuperaremos el interjuego entre las constricciones estructurales y la agencia humana situada como un modelo analítico que posibilite entender la dinámica del proceso de acumulación, reproducción o superación de las desventajas o ciertas ventajas sociales (Mora Salas y De Oliveira (2014), a partir de algunas nociones como trayectorias, transiciones, puntos de inflexión, temporalidad de los eventos vitales y del principio de vida interrelacionadas, agencia, tiempo y lugar, principalmente, que ya han sido explicados.

De tal manera, la dialéctica del tiempo permitirá desentrañar las conexiones entre las experiencias vividas, las experiencias en curso y las experiencias previsibles, permitiendo construir una visión multiversa, no lineal del tiempo en el curso de vida individual y en armonía con la etnicidad rarámuri. Debido a que, durante el proceso de transición hacia la vida adulta ocurren ciertos eventos que repercuten en las trayectorias y en su interconexión, eventos que llevan a tomar decisiones previstas o inesperadas y que pueden perdurar por el resto de la vida; y que van desde la gestación, la niñez, la adultez y la vejez. Muchos de ellos influidos por sus contextos culturalmente situados y no necesariamente por una edad cronológica, como es el caso que nos ocupa y que expondremos a continuación, pues simplemente son sucesos que pasan en el curso de vida.

Considerar la temporalidad de algunos eventos vitales apunta a tomar en cuenta el principio del “momento-sincronización” (timing) formulado por Elder, Kirpatrick y Crosnoe (2003:12). Según este principio, la ocurrencia de un evento tiene repercusiones diferenciales de acuerdo con el momento del curso de vida en que acaece y a las otras circunstancias de vida con que interactúa, tanto como con las decisiones que toma el individuo para encarar las situaciones de vida desencadenadas. Es decir, no es sólo el evento vital, sino también la interacción que acontece con otras circunstancias de vida lo que va dejando una estela en la vida de los sujetos que puede, en algunos casos, perdurar por el resto de la vida (Mora Salas y De Oliveira, 2014:89).

Así, los eventos vitales son clave en el proceso de transición en la vida, pues tendencialmente éstos son los que brindan responsabilidad, autonomía y cierto control sobre la vida misma.

Diferenciamos tres tipos de momentos críticos. Primero, los vinculados a la dinámica familiar. Segundo, los derivados de las propias elecciones y acciones de los sujetos. Y, finalmente, aquellos que están fuera del alcance de los jóvenes por relacionarse con factores muchas veces fuera de su control. (Mora Salas y De Oliveira, 2014: 92).

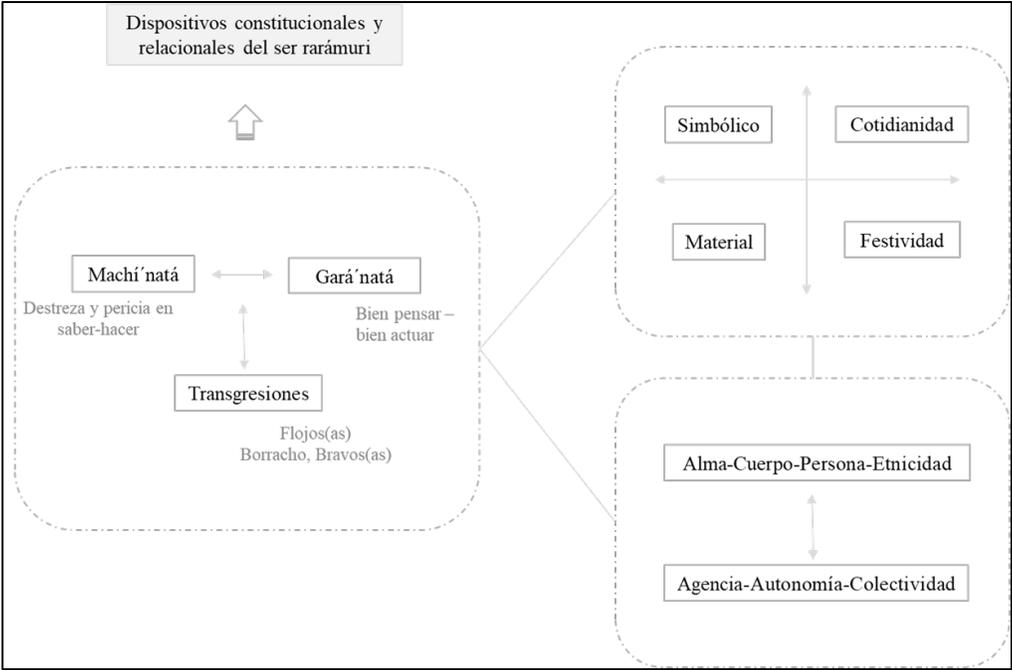
En este orden de ideas y apelando a la propuesta de *Elementos constitutivos y relacionales del ser rarámuri*, véase diagrama 12, con la consecuente interpretación y evidente limitación de apreciación-comprensión émica, se planteaba el cimiento de dichos dispositivos en el cruce de las trayectorias colectivas de lo simbólico–material con las de lo festivo–cotidiano, en diversos actos performativos⁶⁵ que se encarnan en sus corporalidades y que a la vez se

⁶⁵ La performatividad o actos performativos se entenderán como una representación dinámica y contextual de singularidades individuales que se intersectan con reiteraciones normativas evidentes o que se intentan disimular, de manera reflexiva o no, en concordancia con la cultura de adscripción. La teatralidad o acto teatral que retomamos de Butler (2002:34) *se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad*. De igual manera, en estas performatividades también se enlazan los imperativos de género (Butler, 2002) que construyen subjetividad y que se materializan en territorios corporales.

Sin ahondar en la discusión sobre la pertinencia y validez del género (Haraway, 1995) o del binomio sistema sexo-género (Rubín, 1986; Aguilar García, 2008) sólo acotaremos algunos elementos que nos parecen relevantes para comprender el género como categoría de análisis histórico en este entramado de matices etnográficas de la co-labor rarámuri, a saber: El género contiene cuatro elementos interrelacionados: a) Identidades subjetivas: relacionadas con las actividades, roles, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas; b) Símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples; c) Instituciones y organizaciones

superponen e intercalan con las de alma–cuerpo–persona-etnicidad y agencia–autonomía–colectividad, mismas que se entretujan con las particularidades entre los géneros y las generaciones, y que se desarrollarán a continuación.

Diagrama 12. Elementos constitutivos y relacionales del ser rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

sociales; d) Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los símbolos y limitan y contienen las posibilidades metafóricas; y e) La dimensión del poder (Scott, 1990).

7.1. ¿Quién es un rarámuri?

Es quién nace de una mujer rarámuri, no de una pareja, de piel café-negra, *chókame*. Un *nasipa* es alguien que es mitad rarámuri, mitad mestizo, dicen, sí puede ser considerado rarámuri, aunque sea clarito y tenga pelo en la cara, pero sólo si *sabe trabajar y andar en las veredas, en el monte, que piense bien*. Sobre la cualidad de género, se dice, si es mujer que quiera al rarámuri, *que sí guste*.⁶⁶
Dibujo 1: *Chókame ju*. Jesús, 11 años Munérachi, julio 2019.



Otro testimonio, en consonancia reflexiva con lo tangible e intangible y la vivencia encarnada y simbolizada, a la pregunta expresa se contestó:

(...) pos como quiera es muki o rijoy [mujer o varón rarámuri adulto] (...) tienen almas que tatarioshi [dios] sopló hace mucho ahí en barro, cuando había gigantes, que vivían allá donde esas cuevas [señalando las lajas que se ven hacia la cumbre, hacia Sorichique]. A la mujer le dio cuatro, al rarámuri [varón] tres porque no nacen hijo, esa esposa sí. Al chabochi [mestizo] dos (...) unos animalitos tienen dos también, pobrecitos [como] el pájaro [porque trabaja para el sukurúame] hace mal, ese zorro mata gallinas, así mero (...) otros, yo creo [tienen] tres porque nos ayudan, así como chiva, este güilo que si quiere al Darey [güilo es un perro que llegó ahí, no es que sea de esa familia pero lo alimentan y piensan que cuida y protege al niño, de alrededor de un año. Además dicen que en la noche con sus ladridos asusta a las almas que no se quieren ir, y que quieren llevarse al bebé para no estar solitos ni tristes] (Testimonio: Angelina, 25 años, Munérachi, noviembre 2018).

Desde la mirada socio-antropológica referida en capítulos iniciales, los cuerpos, las corporalidades o corporeidades serán concebidas como una construcción situada de múltiples formas, moldeada por un contexto social y cultural en el devenir histórico. En el que se insertan distintos agentes, cuya interpretación es de acuerdo con dicho contexto. Gambarotta y Mora (2018) acotan que lo corpóreo se construye intersubjetivamente en relación con un universo simbólico,

⁶⁶ Técnica investigación-acción participativa (IAP). Cartografía corporal: Reflexión de infantes entre 7 y 12 años.

es decir, con una cultura, en términos de la cual es codificable. Tal como se presentará en el análisis correspondiente para estas corporalidades rarámuri en el tránsito por su curso de vida.

En coincidencia con las disertaciones de autores como Guillén y Martínez (2005), Fujigaki (2005) y Martínez (2012) sobre la noción de persona entre las(os) rarámuri, retomamos su conceptualización como aquella que:

Se constituye a través de una entidad anímica (alma), una entidad física (cuerpo) y relaciones sociales que el individuo establece al interior de una comunidad. [Por lo que también es evidente que] la salud y las enfermedades no dependen sólo de los síntomas físicos del cuerpo, sino que tiene que ver con un equilibrio que debe mantenerse a nivel personal, familiar, comunitario, ritual y cósmico. Y que una persona viva no tiene las mismas características que una persona muerta (Fujigaki: 2005:IV).

Singularidad anatómica y funcional

A partir de la reflexión sobre el mapeo corporal rarámuri realizada mayoritariamente entre infantes colaboradores, de quinto y sexto grado de primaria, se recupera que la diferencia anatómica y funcional expresada corresponde específicamente a los órganos sexuales y reproductivos, lo que no supone alguna diferencia en lo social que segregue o excluya en lo cotidiano o en alguna festividad, véase, Diagrama 13.

[Niñas(os)] somos mismo [los dos pueden tener] piojo [y] lagaña, [también] sube árbol, avienta piedra y si ojo quiere, da en [la] cabeza, corre bola [carrera de bola] y echa liga [resortera con buen tino] (...) [los dos] si echan tortilla tambien (...) (Testimonio: Ema, 12 años, Munérachi, noviembre 2019).

En su propio léxico, se distinguió a varones de mujeres con *bisaca*, pene – *ruluhuala*, testículo, de *cumala*, vagina, respectivamente, aunque realmente la mayoría especificaba que *es por donde salen esos hijos* o por donde se tiene o hace sexo, *natóme*; incluso algunas niñas la asociaban también con el ano. Es decir, podemos identificar *cumala* como el elemento de lo femenino, reducido a la genitalidad. En ambos sistemas sexo-genéricos se consensó *cosila* como cola, nalgas y por donde se defeca; *sol'chí* como torso o pecho y *chihualá*, pecho o *chichi*,

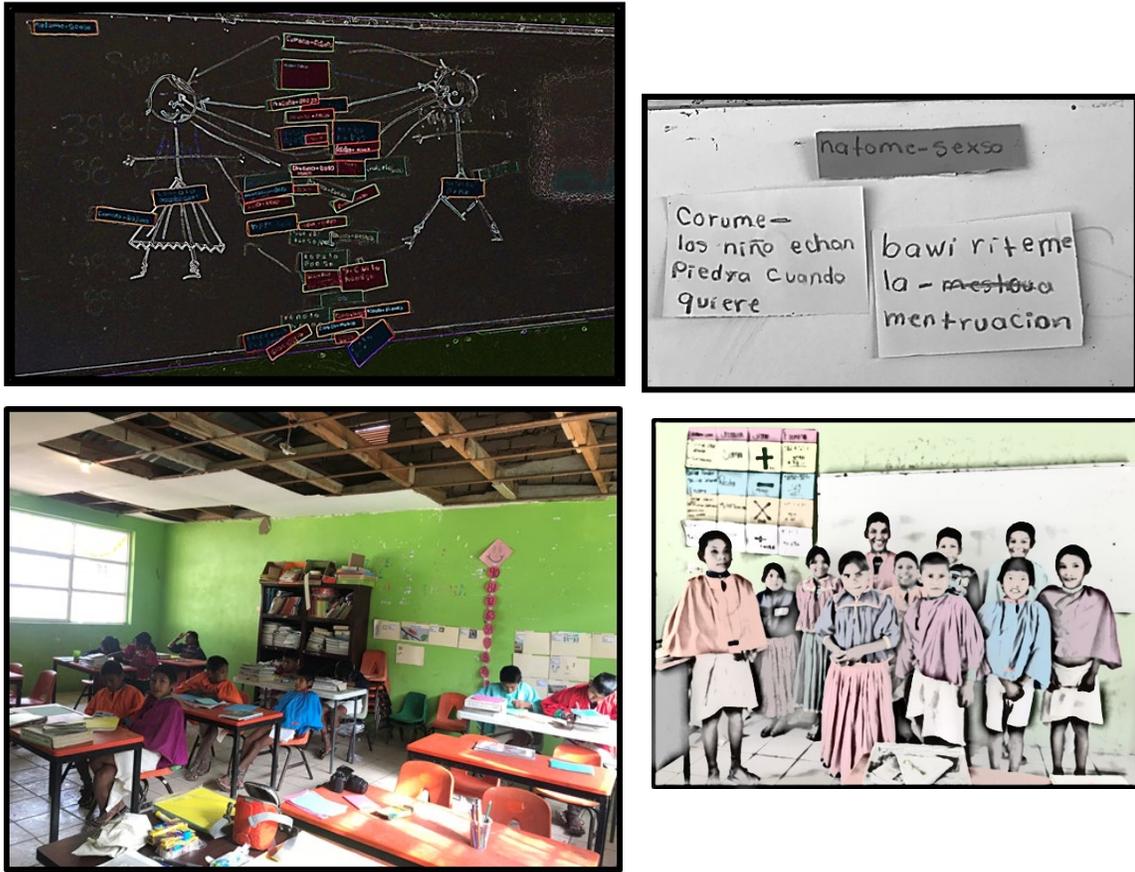
no se encontraron palabras para distinguir entre la dimensión o tamaño del pecho entre una niña y una mujer adulta.

Sobre la diferenciación fisiológica en las transiciones asociadas al curso de vida entre mujeres se enfatizó: la regla o la menstruación como *bawí, bawiki*, estar en aguas o *bawiki'la*, estar en sangre; el embarazo como *ropéame*, crecer panza; y la menopausia, sin tal denominación en términos énicos o locales, pero que se indica como el no poder tener más hijas(os) por ser más vieja, *chéráme*, o bien, la negación de estar en aguas, *ke bawiki*. Sobre las edades y la vivencia de ello se ahondará más adelante. Para los cuerpos masculinos rarámuri no hubo ninguna mención, en tanto desde la mirada mestizas(os) se dijo: *es mismo, nomás cambia pensamiento y trato, el modo pues*.

Se expresó de manera general que *iwigá*, las almas rarámuri que dan la vida, *están en todo el cuerpo: cuatro para mujeres porque sacan ranaras, los nuevos que nacen* [recién nacidos] y tres para varones porque *sólo trabajan*. Los mestizos, los animales y el *kawi*, todo aquello que hace que la sierra sea tal, como árboles, arroyos, río, cerros, tierra, piedras, laja, cielo, nube y estrella, también fueron dotados con dos almas. De tal manera, se interpreta aún el ensamble entre cuerpo y alma, tal como otros autores lo han descrito.

También señalaron que un rarámuri es quien *sabe prender leña, acarrear agua, hacer tortilla, bailar recio, hacer luchas* [juego entre niños y actividad de varones adultos que ocurre en Nolirúachi, la fiesta de Semana Santa], participar de la *ariweta* y la *bola*, carreras de aros y bola entre mujeres y varones, respectivamente, además de *echar las piedras a quien guste* [transición rarámuri de la infancia a la adultez para iniciar la vida en pareja].

Diagrama 13. Cartografía corporal rarámuri



Fuente: Dinámicas grupales, escuela–albergue de Munérachi, noviembre 2019.

A partir de la escucha de infantes colaboradores podemos deducir la amplitud de su conocimiento y juicio al no reducir la plasticidad fenotípica a la variabilidad corporal, y observar la valía que otorgan a los elementos culturales que se manifiestan en el saber hacer, *machí'natá*, y bien pensar, *gará'natá*, rarámuri.

Por su parte, Martínez (2012) trabajó el término de lo corporal entre adultos de la localidad de Norogachi, Guachochi. Retomamos el relato etnográfico con la finalidad de contrastar la mirada generacional y regional:

[...] es utilizada para describir algunos de los órganos animales - particularmente los órganos internos de los animales sacrificables como corazón, pulmones, estómago, etc.- así como algunas de las partes de las plantas. Por ejemplo, las pezuñas se identifican con las uñas (*sutúra*), las

plumas o el pelaje del animal con el vello del cuerpo humano (*bo'wara*), las escamas del pez con la piel (*wichíra*) y el pico con los labios (*chu'mirá*). Para el caso de las plantas, al igual que los animales algunas de ellas tienen corazón, el tallo es descrito como un cuello (*kutára*) y las raíces como venas (*laá boára*). Incluso los instrumentos musicales como violines y guitarras son llamados cuerpo (*e'pokára*) y poseen toda una lexicología corporal que incluye el pecho, la espalda, las orejas, la cara, etc. Las cruces colocadas en los patios son también cuerpos humanos que representan a las divinidades (Martínez, 2008:73, tomado de Martínez, 2012:17).

Con la finalidad de fundamentar, 'traer a serio', lo percibido, los siguientes apartados abonarán sobre aquello que constituye el curso de vida y las transiciones colectivas que lo atavían, a partir de lo cual se intentó codificar la interconexión observada y trasplantada en lo cotidiano al plano de la praxis, esto es, de la práctica concreta, material, que se lleva a cabo por tareas puntuales, en donde recupero y subrayo la escucha: *este no se piensa tanto, rarámuri hace*. Accionar que ha permitido el sustento individual, sin limitar el actuar por género, edad, capacidad física-intelectual o la falta de ella, a la vez, de la subsistencia como familia y colectividad. De tal manera, ese saber hacer y bien pensar que opera a lo largo del curso de vida, se introyecta a partir de la socialización cotidiana entre mujeres y varones rarámuri, además del refuerzo de ello, a través de recordar mediante la palabra, en los *nawésari* o discursos comunitarios que se pronuncian en ambientes festivo-rituales, como en las reuniones-fiestas domésticas y las asociadas al templo descritas, fundamentales en la interpretación del mundo. Es decir, en la recurrencia de su filosofía de ancestría étnica que se transmite mediante los relatos que las(os) abuelas(os) cuentan, cuyo acento se ubicará en las prácticas cotidianas y no en los rituales ni mitos en sí mismos, pues desde el sentir y pensar habitual o del día a día es que éstos se conciben, se reinterpretan, se preparan y se socializan.

Enseguida se describen matices etnográficos articulados con los distintivos de cada transición y las tareas y posibilidades del quehacer cotidiano, en función de

los géneros y las generaciones,⁶⁷ enmarcadas como es tradición en sus rituales y festividades.

7.2. Performatividades y transiciones en el curso de vida rarámuri

En el nodo territorial de Munérachi, si bien las prácticas⁶⁸ y actividades socioculturales asociadas a la reproducción social y persistencia del grupo, en los diferentes puntos de socialización a lo largo del curso de vida, tienen consonancia entre mujeres y varones rarámuri, también evidencian la autonomía y la agencia que se va forjando y afianzando a través de sus transiciones,⁶⁹ ya sean sutiles-tenues o palpables-evidentes, a la vista o escucha de quien indaga y/o de quienes producen este conocimiento en conjunto; además de las responsabilidades individuales, familiares de tipo nuclear y ampliada y colectiva-comunitaria, con clave de género.

Incluso, adelantamos que lo que cambia o se ajusta en la infancia, en la enfermedad o en el proceso de envejecimiento son: los tiempos, las pausas en el recorrido, la carga, el volumen y el peso, principalmente, ya que la posibilidad de decisión y el consecuente actuar es un eje en la práctica cotidiana rarámuri, pues al parecer de ninguna manera se suplanta a la persona por más pequeña o anciana que sea, incluso si tiene por nacimiento o de manera adquirida alguna capacidad que limite su actuar físico o intelectual.

⁶⁷ Por generación se entenderá el conjunto de personas que comparten una vivencia y/o experiencia equivalente en el contexto étnico descrito y que pueden tener una edad similar en términos culturales y/o cronológicos, aunque esto es relativo, y ya ha sido explicado en los primeros capítulos.

⁶⁸ En términos generales, las prácticas serán consideradas como la materialización, concreción de lo que se hace, se ejecuta, evidentemente con base en los cruces de la cosmovisión rarámuri descrita. Las representaciones, como el principio generador de las prácticas, un marco de referencia local que es interpretado a partir de sus vivencias, expectativas, creencias, conflictos, rupturas, etc. Se introyectan desde la infancia y se van modificando a lo largo de la vida, en donde las instituciones cobran un papel relevante en ello, en aras de potenciar el sentido de pertenencia o bien de la racialización de los cuerpos y pensamientos, y exclusión sistemática.

⁶⁹ La categoría *transición* que acuña el curso de vida la adaptamos para esta investigación como un cambio biocultural o una transformación de tipo bio-étnica, que propongo considere el proceso biológico, psicológico y de matriz cultural. Que abarca el idioma rarámuri, la habitabilidad en la geografía racializada descrita, la significación y praxis con base en su cosmovisión ancestral y las vivencias y experiencias vinculadas a la corporeidad que valoran y cuidan, aunque la saben excluida y violentada en sus intersecciones múltiples.

En este sentido es que propone definir *agencia* como la determinación o decisión para el *gará'natá*, el bien pensar o su negación, *ke gará'natá*, y en el *machí'natá*, bien hacer, hacer bien o saber hacer o su respectiva negación. Lo que decanta al menos dos posibilidades, con base en su coherencia cultural: pensar-actuar bien / destreza y pericia en el hacer. Si un(a) rarámuri opta por el desatino o apatía cultural, el colectivo lo seguirá considerando parte del grupo sin generar estigmas, pero en el caso que cause algún daño individual o colectivo se le castigará mediante juicio comunitario y al resarcimiento del perjuicio.

El concepto de *autonomía* rarámuri se construirá básicamente como la libertad de pensar y accionar, cómo y cuándo se pretenda, lo que cruza con el carácter categórico del pensar, decir y actuar tarahumar. Esto es, a partir de que el *machí'natá*, saber-haber, se ha introyectado y aprendido, desde los dos o tres años y su consolidación posterior, el sentido de interconexión les permite, a su vez, concebirse en colectivo y en reciprocidad con las(os) otras(os), con el *kawí*, paisaje ecológico o territorio mismo. Lo que no así codependientes material ni emocionalmente de alguien más, madre, padre, hermas(os), esposa(o), hija(o), etc., pues desde la infancia se ha adquirido la habilidad de su subsistencia como individuo en tanto existan insumos en el monte, o bien, mediante el recurso del *kórima*, reciprocidad generalizada, una vez que ya se han explorado otras posibilidades, sin embargo, la gran mayoría sigue eligiendo los momentos y espacios para cooperar, compartir y estar con quienes así se decida.

Algunos referentes etnográficos son:

- Cuando infantes de cualquier edad pueden irse de la casa de su familia nuclear porque *ya no guste, sea brava* o prefiera vivir con otra, ya sea por consanguinidad o por afinidad, temporalmente o de manera indefinida.
- El que una madre o padre puedan separarse del o la esposa(o) porque *le guste o quiera a alguien más*, y decidir dejar o llevar a las(os) hijas(os) con la nueva pareja
- El participar o no de alguna actividad cotidiana de temporal o ritual en la ranchería o fuera de ella, sin importar la edad.

- Asistir o no a la escuela, realmente es decisión de la o el infante.
- Concurrir a visita o urgencia médica no es decisión de terceras personas por más graves que puedan presentarse malestares, síntomas o alguna enfermedad en concreto. Incluso, si algún mestizo es quien fuerza a alguien, en cuanto pueda la mujer o el varón se escaparán de la ambulancia, la clínica o el hospital, con bata, con ropa o sin ella.

Generalmente en cualquiera de estos casos no habrá algún *rarámuri* que imponga, presione o violente la decisión, inclusive las consecuencias que puedan sucederse, al parecer, tampoco generarán un sentido de culpa en ninguna(o). En ocasiones, las menos de las veces, si alguien de la familia quiere hacer que se reflexione de nuevo la opinión por parte de la persona en cuestión, pedirá a algún mayor o autoridad indígena, sin importar el género, que platique con aquel, aquella, pero nunca de manera coercitiva, se tratará de una invitación a pensar de nuevo la resolución. Señalan que siempre existe la posibilidad de revertir la determinación inicial, si la persona involucrada así lo quiere también, es decir, sólo *si hay acuerdo de las dos partes*. Estos actos performativos no excluyen los casos de *rarámuri bravas(os)*, siendo en su mayoría infantes y mujeres las víctimas de esa violencia masculina, frecuentemente ejercida bajo los efectos del alcohol, signo del sistema patriarcal del que tampoco se han escapado como comunidad.

A la postre, también anticiparemos, de manera general, que la relación entre las corporalidades femeninas y masculinas tienen tendencia equivalente tanto en la relevancia de las actividades y prácticas socioculturales, así como en las responsabilidades solidarias y en intersección étnica, genérica y generacional que se reproducen, ajustan y reinterpretan para la subsistencia como persona, familia y colectivo.

Los deberes compartidos, que se abordarán más adelante, se clasificaron de la siguiente manera: a) Recolección/manufactura, b) Unidad doméstica, c) Labor en la tierra, d) Compra/adquisición de víveres, e) Sexo–sexualidad, y f) Carreras, mismos. A

Algunas de estas tareas trascienden los espacios y se entrecruzan, lo que dificulta aún más su análisis y consecuente explicación. Ejemplo de ello es el cuidado de las chivas en el monte, la recolección de *shireke* o sotol y el abono de las tierras para el cultivo; labores de limpieza y socialización exclusivas entre el mismo género como lavar ropa y bañarse en el río; el ejercicio del maternaje: cuidados y reproducción étnica-social, además de otros para algún familiar enfermo o quien requiera mayor atención en tanto se implementan otras actividades productivas en la unidad doméstica; la preparación de reuniones doméstica de trabajo o festivas en el templo, la celebración y el festejo en sí mismo. Antes de ahondar en ello, nos detendremos con detalle en las transiciones identificadas en el curso de vida de quienes las llevan a cabo.

7.3. Transiciones generacionales en clave de género

Las transiciones identificadas en el curso de vida fueron las de recién nacida(o), niña(o), mujer y varón, abuela(o) o vieja(o), a saber:

a) *Ranara, Talá*, recién nacida(o). Hasta los 2 o 3 años

El tránsito de un *ranara*, recién nacida(o) hacia una niña(o) pequeña(o) se da cuando intenta agarrar objetos y empieza a caminar. Cuando la curiosidad le hace arrastrarse para alcanzar al perro, la gallina, la lumbre, el peine o al hermano.

En el primer año generalmente se le da leche materna, después se empiezan a dar sólidos. Tiene libre acceso al pecho de la madre hasta que otra(o) hermana(o) ha nacido, pero si no se da un siguiente parto vivo o hay mortalidad posterior, el amamantamiento puede durar hasta los tres o cuatro años.

Desde esta edad se empieza a observar la personalidad y la conformación de la agencia y autonomía, por ejemplo, pareciera que el pecho de la madre le pertenece a la niña(o), pues desde que empieza a dar sus primeros pasos, levanta la blusa de ésta para succionarlo o simplemente tocarlo las veces que quiera y sin importar el espacio, la actividad o con quién se acompañe. Ante la mirada de infantes un o una *talá*:

Duerme, llora y pide chichi; defecan y orinan; son calmados y tranquilos, sólo se despiertan para comer; llora cuando anda malo de panza o mollera (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas(os) de la Escuela primaria, noviembre 2019).

Alrededor de los dos o tres años aún se cuida y atiende a estos infantes de manera cercana, ya sea por su madre, alguna hermana(o) mayor, tía(o) y/o abuela(o) que contribuyen con el maternaje durante el día. Por la tarde, el padre también colabora en ello cuando regresa de su labor.

Después de esta edad se observa mayor anuencia para el autocuidado, en parte por la tradición descrita, y porque generalmente la madre ya ha iniciado el proceso de otra maternidad. Tendencialmente se gestan hijas(os) después del parto previo, al año o año y medio.

b) Tiwe, towi, niña, niño. De 3 a 13 - 15 años (dependerá de cuándo se case)

Diagrama 14. Tiwé li mukira, niña y mujer rarámuri



Fuente: Sergio y Ema, 12 años, Munérachi, noviembre 2019.

Aproximadamente, ambos géneros, hasta antes de los seis años se *acompañan-ayuda-aprende*. Algunas actividades se hacen en compañía de otras(os) hermanas(os) mayores o menores, de la madre o padre, así como de primas(os) cercanas(os) o lejanas(os), sobrinas(os) de la comunidad. Ya que 'haciendo' es como se socializa y aprende el conocimiento cotidiano.

Después de los seis o siete años se encomiendan actividades de responsabilidad directa que se deben cumplir como parte de la reproducción social y productiva del núcleo familiar como el cuidado de hermanas(os), de animales y la recolección. Algunas(os) infantes empiezan con la asistencia a la escuela-albergue. Por la tarde, los que viven en la ranchería ayudan a la madre en la preparación de alimentos o en la recolección de frutos cercanos o leña; los que pernoctan ahí apoyan las labores de limpieza en las habitaciones colectivas y en la cocina. Una vez acabada la jornada de actividad doméstica o escolar es que se deja que jueguen con los demás infantes.

Diagrama 15. Proceso acompaña-ayuda-aprende



Fuente: Cecilia y Serajuina, Munérachi, junio 2018.

El juego

Es un espacio de exploración del propio entorno: de apedrear a los animales de traspatio que andan libres por las unidades domésticas de la ranhería, subirse a las grandes piedras o a los árboles; reproducir los bailes de *yúmارة* o *tutúguri*; hacer la comida con tierra y dividirse tal tarea entre todas(os) los participantes, unas(os) pretenden utilizar el metate, otras(os) prender lumbre y alimentar a las(os) más pequeñas(os), entre otras.

Voces infantiles dicen que las niñas:

Se peina, se baña, baila, ríe, juega ariwueta, juega con muñeca, baila con niño, se juega con perro, va a la escuela, juega pelota, juega con niñas (Testimonio. Escuela primaria: Esperanza, Chapátare, 8 años, noviembre 2019).

Corren *ariwueta*, peina al hermano, cuida chivas. Tiene bebé. Va a la escuela y hace suma. Lava trastes, talla en piedra [su ropa]. Junta basura, quema basura en escuela y casa. Limpia albergue, hace cama, echa piojos afuera. Le gusta ir a la escuela [Lo escribe Sergio, pese a que la mayoría de los alumnos son varones]. La niña va a ser maestra [dice Cecilia]; etc. (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas-os Escuela primaria, noviembre 2019).

Barre salón, echa agua a piso, limpia cocina de escuela (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas(os) Escuela secundaria, diciembre 2019).

Y los niños:

Juegan a los carros, a aventarse, a andar en el monte correteando. Juega a las luchas. Va a la escuela, juega a la bola, jala el pelo a otros (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas-os Escuela primaria, noviembre 2019).

Hay unos [niñas(os)] muy vagos, no hacen lo suyo, no ayudan (...) otros de bien pensar sí, sí hacen (...) demoños, así como éste, se batalla (Testimonio. Andrea, 38 años, Munérachi, enero 2020).

Las siguientes imágenes (fotos y videos) irradian los colores, los rostros, los cuerpos, la música, la presencia de niñas(os) en diferentes espacios de la ranhería de Munérachi, de izquierda a derecha: niños en el arroyo, jugando *al burrito* y con

troca tallada en madera con tapas de refresco por llantas. Dicen son *luchas sentadas* y están bajando mangos. Hermana sordomuda cuidando al hermano en la puerta de la escuela primaria. Hermana mayor peinando a la menor (Etnografía visual, junio–julio 2018). En la siguiente página, niños jugando a las luchas en el marco de la fiesta de Gualupa en el templo de Munérachi, medianoche del 12 de diciembre 2019. Los videos corresponden a la fiesta de Gualupa, Munérachi, dic. 2019: 1. Danza *Paskol – towis*, duración 40”, 2. Danza *Paskol – tiwes*, duración 34” y 3. Juego de luchas – *towis*, duración 40” (en archivo adjunto).

Diagrama 16. El juego y la convivencia infantil rarámuri





Fuente: Ranchería de Munérachi, junio-julio 2018 y diciembre 2019

En el acompaña-ayuda-aprende de los infantes varones, además de las actividades referidas, se enfatizan faenas como preparar adobe para casas, colocar láminas en los techos, poner tablas para mesa o repisas; hacer cerco para las chivas, corral para las gallinas; levantar trincheras o bardas de piedra al borde del

río, en la iglesia o donde se requiera para delimitar cierto espacio; llevar recados a otras ranherías. Y aunque las niñas también lo hacen, es de manera ocasional, ya que se apunta que *luego hay borrachos, chutameros* [varones dedicados al narco], *mestizos o guachos* [militares que buscan sembradíos de marihuana] que *las agarran ahí en el monte, solitas*, y abusan sexualmente de ellas cuando regresan por los caminos (Testimonio: Albino, 65 años, Munérachi, enero 2020).

Hay tewekitas que soy muy rápidas y antes de que venga la sangre ya se andan yendo pal' monte, pasan dos o tres años sin hijos, luego ya hasta la quieren regresar, pero no, luego luegoito ya andan en aguas y a parir cada año, como nos toca a muchas mujeres (Testimonio: Fito, 75 años, inicia con algún tipo de demencia, Cerro Colorado, 2020).



Es común entre ambos géneros que desde muy pequeñas(os) colaboren en el cuidado de las otras hermanas(os), en la preparación de alimentos, en la recolección y en la carga de insumos. Y aunque los cuerpos de las niñas son fuertes, los niños generalmente cargan un poco más que ellas, debido al desarrollo anatómico-funcional diferencial de los sistemas esqueléticos, musculares y reproductivos, principalmente.

El despliegue de sensibilidad emocional es diferente en comparación con la mayoría de la infancia mestiza local, esto es, aprenden el consuelo rápido y amable de otra(o) niña(o) que se cayó o que *está triste* por algo en concreto; hacia cualquier persona que requiere ayuda para pasar el río, caminar una subida en el monte, compartir la carga de la espalda, etc.; hacia la o el bebé que llora por alimento; compartir lo que comen con otras(os) que solo observan; la empatía para con otra persona adulta rarámuri o mestiza en situación de desventura; entre otras.

Cada niña(o) aprende pronto a responsabilizarse de su cuerpo y de su atuendo, es decir, del acomodo de su falda-blusa y zapeta; de cuando ellos mismos consideran que está sucia van al río a lavarla y frecuentemente aprovechan para

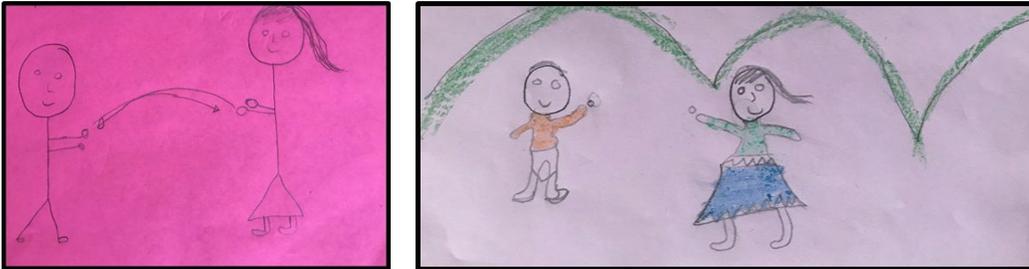
bañarse. La figura materna o paterna no está detrás de ellas(os) procurando que lo hagan, así como tampoco limpiando el escurrimiento nasal o los restos de alimento en los rostros. Incluso los casos con alguna capacidad diferencial tipo parálisis o limitación intelectual que les imposibilita caminar o cierta coordinación motriz para esta geografía y que, por ejemplo, ésta sólo pueda llevarse a cabo con dificultad, a gatas o deslizándose–serpenteando por la tierra, no generará un sentimiento de minusvalía por las(os) demás integrantes de la familia ni comunidad, ya que se permitirá que la o el infante haga lo que pueda y a su manera, siendo el tiempo y la estructura serrana la que moldeará su adaptación para desarrollar la autonomía requerida como rarámuri o bien acabará con su vida, ya sea por la pérdida de sus almas resultado de un accidente –generalmente por una caída y golpes- o por la tristeza, dicen, que le generará su condición por no poder andar y correr en el monte. En consecuencia, podemos deducir que sí hay un cuidado y procuración por quien lo requiere, infante o adulta(o), pero no la sustitución del hacer–pensar de aquella persona.

Finalmente, otro elemento relevante en el reajuste de posición de infantes a la adultes es el casarse o tener esposa(o), lo que también implica una decisión autónoma de las niñas(os), al implementar la convención étnica de *echar piedritas, corumé*, y contestar al llamado, invitación indistinta entre los géneros: lo que socialmente para las(os) infantes entrevistadas(os) representa iniciar la vida compartida para *vivir, hacer [o] tener sexo, natóme, y tener hijo[a], crecer panza, ropéame*, [embarazarse]. Otros niños, varones, entre risas, dijeron que del proceso de aventarse piedras *salen bebés rarámuri, con el alma ya inserta en el cuerpo*, pero enfatizan *hay que cuidar, porque si las almas se enferman o se asustan se van del cuerpo*, y si se salen, el recién nacido *se acaba, se muere*. En paralelo a ello, aunque no exclusivamente, es haberse iniciado en la menarquia: *bawi riteme, estar en aguas, tener la regla*.

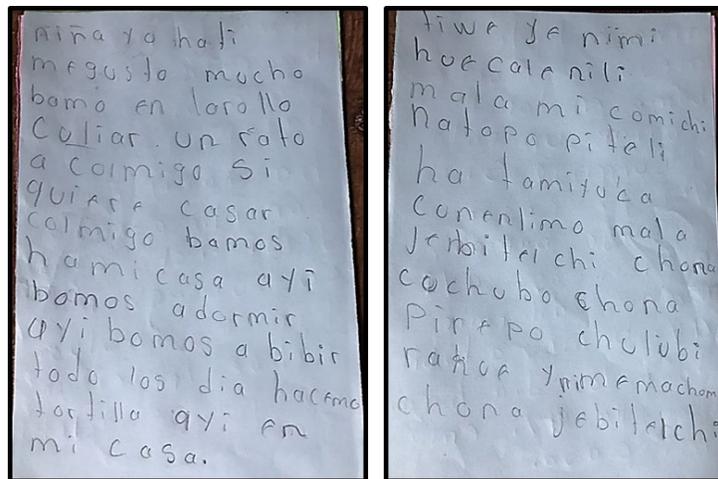
(...) *mala mi cawirli (...) nimi rite pasma cochí nimi corulle (...)* [La interpretación que comparte es] *te aviento piedra porque te quiero, vamos al monte (...)* (Testimonio: Martín, 11 años, Chinivo, junio 2018).

(...) *tiwe rite jiti wapar echi towi mapí alíe chi yaa cunemare* [Dice:] Esa niña tira piedra cuando se va a casar con uno (Testimonio: Cecilia, 7 años, Munérachi, junio 2018).

Diagrama 17. *Rite jiti, corumé, aventarse piedras*



Fuente: Margarito y Ernesto, 12 años, Munérachi, noviembre 2019.



Fuente: Juan, 11 años, El Plátano, junio 2019.

Transcripción: Niña yo a ti me gusta mucho, vamos al arroyo a culiar un rato, conmigo, ¿sí quiere casar conmigo?, vamos a mi casa y ahí vamos a dormir, ahí vamos a vivir todos los días, hacemos tortilla ahí en mi casa (Testimonio: Juan, 11 años, El Plátano, junio 2018).

c) Muki, rijoy, mujer, varón. A partir de los 13 - 15 años en adelante (variantes en función del ciclo reproductivo y líneas del parentesco)

Muki: Son *tiwes* que ya no están nuevas, tienen *ranaras* [hijas(os)]. Pueden tomar *sowiki* [tesgüino]. Ya empezaron *bawí* [estar en aguas, menstruante]. Esas ya saben trabajar y hacer tortilla. Corren maratón (...) (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas(os). Escuela primaria, noviembre 2019).

Rijoy: Ya está bueno pa' tomar *sowiki*, pa' casarse, pa' tener hijos. Hacen casa pa' la esposa y él, también para hijas. Camina más rápido [porque] la esposa carga niño y da chichi [en el camino]. Va más por leña al monte y a la sierra. Se va a la pizca, afuera de la ranchería, a ganar peso, [a veces] si lleva a familia, otras [veces] no (...) (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas(os) Escuela primaria, noviembre 2019). Dibujo: Luis Carlos, 11 años, Munérachi, julio 2019



Hacia el límite de la transición previa y el cambio de estado entre dejar de ser *nueva(o)* y asumir el papel individual y social de ser *muki*, mujer, o *rijoy*, varón adulto–señor, se da alrededor de los trece o catorce años, a veces antes.

El elemento principal es beber *sowíki* y fumar en un contexto festivo o ritual, con la anuencia y acompañamiento de la familia y la comunidad. En este ciclo el *machí'natá*, saber hacer, con destreza y pericia, étnica y culturalmente definida, es relevante en ambos géneros. El expertise, la maestría, se va haciendo evidente entre algunas mujeres al echar tortillas, elaborar *tobekes*, cestos, y en varones al hacer adobes, levantar muros o labrar la tierra. No obstante, los datos empíricos permiten deducir que la relevancia, el alcance o la fuerza de dicho expertise no determina la posibilidad de establecerse con una pareja. Si los dos integrantes de la pareja tienen una experiencia de vida y/o edad equivalente es común que se aprenda en conjunto a resolver y mejorar la habilidad del *machí'natá*, lo que no eximirá risas y burlas por parte de la pareja misma, la familia y la comunidad.

[Bajo el efecto del *sowiki*, Chenchío con risas refiere que Martha, su esposa de 15 años] (...) no sabe ni como salía hijo, nomás se reía ahí en el monte [el parto fue en el camino de Munérachi a San José Cuechi]. Yo creiba que estaba *lowíame* [loca, sin pensar], que las almas se salían (...). Ya luego cayó ese bebé, lloró luego, luego, y pos ya, así los dos seguimos pa' arriba. Dejamos



pinole, cubeta ahí en piedra [y] guardamos a ese [bebé] en rebozo [los dos se ríen a carcajadas mientras platican su experiencia]. (Testimonio: Chenchio, 16 años, San José Cuechi, enero 2020).

Aunque si él o la esposa *son flojos, borrachos o bravos* puede que *se dejen*, se separen, y si se vuelven a emparejar valorarán en la siguiente experiencia un *gará'natá*, bien pensar, lo que se traducirá en un mejor saber-hacer. También es frecuente, que mujeres de mayor vivencia y edad se emparejen con varones de menor experiencia, lo que no implica algún cuestionamiento o estigma en la familia ampliada o en la comunidad: *trabajan más y hacen más caso, quieren ser rarámuri bueno, que no pega (...) este sí gusta* [risas a carcajadas] [Rosa le lleva alrededor de cinco años a su esposo] (Testimonio: Rosa, 28 años, Santa Rita, enero 2020).

En otro orden de ideas, a partir de la comunicación y observación directa, *muki* alude a un vocablo genérico que refiere a mujeres rarámuri en lo general, en ocasiones cuando se quiere tener precisión con el dato, ser puntual en alguna conversación, se es minuciosa(o) con la cualidad reproductiva y de parentesco, incluso la referencia para ese detalle en infantes o varones tendencialmente se remite a partir de la madre, *iyera*, o la esposa, *upira*.⁷⁰

⁷⁰ Los términos de parentesco se cotejaron en los diccionarios del Instituto Lingüístico de Verano (1993); Márquez, basado en Brambila (1999) y con los datos etnográficos recabados en las temporadas de trabajo de campo. En relación con el atributo de parentesco vinculado al vocablo *muki*, *mukira*, las referencias más utilizadas en la región estudiada son las siguientes: *iyé*, *iyera*, madre; *upí*, *upira*, esposa; *cuné*, tener esposo; y

Generalmente, ellas se dicen con *pena*, con *vergüenza* para arreglar directamente algún asunto con cualquier varón, ya sea que se tenga vínculo familiar consanguíneo o por afinidad, de vecindad como el gobernador indígena o comisariado ejidal, y más si ese varón es mestizo, avecindado o externo al entorno local como los del Servicio de Salud o autoridades del municipio. Sin embargo, ellas al calor del fogón, tomando café y tortilla, mientras se usa el metate, en las labores compartidas o al caminar el monte con la familia nuclear orientan las decisiones y el actuar, pues el que *las habla pa' fuera* es el esposo o alguno de los hijos mayores, tanto en asuntos domésticos cotidianos, de alguna necesidad y requerimiento familiar o comunitario como en las elecciones para autoridad indígena o de cualquier otro nivel gubernamental, proyectos con Cedaín A.C., la fecha para alguna reunión comunitaria, etcétera. No obstante, si la situación lo amerita como un abuso o la solicitud urgente de algo, la mayoría de ellas tomará su rebozo, con o sin niña(o) en él, se peinará el cabello en una coleta, y saldrá de su casa decidida a resolver lo concerniente en la comunidad o bien se retirará de donde no quiera estar, seguida o no de su esposo.

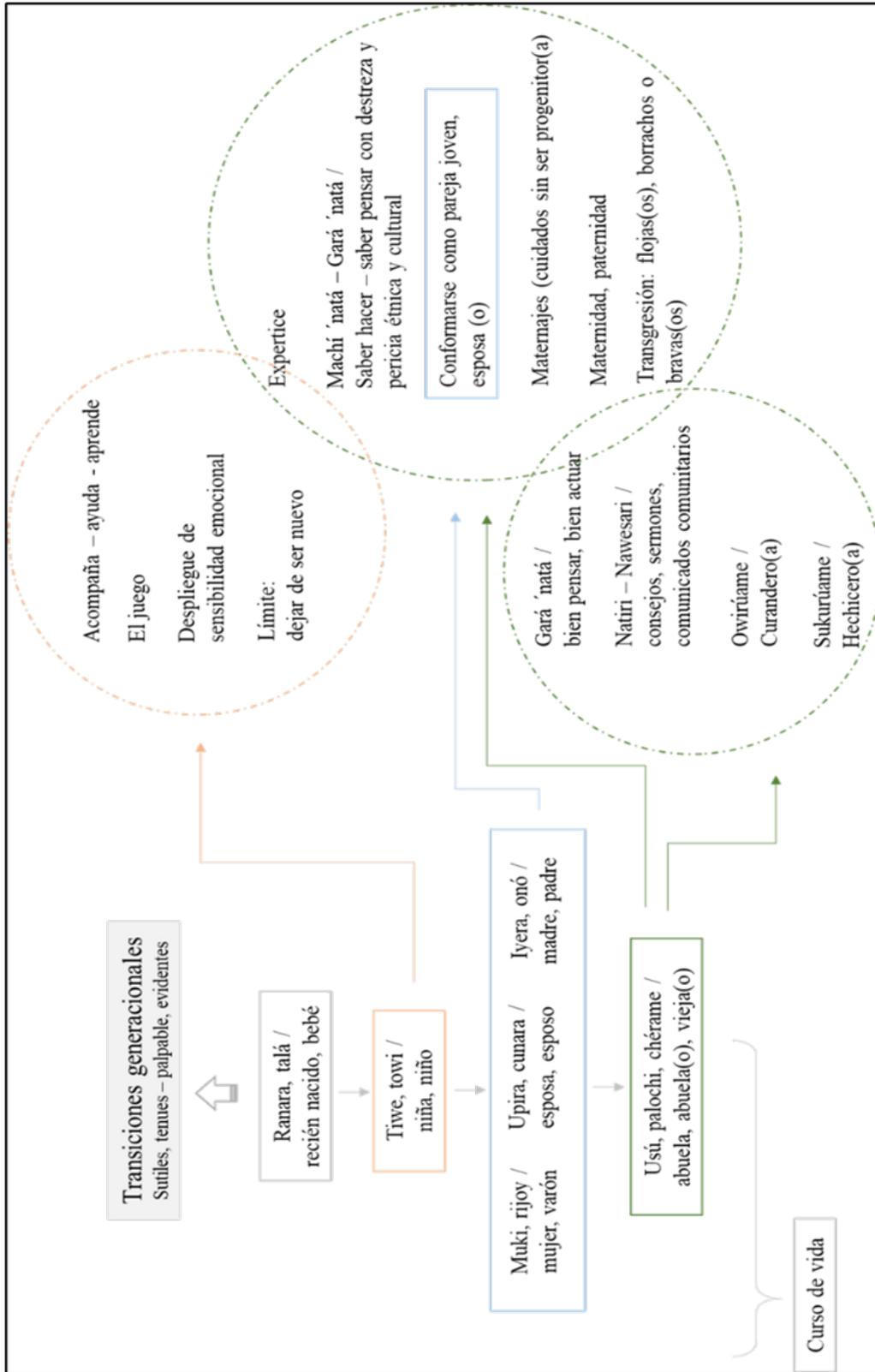
La reflexión asociada al cambio de posición o estado de mujeres rarámuri, *tive–mukira*, que oscilan entre la edad descrita. Algunas plantean que no se quieren casar ni embarazar. A otras les gustaría irse a estudiar enfermería o *algo de la tierra* a Guachochi, con familiares que viven allá, para regresar a la ranchería y cooperar con ello. Inclusive una de ellas, que está en segundo grado de secundaria, dice que su papá no quiere que estudie lejos, pero que *la que decide en la tienda y en la casa* es su mamá, y ésta ya accedió, así que muy convencida argumenta que en un año más cursará el bachillerato en dicho municipio. Lo que sin duda avizora otros imaginarios con un alcance diferencial entre los géneros, sin que haya podido registrar aún un cuestionamiento categórico sobre el poder y dominio masculino local, consecuencia ineludible de la hegemonía patriarcal, colonial y capital global.

gunámukame (cuná), viuda. En línea de ascendencia o descendencia: *palochi*, abuela en general; *acáchuri*, abuela paterna o nieta(o) de la abuela paterna; *usú*, abuela materna o nieta(o) de la abuela materna; *raná, no, qi*, hija; *cochí, cochira*, hermana mayor y *huayé, biní*, hermana menor. El peso social de referencia con la categoría *rijoy–ono*, varón–padre, es menor que en *muki–iyera*, mujer–madre.

De tal manera, considero que la performatividad de género reviste la solidez y la fuerza social que tienen las mujeres rarámuri en el ámbito privado, estimando tanto el seno de la unidad doméstica como el de la colectividad, sin soslayar las tensiones de cierta gradación entre la relación de mujeres y varones ni las dificultades de algunos vínculos y actividades de complementariedad étnica ante la restricción autoimpuesta por la violencia, abuso y vejación que han vivido o la posibilidad latente de ello en sus cuerpos e imaginarios, debido a la ocupación y dominio mestizo contemporáneo en su territorio, así como la irrupción de la sociedad hegemónica en su historia de larga data, descrita en los primeros apartados.

Entonces, antes de continuar con la descripción del tránsito hacia la vejez o el ser abuela(o) y una vez que ya se comprendió que la etapa previa a ésta equivale a la maestría o destreza del *conocer-pensar-saber-hacer*, a partir de la inicial *acompañar-ayuda-aprende* en la infancia, en el 'hacerse vieja(o)' es notable que sólo cambia *el modo*, ya que únicamente se ajustan las distancias, el volumen de las cargas y los tiempos de recorridos, principalmente, pero el ánimo en continuar con su cosmovisión es fundamental hasta el último aliento del alma y del cuerpo, es decir, la tradición de trabajar, compartir, beber y bailar para que el mundo siga de pie y los rarámuri como pilar de ese universo compartido, tal como se intenta plasmar en el diagrama 18 sobre las transiciones generacionales. En el siguiente capítulo se detallarán los atisbos de las prácticas y actividades socioculturales que se afianzan en dichas transiciones compartidas.

Diagrama 18. Transiciones generacionales rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

7.4. Prácticas y actividades socioculturales del saber-hacer rarámuri

Estos deberes compartidos que se socializan a lo largo del curso de vida, inspirados en su filosofía vinculada con el cosmos y que transmiten las(os) abuelas(os) en sus historias y cuentos, para el nodo territorial de Munérachi, se clasificaron de la siguiente manera: a) Recolección/manufactura, b) Unidad doméstica, c) Labor en la tierra, d) Compra/adquisición de víveres, e) Sexo–sexualidad, y f) Carreras. Categorías empíricas que evidentemente se irradian entre ellas y entre los diferentes espacios, lo que dificulta aún más el intento de explicación, véase Diagrama 19.

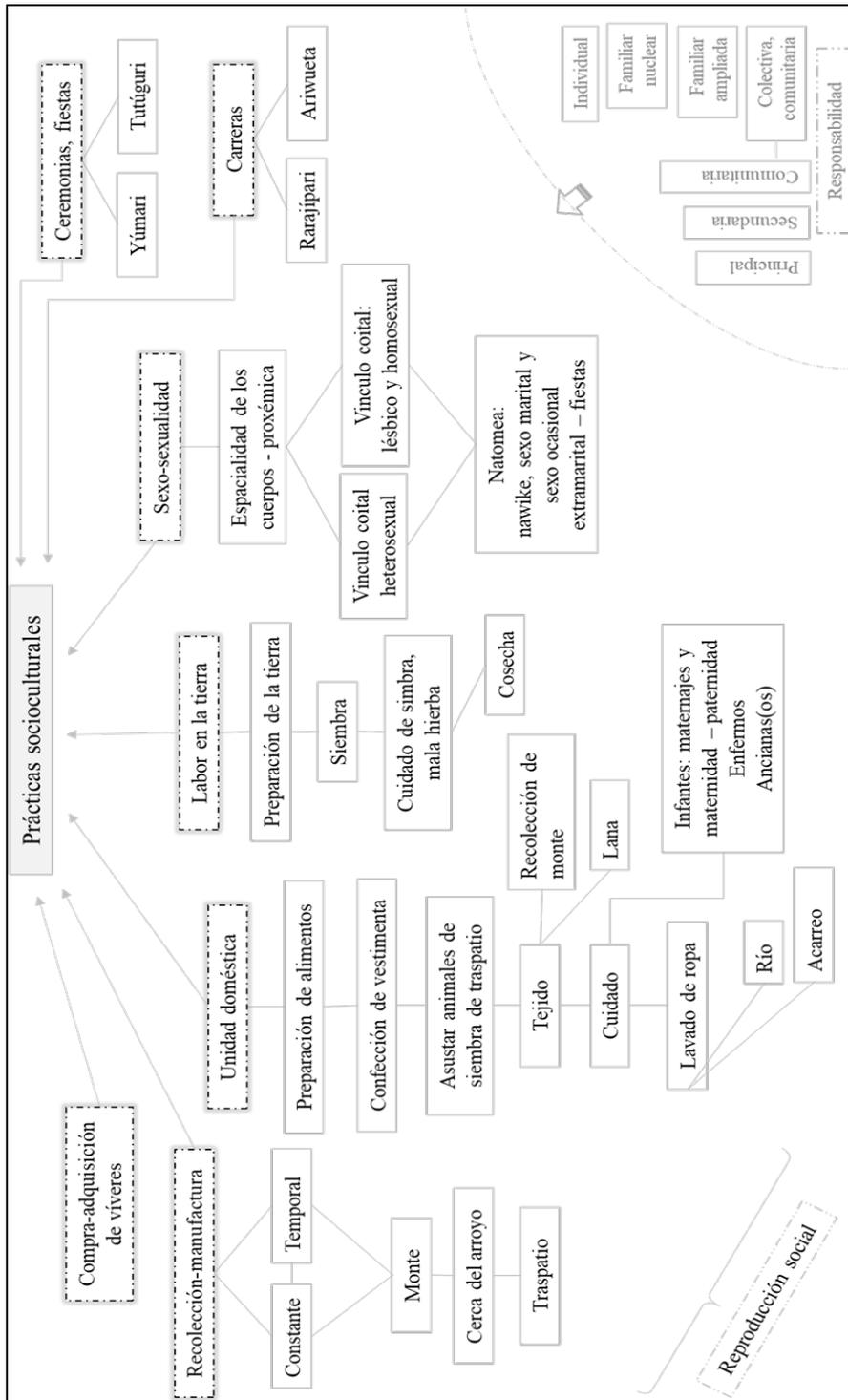
7.4.1. Recolección y manufactura

Esta actividad se subdividió en tres espacios de recolección: en el monte, cerca del arroyo y en el traspatio de las unidades domésticas, a saber:

a) **En el monte** el acopio es constante y/o de temporal. Algunos de los insumos que se proveen son leña, cada vez más escasa en las cercanías de las unidades domésticas, pues se ha implementado sólo recuperar troncos y varas que ya estén secos, no cortar árboles por ningún motivo en aras de no erosionar más su territorio. El *shireke*, sotol, para cestería. Como alimento un par de chiles y la cera que se desprende del trabajo que hacen hormigas en las ramas de algún árbol. Yerbas, plantas, cortezas, flores, raíces y animales pequeños con acción medicinal para coadyuvar a la curación y prevención de ciertas enfermedades de filiación sociocultural, entre otras.

b) **Cerca del arroyo**, desde hace varias décadas, un par de familias extensas se han procurado el sembradío y mantenimiento de árboles frutales como plátano, papaya, lima, lima-naranja, naranja, mandarina, mango, limón y guayaba, principalmente, y algunas verduras como cebolla, ajo y pepino. Una de ellas se ubica hacia Napáchare y Chapátare, la otra cruzando el río. Aprovechando la cercanía al arroyo utilizan mangueras para tener irrigación constante.

Diagrama 19. Prácticas socioculturales rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

Generalmente, se implementa un intercambio para recolectar y consumir estos frutos, en las temporadas correspondientes y si es que se generó la suficiente cosecha para compartir con la ranchería. Primero se pide la venia de la familia en cuestión, se hace el acuerdo de *kórima*, reciprocidad, con algunos elementos como cestos, otros alimentos o alguna faena. Después se hace la recolección.

Cabe señalar que en la temporada de campo de diciembre-enero 2023, se ha implementado el Programa *Sembrando vida*, a cargo del Gobierno de México. Son 30 familias las participantes de la ranchería de Munérachi, Esteban como encargado y Carmen como tesorera; todas(os) reciben un pago para apoyar el trabajo que se lleva a cabo. Tienen ya varias especies de árboles frutales, matas de chile y plantas para manufactura de cestería trasplantadas en rancherías como Munérachi, Napáchare y Chapátare. Inclusive se disertaba sobre hacer un ahorro para los años venideros, en función de la incertidumbre de la continuidad de este programa social. Coordinación que me resulta inverosímil para bien, ya que a lo largo de más de veinte años no se había logrado echar a andar algún proceso productivo de tal consolidación, pese a las iniciativas proyectadas. En Santa Rita también se implementó dicho Programa, sin embargo, no se logró la organización ni la producción de Munérachi, aunque cabe señalar que es la ranchería más alta de la región considerada para el nodo territorial, lo que dificulta en demasía el traslado y conexión de las mangueras e implementos necesarios.

c) **De traspatio** o alrededor de la unidad doméstica como ajo, cebolla, calabaza, chile, cilantro y pocas matas de frijol.

La recolección y manufactura se lleva a cabo por ambos géneros, *muki-rijoy*, aunque a veces se prioriza que infantes, *tiwe-towi*, implementen la primera por la energía, las ganas que tienen de correr, explorar y jugar en el monte, así como de trepar los árboles para bajar frutos. Las yerbas se buscan, preparan y emplean tendencialmente por el varón de la unidad doméstica, aunque ocasionalmente también lo hacen las esposas; para curaciones colectivas y rituales es actividad exclusiva del *owirúame*, curandero, generalmente varón, aunque dicen *hay mujeres que sí sueñan y sí curan*. En relación con los insumos recolectados para la

manufactura básicamente se tejen petates para el suelo de la vivienda donde se duerme y *tobekes, wari*, cestos para su uso y venta. Con los alimenticios complementan su dieta de sustento básico conformada de maíz y frijol. Ambas actividades se llevan a cabo en la unidad doméstica.

7.4.2. Unidad doméstica

Esta categoría enfatiza el espacio de participación en donde se realizan la mayor parte de las prácticas y actividades rarámuri como la preparación de alimentos, la confección de ropa, el tejido de cestería, cobijas y chaquirón, además de todo el abordaje de otros cuidados para la reproducción social con infantes, enfermos y ancianos, incluso en las siembras de traspatio.

Preparación de alimentos

Las viandas que han permitido su subsistencia cotidiana, a partir de la cosecha de autosubsistencia, son frijoles sazonados con sal y tortillas de maíz al comal, ocasionalmente se hacen tamales y atole sólo con maíz. Frecuentemente, para la andanza y el trabajo serrano, se producen bebidas de maíz como el pinole e isquiate. Eventualmente, se cocinan sopa de pasta, arroz, lenteja, tortillas de harina de trigo y maíz, insumos que se otorgan en despensas de programas gubernamentales o, bien, en función de la disposición monetaria con que cuente la unidad doméstica, ya sea por la venta de productos (cestería o recolección del monte), la propia fuerza de trabajo como jornaleros agrícolas, cargadores por encomienda de mestizos, trabajos en la mina de Cerro Colorado, empleadas domésticas o personal de apoyo en alguna tienda mestiza de Batopilas, entre otros.

Evidentemente, hay un trabajo previo al elaborar los platillos diarios a base de maíz como desgranar la mazorca, remojar los granos, fermentar, metatear, moler en el molino casero, tostar y amasar, tortear y cocer la masa, en olla o comal antes de poder consumirlos, dependiendo de la receta a preparar. El frijol se almacena desvainado, en grano, por el trabajo de limpia inmediato a la cosecha.

Los alimentos asociados a reuniones rituales que se preparan y consumen en dicho contexto son: *sowiki*, fermento de maíz; *pozol*, maíz hervido con caldo; y *tónare*, guiso cárnico (carne de chiva y sus vísceras hervidas con sal). Los números

de platos y su proporción depende de la magnitud de la festividad, es decir, se puede iniciar y concluir en la unidad doméstica convocante o si es una fiesta que implique un ritual en el templo, se comienza en alguna casa con pocas familias y se termina horas después en otro espacio que habite e invite alguna de las autoridades de la ranchería. En cualquier escenario, las manos de las mujeres que se alternan en el proceso están prestas a que no falte alimento o bebida, en atención a las demás mujeres y varones asistentes, para que el objetivo de la reunión o festividad se consume, a la par de bromas, risas y baile hasta que los participantes se retiren con marcha mareada, permanezcan ahí y continúen al otro día con la bebida que reste o que en el trayecto a su casa queden tiradas(os), como es frecuente observar.

La actuación principal en la preparación de alimentos corresponde a las mujeres, aunque las(os) demás integrantes de la familia saben y pueden accionar en lo cotidiano, no así cuando corresponde a lo festivo.

Confección de vestimenta y tejido

También en las unidades domésticas del nodo territorial de Munérachi se confecciona la vestimenta de tradición étnica: se corta, cose e hila tela colorida y lisa, en otras regiones se prefieren telas estampadas. El atuendo que se produce por las(os) integrantes adultas(os) de la familia nuclear son blusas para mujeres y varones, y faldas y *zapetas*, prenda corta de manta, respectivamente. Las *colleras*, tocado o aureola de manta clara, que usan las(os) ancianos en días festivos son hilvanadas por ellas(os) mismos. En ocasiones, las mujeres apoyan a algún familiar, a quien enviudó o que por el envejecimiento no alcance a ver los detalles para la confección de estas prendas, aunque también los varones tienen el conocimiento para la hechura.

Lavado de ropa

Generalmente se lleva a cabo mientras se bañan en el río, sin embargo, algunas familias han adaptado piedras cercanas a la vivienda y trabajan en instalar una manguera que suba el agua del arroyo. No obstante, por la mayoría de las(os) rarámuri hay una preferencia por la facilidad en la talla y secado de las prendas que permiten las grandes piedras que contienen los arroyos.

Es una responsabilidad individual desde la infancia, atraviesa las etapas del curso de vida. Frecuentemente, se ven segmentos del río coloridos por las faldas flotantes de mujeres pertenecientes a distintas unidades domésticas, que al tiempo que se lava, se habla y se ríe a carcajadas, lo que no es usual en el día a día. Hay cierta tendencia a que sobre las mujeres recaiga el lavado de cobijas o rebozos donde se orinan las(os) hijas(os) más pequeñas(os), sin embargo, los varones ocasionalmente también accionan solidariamente en ello, incluso con el lavado de algunas de las tres a cinco faldas, de uso diario, de sus esposas, ya que, si bien la primera se va ensuciando de tierra, comida derramada, vomito o desechos de las hijas(os), las más cercanas al cuerpo de sangre menstrual. Esta faena se lleva a cabo en los causes del río y abarca todo el día, pues no solo implica la repetición del tallado y apaleado, la exprimida de lo propio, sino el apoyo con las ropas de las generaciones en proceso de aprendizaje, además del secado de tales atavíos ahí mismo, sobre otras piedras o ramas de los árboles.

El tejido

El tejido para elaboración de petates y *wari, tobeke*, cestos, a partir de lo que se recolectó, conlleva quitar las espinas de la palma que llaman *shireke*, con cuchillo antes de iniciar su trenzado. El proceso para el hilaje de cobijas de lana es el siguiente: se trasquila a los borregos con un cuchillo, se hacen madejas de hilo con apoyo de algún tronco, se quitan manualmente las espinas y ramas pegadas al hilo y se inicia con el tejido. Cabe señalar que este textil sólo lo fabrican las familias que habitan en cumbre como San José Cuechi y Sorichique y, que evidentemente, críen hatos bovinos de ovejas.

También las mujeres montan o hilan collares de chaquirón para su uso en faenas festivas o reuniones y tejen pulseras de hilo y chaquirón para la venta.

Los otros cuidados

A los animales como gallinas, cerdos, chivas o burros se les asusta y apedrea para alejarlos de comerse o arruinar el cultivo de traspatio. A otros como perros, gallinas y chivas para evitar que merodeen y, en un descuido, se coman los alimentos del plato que se está consumiendo al momento, el que está en las manos de las(os)

más pequeñas(os), los restos de comida que caen al suelo o aquel que están en las ollas. También mientras se lleva a cabo otra faena doméstica estos animales pueden pillar los alimentos preparados que aún no han sido consumidos de la mañana o del día anterior, los granos de maíz de las mazorcas almacenadas en costales adentro de la vivienda o los que se desgranar para algún fin, principalmente.

El cuidado de infantes incluye el proceso de la maternidad constante y la colaboración en el maternaje esto es, atención, protección, interés y cariño, así como en otros referentes de la socialización en diferentes aristas étnicas, lo que puede ser ejercido por el padre, abuela(o), hermanas(os), hijas(os) o cualquier otra persona con o sin vínculos consanguíneos. En el proceso de envejecimiento o con alguna limitación física los cuidados de manutención son mínimos, como ya se comentó en capítulos previos. Entonces, reiteramos que no se fomenta dependencia emocional ni física entre hijas(os), padres y madres, sino soporte y apoyo desde las faenas de responsabilidad principal o de colaboración solidaria tanto por la familia consanguínea como por la comunidad en general, por parte de los géneros y las diferentes generaciones.

En clave rarámuri, las personas enfermas que requieren algún cuidado son sólo aquellas que se ven limitadas a llevar a cabo el trabajo cotidiano con habilidad o las que manifiestan síntomas agudos, es decir, las que si prueban algún alimento presentan diarrea o vómitos contantes; las que tienen un dolor tan fuerte que no pueden estar sentadas, acostadas o paradas; las que al perder peso y tener temperaturas altas son vulnerables y propensas a la muerte. Como decíamos en capítulos previos, la consulta médica en instituciones del sistema oficial de salud no es frecuente para dolores agudos o de urgencia médica como en el caso de diagnósticos asociados con paludismo, tuberculosis o infecciones víricas, bacterianas o parasitarias.

Usualmente, cuando se comenta que alguien está *mala*[o], *enferma*[o] pero continúa con sus tareas cotidianas es probable que ingiera hojas, flores, raíces, cortezas, frutos o semillas de ciertas hierbas y plantas para el *dolor de panza*,

catarro o de huesos, a partir de infusiones. Si es una herida, se tiene fiebre, un *tapón de panza*, fue picado o mordido por algún animal o dolor de muela, a partir de *machucados en piedra*, comidos y/o untados. Esto es parte de la medicina doméstica, del conocimiento familiar-colectivo que las abuelas(os) transmiten mediante la tradición oral. Si un dolor o malestar es recurrente y empieza a limitar la movilidad, la función del organismo o *poner triste* a una persona se considerará una *plática*, consulta médica, con algún *owirúame*, curandero(a) de la ranchería, del nodo territorial o incluso fuera de éste. Una vez que se pacta el intercambio o pago se inicia con el proceso de curación: poner atención en lo *que se dice en los sueños* sobre esa persona o el *mal que trae* y/o con base en la experiencia se identifica si es trabajo del *sukurúame*, hechicero, *mal de envidia*, *susto*, *los espíritus del agua*, *caída de mollera*, *mal de orín*, que las almas de una persona muerta quieran compañía de otra viva, entre otras. Y si el caso lo amerita, agendar la fecha para una curación doméstica, sólo con la familia nuclear y/o un ritual de curación extendido, como el que se ha descrito en el apartado sobre el tipo de reuniones, rituales y fiestas.

Los viejitos se enferman del riñón, luego no pueden hacer caca, parece que les revienta la panza. [Para eso] se les da té de palo dulce. Se toma como medio litro y eso limpia todo. [...] Hace tres semanas oí que el Nique estaba malo. Fui a verlo y se curó, como a los dos días hizo caca y podía comer, a la semana ya andaba bueno [mestizo, 80 años, aproximadamente, habita en Cerro Colorado. Su familia fue la primera en tener un radio-teléfono y una tienda de abarrotes, alrededor de 1995] (Testimonio: Juvencio, Munérachi, enero 2020).

Sí, se puede curar a los que hechiza ese *sukurúame*, [pero] no se deben dar cuenta [porque] si ese lo nota, también sueña al *owirúame* y pos el niño se muere y el grande se enferma (Testimonio: Juvencio, Munérachi, diciembre 2018).

Cuando tú lo ves muy triste, vomita, a niña no le entra la chichi, así (...) no detiene comida, tú sabes pues, el cuerpo no se siente bien y por eso anda triste (...) hay que curarlo con *owirúame* (Testimonio: Sergio, 18 años, Munérachi, diciembre 2018).

7.4.3. Labor en la tierra

Esta actividad recae en los varones, *rjoy*, *onó* y *chérame*, como responsabilidad principal, aunque la familia participa de ella. La performatividad en el trabajo agrícola se desdobra en diferentes temporadas, a lo largo del año, y en varias zonas del nodo territorial. Es decir, se trabajan primero las parcelas que se ubican en tierras colindantes a la unidad doméstica. Después las no tan próximas, por ejemplo, empiezan en barranca y siguen en cumbre o viceversa.

Los solares se dividen, bajo palabra y como herencia en vida, entre las(os) integrantes de una familia nuclear, hay tendencia al sistema de tradición uxorilocal, matrilocal. Son extensiones considerables y generalmente ninguna está cercada o delimitada físicamente. En cada temporada, la familia nuclear y extensa se concentra para llevar a cabo las etapas del proceso con la tierra, siendo así otro punto importante de socialización y convivencia.

Sintéticamente, dicho proceso de labor agrícola, de subsistencia familiar y comunitaria, inicia con el descanso y preparación de la tierra; luego se barbecha con el uso de animales, en préstamo o renta, o de forma manual; seguido de la siembra de maíz o frijol. La *pizca*, la cosecha, en el caso del frijol implica el apaleado de las ramas para que queden las vainas o sus semillas sueltas. El maíz en mazorca se guarda en costales, al igual que las semillas de frijol. Los costales llenos se cargan hasta la unidad doméstica para su uso y almacenaje en trojes, su consumo se regula a lo largo del año. No hay que olvidar el deshierbe entre la cosecha y el corte de rastrojo, después de ésta, que servirá de alimento para los animales.

La mayoría de las mujeres siempre están presentes y activas sin importar el proceso de gestación, maternidad o maternaje en que se encuentren. Las(os) niñas(os) de entre cinco a siete años juegan a un costado de los cultivos, mientras la madre, el padre y las(os) hermanas(os) mayores hacen el trabajo sistemático y continuo durante la jornada diaria. Ocasionalmente también colaboran, pero pronto siguen corriendo en un ir y venir. Si la mujer está embarazada, al final del día, se sienta con los infantes, en tanto los varones son los que apilan, cargan y/o guardan

la cosecha en los graneros o bien, se adelantan en el camino, de a poco, con algunos de los(as) infantes más pequeños(as).

Migración

Un breve apunte sobre la migración que se vive como jornaleros agrícolas y como trabajadores en aserraderos, en la construcción como ayudantes de albañil incluye el fenómeno al que, cada vez, acceden más varones rarámuri de este nodo territorial, se comenta que en las rancherías fueron de puras mujeres, entre agosto a octubre de 2019, debido a que la mayoría de los hombres y algunos de sus hijos se habían ido a la pizca a Ciudad Juárez, Guachochi y Delicias, Chihuahua.

Ya no se siembra, como quiera hay comida que da ese gobierno. [Los varones] luego están de okis, así panzones, ya ni siembran y mejor se van a ganar dinero (...) [Joel se fue al trabajo de la construcción en Guachochi para juntar dinero y contribuir en la tienda de abarrotes de su esposa. Migró sin familia y por tres meses. Dice que] la Carmen jala sola, es como si no tuviera marido, no quería que yo fuera, pero como quiera me impuse [carcajadas] ella no quiso ir allá conmigo, no gusta (...) [dice que] acá pos' que es su casa y su tierra (...) Yo creo no vuelvo a ir, quien sabe, mejor sí, pero mejor no porque esa sí me deja (...) yo si quiero familia, yo creo ya me quedo (Testimonio: Joel, 32 años, Munérachi, enero 2020).

En años previos, la proporción era menor y oscilaban en la transición *towi-rijoy*, quienes acompañaban o alcanzaban a algún familiar, o bien, adultos con familia recién establecida y con uno o dos hijas(os) como máximo, incluso si la esposa lo quería acompañaba al esposo. Sin embargo, la tendencia aumenta entre varones de 60–75 años, con familia, viudos, con suficiente fuerza física y tierras para la labranza y sin aparente apuro de subsistencia, Pedro, Albino, Juan o Martín, gobernador indígena, participaron de lo descrito. Lo anterior puede sentar las bases para una reflexión profunda sobre las críticas previas, realizadas entre ellos mismos, acerca de la decisión de dejar el terruño que, dicen, se valora.

Los apoyos si ayudan, poco, pero no alcanza (...) ya no se siembra bien, no llueve o luego si y [el arroyo crecido] se lleva los caminos, creo es más fácil ganar peso afuera (Testimonio: Modesto, 36 años, Chinivo, enero 2020).

Si vale ¡sí es negocio, pues! Allá con los de Juárez pa' la pizca uno gana \$250 el día [desde las 4 AM los levantan para subirse al camión que los transportará a los campos y regresan cuando obscureció y ya no pueden continuar con el trabajo]. Te dan de comer, duermes ahí, ¡no gastas! [las camas son tipo litera en donde duermen dos por cama] (Testimonio: Miguel, 30 años, Munérachi, diciembre, 2019).

Unos nomás regresan a hacer hijo y se vuelven a ir (...) otros sí van, mandan dinero y regresan a ser rarámui, esos piensan bien (Testimonio: Ángela, 34 años, Santa Rita, enero 2020).

Una narrativa que no quiero escape a la lectura, por la contundencia de lo dicho acerca del tesón y la fortaleza rarámuri es la siguiente: Esteban menciona que él no toma, que mejor con su esposa hará el trabajo fuerte en la tierra, desde muy temprano, *estos hijos harán lo suyo, luego*. Recolectó y almacenó el rastrojo de su solar en el cuarto, de dos por dos metros, donde duermen sus cinco hijas(os) consanguíneas y otro pequeño que ha adoptado, de palabra, dice, porque no lo quiere su padre, *está poco tonto, así loco, ese papá lo ha aventado por el monte, pero éste no se muere* (el niño no habla articulado, babea, no coordina del todo, pero anda y corre). El rastrojó, señala, será para cuando pida rentada la vaca de un rarámuri rico de Huizuchi: *ya nadie lo hace, es laborioso porque hay que traerla y bajarla hasta acá, pero como quiera sí adelanta el trabajo*. Huizuchi se ubica en cumbre y esta familia se localiza en la barranca, a los pies del arroyo.

Desde diciembre empezó el trabajo de preparación de la tierra para sembrar dos veces al año y no una, como la mayoría (...) voltea a ver a las(os) hijas(os) y con risas comenta *estos no se llenan pronto* (suelta de nuevo en más risas). Enfatiza muy orgulloso que este año recolectaron maíz para más de 5 o 6 meses del siguiente año, entona más fuerte: *así, sin agroquímico, este [maíz] es del bueno, es mejor, es así orgánico como dicen Ustedes*.

También, Esteban quien tiene la experiencia de haber migrado antes de casarse, *chamaco*, dice, no quiere migrar y cuestiona, bromea a los que se fueron:

No, ¡qué va! Acá hay trabajo en la tierra y que mejor es el trabajo del campo, el de la familia, con ésta [Esperanza su esposa, que se apena y deja de

desgranar las mazorcas y se tapa la cara con el rebozo cuando menciona ello] (...) qués eso de ir a ganar dinero y luego comprar el maíz de la tienda [suelta carcajadas], eso sí es de *lowíame* [locos], [sigue riendo por algún rato más] (Testimonio: Esteban, 56 años, Chapátare, enero 2020).

Diagrama 20. Familia de Esteban y Esperanza, Chapátare



Estratificación social: recursos personales y familiares

Es importante puntualizar algunas diferencias al interior de las rancherías de este nodo territorial, asociadas con la gradación de recursos personales y familiares, nuclear y ampliada. Aunque no hay actitudes de ostentación por dichas familias, al interior de algunas unidades domésticas se escuchan comentarios sobre ser *rico* o ser *pobrecito*.

Algunos de estos contrastes se imbrican desde el establecerse como pareja, si es de recién emparejamiento o de la consolidada y con apoyo de la descendencia en el trabajo de la unidad doméstica. El número y extensión de tierras heredadas en labranza y en usufructo. La cantidad y variedad de animales para crianza y uso, varía, ya que hay familias que no tienen ningún animal, en tanto que hay otras que tienen bueyes (se dice que *esos son ricos*), borregos, chivas, cerdos y gallinas. La extensión y tipo de la vivienda, varía desde parejas y familias que habitan sólo un cuarto de tres por cuatro metros cuadrados.

Algunas mujeres quienes disponen de una o dos faldas de uso cotidiano y sin posibilidad de estrenar atuendo en las reuniones o fiestas, también son consideradas como pobres, al igual que las familias que apenas alcanzan la cosecha mínima de maíz y frijoles o incluso aquellas que deben cocinar frijoles rotos, pedacería que queda hasta abajo de los costales, lo que tendencialmente se deja para alimento de animales, pero que cuando las condiciones no son nada favorables, por enfermedad o porque no se cuente con recursos materiales ni económicos suficientes que alcancen para convocar alguna reunión de trabajo y que apoyen en la labor de la tierra, que exceda la fuerza de trabajo de la unidad familiar, principalmente.

Chunel en su proceso avanzado de tuberculosis, sin tratamiento aún, decía [de los pocos frijoles rotos que se alcanzaban a ver en su plato] que: *es lo que alcanza para comer, así es, pobrecitos esas hijas, ya luego cuando esté bueno pos ayudo a Martha [su esposa], no puede sola, es muy buena* (Testimonio: Chunel, San José Cuechi, junio 2018).

7.4.4. Sexo-sexualidad

En relación con el ejercicio y prácticas vinculadas sobre la sexualidad, considerada como la serie de actos performativos con y entre los géneros, primero, se atenderá la relación espacial entre los cuerpos como parte de la manifestación social y significativa del ser rarámuri. Es decir, la construcción cultural de su proxémica y la diferencia entre la infancia, *tiwe-towi*, y la adultez rarámuri, *muki-rijo - palochi-chérame*. La distancia entre los cuerpos excluye prácticas, de tendencia socio-centradas y urbanas, como abrazos, besos, roces corporales, tomar de la mano o

contacto directo con la mirada, en espacios públicos y privados. Se muestra estima y amistad con palmadas fuertes y cortas en la espalda, lo que incluye a recién nacidas(os). No obstante, este comportamiento varía entre las generaciones más pequeñas y hasta alrededor de los 10–13 años.

En la infancia, el contacto físico se practica y se conduce con cercanía independientemente del género, esto es, el contacto y la proximidad son frecuentes en su actuar cotidiano y en los juegos: se enciman, se abrazan, hay roces entre caras, mejillas y labios. Una vez que se ha transitado de *tiwe–towi* a *muki–rijoy*, las vivencias y experiencias entre los cuerpos que se restringen.

En la etapa adulta, *muki* y *rijoy*, también registran otras actitudes diferenciales cuando se relacionan entre cada género, por ejemplo: entre mujeres en la confluencia espontánea colectiva como al lavar en el río o mientras esperan a que inicie alguna reunión, se acompañan de risas, carcajadas y pláticas variadas y encimadas. Esto no sucede si hay algún varón cerca. De igual manera, en las faenas de los hombres hay bulla en sus comportamientos, lo que no se reproduce cuando hay mujeres alrededor.

Así pues, esta holgura o distancia entre las corporalidades adultas y en proceso de envejecimiento se difumina cuando hay cerveza de maíz, *sowiki*, que medie las relaciones en contextos rituales o posteriores a una reunión de trabajo. Las(os) infantes desaparecen de esos espacios colectivos al caer la tarde. Y solo ahí, en esos convites se transgrede lo que socialmente se ha establecido con y entre los géneros: Las miradas son directas y no esquivas. La palabra se entona sobre el oído, la mejilla o la boca de la otra persona. Se recargan unas(os) sobre otras(os), hay brazos por encima de los hombros; se abrazan y bailan así, con o sin música de por medio. Ocasionalmente se practican relaciones sexuales extramaritales, sin que después se estigmatice tal actitud.

En estas reuniones en las que se mantienen bebiendo por 12 horas o más días, con *sowiki* y otro tipo de alcohol de por medio, tendencialmente culmina de tres maneras: a la *brava*; en la que la familia o uno de sus integrantes se retira; y los que se quedan dormidas(os) en algún lugar de la ranchería, a saber:

- La *brava* termina con peleas, golpes, pedradas e incluso alguna punzada con algún cuchillo, entre varones de no más de treinta y cinco a cuarenta años, lo que en ocasiones ha causado la muerte de otro.

También entre esposa-esposo se da este tipo de violencia, incluye gritos, golpes, empujones y piedras arrojadas al cuerpo de la otra persona. Algunas mujeres han terminado con discapacidades motrices e intelectuales, y con la muerte misma.

- Hay hombres y mujeres que deciden retirarse del espacio que resulta estridente y violento después de tantas horas de bebida. Lo hacen a título personal o bien acompañados(as) de sus parejas. Refieren que lo hacen para *no hacer cruda* y seguir trabajando en los deberes cotidianos. De ellas(os) se dice que son rarámuri que *piensa bien*, se alude al *gará'natá*.

- Las(os) rarámuri que deciden continuar en las *tesgüinadas* amanecen tiradas(os) en la cercanía de la unidad doméstica que convocó a la reunión de trabajo o sobre algún camino de vereda por varias horas y con el clima extremo sobre sus cuerpos.



Natomé: De cuerpos y sexo

El *natomé*, hacer-tener sexo, se narra entre infantes y adultos como la acción en la que un varón rarámuri o el esposo actúa *como chiva* con la mujer:

(...) el hombre nomás te agarra, levanta falda y se hace hijo (...) (Testimonio: Dominga, 28 años, Chinivo, enero 2020).

(...) se siente bien, pero ya luego uno sigue con lo suyo (...) te agarra en la casa, ya nomás se saca a los *towis* [niñas(os)] o en el monte de camino a la sierra (...) (Testimonio: Hortensia, 24 años, Chinivo, enero 2020).

Sobre la concesión comunitaria de sexo ocasional heterosexual y extramarital que se da sólo en los contextos de fiesta, queremos apuntar que puede

ser a iniciativa de una mujer o un varón y sin importar la edad, incluso puede practicarse frente a la pareja establecida, lo que no genera discusión alguna en el momento o en juicio posterior, ni al interior de la unidad doméstica ni con la comunidad.

Las relaciones sexuales o vínculos sexo-afectivos de mujeres rarámuri con varones externos al grupo étnico como mestizos o rarámuri “amestizado” no son bien vistas en el imaginario ni en el comentario colectivo rarámuri. Incluso, existe la palabra *wilá* que refiere a mujeres que se *contonean* y siguen a los hombres no rarámuri o *chabochi*.

Con los datos obtenidos, parecería que la mujer tiene un rol pasivo en la práctica del coito con otro rarámuri que se conduzca sobre los preceptos tradicionales. Lo que contrasta con la experiencia de una mujer rarámuri que se ha vinculado con varones mestizos y rarámuri amestizados, a saber:

(...) esos mestizos sí saben, te enseñan (...) pues, así como te hacen lento, te suben, te mueven (...) uno siente el rimú [carcajadas de ella y su hermana], si gusta cómo no [más risas y carcajadas].

[Rimú son los sapos grises, chiquitos, que brincan por las rancharías y el monte en temporada de lluvias. En el cuerpo femenino se refiere a la parte de los órganos sexuales, al parecer a los labios mayores y menores. La colaboradora es una mujer rarámuri que tiene 6 hijos de 3 padres diferentes; el primer esposo fue un rarámuri de alguna rancharía del nodo territorial, y los otros de dos mestizos de Batopilas]. (Testimonio: Mujer rarámuri, 27 años, nodo territorial, junio 2018).

No omito señalar que, si bien la tendencia en el vínculo coital es heterosexual, también se observaron prácticas lésbicas por al menos un par de parejas en las rancharías del nodo territorial, sin estigma aparente. Así como el relato de la figura *nawike*, varón adulto rarámuri, que inicia en la vida sexual a jóvenes rarámuri, tema que podría ser línea de otra investigación.

7.4.5. Rarajípari y ariwueta: Las carreras

Finalmente, otra de las actividades de relevancia étnica que atraviesan las generaciones y las transiciones *tiwe-towi* y *muki-rijoy* son las carreras de *ariwueta*,

aro, entre mujeres, y bola, entre varones, que se llevan a cabo en las rancherías y generalmente asociadas a los ritos y festividades asociadas al templo, descrito en apartados previos.

Y la participación de ambos géneros en las carreras turísticas-comerciales que se organizan en Guachochi desde hace varios años, como *Caballo Blanco* y el *Ultra Maratón*. En ambas, grupos de mestizos desde la iniciativa privada o por parte del gobierno municipal-estatal, frecuentemente solicitan la presencia de corredores rarámuri que acompañen tal evento, con apoyo en el traslado, hospedaje y alguna despensa, lo que a vista de los recursos financieros que se recaudan, por participantes nacionales y extranjeros, son ínfimos y ofensivos.

La mayoría de las(os) corredoras(es) rarámuri no cuestionan dicha práctica, desigual y abusiva, generalmente refieren que *así pasean*, que a ellas(os) *no les cobran la participación por ser rarámuri* y que como casi siempre ganan *consiguen dinero fácil*. Tema que ameritaría un análisis mayor, ya que en esta geografía racializada evidentemente son vistas(os) como un recurso “artesanal” para atraer un consumo más amplio de deportistas y medios de comunicación que van de lo local a lo global, cuya derrama económica no llega a las localidades en pobreza y extrema pobreza en la que habitan estos pies ligeros, imágenes que abarrotan el espacio público y privado del municipio, así como la publicidad y mercadotecnia de la edición en cuestión.

7.4.6. Compra y adquisición de víveres

Como se ha apuntado, la mayoría de las mujeres escogen permanecer en sus rancherías que salir de ellas, prefieren dicen *pedir de fiado* en las tiendas, aunque puedan conseguir los insumos en la cabecera municipal a un mejor precio. Optan por pagar más a los tenderos locales *por la subida*.

Esta actividad, generalmente, es de responsabilidad masculina. A veces la familia va con él, pues dicen *se olvida cosas* o porque quieren *pasear*. Los materiales que se obtienen fuera de la ranchería son alimentos como aceite, manteca vegetal, harina de Maseca o trigo, maíz y frijol; tela para la confección de rebozos, popelina para faldas y blusa, y manta para zapetas; herramientas para la

labor en el campo, levantamiento de casas, mallas y accesorios para éstas en los gallineros. Algunas mujeres, las menos, compran calzones y toallas femeninas, la mayoría sólo utiliza sus faldas durante la menstruación; también accesorios como chaquirón para la fabricación de sus collares, hilos de colores, broches o ligas para el cabello. Los que tienen más recursos compran grabadoras de diferentes tamaños y celulares, aunque no sea factible su uso en las rancherías, pues aún no hay señal.

7.5 Sumario

Antes de detallar las particularidades del envejecimiento en el contexto descrito, con énfasis en lo que representa el *gará'natá* y *machí'natá* en sus pensamientos y actos performativos, quisiera recuperar, a manera de síntesis, lo siguiente:

Los roles de género y generación, pese a que no escapan de ciertas lógicas y dinámicas coloniales, patriarcales y de consumo capitalista, mantienen una flexibilidad al implementar las faenas referidas. Considero que no hay una actividad determinante o exclusiva para alguna(o) de ellas(os) ni una desigualdad enunciable o manifiesta en lo social. Las actividades descritas con los cruces en la matriz de etnicidad y los referentes socioculturales que han llevado a cabo mujeres y varones rarámuri han sido las mismas desde la transición generacional *tiwe, towi*, que alude a la infancia en términos amplios, cuyo énfasis es el de ser aprendiz: *acompañayuda-aprende*. En la adultez, *muki, rijoy*, la transición performativa ha implicado un papel activo, con expertise, de maestría étnica y cultural en su actuar y disertar; de responsabilidad principal en unas y/o accionar-colaborar solidaria en otras.

Entre las mujeres además se suma una gran fortaleza física observable, la posibilidad de emparejarse y embarazarse, el convocar reuniones de trabajo para la cooperación y reciprocidad de su familia nuclear y ampliada, así como la participación en la organización sociopolítica rarámuri con el cargo de *tenanche*, vinculado con la responsabilidad del mantenimiento del templo, y en la toma de decisiones que atañen procesos políticos de la sociedad nacional, principalmente. En el caso de los varones, también hay algunos matices en su actuación a partir del papel en la responsabilidad principal de ciertas actividades que moldean su corporalidad, tanto en su complexión como en la manera de pensar, por ejemplo, la

calidad corporal se incrementa notablemente debido a las cargas y trabajos físicos que contribuirán para la unidad doméstica de la familia nuclear, que generalmente conformará, por ejemplo, el paleo y el trayecto de los bultos de tierra al espacio en donde habitará con su esposa e hijas(os), la fabricación de adobes, el levantamiento de las paredes y de las láminas que servirán de techo; la búsqueda y traslados de piedras y troncos en hombros que funcionarán para la construcción de corrales; la recolección de leña que no basta ya sólo con el acopio de las ramas tiradas a pie de veredas, sino que se debe *caminar más pa´ arriba, pa´ abajo*, es decir, localizar y cortar ramas y troncos de árboles secos que se encuentran sólo al adentrarse en el monte y no en el tránsito cotidiano, cuyo trabajo además de tala es caminar alrededor de una hora a partir de dejar las veredas, más el retorno con la carga descrita; los varios trayectos y distancias kilométricas con materiales que les procura Cedaín A.C. u otros programas gubernamentales como tambos tipo Rotoplas, láminas, malla ciclónica, costales con maíz o frijol, entre otros.

De tal manera, considero que los ajustes que se llegan a hacer en las actividades socioculturales rarámuri descritas, en correspondencia con la transición previa a la adultez, *tiwe, towi*, niñas(os), y la posterior a ella, *chérame, palochi*, viejas(os), son mínimas y su diferenciación se encuentra en la gradación, alcance y volumen de las mismas, por ejemplo: En los desplazamientos el ajuste de una velocidad menor y un incremento en las pausas son un indicador entre las infancias y las ancianidades, pero en las mujeres adultas el andar es igual al de los varones, salvo que se encuentren en algún proceso de gestación. En la adultez hay una disminución en el interés y agilidad para trepar árboles y recolectar frutos, quizá por el inicio en la maternidad y el peso corporal adquirido, a causa de los embarazos periódicos y el cuidado sostenido de las(os) hijas(os). El volumen de carga en el rebozo y brazos de las mujeres adultas es mayor en relación con la infancia y ancianidad e igual o menor que entre los varones, pues el cuidado materno de algún bebé a la espalda es común.

Sobre el *gará´natá, pensar bien*, si bien la mayoría de infantes lo introyectan y lo reproducen sin coerción local, en los linderos de este cambio de situación sociocultural es cuando surgen performatividades, tendencialmente de varones, que

se dicen *no piensan bien* y se describen como bravos, borrachos, flojos o rateros, otras que se enjuician como *malos* siendo aquellas personas que se vinculan, en algún punto, con el proceso del narcotráfico. La atracción hacia este tipo de prácticas se hace más evidente y es que el contexto es el idóneo: una geografía racializada, las inequidades estructurales y las dimensiones de una oferta desigual mercantil capitalista que se dirige y coopta a este tipo de corporalidad sin que interese a la bio-política local, estatal o nacional los costos e implicaciones de su participación que van desde lo monetario, la salud–enfermedad, la trasgresión a su altersofía o cosmovisión de origen, los abusos y violencia a la que someten a su familia e integrantes de su comunidad hasta la pérdida de su vida, todo con el cobijo y ejercicio del necropoder.

Entonces con las narrativas seleccionadas, evidenciamos como en el curso de vida se constriñen y hacen cuerpo diversas instituciones sociales, que intervienen e influyen en la construcción binaria de corporeidades de género, mismas que se vinculan con la encarnación de procesos de subjetivación, a través de mandatos y normas monoculturales, binarias y heteronormativas de feminidad y masculinidad, en donde las varias disposiciones de agenciamiento rarámuri en actos performativos resisten expectativas, restricciones, castigos, imposiciones, deberes y actuaciones estigmatizadoras.

En el siguiente capítulo vinculado con la categoría asociada al proceso de envejecimiento, *chérame*, *palochi*, se abordará con mayor detalle el *gará´natá* y las nociones asociadas *nátiri*, consejo y *nawésari*, sermón, que *platican los viejos*. Así como aquellos argumentos que nos permiten evidenciar que en este punto del curso de vida lo que se modifica es la cantidad, el volumen, la duración y/o la temporalidad de las tareas, pero, al parecer, de ningún modo la labor o el trabajo en sí mismo. De tal manera, se devela que ello se colectiviza tanto en el pensamiento simbólico-encarnado como en la praxis cotidiana de infantes y adultas(os).

8. CORPORALIDADES RARÁMURI ENVEJECIDAS: DE *CHÉRAME* Y *PALOCHI*, VIEJAS(OS)

¿Viejo? ¿cómo ese abuela? ¿cómo ese tiwe [niña]? ¿ke tashi ranara? [un no recién nacido] ... ese cielo es viejo orita, ¿no? (Cecilia Cubésare, 7 años, Munérachi, enero 2020).

Contextualizo el epígrafe: Entre bailes y juegos con niñas rarámuri de la escuela primaria, en la tarde noche de un 24 de diciembre en Munérachi, a la espera del ritual de Noche Buena por parte de los varones adultos que tocan y bailan para agradecer lo que tatarioshi mandó en el ciclo agrícola que concluye, a la par de invocar una buena cosecha y lluvias para el siguiente, es que reflexionábamos sobre quién o qué es vieja-o. El comentario de Cecilia, una niña de 7 años que asiste a primero de primaria refiere: **¿Viejo? ¿cómo ese abuela?** [señalando a Mariquita, su abuela paterna que tiene alrededor de 62 años, pues la credencial de elector no es veraz con la edad cronológica, como ya se ha referido. Sentada sobre un par de cobijas, en una esquina del patio con su ajuar festivo: collera blanca sobre la cabeza, collares de colores contrastantes de chaquirón, la falda superficial de recién hechura; acompañada por Pilar, otra de sus hijas, y tres mujeres más de la comunidad] **¿cómo ese tiwe** [señala ahora a Loreto, una niña que va en sexto grado de primaria y que está bailando con otras de sus compañeras, cerca de donde suena una canción serrana de violín que reproduce la grabadora de las y los maestros de la escuela, una y otra vez, durante varias horas, sin cansar a quienes bailan] **¿ke tashi ranara?** [es decir, ¿cómo alguien que no es un bebé o un no recién nacido?... En tanto, Cecilia sigue dando vueltas en el poste de la cesta de basquetbol del patio de la escuela, en un ir y venir conmigo, regresa y concluye la plática, antes de irse corriendo con su mamá para ir a cargar a su hermanito más chiquito] (...) **ese cielo es viejo orita, ¿no?** [lo que interpreto como un cielo que no alumbra los caminos por el sol sino con la luna, quizá como un cielo que despertó temprano con el primer café del día, en donde la unidad doméstica rodea el calentón esperando que pase el frío de la mañana y aclare por el sol. Y como en otras ocasiones me han compartido, ya con un sol que se fue a dormir y que representa a la madre, la mujer que da calor como el fogón y con el padre que simboliza la luna,

porque a pesar de que a veces está y otras veces no, cuida a su familia y procura a los que habitan su rancharía. (Cecilia Cubésare, 7 años, Munérachi, enero 2020). Este testimonio nos permite proyectar algunas de las configuraciones que se tienen en torno al envejecimiento rarámuri, es decir, se es más o menos vieja(o) en relación con alguien más, en comparación con quien ostente mayor conocimiento o más experiencia que otra persona rarámuri considerada 'más nueva' y/o en función de otras intersecciones que reflejen contrastes interindividuales, tal como se ahondará en este capítulo.

Básicamente son dos los términos que se utilizan en el nodo territorial de Munérachi para referir a personas viejas o en proceso de envejecimiento: *chérame* y *palochi*. La interpretación que se otorga al vocablo *chérame* hace alusión a mujeres y varones viejas(os), cuyos referentes son amplios y flexibles en términos de apariencia física y vitalidad, así como en la acción de llevar a cabo su performatividad de género con ánimo, alegría y fuerza, y aunque la edad cronológica no ha sido un registro étnicamente significativo o funcional, se enunciaron edades que iban de los 50 hasta los 100 años, lo cual evidentemente derivaba de la vivencia, la experiencia, el contexto y la situación del o la colaboradora, así como de sus dispositivos de género, generación, capacidad, etnicidad, etc., en referencia y en confluencia con las y los otros del grupo étnico. Actualmente la mayoría de los habitantes de la región en cuestión cuentan con la credencial del INE, quien seguramente determinó una edad relativa y arbitraria, pues no se contaba con actas de nacimientos porque nunca fueron registrados o porque perdieron el documento, lo cual cambió hasta hace unos cinco o seis años cuando este fue un requisito para garantizar la obtención de recursos de los programas sociales gubernamentales; asimismo se asentó que los nombres también fueron impuestos pues no sólo se registró uno de ellos sino el que mejor le conviniera al registrante, lo que ocasiona que en la comunidad se identifiquen con uno de ellos y luego en las reuniones de presidencia municipal, cuando pasan lista o se llama a alguien, se ríen de ello o simplemente no reconozcan de quién se esté hablando.

Palochi alude al ser abuela(o) sin importar la edad de la persona, ya que como relatamos se puede iniciar con esta transición antes de los treinta años,

dependiendo del inicio de la vida sexual y los partos acumulados. Otro factor a considerar es la apariencia que regularmente refleja la calidad de la salud en función de las enfermedades padecidas, el número de embarazos y partos, la maternidad ejercida y los cuidados otorgados, o bien por el tipo de trabajo que se haya desempeñado en ciclos de vida previos. Por ejemplo, los varones que han laborado en la explotación minera o como jornaleros agrícolas presentan un deterioro musculoesquelético y cardio-respiratorio mayor que los que no lo han hecho.

El hueso ya no se siente igual, se va acabando, se muele por dentro (...) yo creo por cargar tanto a lomo (...) [por el] trabajo pesado así de [la] mina, la tierra, [el] monte, pos así la vida que uno lleva acá (...) nomás hay que seguir contento mientras uno este acá [ríe a carcajadas]. Onorúame sí cuida (Testimonio: Ramón, 45 años, El Plátano, enero 2019).

A ese papá se [le] echaron a perder [los] ojos, no veía, pero así andaba, y luego [el] pulmón, yo creo ese lo mató (...) nomás 82 [años]. [Trabajó en la mina de la Bufa] sacó cobre [y] metales, el humo [polvo] se lo acabó. Empezó towí [alrededor de los] 12 [años] cargando a lomo gas y piedra, sólo había camino real (...) No andaba triste, seguía tomando sowiki, bailaba poquito, nomás. Yo creo si andaba contento (Testimonio: Juvencio, 40 años, Munérachi, diciembre 2018).

El vocablo *usú*, abuela, sólo se registró en los diccionarios de traducción tarahumara – castellano, y no encontró eco entre las(os) colaboradoras del trabajo epistémico-etnográfico.

8.1. Transición a la vejez: *muki, rijoy - chérame ju*

En relación con las performatividades rarámuri descritas y la transición generacional del proceso de adultez, *muki-rijoy* al de envejecimiento, *ser viejo(a)*, *chérame ju*, se dilucida una gran holgura, a la vez de eventos bio-étnicos⁷¹ enlazados, pues se puede ser en un mismo momento *muki-upira-iyera-usú/palochi-chérame*, es decir, mujer adulta, esposa, madre gestante/en maternidad múltiple activa, abuela y vieja; en la versión masculina, *rijoy-cunara-onó-palochi-chérame*, varón adulto/señor,

⁷¹ Con bio-étnico referiré al proceso biológico, psicológico y de matriz cultural que abarca el idioma rarámuri, la habitabilidad en la geografía racializada descrita, la significación y praxis con base en su cosmovisión ancestral y las vivencias y experiencias vinculadas a la corporeidad que valoran y cuidan, aunque la saben excluida y violentada en intersecciones múltiples.

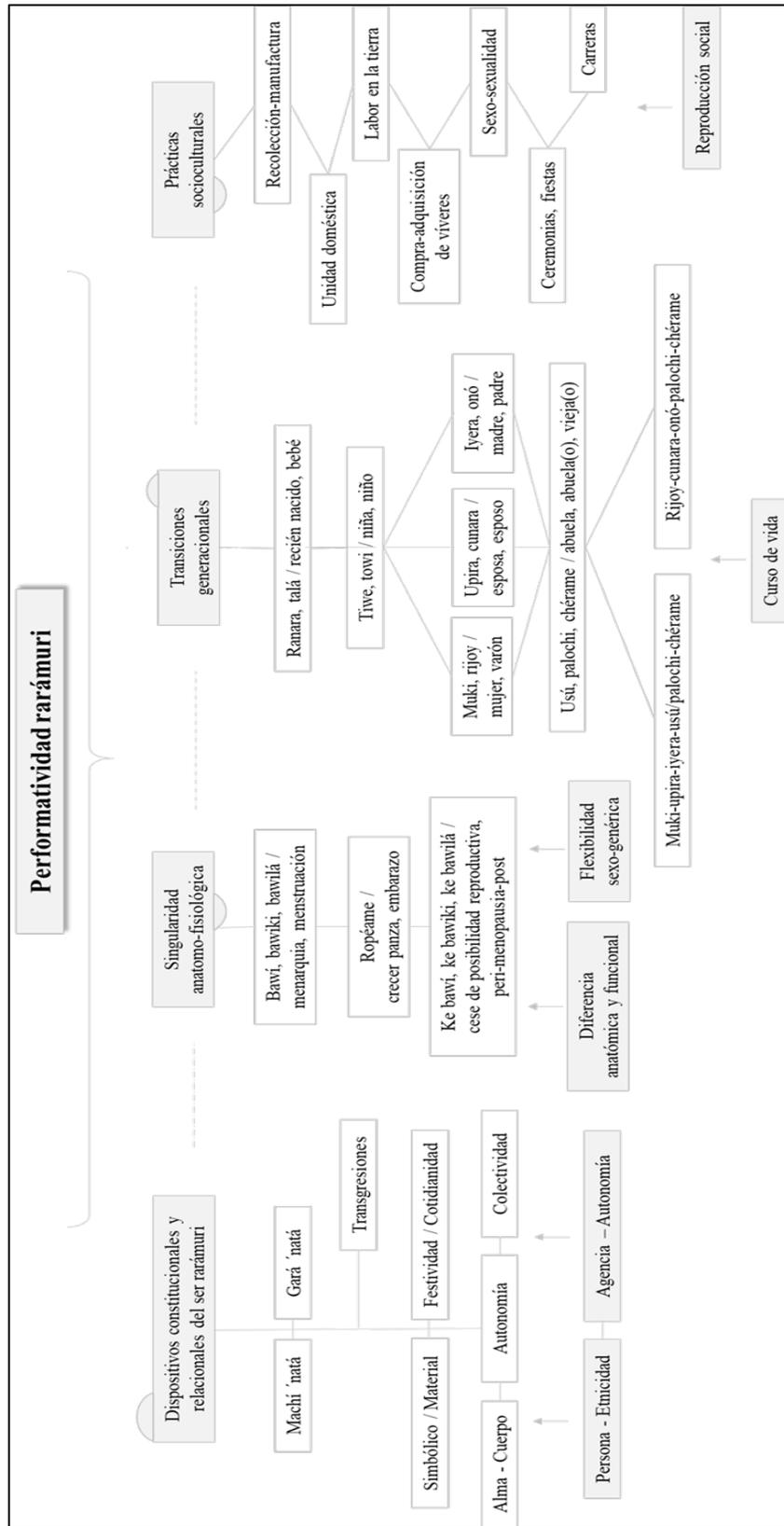
esposo, padre en paternidad activa múltiple, abuelo y viejo, en conjunción con los conocimientos y prácticas socioculturales desarrolladas en el capítulo anterior, véase diagrama 21.

Estos trayectos durante el curso de vida abarcan varios años y suponen subprocesos al interior. Si aludimos a marcadores de tipo fisiológicos y biomédicos en las mujeres podemos considerar el desdoble que va de la menarquía, *lá, bawi*, a la menopausia o climaterio,⁷² *ke bawiki*, y que, en términos culturales, al parecer, no tiene relevancia ni trascendencia. De tal manera, el periodo en el que se transita como *ser abuela* y *ser vieja* sucede por más de cuarenta años, lo que representa más de la mitad de su vida. A esto se le suman los constantes procesos de índole reproductivo: gestación, parto, puerperio y lactancia, lo que étnicamente se concreta en alrededor de ocho a doce embarazos, de los cuales acontecen en parto, nacidos vivos entre ocho y diez, pues es frecuente el aborto espontáneo, siendo alrededor de cuatro a seis los que concluyen la etapa de *ser nueva-o, tiwe-towi*, ya que la mortalidad infantil también es una constante por la alta marginalidad y la extrema pobreza, en donde como se ha constatado ni siquiera hay registro de la fugaz existencia.

De igual forma, a ello, se integran las actividades cotidianas, las condiciones de salud-enfermedad sexual reproductiva no atendidas y las circunstancias propias asociadas a la epidemiología clásica y sociocultural de la región y de la matriz cultural rarámuri. Cabe señalar que el puerperio no se concibe como un lapso del postparto en el que habría que tener cuidados precisos, pues cuando menos se descansa el día del parto y al día siguiente se continúan con las labores de responsabilidad o colaboración solidaria. No se ha detectado la figura de partera que coadyuve a lo largo de este proceso; el parto se lleva a cabo en la casa, en el monte o en el espacio *en donde quiera salir el hijo*. En ocasiones, el *owirúame* puede *sobar para que ese niño se acomode*.

⁷² La menopausia se entiende como el estado fisiológico de cese definitivo de la menstruación por agotamiento de la respuesta ovárica sensible a gonadotropinas. El climaterio hace referencia al período durante el cual se pierde la función reproductora que va desde la edad máxima en la madurez sexual (aproximadamente 40 años) y se prolonga hasta la senectud (60 a 70 años), lapso que comprende la pre, peri y postmenopausia (Rodríguez y Onatra, 1993: 257). Categorías que se han problematizado, en capítulos previos, con base en la tendiente exclusión del referente sociocultural.

Diagrama 21. Performatividad rarámuri



Fuente: Elaboración propia.

El periodo de lactancia puede durar cuando mucho un par de años que es cuando la madre se embaraza de nuevo, siendo la maternidad recurrente y una actividad sistemática durante la capacidad reproductiva de su organismo; lo que también se lleva en paralelo con la colaboración permanente en la socialización y reproducción social de la y el infante rarámuri, la familia y por ende de su comunidad.

No obstante, es frecuente que incluso las más ancianas demuestran la determinación de seguir trabajando en faenas que implican fuerza y destreza considerable para los terrenos serranos como la siembra, la cosecha, la tala y recolección de leña o acarreo de varios litros de agua, ejemplo de ello puede ser el de Rosaria, una *chérame*, *palochi*, muy delgada de 67 años, de no más 1.20 de altura, quien acarreó en equilibrio sobre la cabeza, en la espalda con un rebozo y en cada brazo varios litros de agua, que pudieron ser poco más de 40 litros, los que subió por el acantilado de Sorichique, sin descansar hasta llegar a su casa (Diario de campo, cálculo con E. Gotés, temporada julio 2017).

¿Chérame, chérame? [¿viejas(os), viejas(os)?] (...) esos son muy trabajadores. Se duermen como gallinas [risas] (...) así como 6 [de la tarde, cuando ya se ha ido el sol] y luego temprano [aún sin luz] ya están con el machete pal monte.

(...) Mauricio [curandero finado de 82 años] [se despertaba] a las 3 o 4 [de la madrugada] echaba lumbre y luego, luego, a cortar leña (Testimonio: Catalina, 43 años, Munérachi, diciembre 2018).

[A] un *chérame*, viejito, viejito, viejito, la plática se le borra, la memoria se va de la cabeza. Se hace caca como bebé, así en el suelo. Ya es como niño, ya no puede hacer nada. Luego unos nomás andan risa y risa ahí en el monte (Testimonio: Juvencio, 40 años, Munérachi, diciembre 2018).

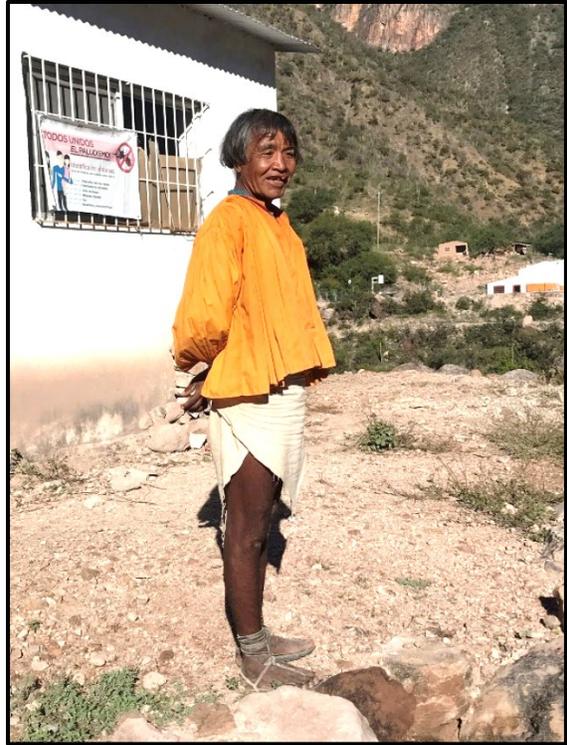
Siguiendo este orden de ideas, la andropausia no es evidente en marcadores biológicos de envejecimiento ni en este contexto étnico. Si bien el periodo de la vida en que cesa la función reproductiva masculina rarámuri puede ser hasta su muerte, culturalmente concluye cuando la esposa ya no puede quedar embarazada.

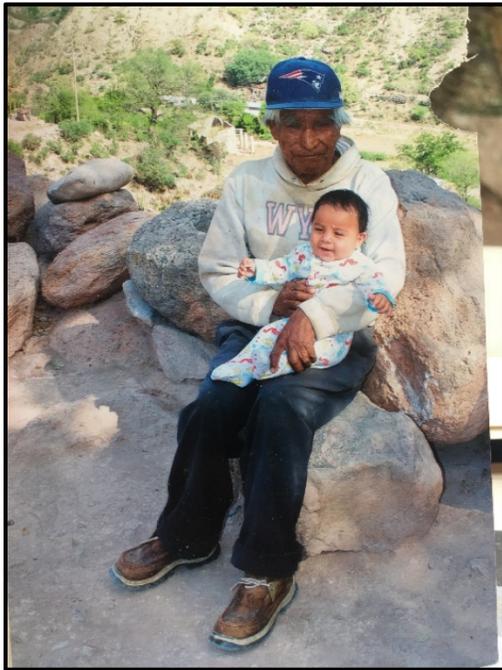
Sobre el *natome*, tener-hacer sexo, se mencionó que la posibilidad de su práctica va desde que se piensa que la niña o el niño *ya no es nuevo* hasta que *las almas se van del cuerpo, y ya no hay fuerza pa' culiar* (Testimonio: Reyes, 14 años, Santa Rita, diciembre 2019).

De tal manera, aunque algunas teorías del envejecimiento refieran que lo frecuente en el curso de vida, alrededor de la menopausia y su equivalente en factores funcionales, que no bioculturales, sean cambios en el aspecto físico o en la composición corporal, el peso, los depósitos grasos, la masa esquelética, la fuerza muscular, la temperatura y el metabolismo que regula el sistema endócrino; algún grado de deterioro de habilidades sensoriales como problemas de visión, auditivos, en la sensibilidad del gusto, olfato o tacto -dolor y temperatura-; funciones motoras como la fuerza muscular, la resistencia, tiempos de reacción o coordinación; el decline en habilidades físicas y/o cognitivas; desajustes homeostáticos; depresión, entre otras, el ímpetu en la resistencia y sobrevivencia del *chérame ju*, del ser vieja(o) es considerable pues la repuesta adaptativa y la plasticidad de los cuerpos rarámuri, de ambos géneros, desmontan supuestos de fragilidad física estructural–funcional y de tipo cognitivo y emocional pese a las desigualdades estructurales que históricamente han sido su cobijo.

Imagen 4. Corporalidades envejecidas









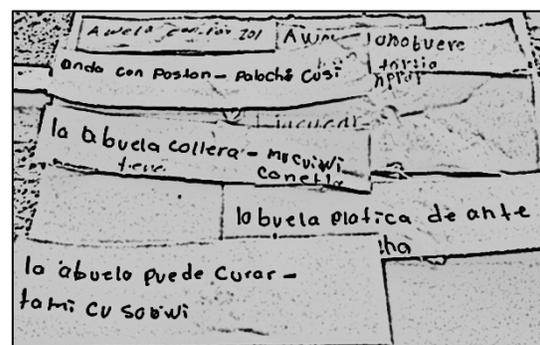
Estos *chérames* son Lorenzo y Gualupa (que han muerto), Albino, Petra, Juana, el owurúame Mauricio (fallecido), el gobernador indígena Martín, Loreto, Mariquita, Chepa y Evaristo.

Gará´natá, pensar bien

Tal como se comentó en capítulos previos, en la transición *chérame ju*, se valora el *gará´natá*, pensar bien, es una de sus responsabilidades principales, tendencialmente se asocia al varón *rarámuri*. Implica platicar, dar consejos, *nátiri*, y sermones, *nawésari* en las reuniones de trabajo y en las festividades en el templo. En este punto, con los *nawésari*, discursos ceremoniales o cotidianos de socialización se vuelve a vincular la relevancia y la vigencia de las(os) viejos y por ende la articulación de lo tangible–material con lo intangible–simbólico. Incluso desde la infancia esto ya se ha introyectado, a saber:

Cuenta historias de antes: de gigantes, de cuando estaban chiquitos, de donde vivían, si estaba el río más chico, a qué jugaba. Da consejos. (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas(os) Escuela secundaria, diciembre 2019).

Piensa bien. Da consejos. *Charé raichá*, la abuela platica de antes. La abuela puede curar. Usa *tisola*, palo que usa el viejo. Tiene *coyera* en cabeza. Va por cebolla y ajo. Hace pinole. Compra sal. Tiene mucho piojo [otros enojados decían que no era cierto]. (Dinámicas grupales, testimonios: alumnas(os) Escuela primaria, noviembre 2019).



Suscribimos también el planteamiento de Montemayor (1999:45-50), debido a que hay varios elementos que aún son recurrentes en los discursos rarámuri, a través de los datos empíricos recabados y dispuestos a manera de testimonios a lo largo del documento, como son la fortaleza, la risa, el sufrimiento, la desolación o tristeza, lo relacional entre la conciencia y el actuar, el ideal de un equilibrio, entre otras. El autor considera que los rarámuri reconocen en lo celeste y en lo terrenal *derroteros precisos por los que deben atravesar; caminando bien, para el sostenimiento del mundo*. Plantea que en este grupo étnico existe la conciencia de una responsabilidad con la tierra, *gawi*, con su mundo; tanto en las actividades agrícolas que han llevado a cabo desde tiempo precolombinos como en su pensamiento, conducta y orden ritual, lo que se refleja en lo cotidiano y en lo festivo mediante sus ceremonias, ritos y danzas, lo que en conjunto ayuda al equilibrio de la vida. *La primera faz de este compromiso es el conocimiento (mismo de dicha) responsabilidad y (después su) transmisión: es necesario recordarlo como conocimiento (que pasa) de los abuelos (...) a los nietos para que no se pierda. Los siguientes rasgos (...) son la fortaleza moral ante el sufrimiento y el apoyo a los (otros) rarámuri*. He aquí algunas narrativas al respecto fechadas en 1989 y 1994, respectivamente:

Sí, hacemos fiesta pa' que Dios esté a gusto, y nos mande lluvia y se dé mucho maíz. Porque si nuestro padre se da cuenta que estamos contentos porque tomamos batáli y bailamos, entonces va a dejar que todo siga bien; si no, va a dejar que se caiga la luna y el sol pa' que se acabe la vida. Por eso hay mundo, porque los rarámuli bailan (Testimonio: Evaristo Kimare, Munérachi, abril 1989, tomado de Gotés, Diario de Campo, 1989).

Mira hijo –le dijo un viejito a su hijo-. Tú serás el que fortalezca el mundo. Tú transmitirás todo lo que te he dicho siempre. Si no lo dices a otros, se perderá. Nosotros somos los rarámuri. Nosotros somos el pilar del mundo. Tenemos que recordar lo que decían los antepasados, así seremos más rarámuri. No hay que entristecernos si nos hacen sufrir. Hay que ser fuertes (...) Si recoges mucho maíz, compártelo cuando alguien te visite (...) (Testimonio: Baptista, 1994:13. Traducción de Montemayor, 1999:46).

En relación con los consejos o sermones que pronuncia la autoridad tradicional indígena, el o la gobernadora en turno, también son referentes que

transmiten de manera clara y contundente el ideal, la misión de sostener el mundo y actuar en consecuencia. Al respecto Merrill (1992:104) estipula con base en la raíz *na*-pensar de las palabras *nawésari* y *nátiri*, que las personas que actúan apropiadamente son caracterizadas no solo como *gente buena* sino como *buenos pensadores*.

Este planteamiento se refuerza a través del relato etnohistórico de González Rodríguez (1987:416) quien recupera extractos de algunos *nawésari*, a saber: *omarúame tibupo keta gawiwa*, tengamos cuidado de todo nuestro mundo; *pe tamujé rewegachi tónara kam-pa*, nosotros somos las columnas del cielo. No omito señalar, que desde la época colonial también se describía que los rarámuri *gentil o cimarrón*, los no bautizados, creían que, si se bautizaban, *ellos como las columnas se resquebrajarían y el firmamento se les vendría encima apachurrándolos a todos. Sería el desplome del sol, la luna, los astros, y la destrucción del mundo*.

También en relación con otras de sus performatividades principales, asociadas al *gará natá*, pensar bien, destacan el conformar los órganos de gobierno indígena: gobernador, segundo gobernador, comisario ejidal, comisario policía, soldados, tenanches, etc.; mismos que representarán a las comunidades frente a la sociedad nacional. Es importante comentar que las(os) rarámuri de nodos territoriales como el descrito aquí y las(os) que han migrado a ciudades y tienen una mayor cercanía con las instituciones gubernamentales no han politizado sus identidades para vincularse con dichos actores y:

gestionar o demandar apoyos, [además de que] los cambios en las condiciones materiales de producción y reproducción fomenta la resignificación de las relaciones de género que otorga un nuevo protagonismo a las mujeres. Todo esto genera efectos y respuestas diferenciadas en los hombres y las mujeres y el conjunto de la unidad doméstica, propiciando ajustes en los modelos de la complementariedad, sin por ello romper con la hegemonía patriarcal, que en el caso rarámuri no está determinada de una manera absolutamente jerárquica. Esta particularidad ha permitido flexibilizar las normas de género propiciando una mayor visibilidad y presencia de las mujeres en tareas que antes se compartían (Morales, 2014:16).

Asimismo, algunas de estas autoridades junto con otras(os) viejas(os) de la comunidad ayudarán, mediante la figura de *juicio*, a resolver tensiones o conflictos locales, individuales, familiares y/o comunitarios, ya sea por *chisme*, *envidia*; violencia doméstica o a terceros; robo; separación de la pareja cuyas causas refutan ser flojo(a), borracho(a) o bravo(a), principalmente. Las sanciones pueden ir desde una disculpa, *un perdón*; regresar o pagar el animal o aquello que se robó; y ayudar en la faena de la tierra. Señalan que años atrás funcionaba la cárcel de Munérachi y otra en San José Cuechi, construcción de dos por dos metros con puerta de madera y sin candado o llave, en la que permanecía el acusado, generalmente varón, por el tiempo establecido y, sin que nadie estuviera supervisándolo, cumplía la sentencia, pero ahora *ya con los malos que andan cargados, con pistolas, pos ya no sirve mucho, sí asustan* (Testimonio: Martín, *síriame*, gobernador indígena, Munérachi, junio 2018).

Otra inferencia rarámuri que hace completo sentido en el proceso de envejecimiento en varones, después de comprender la racialización de sus geografías y sus cuerpos, es que los *rijoy* que deciden no ser bravos llegarán a ser *chérames*, *chérames*, es decir, serán aquellos que alcanzarán o sobrepasarán edades de alrededor de setenta u ochenta años. Ya que al parecer los varones que no rebasan los cuarenta años es *porque se murieron en peleas* o porque *les gustó andar con los malos*, rarámuri o mestizos vinculados al proceso del narcotráfico y lo que ello conlleva.

Joel no toma desde hace dos años porque borracho le pegaron y no se pudo parar por cuatro meses. Le fracturaron también la pierna (Testimonio: Serafina, 18 años, Munérachi, enero 2020).

[Andrea platica que a su esposo Gilberto] borracho allá por Cerro le dieron un hachazo en la cara. Yo creo no entiende, sigue bravo. [Quedó desfigurado. Algunos de la ranchería hacen bromas de ello y se ríen con él del accidente, lo que no implica burla o estigma, sin embargo, podría trabajarse más sobre este tema] (Testimonio: Andrea Luna, Munérachi, diciembre 2019).

Lorenzó de 90 años, uno de los varones que no para de trabajar en procesos de la tierra: siembra y cosecha; labrando y lijando madera; ajustando y reparando mangueras que suben el agua; acarreando leños *buenos*; paseando por la sierra; etc., todo ello pese a que ya no ve bien, y usa en sus trayectos la *tísola*, palo de madera (bastón), en entrevista comentó que: *cuando no era tan viejo*, se quedó dormido en el monte, estaba borracho, y unos *malos* le cortaron la lengua. Desde entonces, decidió no tomar y trabajar con su esposa Lucía las tierras heredadas. Desde hace más de cuarenta años procuraron mangueras para el riego constante de la siembra de árboles frutales, maíz y frijol; cuidaron chivas y cerdos. Actualmente su hijo, esposa y nietas son de las familias que tienen una mayor producción de alimentos para autoconsumo e intercambio de productos con otras familias de las rancherías. Así como hatos de chivas y un par de cerdos bien alimentados. (Testimonio: Lorenzo, 90 años, Munérachi, diciembre 2019. Se *acabó*, murió, en 2022).



Finalmente, la curación y el conjuro también son compromisos directos y primordiales de los viejos, aunque también hay mujeres *chéráme*, que curan y que enferman, *owirúame* y *sukurúame*, respectivamente. Las(os) primeras(os) son de provecho para el alma y el cuerpo *rarámuri*, dicen *es como doctor pero bueno, ese sí ayuda rarámuri, no regaña*. Aunque también se escucharon diversos testimonios que señalaron que algunas(os) de ellas(os) no tienen ya la destreza, la intención o la voluntad de sanar y que sólo quieren la remuneración económica o en especie por la consulta, pero sin ayudar a la o el enfermo. El o la *sukurúame* es alguien que piensa mal, que hace el mal, hechiza, asusta y roba a las almas principalmente de *tive-towi*, infantes, y *palochi*, *chéráme*, ancianas(os), porque señalan *son más tiernos, como nuevos*, aunque también *quiebran y enferman a muki-rijoy*, adultos. Incluso si se enteran podrían dañar al *owirúame* que detecte y trate de curar tal embrujo, por lo que se debe actuar con secrecía o de manera reservada.

Los doctores no creen en eso. No creen que otros enferman de mollera y que otros también curan sin estudios ni escuela. Mi hijo Ernesto cuando estaba así chiquito como este [señala a una niña que apenas empieza a pararse] se le cayó la mollera. Así duró cinco días llorando, con diarrea, y esa Josefina lo curó. Le dábamos chichi y suero, pero los ojos se le hundieron, como que ya se quería ir [morir] y en la tarde me fui así con él, en el lomo a Cerro [Colorado] ¡Se salvó mi hijo! Y en la primera se puso bueno. Josefina sí sabe. Yo creo le enseñó un rarámuri. [Josefina es una curandera mestiza que ahora vive en las afueras de Batopilas y algunos rarámuri han ido con ella porque dicen sí cura y no sólo quiere dinero. Les cobra alrededor de \$100, pero pueden pagarles en partes y también con comida] (Testimonio: Rubén, Munérachi, agosto 2018.).

Ese *sukurúame* tiene ahí sembrado peyote negro, enferma más. Nomás de tener ahí se vuelven malas, aunque no las coma. Tienen diablo adentro, que se le mete al alma de ellos y así nomás hacen mal cuando te sueñan. (Testimonio: Juvencio, Munérachi, noviembre, 2019).

Cuando el que cura y el que conjura mueren es probable que alguien de su descendencia continúe la tradición. Los argumentos que validan ello para *owirúame* es que posea el don de comunicación con *ono-iyerúame*, *el dios que es padre y madre* desde la infancia; una recurrencia contingente, del momento en sus sueños, en donde se puede platicar con dios o con el padre-madre que ejercía tal profesión para que ayude a resolver la situación o el estado de enfermedad de la o el paciente; o por mera socialización en la infancia, es decir, si tuvo el interés y la habilidad en el proceso de *acompañar-ayudar-aprender* de esta actividad habrá desarrollado la facultad que le concederá el conocimiento práctico, ese que obtuvo del haber andado las veredas distinguir las formas, los colores, las propiedades de flores, frutos, hojas, cortezas, tallos y ramas, así como la cualidad de animales a través de su producción o derivados, piel, pelo o carne, y el consecuente reconocimiento comunitario. En el caso de *sukurúame* sólo sabemos que la comunicación y el trato es con el diablo a través de los sueños o bien con el *jícuri*, peyote verde o negro. Al respecto, en las comunidades del nodo territorial se prefiere no hablar tanto de ello porque dicen lo invocas, que los animales que trabajan para él o ella te oyen y le dicen, y que así te encuentra en la noche, cuando sueñas y te enferma.

Es que Patricio [su padre] y mi mamá sabían curar, yo creo aprendí bien, aunque no sueño como ellos (Testimonio: Faustino, owirúame, 58 años, San José Cuechi, noviembre, 2019).

Ese mi abuelo, el papá de Felipe, mi apá, le dijo que sí podía soñar. Me dijo cuando era niño que podría curar cuando sea grande. Si podía, pero como quiera mejor ayudé como comisariado ejidal, policía seccional, comandante, comisario policía y así pa' ayudar [fue autoridad rarámuri desde 1974 en Corareachi, vivió en diferentes rancherías de la sierra y después en Samachique donde habita desde hace varios años, alrededor de 1991] (Testimonio: Rodrigo Mancinas, 84 años, Samachique, julio 2018.).

[En entrevista sobre con quién ir si se enferma:] *Yo creo primero con owirúame y si ese no le echa ganas pues con doctor ahí de clínica* (Testimonio: José Antonio Valenzuela, 76 años, Santa Rita, diciembre 2022).



Por último, incluimos una selección de narrativas infantiles en acción positiva y disminuida que reflejan algunas representaciones y características sobre el ser *chéráme* o *palochi* por parte de generaciones de alumnas(os) de las Escuelas Primaria y Secundaria, véase tabla 12:

Tabla 12. Representaciones del envejecimiento, algunos testimonios

Acción positiva	Acción disminuida
Cuenta historias de antes: de gigantes, cuando estaban chiquitos, donde vivían, si estaba el río más chico, a lo que jugaba	No puede comer tortilla, nomás pinole porque ya no tiene diente
Da consejos	Come poco nomás
Piensa bien	Va a cuidar comida porque ya no anda más
<i>Charé raichá</i> , la abuela platica de antes	Ya no cuida pollo porque le comen maíz
La abuela puede curar	Ya no puede caminar
Usa tisola, palo que usa el viejo(a)	Ya no está buena para correr ariweta
Tiene coyera en cabeza	Ya no ven
Va por cebolla y ajo	Ya no puede cuidar hija
Hace pinole	No tiene pelo
Compra sal	Tiene pelo blanco
Tiene mucho piojo	La abuela ya se acabó [murió]
	La piel se arruga
	Les duelen los huesos, caminan de a poco
	Caminan y deben mover el palo [adecuación de alguna rama como bastón] pa' quitar piedras del paso [también] torí [gallinas] y cochí [cerdos]

Fuente: Elaboración propia.

A partir de lo anterior se hizo énfasis en que ser *chérame* es bueno y malo a la vez. Sobre lo malo se expresó que las(os) viejas(os) ya no pueden trabajar, y que cuando lo deben o quieren hacer *tienen que trabajar más* [porque les] *cuesta más*. Sin embargo, dicen es bueno porque siguen con vida, *aún están viviendo; pues porque vive uno, porque de niños nos cuidaron y porque ellos sí saben, dan consejos y pues sí les hacemos caso*.

A ese *palochi* [Lorenzo, 89 años de edad] duele mucho huesos, mucho, pobrecita (...) ya no ve pero así anda pal monte, no hace caso (...) ese no dice que anda triste, siempre anda contento, ese ríe mucho (Testimonio Luis, 15 años, Munérachi, diciembre 2018).

Es malo para los viejos, pero también para los hijos porque tienen que trabajar más (Testimonio: Roberto, 13 años, Munérachi, diciembre 2018).

Los hijos y nietos le deben ayudar a los viejos porque ya no pueden, ya no ven (...) y porque de niños nos cuidaron (Testimonio: Mirna, 12 años, Munérachi, diciembre 2018).

(...) tenemos que ayudarles (Testimonio: Diego, mestizo, 13 años, diciembre 2018).

Sobre el detonante ¿quieren ser viejas(os)? Cinco infantes varones expresaron que no, Rafael de 14 años: *no porque no quiere andar triste*. Tres niñas y tres niños dijeron que sí quieren ser viejas(os). Mirna de 12 años expresó que sí: *porque así es, así tiene que ser, es una etapa de la vida y que, aunque no queramos nos hacemos viejas, así es con rarámuri, chabochi y otros animales también*.

Cada día estamos más cerquita de estar viejitos (...) Acá uno vive más porque allá en Cerro y Batopilas comen mucha lata y Maruchan (Testimonio: Diego, mestizo, 13 años, Munérachi, diciembre 2018).

Con estos testimonios también se alcanzó a observar que pese a la actitud y práctica consecuente del deber ser de su cosmovisión, esto es, trabajar, estar contentos y compartir, vivencias como la tristeza y el dolor no son tan bienvenidas colectivamente, debido a que al parecer son susceptibles de contagio y enfermar así a otras personas sanas, sobre todo a infantes y viejas(os) porque dicen *están más tiernos de alma*. Cardenal (1993: 27-28) considera a las(os) rarámuri como una sociedad de la alegría, pues esta emoción es fundamental para llevar el día a día con base en su concepción del universo, incluso en la vejez, tal como hemos detallado. No obstante, también refiere que el concepto de enfermedad entre esta etnia es *anímico y no orgánico*, dando inicio a partir de la tristeza como primer síntoma.

En términos simbólicos, sin profundizar en la estructura de su cosmovisión, como referente contextual acotaremos que la percepción del mundo rarámuri es animista, todo ser vivo está dotado de un alma, *iwigála*, espacio en donde se materializa el bien y el mal y, por ende, la salud y la enfermedad. El concepto de alma rarámuri define (...) *la esencia de la existencia humana en los planos biológico, espiritual y social [y la manera en que] se relacionan con los mundos moral y natural. Participa directamente al motivar y justificar acciones prácticas (entre ellas) la salud y la muerte* (Merrill, 1992:273).

(...) no, no voy a ir al tesgüino porque ando enferma, me duele esta cabeza y ando poco triste (...) ese Albino es muy bravo cuando toma [ella hace referencia a que un día anterior su esposo le aventó una piedra en la cabeza]. No quiero enfermar a esos (Testimonio: Rosaria, 56 años, San José Cuechi, junio, 2016).

Esa *palochi* [Victoria, de 70 años aproximadamente] ve puntos negros y blancos (...) dice que anda triste [porque] no puede trabajar tanto, ya ni mira bien (...) luego, ya se va lejos, de a poco, allá pa'l monte (...) pa' no enfermarnos (Testimonio: Leonardo, 15 años, Santa Rita, diciembre 2018).

Así pues, con el acercamiento antropológico e interdisciplinar esbozado sobre la base de esta acentuada etnicidad, la plasticidad biológica, cultural y social, así como la capacidad de convenir imaginarios colectivos e individuales heterogéneos, junto con la valoración de procesos de continuidad, disolución, crisis y contradicción que convocan estas identidades rarámuri situadas pudimos advertir la conexión entre al menos una fase histórica en donde prevalecían vínculos interétnicos entre una minoría no india y una inmensa y diversa mayoría étnica, y otra fase sustentada en términos de clase y raza debido a que las relaciones sociales se han organizado sobre la base de un acceso diferencial a los recursos productivos, atravesadas por dinámicas de género y generación, en donde se han advertido diferentes maneras de ocupar, explotar y poseer el territorio, así como de habitarlo desde el respeto a una cosmovisión en correspondencia con el entorno, la sobrevivencia y la resistencia de entonces hasta ahora. Y reconocer cómo continúa el proceso de hostilidad que ha intensificado la presión sobre sus recursos, la experiencia forestal, la migración por despojo de sus tierras, las denuncias asociadas al narcotráfico, la vulneración de sus derechos por parte de mestizos, autoridades municipales y estatales a partir de dinámicas de racialización, entre otras tantas desventajas descritas que siguen encarnándose en los pensamientos y cuerpos rarámuri.

Y a partir de comprender este contexto y sus dinámicas ancestrales es que se advirtió que el envejecimiento es efectivamente un proceso ampliado en términos culturales, que inicia en la infancia y concluye al morir, mismo que invariablemente está en relación, en cruce con otros dispositivos corpóreos y sociales, cotidianos y

ceremoniales, por lo que es de gran relevancia la concepción situada y en correlación de quien piensa y se expresa, en términos de alcances, fuerza, gradación, adaptación, etc. de su equivalencia performativa genérica.

Esa Refugio ya sufre mucho, camina con el palo [bastón de madera] (...) lento, así como muy calmado hace el huerto, va pa´ arriba, luego baja (...) se cambia el modo, pero uno sigue. El rarámuri es fuerte (...) (Testimonio: Aniseta, 34 años, Chapátare, noviembre 2019).

Entonces, con base en las múltiples y diversas narrativas locales se han definido las categorías o transiciones que reflejan las prácticas, actitudes y representaciones del pensar y hacer rarámuri, así como de la agencia y la autonomía que son fundamentales en su etnicidad. De igual manera, se advirtieron los ajustes y/o cambios graduales y adaptativos que les implica el proceso de envejecimiento y su interiorización. Particularmente, sobre la categoría del ser *chérame*, *palochi*, si bien no se puede hablar de procesos gerontocráticos en las formas y maneras de organización social y política al interior del nodo territorial, tampoco de una pérdida en la valía concreta y simbólica de la ancianidad en la cotidianidad, pues las(os) viejas(os) rarámuri tienen vigencia en la matriz cultural y en el imaginario de las generaciones jóvenes y adultas. Asimismo, destaca la pervivencia individual en el *chérame ju*, ser vieja(o), pues parecería que las(os) rarámuri que han sobrevivido a la infancia y posteriormente a la adultez lo han logrado por la maleabilidad de pensamiento, pues ahí en los extremos, en los linderos de lo posible, en cuestión de inanición, enfermedad, desaliento o encono, imaginan y encuentran la fortaleza, el ánimo, las formas y las maneras para resistir y sostenerse físicamente con agencia y autonomía, en compañía solidaria, empática, próxima y recíproca de lo rarámuri como episteme, frente a las condiciones de extrema pobreza; de violencia sistemática y al actual desplazamiento de sus tierras; de la escasez de medios y efectividad en la atención primaria a la salud, sin especular sobre la intervención especializada u hospitalaria misma que ante una emergencia no es representativa por la distancia y la imposibilidad de traslado inmediato; de los padecimientos músculo esqueléticos desarrollados por el contexto geográfico, sin siquiera considerarlos un mal que

afecte las condiciones propias de su ser y lo que ello implica en su práctica y visión de mundo; entre otras. Pero también destaca la asociación y los correlatos con las trayectorias de alimentación-nutrición que generalmente han sido basadas en elementos que produce la tierra como tubérculos, raíces, maíz, frijol, calabaza, chile y otras verduras y frutos que se han dado en la región, es decir, en su mayoría víveres no procesados industrialmente, crudos y fermentados; de funcionalidad-actividad física que es una constante en su día a día por los largos caminos serranos y la sobrecarga de lo recolectado; de funcionalidad-psicosocial que se cultiva a través del sentido de individualidad, agencia y autonomía desde una edad temprana y por la convivencia y socialización en las reuniones, celebraciones y festividades al interior de su ranchería de origen y en el cruce con las demás, entre otras. Por último, si bien hay actitudes negativas hacia este grupo de edad-experiencias como maltratos, gritos o golpes por parte de sus hijas(os) no es lo común, incluso es mal visto por la mayoría de las rancherías, aunque ya no sancionado ni llevado a juicio comunal. Es relevante observar que en la generación de infantes-nietas(os) ninguno de las y los entrevistados validó la violencia, más bien se enfatizó una valoración positiva y deseable la de socializar, aprender, cuidar y trabajar por y con ellas(os).



REFLEXIONES FINALES

Fue un desafío constante intentar implementar una orientación decolonial y horizontal durante la interlocución étnica para esta investigación, a saber: Primero, por reconocer que dicho tema no fue planteado bajo demanda por la comunidad rarámuri, sino por una preocupación propia a partir de que el contexto actual del sistema-mundo sitúa la juventud, lo nuevo como valor, dejando de lado, excluyendo y estigmatizando aquello otro que no lo refleja y la problematización del tema que ha sido expuesta con detalle a lo largo del documento.

Segundo, por el ejercicio de flexibilidad disciplinar que había que tener en términos de la estrategia metodológica: a) La mayoría de las personas de las comunidades del nodo territorial ponderan el estar, el hacer y no tanto el hablar, como ellas(os) mismas(os) nos han señalado y se ha identificado en otras investigaciones. Además de que su dinámica cotidiana implica un mínimo contacto con mestizos y sus instituciones; b) Lo descrito sobre la batería múltiple de técnicas implementadas, en aras de una escucha multiversa y la construcción de mayores elementos para la reflexión crítica del tema que nos ocupa (y que en párrafos siguientes ahondaré); c) La muerte de los *owirúames*, curanderos, en las primeras temporadas de campo; d) La pandemia SARS-CoV-2 y la imposibilidad de dar continuidad al trabajo de campo.

Tercero, por la mezcla entre templanza y dislate personal para no abandonar el tema, al ver que los instrumentos planteados no abonaban en los diálogos polifónicos *in situ* y sobre todo por suscribir mi ejercicio profesional desde una antropología mediada por la ética relacional, comprometida y afectiva, más allá de su sola enunciación. Es decir, ser consciente de que se perturban procesos cotidianos en nuestra interacción recíproca y que la inquietud y desazón pueden ser un factor para sortear en toda la co-labor, a veces con soltura y otras con mayor rigidez y pesar. También, al potenciar la intuición para interpretar los tiempos y las maneras locales para no incurrir en un extractivismo académico, además de aprender a lidiar con la conmoción que genera la impotencia inmediata ante la serie de violencias estructurales en que está inmersa esta geografía racializada, que

persiste con convicción, tenacidad y resiliencia como lo mandata su altersofía rarámuri: estar contentos, trabajar, compartir, bailar y tomar cerveza de maíz.

Cuarto, por lo anterior considero crucial descolocarse de la centralidad de la autoría investigativa y narrativa, pues si bien la intersubjetividad está presente en cada uno de nuestros pensamientos, actos y sensaciones, la investigación colaborativa no se trata de quien redacta en primera persona, sino de la reflexión colectivizada, misma que limitadamente editamos para fines de la institucionalidad académica.

En este orden de ideas, sólo nos resta recapitular sintéticamente lo aprehendido y los ajustes realizados en dicha investigación, que en el primer capítulo se detalló con amplitud. En los apartados subsecuentes se integró el diálogo interdisciplinar y en interacción y conexión entre los saberes, creencias, recodificaciones y resignificaciones de la vivencia y percepción de las vejez entre infantes y adultos rarámuri tanto en las diversas rancherías con esquemas productivos de autoconsumo comunal que oscilaron alrededor del nodo territorial de Munérachi, como desde la perspectiva mestiza. Asimismo, se contextualizó la trama geográfica y sociocultural que ha permitido la persistencia de este grupo étnico y los dispositivos que han favorecido y/o afectado su calidad de vida en las transiciones rumbo a un envejecimiento en progresión. Algunas particularidades del proceso salud-enfermedad se describen en el capítulo seis con las pinceladas sobre la vigilancia epidemiológica, de lo que evidentemente nos quedamos sólo en fragmentos.

En términos de la restauración implementada en la estrategia metodológica, ante la reflexividad permanente sobre el tema eje de la investigación percibí que los detonantes en los instrumentos técnicos iniciales no hacían eco entre la interlocución rarámuri. Así, en el vaivén campo-gabinete se reformulaba la nueva batería que llevaría a cabo en la siguiente temporada de trabajo de campo. Con el encuadre local rarámuri y su paciencia en mi instrucción pude reparar que para dilucidar las dimensiones del envejecer rarámuri debía comprender el tránsito preciso a través del curso de vida y su singularidad bio-étnica, lo que además me

llevó a profundizar en las actividades socioculturales que socializan, reproducen y dan sentido a su existencia como pies ligeros.

Lo anterior nos permitió develar algunos de los principios de la categoría teórica y metodológica del curso de vida en este contexto histórico y espacial concreto, a saber: el interjuego entre el desarrollo individual, colectivo y el cambio social que se sucede en la historia de larga duración como etnia; la interconexión que se observó en las redes de relaciones compartidas, las interdependencias entre las transiciones generacionales, las influencias histórico-sociales, las transmisiones y relaciones intergeneracionales que permiten la pervivencia de los cuerpos rarámuri; lo que a su vez restringe la posibilidad de su rango de agencia o libertad de acción pues las causalidades son múltiples entre las personas y la micro y macroestructura. Referentes que se detallaron en los capítulos siete y ocho, mismos que se sintetizaron y categorizaron en los diagramas a) *Elementos constitutivos y relacionales del ser rarámuri*, b) *Transiciones generacionales rarámuri*, c) *Prácticas socioculturales rarámuri* y d) *Performatividad rarámuri* que se integran a continuación. En donde se observan las intersecciones entre su corporalidad y la agencia–autonomía individual y colectiva, a partir de precisar las tareas que se introyectan en los cuerpos infantiles y adultos rarámuri en diferentes procesos del desarrollo físico y del bien pensar.

Con ello se pretende impulsar una epistemología que reconozca la pluralidad de aquellos pensamientos heterogéneos, con énfasis en las interconexiones dinámicas, en donde el conocimiento se concibe como una intervención en la realidad más que una jerarquización de conocimientos de orden mestizo, urbano y sociocentrado sobre estas otras formas colonizadas de conocer, narrar y compartir experiencias y reflexiones sobre el ser *talá* o *muchí*, recién nacida(o); *tiwe-towí*, niña(o); *muki-rijoy*, mujer, varón, *palochi-chérame*, vieja(o). Y también para contribuir en resaltar singularidades y evitar generalizaciones como la que ha señalado Aboites (2000: 603) sobre lo mexicano, en donde *tiene que ver mucho más con Mesoamérica, con grupos sedentarios que muy pronto quedaron subordinados a la dominación española. [...] El águila no se comió la serpiente en la isla Tiburón ni la virgen de Guadalupe se apareció en el Bolsón de Mapimí ni en*

un cenote de Yucatán o en las montañas chiapanecas. Ni [...] tobosos, [xiximies, rarámuri o tepehuanos] -menos aún apaches y comanches- tienen sitio en esa identidad.

Finalmente, con el desarrollo de este trabajo se identificaron algunas vetas que posibilitarían una mejor aproximación hacia:

a) Los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención-cuidados y al sistema real de salud rarámuri, que considere la epidemiología crítica o sociocultural; la especificidad de síndromes de filiación cultural y la diversidad de prácticas curativas en dicho contexto racializado; así como la flora medicinal que sustenta su medicina tradicional.

b) Repensar y refundar los modelos de política pública que sólo consideran un tipo de vejez, a uno cobertor que abrace las diferencias en los procesos de envejecimiento y sus contextos.

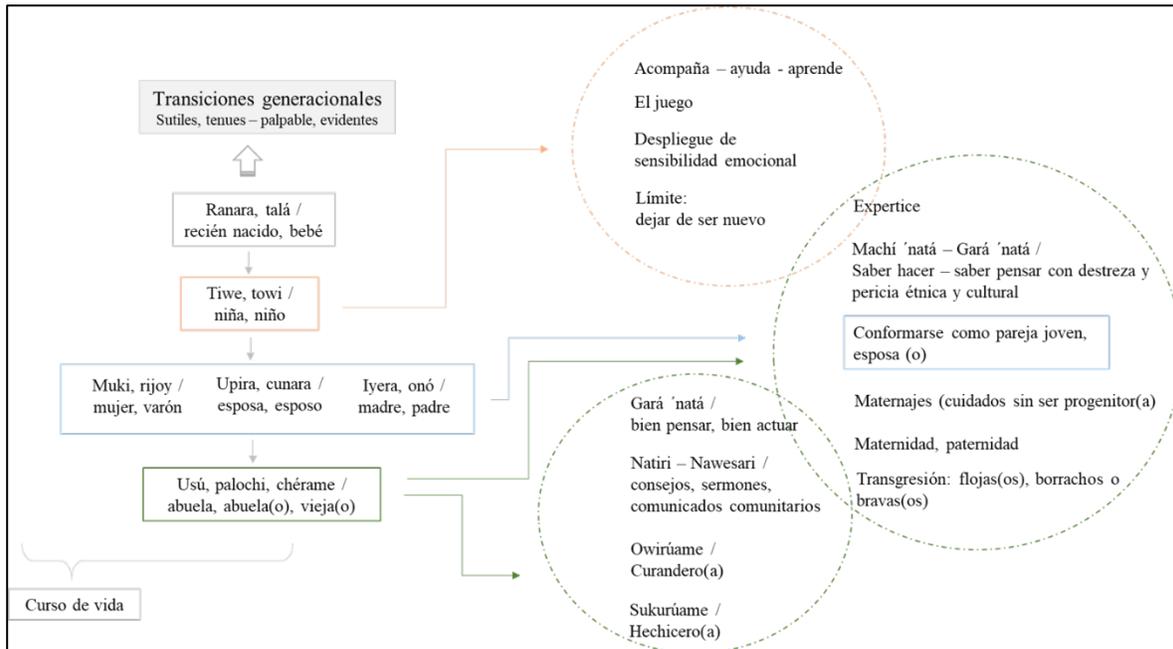
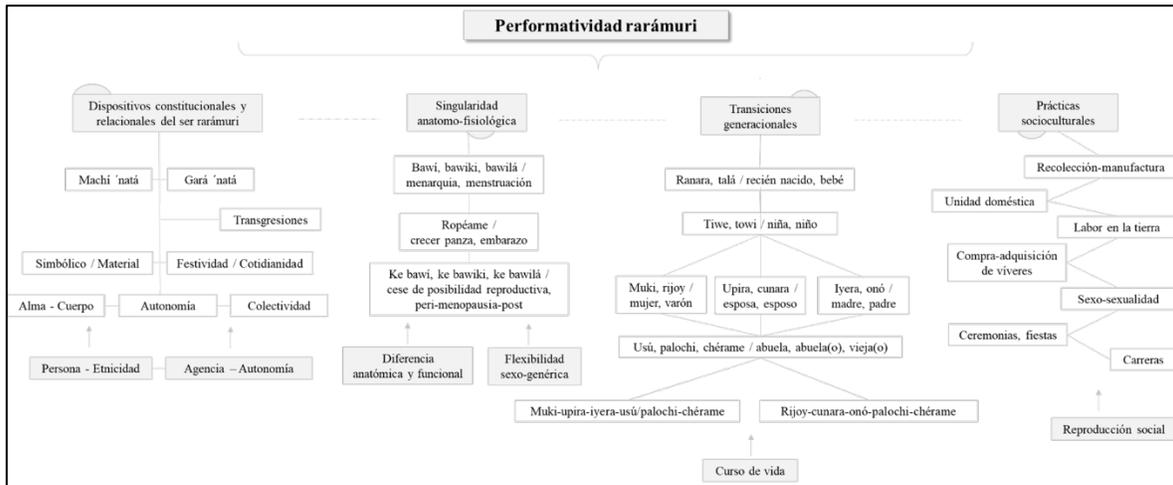
c) Resignificar la valía de los cuerpos que resisten y sobreviven como el de las(os) rarámuri, pero que también, a partir de la flexibilidad de pensamiento y de *ajustar el modo* durante el curso de vida, se permiten disfrutar y andar la Sierra hasta el último aliento, sin olvidar lo que guía su actuar colectivo: trabajar, compartir, bailar y beber.

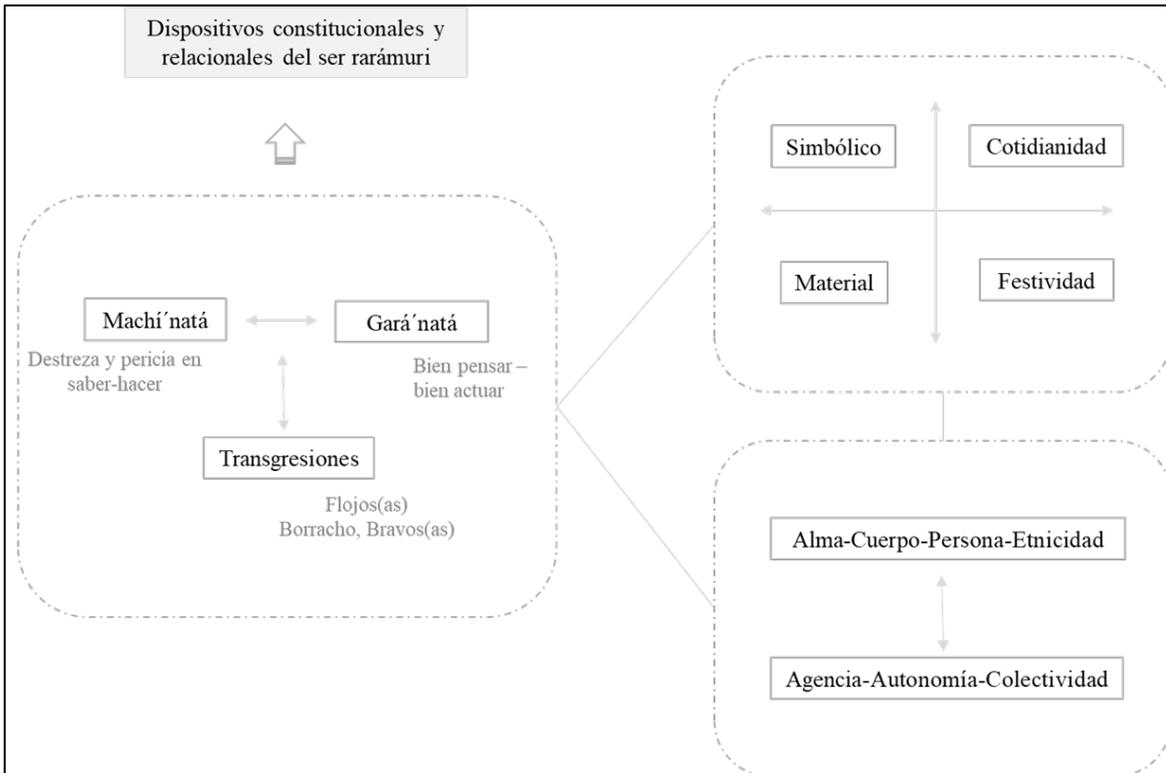
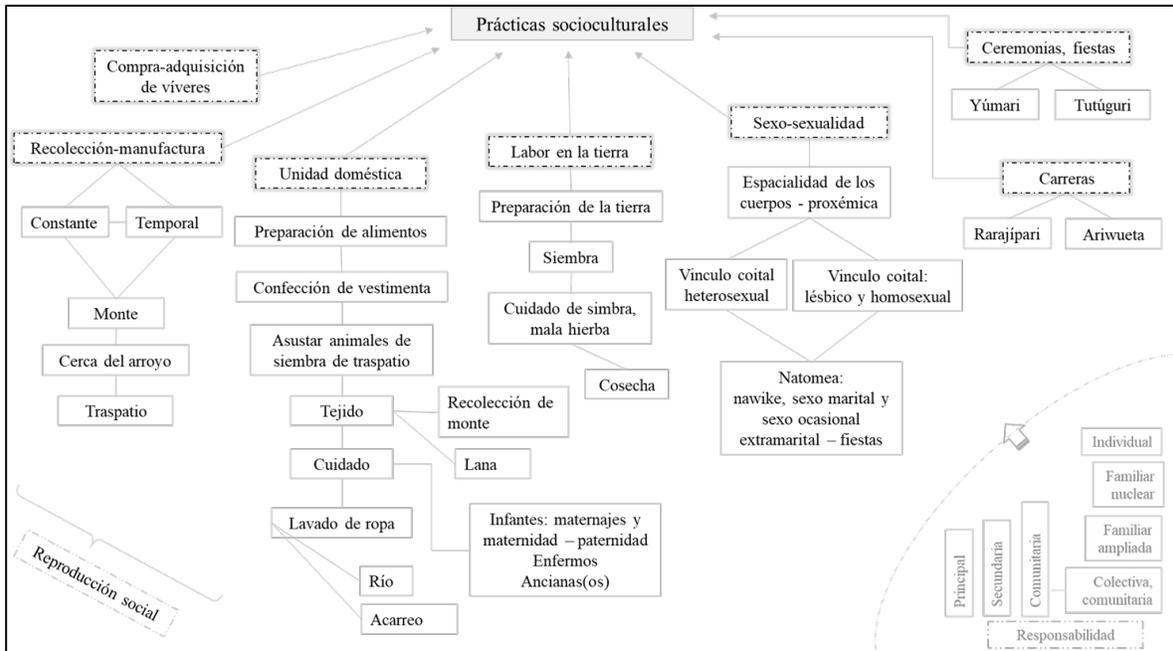
d) Ahondar sobre los contextos de precarización laboral y de falta de garantías para los integrantes del sistema de sanidad en la región y el estado de Chihuahua, así como las violencias estructurales que van de la mano con el biopoder en la orientación de procesos de atención-desatención en las geografías racializadas que se describieron a lo largo de los capítulos y continuar así con la reflexión crítica.

De tal manera, los objetivos modelados durante dicho proceso tuvieron una resolución favorable. Por lo que este documento no sólo cumple con la formalidad en la producción del conocimiento en co-labor y la fundamentación teórica y metodológica, así como con el rigor científico que proclama la Facultad y Universidad que abrazo, sino que además es una contribución de mi admiración profunda, como las cañadas que se divisan en la Sierra, hacia aquellas mujeres y

varones, infantes y viejas(os), que colorean los ríos y los montes. Resultados que regresaré a validar en las comunidades del nodo territorial y que servirán como manifiesto dual de denuncia y de potencia de vida ante audiencias ciudadanas rurales y mestizas locales y otros foros pertinentes para ello. Pues considero fundamental lo que han puesto en palabras Fanon, Spivak, Fals Borda, Freire, Zemelman, Espinoza, Curiel, Walsh sobre la necesidad de detonar investigación-acción para incidir en procesos decoloniales de cambio social y ciudadanía crítica que conlleven justicia, equidad, horizontalidad, mediación en las diferencias y los conflictos, y otros imaginarios, sin duda posibles, en colectivo comunal, compromiso individual y buena gobernanza.

Diagramas 22. Síntesis de categorías rarámuri





REFERENCIAS*

- Aboites, L. (1996) *La Breve historia de Chihuahua*. Fondo de Cultura Económica.
- Aboites, L. (2000). Nómadas y sedentarios en el Norte de México: elementos para una periodización. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 613-22). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Aboites, L. (2008). *El norte y la ciudad de México. Apuntes para una investigación sobre el vínculo centro-provincias en México Siglos XVIII-XXI. Anuario IEHS 23*. Colegio de México A.C.
- Acción comunitaria. (2016). *Diagnóstico de salud. Programa Imss-Prospera. Unidad médica rural Samachique, Zona Guachochi norte*. Instituto Mexicano del Seguro Social, Prospera.
- Acosta Garay, L. P. (2011). *Owirúame y doctor: Conflictos, negociaciones e intercambios de dos mundos*. Tesis de licenciatura en Antropología. Escuela Nacional de Antropología Unidad Chihuahua.
- Ageworks (2000). *Gero 513: Stress, health and aging. Module 3. Normal change of aging*. Ageworks online courses. Recuperado el 09 de abril de 2023 de: http://www.ageworks.com/course_demo/513/module3/inmune.html
- Aguilar García, T. (2008, 1 de septiembre). *El sistema sexo-género en los movimientos feministas*. Open edition. Recuperado el 09 abril 2023 de: <http://journals.openedition.org/annis/537>
- Aguirre Beltrán, G. (1955). *Los programas de salud en la situación intercultural*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Almanza Alcalde, H., Urteaga Urias, E., Urteaga Castro Pozo, M. y Urteaga Zastro Pozo, A. (2021). *Por las veredas de la Tarahumara*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Almeida-Filho N. (2000). *La ciencia tímida: Ensayos de deconstrucción de la epidemiología*. Lugar.
- Almeida Filho, N. (2020). Desigualdades en salud: nuevas perspectivas teóricas. *Salud colectiva*, 16. <https://doi.org/10.18294/sc.2020.2751>
- American Anthropological Association (AAA). (1998). *Code of Ethics*. American Anthropological Association
- American Diabetes Association (2013). *National diabetes fact sheet*. ADA. Recuperado el 9 de abril de 2023 de: www.diabetes.org/diabetes-statistics/national-diabetes-fact-sheet.jsp
- Anzures y Bolaños, M. C. (1981). Medicina tradicional y cultura. *Acta Médica Escuela Superior de Medicina*, 17 (65-66), 47-53.
- Ardila, R. (2003). Calidad de vida: una definición integradora. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 35, 161-164.
- Arrecillas Casas, A. (1995). *Hegemonía y educación bilingüe y bicultural: el caso de munérachi, una comunidad rarámuri*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Asociación Española para el Estudio de la Menopausia (AEEM). (2012). *Menoguía: Perimenopausia*. Aureagrafic.
- Atkinson, P. y Delamont, S. (2006). In the Roiling Smoke: Qualitative Inquiry and Contested Fields. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 19(6), 747-55. <https://doi.org/10.1080/09518390600975974>
- Baltes, P. B. (1987). Theoretical propositions of lifespan development psychology: On the dynamics between grown and decline. *Developmental Psychology*, 23(5), 611-626.
- Bannon, J.F. (1964). *Bolton and the Spanish Borderlands*. Norman University of Oklahoma Press.
- Barragán Solís, A. (2005). Antropología y atención a la enfermedad. *Cuicuilco*, 12(33).

* Las referencias de esta investigación se elaboraron con base en el Manual de las Normas APA 7. Este se puede consultar en: <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

- Barragán Solís, A. (2011). El cuerpo experiencial en el proceso salud-enfermedad-atención: objeto de estudio de la antropología física. En Barragán, A. y González, L. (Coords.), *Tomo II, La complejidad de la antropología física*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Basauri, C. (1929). *Monografía de los tarahumaras*. Talleres gráficos de la Nación.
- Basile, G. (2020). La salud colonizada por el desarrollo: América Latina y el Caribe entre el panamericanismo y la soberanía sanitaria regional. En Ojeda Medina, T. y Villarreal Villamar M.C. (Eds), *Pensamiento crítico sobre desarrollo*. Los libros de la catarata, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.
- Basile, G. y Hernández Reyes, A. (2021). *Refundación de sistemas de salud en Latinoamérica y el Caribe: Descolonizar las teorías y las políticas*. IDEP Salud, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://idepsalud.org/wp-content/uploads/2021/10/REFUNDACION-DE-SISTEMAS-DE-SALUD-EN-LAT-Y-CARIBE.pdf>
- Benedict, T. R. (1989). *El hombre y la cultura*. Edhasa.
- Bennet, W. y R. Zing. (1978). *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México. Clásicos de la Antropología, México*. Instituto Nacional Indigenista (Obra original publicada en 1935).
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Biggs, S., Lowenstein A., y Hendricks J. (Eds.). (2003). *The need for theory: Critical approaches to social gerontology*. Baywood Publishing Company. <https://doi.org/10.4324/9781315230849>
- Blanco, M. (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población*, 5 (8), 5-31.
- Bonfiglioli, C., (1995). *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo social.
- Bonnefoy, J., Gilson, J., Hertzman, C., Kjellstrom, T., Labonté, R., Lundberg, O., Muntaner, C., Östlin, P., P. Kelly, M., Popay, J., Sadana, R., Schrecker, T., Sen, G., y Vaghri, Z. (2011). Priorities on research for equity and health: Towards an equity-focused health research agenda. *PLoS Medicine*, 8 (e1001115). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001115>
- Bouchard, C., Blair, S.N. y Haskell, W.L. (Eds.). (2012). *Physical activity and health*. Human Kinetics.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus.
- Braidotti, R. (2014). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa Editorial.
- Brambila, D. (1999). *Diccionario y gramática tarahumaras Zacarías Márquez Terrazas*. Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Braniff, B. (2000). Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 127-142). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Braudel, F. (1968). Aportación de la historia de las civilizaciones. En Braudel, F. (Ed), *La Historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial.
- Breilh, J. (2003). *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Lugar.
- Breilh, J. (2008). Latin American critical ('Social') epidemiology: new settings for an old dream. *The International Journal of Epidemiology*, 37(4),745-750.
- Briceño-León, R. (2000). Bienestar, salud pública y cambio social. En Briceño León, R., De Souza, M. y Coimbra, C. (Coords.), *Salud y equidad: una mirada desde las ciencias sociales* (pp.15-24). Editora Fio Río de Janeiro, Fiocruz.
- Bronfenbrenner, U. y Morris, P. A. (2007). The bioecological model of human development. *Handbook of Child Psychology*, 1 (14).
- Bronfman, M. (2001). *Como se vive se muere. Familia, redes sociales y muerte infantil*. Lugar Editorial.

- Buenrostro, M. (1994). *Educación y cultura tarahumara*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Bye, Robert. (1986). Medicinal plants of the sierra madre: Comparative study of tarahumara and Mexican market plants. *Economic Botany*, 40(1), 103–124.
- Cameron, N. y Demerath, E. (2002). *Critical periods in human growth and their relationship to diseases of aging*. Corpus. <https://doi.org/10.1002/ajpa.10183>
- Campos-Navarro, R. (2010). La enseñanza de la antropología médica y la salud intercultural en México: Del indigenismo culturalista del siglo XX a la interculturalidad en salud del siglo XXI. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 27(1), 114-22.
- Campos Navarro, R. (2016). Enseñanza de la antropología médica y la salud interculturalidad en México. En Campos-Navarro, R. (Comp.), *Antropología médica e interculturalidad*. McGraw-Hill, Interamericana Editores.
- Cárdaba R.M. y Cárdaba García I. (2017). Concepción sociocultural del climaterio en Occidente. *Cultura de los Cuidados (Edición digital)*, 21(49). <http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2017.49.12>
- Cardenal, F. (1993). *Remedios y prácticas curativas en la Sierra Tarahumara*. Gladius.
- Center for Disease Control and Prevention. (2000). *Inicio*. Recuperado en 2023 de: <https://www.cdc.gov>
- Chinchilla, I. y Castillo, A. (2013). Concepto e historia del cese menstrual: un acercamiento género-sensitivo. *Revista Costarricense de Psicología*, 32(2), 215-236. <http://www.rcps-cr.org/openjournal/index.php/RCPs/article/view/28>
- Cole, T. (1997). *The Journey of Life*. Cambridge University Press.
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS). (2014). *Código de ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*. CEAS.
- Collins, P.H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2023). *Panorama del envejecimiento y tendencias demográficas en América Latina y el Caribe*. CEPAL. Recuperado en 2023 de: <https://www.cepal.org/es/enfoques/panorama-envejecimiento-tendencias-demograficas-america-latina-caribe>
- Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) - Programa de las Naciones Unidas (PNUD). (2005). *Sistema de indicadores sobre la población indígena de México*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) - Programa de las Naciones Unidas (PNUD). (2010). *Sistema de indicadores sobre la población indígena de México*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2016). *Indicadores sobre adultos mayores indígenas de México*. CDI. Recuperado el 6 de abril de 2023 de: <https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-sobre-adultos-mayores-indigenas-de-mexico>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2017). *Tarahumaras*. CDI. Recuperado en 2022 de: http://www.cdi.gob.mx/pueblos_mexico/tarahumaras.pdf
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2017). *Grupos de edad y género población indígena*. CDI. Recuperado en 2023 de: <http://www.cdi.gob.mx/gobmx-2017/indicadores/03-estructura-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2019). *Medicina tradicional indígena*. CDI. Recuperado en 2022 de: http://www.cdi.gob.mx/participacion/dlupe/medicina_tradicional_indigena.pdf

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2020). *Data población*. Data México. Recuperado en 2023 de: https://datamexico.org/api/data?Year=2020&Municipality=8008&cube=population_basic_quest_by_age&drilldowns=Sex,Age+Range&locale=es&measures=Population&parents=false&exclude=Age+Range:19
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2010). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social*. CONEVAL.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2013). *Informe de evaluación específica de desempeño 2012-2013*. Seguro Popular. Recuperado en 2022 de: http://www.coneval.gob.mx/Evaluacion/Eval_Especificas/Paginas/EED_2012-2013/EED_2012_2013_SALUD.aspx
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2012a) Marginación de las localidades. Capítulo 3. En CONAPO, *Índice de marginación por localidad 2010*. CONAPO. http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/2010/documentoprincipal/Capitulo03.pdf
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2012b). Cuadro B.8. Chihuahua: Población total, indicadores socioeconómicos, índice y grado de marginación y lugar que ocupa en los contextos nacional y estatal por localidad, 2010. En CONAPO, *Estimaciones del CONAPO con base en el INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010, Principales resultados por localidad*. CONAPO. http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indice_de_Marginacion_por_Localidad_2010
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), Reformada en 2021, *Diario oficial de la federación* (D.O.F.) 1917, (México).
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adopción suiza, 1989. *Diario oficial de la federación* (D.O.F.) 1991, (México).
- Cornelles, JM y Martínez-Hernández, A. (1993). *Enfermedad, cultura y sociedad*. Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid.
- Crapo, L.M y Fries, J.F. (1981). *Vitality and aging*. W.H. Freeman.
- Cubos dinámicos - Servicios de Salud de Chihuahua. (2017). *Cubos dinámicos*. Dirección General de información en salud. Recuperado en 2023 de: http://www.dgis.salud.gob.mx/contenidos/basesdedatos/BD_Cubos_gobmx.html
- Curiel Pichardo, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Mendiá-Azkue, I., Luxán, M., Legarreta, M. (Eds.), *Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Diputación Foral de Gipuzkoa Hegoa, Euskara.
- De Beauvoir, S. (1979). *La vejez*. Editorial Sudamericana, S.A (Obra original publicada en 1970).
- De Haro Honrubia, A. (2014). El estigma en la vejez. Una etnografía en residencias para mayores, *Intersecciones en Antropología*, 15, 445-459.
- De la Fuente, A. J. (2004). Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La fiesta de las vejigas. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid*, 9, 13-35.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- De Sousa Santos, B. (2007). *Another Knowledge is Possible*. Beyond Northern.
- De Sousa Santos, B. (2007). Beyond abyssal thinking. From global lines to ecology of knowledges. *Eurozine*, 66.
- De Sousa Santos, B. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.
- De Velasco, R. P. (1983). *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. Centro de Reflexión Teológica.

- Deeeds, S. (2000). Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximies, tepehuanes, tarahumaras y conchos. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 381-394). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Deeeds, S. (2003). *Defiance and deference in Mexico's colonial north: Indians under Spanish rule in Nueva Vizcaya*. University of Texas Press.
- Deeds, S. (2011, 30 de junio). *Reseña de Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la Independencia de México, 1810-1847 de Martha Ortega Soto, Danna Levin Rojo y María Estela Báez-Villaseñor (coordinadoras)*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 265 pp. (ISBN: 978-607-477-352-1). Corpus. Recuperado el 28 agosto 2019 de: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/934>
- Denzin, N. K. (2003). *Performance Ethnography: Critical Pedagogy and the Politics of Culture*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781412985390>
- Denzin, N. K. (2009). The elephant in the living room: or extending the conversation about the politics of evidence. *Qualitative Research*, 9(2), 139–160. <https://doi.org/10.1177/1468794108098034>
- Desinformémonos. (2013). *La defensa del agua. La lucha por la vida y la cultura Yaqui*. Desinformémonos. Recuperado el 20 enero 2013 de: <https://desinformemonos.org/la-defensa-del-agua-la-lucha-por-la-vida-y-la-cultura-yaqui/>
- Devalle, S. B.C. (2008). *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. Colegio de México.
- Digiovanna, A. G. (2000). *Human Aging: Biological Perspectives*. McGraw-Hil.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Trotta.
- Durand, G. (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Fondo de Cultura Económica.
- El país (2018). *Despojo Tarahumaras*. El país. Recuperado en 2018 de: <https://elpais.com/especiales/2018/campo-mexicano/chihuahua/despojo-tarahumaras.html>
- Elder Jr. G., Kirkpatrick, M. y Crosnoe, R. (2003). The Emergence and Development of Life Course Theory. En Mortimer, J. y Shanahan, M. (Eds.). *Handbook of the Life Course*. Kluwer Academic Plenum Publishers.
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama.
- Eliade, M. (2001). *Nacimiento y renacimiento: significado de la iniciación en la cultura humana*. Kairos.
- Evans-Pritchard, E. (1977). *Los Nuer*. Anagrama (Obra original publicada en 1940).
- Fayers, P.M. y Machin, D. (2000). *Quality of Life: Assessment, Analysis, and Interpretation*. Chichester, John Wiley, and Sons.
- Featherstone, M. y Hepworth, M. (1991). The Mask of Aging and the Postmodern Life Course. En Featherstone, M., Hepworth, M. y Turner, B.S. (Eds.). *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Thousand Oaks Sage.
- Fericgla, J. (2002). *Envejecer. Una Antropología de la ancianidad*. Herder.
- Fernández-Mayoralas, G. y Rojo Pérez F. (2005). Calidad de vida y salud: planteamientos conceptuales y métodos de investigación. *Territorios*, 5, 117-135.
- Ferraro, Kenneth F. y Shippee, Tetyana Pylypiv. (2009). Aging and Cumulative Inequality: How Does Inequality Get Under the Skin? *The Gerontologist*, 49 (3), 333-343.
- Foster, G. (1961). El carácter del campesinado. *American Anthropologist*, 63, 483-497.
- Freeman, M., DeMarrais, K., Preissle, J., Roulston, K., y St. Pierre, E. A. (2007). Standards of evidence in qualitative research: An incitement to discourse. *Educational Researcher* 36(1), 25–32. <https://doi.org/10.3102/0013189X06298009>
- Freixas, A. (2007). *Nuestra menopausia. Una versión no oficial*. Paidós.

- Freyermuth, G. y Sesia, P. (2006). Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nuevas perspectivas de la antropología médica. *Desacatos CIESAS*, 20, 9-28.
- Fujigaki, A. (2005). *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.
- Gambarotta, E. y Mora, A.S. (2018) ¿Cómo se forma un cuerpo? Hacia una problematización sociocultural de la noción de cuerpo desde la tensión naturaleza-cultura, *Clarooscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, 17, 1-29.
- Gatopardo (2019). *Despojo y abandono al acecho de los pueblos indígenas de México*. Gatopardo. Recuperado el 10 abril 2019 de: <https://gatopardo.com/noticias-actuales/despojo-y-abandono-al-acecho-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico/>
- Geertz, C. (2006). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En Geertz, C. (Ed). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144.
- Gladis, M.M., Gosch, E.A., Dishuk, N.M. y Crits-Christoph, P. (1999). Quality of life: expanding the scope of clinical significance, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 67, 320-331.
- Glaser, B. (2007). All Is [Sic] Data. The Grounded Theory Review, *Sociology Mind*, 6(4).
- Goberna, J., Francés, L., Paulí, A., Barluenga, A. y Gascón, E. (2009). Sexual experience during the climateric years: what do women think about it?, *Maturitas*, 62(1), 47-52.
- González Rodríguez, L. (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumaras*. Cien México, Secretaría de Educación Pública.
- González Rodríguez, L. (2000). Los tobosos, bandoleros y nómadas. Experiencias y testimonios históricos (1583-1849). En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.) *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 355-380). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- González-Chávez, L. y Hersch, P. (1993). Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural. *Salud pública México*, 35, 393-402.
- González-Chávez, L. y Hersch, P. (2011). *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gotés Martínez, L.E. (1991). *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gotés Martínez, L.E. (2012). La Sierra Tarahumara, sus culturas étnicas y la apropiación del medio ambiente. En Gotés Martínez, L.E., Pintado, A.P., Olivos, N., Pacheco, A., Vinicio Morales, M. y De la Parra, D. (Coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, (pp.37-47). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gotés Martínez, L.E. (2012). *En Los pueblos indígenas de Chihuahua*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Greene, S. (2009). *Caminos y carreteras: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Greer, G. (1991). *El Cambio. Mujeres, vejez y menopausia*. Anagrama.
- Griffen, W. (1992). Aspectos de las relaciones entre indios y europeos en el Norte de México. En Campbell (Ed.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el Norte de la Nueva España, V vol*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Griffen, W. (2000). Observations on the Limitations of Data on the Ethnohistory of the Northern Mexico. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 249-274). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Griffith, J. (1948). Mapa político novohispano: división Territorial 1550-1813. En Instituto de geografía UNAM (IG). (Ed.), *Nuevo Atlas de México*. American Geographical Society. Recuperado en 2023 de: http://www.igeograf.unam.mx/Geodig/nvo_atlas/index.html/2_historia/3_nueva_espania/H_III_1.jpg
- Grinnell, G. B. (1996). *Historia y leyendas de los indios Pies Negros*. Miraguano Ediciones (Obra original publicada en 1892).
- Guillén, H. y Martínez, M. I. (2004). *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.
- Gusinde, M. (1980). *Los indios de Tierra del Fuego: resultado de mis cuatro expediciones en los años 1918 hasta 1924*. Centro Argentino de Etnología Americana.
- Hahn, R. A. (1995). *Sickness and Healing, An Anthropological Perspective*. Yale University Press.
- Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita "identidad"?. En Hall, S. y Du Guy, P. (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Hambleton, I. R., Harris, N., Hennis, J. A., Howitt, C., Jeyaseelan S., Murphy, M., MacLeish, M., Wilks, R., y Sullivan, L. (2015). Trends in longevity in the Americas: Disparities in life expectancy in women and men, 1965–2010. *PLoS One*. 10(e0129778). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0129778>
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Cátedra.
- Harkins, S.W. (1995). Pain. En Maddox, G. (Ed.), *The encyclopedia of aging*. Springer.
- Haro, A. (2008). *Seminario Perspectivas de la fitoterapia y la medicina tradicional en México y su noroeste. III parte*. Colson. Recuperado el 28 de junio de 2022 de: <https://www.colson.edu.mx/nota.aspx?nx=4751>
- Haro, A. (2021). *Seminario de Epistemología de la salud, Facultad de Medicina*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haro, A. (2022). *Colegio de Sonora*. Colson. Recuperado el 14 de junio de 2022 de <https://www.colson.edu.mx/nota.aspx?nx=4751>
- Harris, M. (2004). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Editorial Crítica.
- Harvard Medical School (2003). Confronting suicide, Part II. *Harvard Mental Health Letter*, 19 (12), 1-5.
- Hernández Castillo, R. A. (2017). La guerra contra el narco. Violencia de género, militarización y criminalización de los pueblos indígenas. En CIESAS (Ed.), *Pueblos indígenas y Estado en México* (pp. 244-269). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hernández Escobar, S. (2019). *Despojo y abandono al acecho de los pueblos indígenas de México*. Gatopardo. Recuperado en 2023 de: <https://gatopardo.com/noticias-actuales/despojo-y-abandono-al-acecho-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico/>
- Hernández Reyes, A. (2022, enero-abril). La refundación de los sistemas de salud en Latinoamérica y el Caribe. Una nueva esperanza desde el Sur, *Medicina social*, 15(1).
- Hers, M. A. y Soto, M. (2000). La obra de Beatriz Braniff y el desarrollo de la arqueología del Norte de México. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 37-56). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Hersch-Martínez, P. y Haro J. A. (2007). *¿Epidemiología sociocultural o antropología médica? Algunos ejes para un debate disciplinar. VII Coloquio REDAM, Tarragona, 2007*. Colson. Recuperado el 4 de febrero de 2013 de: <http://www.colson.edu.mx:8080/portales/portales218/epidemiologia%20sociocultural.pdf>
- Hersch, P. (2008). *Lo sociocultural desde la perspectiva biomédica. Región y sociedad*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hersch, P. (2013). Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria. *Salud pública México*, 55, 512-518. <https://doi.org/10.21149/spm.v55i5.7252>

- Hillerkuss, T. (1992). Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial, *Estudios de Historia Novohispana*, 12, 9-66. http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/histnovo12.html
- Hochberg, Z. (2012) Child growth and the theory of life history. En Hochberg, Z. (Ed.). *Evo-devo and the theory of Child growth. Treatise on child growth and human evolution* (p. 11–53). Wiley-Blackwell.
- Huenchuan, S. (1999). Vejez, género y etnia. Acercamiento a un enfoque de las diferencias sociales. *Revista de Educación y Humanidades, Facultad de Educación y Humanidades, Temuco (Chile), Universidad de La Frontera*, 78, 1998-99.
- Hunt S.M. (1997). The problem of quality of life. *Quality of Life Research*, 6, 205-12.
- Iacub, R. (2006). *Erótica y vejez. Perspectivas de Occidente*. Paidós.
- Iacub, R. (2013). Identidad social y variaciones del sí mismo en la vejez, entre los discursos moderno y posmoderno. En Montes de Oca Zavala, V. (Coord.). *Envejecimiento en América Latina y el Caribe: enfoques en investigación y docencia de la Red Latinoamericana de Investigación en Envejecimiento (LARNA)*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- INAFED (2020). *Bienvenidos a Guachochi*. Webnode. Recuperado en 2023 de: <https://servicios-de-hospedaje-en-guachochi-chihuahua.webnode.mx/>
- Institute of child health and human development (NIH-NICHD). (2015). *¿Cuáles son las partes del sistema nervioso?*. NIH. Recuperado en 2023 de: <https://www.nichd.nih.gov/espanol/salud/temas/neuro/informacion/Pages/partes.aspx>
- Instituto de Investigaciones Sociales UNAM (IIS-UNAM). (2015, 2019). *Asistencia a Seminario universitario interdisciplinario sobre envejecimiento y vejez*. UNAM. <https://seminarioenvejecimiento.sdi.unam.mx/>
- Instituto Lingüístico de Verano (ILV). (1959, 1993) Notas gramaticales, apéndices y Bibliografía. En ILV (Ed.), *Diccionario Tarahumara* (pp.163-165). Summer Institute of Linguistics Inc.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Catálogo de población indígena*. CDI. Recuperado en 2023 de: <http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Página de inicio*. INEGI. Recuperado en 2022 de: www.inegi.org.mx
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda del 2010*. INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2012). *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares*. INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2015a). *Encuesta Intercensal*. INEGI. Recuperado en 2022 de: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/accesomicrodatos/encuestas/hogares/especiales/ei2015/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2015b). *Estadísticas de natalidad*. Dirección general de estadísticas sociodemográficas. Recuperado en 2022 de: www.inegi.org.mx
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2017). *Mortalidad general*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?=11144
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2021). *Estadísticas a propósito del día internacional de las personas adultas mayores*. INEGI. Recuperado en 2023 de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_ADULMAYOR_21.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2022). *Estadísticas a propósito del día internacional de las personas adultas mayores*. INEGI. Recuperado en 2023 de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_ADULMAY2022.pdf
- Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores, INAPAM. (2015). *Perfil Demográfico, Epidemiológico y Social de la Población Adulta Mayor en el País. Una Propuesta de Política Pública: SEDESOL*. Dirección de Atención Geriátrica.

- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2015). *Código de Ética para intérpretes en lenguas indígenas*. INALI.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2017 y 2020). *Información municipal* (p.617). Recuperado en 2022 de: <http://www.cdi.gob.mx/gobmx-2017/indicadores/14-mapas-entidades-2015.pdf>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2015). *Batopilas y Guachochi* (pp.197-198). Recuperado en 2022 de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239925/07-cuadro-03.pdf>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2015). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2015*. Recuperado en 2022 de: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2015). *Presentación indicadores socioeconómicos*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf>
- Instituto para la Atención de los Adultos Mayores de la Ciudad de México. (2015). *Página de Inicio*. Instituto para la Atención de los Adultos Mayores de la Ciudad de México. Recuperado en 2023 de: <http://www.adultomayor.df.gob.mx>
- International Fund for Agricultural Development (IFAD). (2007). *Statistics and key facts about indigenous peoples*. Rome. Recuperado en 2023 de: www.ruralpovertyportal.org/web/guest/topic/statistics/tags/indigenous%20peoples
- Irigoyen-Rascon, F. (2015). *Tarahumar medicine, ethnobotany and healing among the raramuri*. University of Oklahoma Press (Obra original publicada en 1974).
- Katchadourian, H. (1987). *Fifty. Midlife in perspective*. Freeman.
- Katz, S. (1996). *Disciplining Old Age. The Formation of Gerontological Knowledge*. Cambridge University Press.
- Kay, B. y J. N. Neelley (1982). Sexuality and aging: A review of the current literature. *Sexuality and Disability*, 5, 38-46.
- Kelly, I. (1959). *La antropología, la cultura y la salud pública*. Applied anthropology.
- Kemper, T.L. (1994). Neuroanatomical and neuropathological changes during aging and dementia. En M.L. Albert y J.E. Knofel (Eds.). *Clinical neurology of aging*. Oxford University Press.
- Kennedy, G. (1978). *Tarahumar of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization*. AMH Publishing Co.
- King, B. M. (1996). *Human sexuality today*. Prentice-Hall.
- Kirkwood, T.B. (2008) Understanding ageing from an evolutionary perspective. *Journal of Internal Medicine*, 263(2),117-27. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2796.2007.01901.x>
- Kleinman, A. (1988). *The Illness Narratives. Suffering, healing and the Human Condition*. Basic Books.
- König, H. J. (1998). ¿Bárbaros o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica. En König, H. J. (Ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente* (pp.13-31). Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt.
- Kottak, C. P. (1997). *Antropología cultural: Espejo para la humanidad*. Mac-Graw Hill.
- Krieger N. (2001). A glossary for social epidemiology. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 44, 693-700.
- Kuh, D. (2007). A life course approach to healthy aging, frailty, and capability. *The Journals of Gerontology, Series A: Biological and Medical Sciences*, 62, 717 – 721. <https://doi.org/10.1093/gerona/62.7.717>
- La Jornada (2006, 14 de julio). *Rechazan pueblos indios proyecto turístico de la Escalera Náutica*. La jornada. Recuperado el 6 de abril de 2023 de: <https://www.jornada.com.mx/2006/07/14/index.php?section=politica&article=022n1pol>
- La Jornada (2017, 23 de enero). *Por megaproyectos, quitan a rarámuris tierras ancestrales*. Recuperado en 2023 de: <https://www.jornada.com.mx/2017/01/23/politica/019n1pol>
- Lagarriga, I. (2000). Las enfermedades tradicionales regionales. En Ortiz, S. (Ed.), *La medicina Tradicional en el norte de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Langer, M. (1987). *Maternidad y sexo*. Paidós
- Larrosa Domínguez, M., Tejada Musté, R. y Martorell Poveda, M.A. (2020). Influencia de la cultura en la menopausia: revisión de literatura. *Cultura de los Cuidados (Edición digital)*, 24 (56). <http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2020.56.15>.
- Lartigue, F. (1983). *Indios y bosques: políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*. Ediciones de la Casa Chata.
- Leidy, L. (2011) The evolution of post-reproductive life: adaptationist scenarios. En Mascies-Taylor, N.C.G. (Ed.), *Reproduction and adaptations, Topic I Human Reproduction Ecology*. Cambridge University Press.
- Leidy, L. (2003). El envejecimiento reproductivo: la menopausia en Puebla, México. *Estudios de Antropología Biológica*, XI, 91-112.
- Levers, M., Estabrooks, C. y Ross, J. (2006). Factors contributing to frailty: literature review. *Journal of Advanced Nursing*, 56 (3), 282-91.
- Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas del Estado de Chihuahua (LDPIECH), Reformada en 2017, Diario oficial de la Federación (D.O.F.), 2013, (México).
- Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (LINPI), Diario oficial de la Federación (D.O.F.), 2018, (México).
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los pueblos indígenas (LGDLP), Reformada en 2018, Diario oficial de la Federación (D.O.F.), 2013, (México).
- Ley General de Salud, Diario oficial de la federación (LGS), Diario oficial de la Federación (D.O.F.), 2006, (México).
- Leyva, J.L. (2008). Percepción de la menopausia entre las diferentes culturas: revisión de la literatura. *Metas Enfermería*, 11(2), 10-4.
- Lieblich A., Tuval-Mashiach R., y Zilber T. (Eds.). (1998). *Narrative research: Reading, analysis, and interpretation*. Thousand Oaks: Sage.
- Lincoln Y., Lynham S. y Guba E. (2011). Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences, revisited. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (pp. 97–128). Thousand Oaks: Sage.
- López Austin, A. (1970). Conjuros médicos de los nahuas. *Revista de la Universidad de México. Los indios* 24(11), i-xvi.
- López Austin, A. (1993). *Textos de medicina náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López, O., Rivera, J.A., Delgado, I., y Blanco, J. (2010). Crisis, condiciones de vida y salud. Nuevos retos para la política social. *Medicina Social*, 5 (2), 165-170.
- Lui, S., Jones, R. N., y Glymour, N. M. (2010). Implications of lifecourse epidemiology for research on determinants of adult disease. *Public Health Reviews*, 32, 489 – 511. <https://doi.org/10.1007/BF03391613>
- Lumholtz, C. (1986). *El México desconocido, Instituto Nacional Indigenista. Tomo I*. Edición facsimilar, (Publicado originalmente en 1902).
- Madrid, G. (2016). *Las prácticas silvícolas comunitarias favorecen la conservación de la biodiversidad*. CCMSS. Recuperado en agosto 2019 de: <https://www.ccmss.org.mx/las-practicas-silvicolas-comunitarias-favorecen-la-conservacion-de-la-biodiversidad/>
- Malina, R.M., Little, B.B., y Reyes, M.E.P. (2008). Natural Selection and Demographic Transition in a Zapotec-Speaking Genetic Isolate in the Valley of Oaxaca, Southern Mexico. *Annals of Human Biology*, 35, 34-49. <https://doi.org/10.1080/03014460701769808>
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona Península (Obra original publicada en 1922).

- Martínez Cortés, F. (2002). Enfermedad y padecer. Ciencia y humanismo en la práctica médica. *Anales Médicos*, 47(2), 112-117.
- Martínez, M.R., Morgante, M.G., y Remorini, C. (2008). ¿Por qué los viejos? Reflexiones desde una etnografía de la vejez. *Revista Argentina de Sociología*, 6(10), 69-90.
- Martínez, M.R., Remorini, C., Crivos, M. y Teves, L. (2006, 21-23 de febrero). *El buen Mbyá. Notas acerca del rol de los ancianos en la construcción de una deontología étnica*. Foro Internacional sobre el nexo entre Ciencias Sociales y Políticas. Workshop: Envejecimiento Rural, Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Avanzados Córdoba.
- Martínez, Ramírez, M.I. (2012). *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro* (p.17). Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mathieu, N-C. (2005). ¿Identidad sexual/sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género. En Tabet, P., Guillaumin, C. (Eds). *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*. Brecha Lésbica.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (19-75). Melusina.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Laia Editorial (Obra original publicada en 1935).
- Menéndez, E. (2016a). Cuestiones metodológicas sobre antropología e interculturalidad. En Campos-Navarro, R. (Comp.), *Antropología médica e interculturalidad, UNAM*. McGraw-Hill/Interamericana Editores..
- Menéndez, E. (2016b). Modelos hegemónicos, subalterno y de autoatención. En Campos-Navarro, R. (Comp.), *Antropología médica e interculturalidad, UNAM*. McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Menéndez, E. (2016c). Modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos. En Campos-Navarro, R. (Comp.), *Antropología médica e interculturalidad, UNAM*. McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Merrill, W. (1992). *Almas rarámuris*. Instituto Nacional Indigenista, (Publicado originalmente en 1988).
- Merrill, W. (2000). La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 623-668). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Molinari, C. (2001). Beber o no beber tesguino, identidad y conversión en la Tarahumara. En Molinari, C. y Porras, E. (Coords), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mondragón, L., Tello, J. y Valdéz, A. (1995). *Relatos tarahumares. Ki'á ra'ichaala rarámuri*. Dirección General de Culturas Populares.
- Montemayor, C. (1999) *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. Editorial Aldus (Publicado originalmente en 1955).
- Montemayor, L. (1999). *Principios Básicos de Salud* (pp. 45-50). Limusa.
- Montes de Oca Zavala, V. (Coord.). (2013). *Envejecimiento en América Latina y el Caribe: enfoques en investigación y docencia de la Red Latinoamericana de Investigación en Envejecimiento (LARNA)*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca Zavala, V. (Coord.). (2014). *Vejez, salud y sociedad en México: aproximaciones disciplinarias desde perspectivas cuantitativas y cualitativas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales: Secretaría de Desarrollo, Institucional, Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Envejecimiento y Vejez.
- Mora Salas, M. y De Oliveira, O. (2014). Los caminos de la vida: acumulación, reproducción o superación de las desventajas sociales en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LIX (229), 81-116.

- Mora, M. (2020). *Entrevista Diplomado Racismo y xenofobia en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morales, M.V. (2014). *Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad*. Tesis de doctorado en antropología. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Morán, A. (2016). *Yumari o tutuguri: Una particular forma de creación del mundo. Aproximación etnográfica al ritual, la fiesta y la danza en la Sierra Tarahumara*. Tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Moreno, B. y C. Ximénez (1996). Evaluación de la calidad de vida. En G. Buela Casal, G., Caballo Manrique, V.E., y Sierra C.J. (Dir.), *Manual de evaluación en psicología clínica y de la salud*. Siglo XXI.
- Morgante, M. (2001). Tejiendo la historia: reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la Puna jujeña. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 16, 48-56.
- Morin, E. (1983). *El método 2. La vida de la vida*. Cátedra, Madrid.
- Murray, C. J., Vos T., Lozano, R., Naghavi, M., Flaxman, A. D., Michaud, C. (2012). Disability-adjusted life years (DALYs) for 291 diseases and injuries in 21 regions, 1990–2010: A systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2010. *The Lancet*, 380, 2197-2223. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61689-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61689-4)
- National Eye Institute (2001). *Facts about the cornea and corneal disease*. NEI. Recuperado en 2022 de: www.nei.nih.gov/health/cornealdisease/index.html
- National Institute of Health/National Institute on Aging (NIH/NIA). (1993). In search of the secrets of aging. *NIH Publications*, (93), 2756. Department of Health and Human Services, Public Health Service, National Institutes of Health.
- National Institute on Aging, (NIA). (2015). *VII Sida en Personas mayores*. NIA. Recuperado en 2023 de: <https://www.nia.nih.gov/espanol/publicaciones/vii-sida-personas-mayores>
- National Sleep Foundation (2005). *Sleep apnea*. NSF. Recuperado en 2023 de: www.sleepfoundation.org/sleeptionary/index.php?id=10
- Nettleton, S. y Gustafsson, V. (2002). *The sociology of health and illness*. Reader Polity Press.
- Neugarten, B. (1999). *Los significados de la edad*. Herder.
- Neugarten, B. L. (1996). *The meanings of age: Selected papers of Bernice L.* The University of Chicago Press.
- Noriega, F. (1992). *De primitivos a campesinos. Tarahumares. Evolución y cambio cultural 1600/1890*. Tesis de maestría en Antropología. Colegio de Michoacán.
- Northrup, C. (2009). *Los placeres de la menopausia* (p. 67). Hay House.
- O'Donnel, G. (1999). *Pobreza y desigualdad en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias sociales.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. ONU.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2006). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2006*. ONU.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (1978). *ALMA-ATA. Atención primaria de salud. Informe sobre la conferencia internacional sobre atención primaria de salud (6-12)*. Serie salud para todos. OMS.
- Organización mundial de la salud (OMS). (2015). *Página de inicio*. OMS. Recuperado en 2015 de: www.who.int
- Organización mundial de la salud (OMS). (2022). *Ageing and health*. Recuperado en 2023 de: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/ageing-and-health>
- Ortega Soto, M., Levin Rojo, D. y Báez-Villaseñor, M.E. (Coords.) (2010). *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la Independencia de México, 1810-1847*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Ortiz Echániz, S. (Coord.). (1999). *La medicina tradicional en el norte de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ortiz Ocaña, A. (2022). Decolonizar las ciencias sociales: altersofía y hacer decolonial. Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)*, 27(98), 210-241. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/issue/view/3735>
- Ortiz, P. (1995). *Envejecimiento: ¿programa genético o desgaste?* (pp. 21-26 y 73-93). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Papalia, D., Dterns, H., Feldman, R. y Camp, C. (2009). *Desarrollo del adulto y vejez*. McGraw-Hills.
- Pardo Andreu, G. (2003). Consideraciones generales sobre algunas de las teorías del envejecimiento. *Revista Cubana de Investigación Biomédica*, 22 (1), 1561-3011.
- Parlee, M. B. (1983). Menstrual rhythm in sensory processes: A review of fluctuations in vision, olfaction, audition, taste, and touch. *Psychological Bulletin*, 93(3), 539-548. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.93.3.539>
- Pedersen, P. (1991). Multiculturalism as a generic approach to counseling. *Journal of Counseling and Development*, 70 (1).
- Pelcastre-Villafuerte, B., Garrido-Latorre, F. y De León-Reyes, V. (2001). Menopausia: representaciones sociales y prácticas. *Salud Pública México* 2001, 43(5), 408-414.
- Pelcastre-Villafuerte, Blanca Estela, Meneses-Navarro, Sergio, Ruelas-González, María Guadalupe, Reyes-Morales, Hortensia, Amaya-Castellanos, Alejandra y Arianna Taboada. (2016). *Aging in rural, indigenous communities: an intercultural and participatory healthcare approach in Mexico*. Ethnicity & Health. <https://10.1080/13557858.2016.1246417>
- Pennington, C. (1963). *The tarahumar of Mexico Their environment and material culture*. University of Utah Press.
- Peña Reyes, M. E. (2011). El estudio de la actividad física desde la perspectiva de la antropología física. En Barragán, A. y González, L. (Coords.), *La complejidad de la antropología física, Tomo I*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Peña Saint Martin, F. y León Parra, B. (Coords.). (2010). *La medicina social en México: Experiencia, subjetividad y salud, Tomo I y Alimentación, cuerpo y corporeidad, Tomo 5*. ALAMES, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez-Daniel, R. y Sartorello, S. (Coords) (2012). *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí: GENEJUS, Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Pike, K. (1967). *Lengua en Relación a una Teoría Unificada de la Estructura de Comportamiento Humano*. Mouton.
- Pintado A.P. (2008). *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una Comunidad Tarahumara de La Barranca*. Tesis de doctorado en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pintado, A.P. (2012). Las fiestas. En Gotés Martínez, L.E., Pintado, A.P, Olivos, N., Pacheco, A., Vinicio Morales, M. y De la Parra, D. (Coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, (pp.161-185). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Porrás Carrillo, E. (2002). *Políticas indigenistas en la Sierra Tarahumara*. Instituto Chihuahuense de la Cultura
- Porrás Muñoz G. (1980). *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*. Fondo de Cultura Banamex.
- Porrás, E. (2001). La Sierra Tarahumara: una región multiétnica y pluricultural. En Molinari, C. y Porrás, E. (Coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara* (pp. 15-34). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Powell, P. (1984,1969). *La guerra chichimeca*. Fondo de Cultura Económica.
- Pueblos América. (2010). *Cerro colorado*. Recuperado en 2022 de: <https://mexico.pueblosamerica.com/i/cerro-colorado-7/>
- Radcliffe-Brown, A.R. (1972). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ediciones Península.

- Ramos Cendales, V. y Díaz Silva, H. J. (2011). Fitoestrógenos: Una alternativa en terapia de reemplazo hormonal. *Duazary*, 8, 84-89.
- Reff, D. (1991). *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. University of Utah Press.
- Regeneración política (2018, 28 de septiembre). *Fallece Sara Salazar Heroína de sierra blanca*. Regeneración. Recuperado de: <https://regeneracion.mx/fallece-sara-salazar-heroína-de-sierra-blanca/>
- Reig-Ferrer, A. (2003). Quality of life. En Fernández-Bllesteros, R. (Ed.), *Encyclopedia of Psychological Assessment*, vol. 2. Sage.
- Remorini, C. (2006). Las relaciones intergeneracionales en la vida cotidiana. Sobre el rol de los abuelos en las actividades de cuidado infantil en comunidades Mbyá (Misiones, Argentina). En Asociación de Antropología del Estado Español (ASAE) (Comp.), *Actas del VIII Congreso de Antropología Social, Simposio 14: Cultura y envejecimiento. Abordajes multi e interdisciplinarios, Santiago de Compostela*. ASAE.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Retamoso, M. (2015). La epistemología crítica de Hugo Zemelman. *Estudios políticos*, 36.
- Reyes, L. (2000). *Envejecer en Chiapas. Etnogerontología zoque, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias de Mesoamérica y del Sureste-UNAM*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Reyes, L. (2003). El contexto cultural y económico del envejecimiento en grupos Indígenas de Chiapas. En Salgado, N. y Wong, R. (Eds.), *Envejeciendo en la pobreza. Género, salud y calidad de vida*. Instituto Nacional de Salud Pública.
- Reyes, L. (2011). Vejez en contextos indígenas y pobreza extrema en Chiapas. *Pedagogía i Treball Social, Revista de Ciències Socials Aplicades*, 2, 112-135.
- Reyes, L. (2019). Investigación de la Vejez en Pueblos Indígenas de México. *Research on Ageing and Social Policy*, 7(362). <https://doi.org/10.17583/rasp.2019.4292>
- Rippier, H. (1997). *Women and aging: a guide to ther literatura*. Lynne Rienner Publishers.
- Rivera-Morales, J., Vargas Guadarrama, LA. y Sotuyo, S. (2019). Una mirada antropológica a la resistencia física de los rarámuri. *Anales de antropología*, 53(1), 89-99. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.64596>
- Rodríguez y Onatra, K. (1993). La menopausia: un estado fisiológico complejo. *Acta Médica Colombiana*, 18 (5), 257- 267. Recuperado de: http://www.actamedicacolombiana.com/anexo/articulos/05-1993-05-la_menopausia_un_estado_fisiologico_complejo.pdf
- Romero, López L.E. (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ronzon-Hernandez, Z. y Montoya-Arce, B.J. (2013). La seguridad social entre la población envejecida del Estado de México: alcances y limitaciones de las políticas públicas. *Papeles de Población*, 19(77), 61-82.
- Rowe, J.W. y Kahn. R.L. (1998) Reply to Letter to Editor. *Gerontologist*, 38, 151.
- Rowe, J.W. y Kahn, L. (1998) *Successful aging*. Random House.
- Rubin, G. (1986). *El tráfico de mujeres. Notas para una economía política del género*. Nueva antropología.
- Ruiz Llanos, A. (2016). Derechos humanos, ética e interculturalidad. En Campos-Navarro, R. (Comp.) *Antropología médica e intreculturalidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Sadana R., Foebel A. D., Williams A. N., y Beard J. R. (2013). Population ageing, longevity, and the diverse contexts of the oldest old. *Public Policy and Aging Report*, 23, 18-25. <https://doi.org/10.1093/ppar/23.2.18>

- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Aldine-Atherton.
- Sánchez Caro, O. (1996). *Sistema médico tradicional rarámuri: elementos de unificación cultural en la comunidad de Naráachi*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Sariego Rodríguez, J.L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sauer, C. (1935). *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*. University of Arizona Press.
- Saxon, S.V. y Elton M.J. (2002). *Physical change and aging*. The Tiresias Press.
- Schieber, F. y Baldwin C.L. (1996). Vision, audition, and aging research. En Blanchard-Fields, F. y Hess, T.M. (Eds.), *Perspectives on cognitive change in adulthoods and aging* (p.122-162). McGraw-Hill.
- Schneider, B.A. y Pichora-Fuller, M.K. (2000). Implications of perceptual deterioration for cognitive aging research. En F.I.M. Craik, F. I. M. y Salthouse, T. (Eds.). (2000). *The handbook of aging and cognition*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Schumann, O. (2000). Movimientos lingüísticos en el Norte de México. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (pp. 169-174). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Schutz, A. (2003). *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores (Obra publicada originalmente en 1962).
- Scott, J. (1990). *El género como categoría de análisis histórico. El género: la construcción cultural de la diferencia social*. Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG, CIEG).
- Scott, J. (2010). Gender: Still a useful category of analysis? *Diogenes*, 57(225), 7-14.
- Secretaría de Desarrollo (SEDESOL). (2005). *El Manejo de los Residuos Sólidos Urbanos y de Manejo Especial en México: Sancho y Cervera, J. y Rosiles, G*. SEDESOL.
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). (2013). *Contenido. Microrregiones*. Recuperado en 2022 de: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=080080553>
- Secretaría de Salud de Morelos (SSA). (2020). *Informe ejecutivo diagnóstico estatal de Salud 2018-2019*. Departamento de Evaluación, Secretaría de Salud del Estado de Morelos.
- Servan Mori, E., Pelcastre Villafuerte, B., Heredia-Pi, I. y Montoya Rodríguez, A. (2014). Essential Health Care Amongst Mexican Indigenous People in a Universal Coverage Context. *Ethnicity & Disease*, 24.
- Servan-Mori, E., Leyva-Flores, R., Infante-Xibille, C., Pelcastre-Villafuerte, B.E. y Gonzalez, T. (2014). Primary Health Care Utilization by the Mexican Indigenous Population: The Role of the Seguro Popular in Socially Inequitable Contexts. *PLoS ONE*, 9(8), e102781. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0102781>
- Sheehy, G. (1991). *The silent passage. Menopause*. Random House
- Sheehy, G. (1995). *New passages: Mapping your life across time*. Random House.
- Sies, H. (1985). Oxidative stress: introductory remarks. En Sies, H. (Ed.), *Oxidative Stress* (p.1-7). Academic Press Inc.
- Silberbauer, G. (1981). *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*. Mitre.
- Spence, A. P. (1989). *Biology of human aging*. Prentice-Hall.
- Spicer, Edward H. (1962). *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. University of Arizona Press.
- Spielman, K. (1989). Colonist, Hunters, and Farmers: Plains-Pueblo Interaction in the Seventeenth Century. En David H. T. (Ed.), *Columbian Consequences, vol. I, Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands* (pp.101-113). Smithsonian Institution Press.
- Stavenhagen, R. (2001). *La cuestión étnica*. El Colegio de México.

- Stefani, O. (1992, enero-junio). Escuela y educación en comunidad. Prácticas médicas en la sierra Tarahumara. *Revista Cuicuilco*, 29.
- Strauss, A. L. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundada*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Sturmberg, J.P. y Martin, C.M. (Eds.). (2013). *Handbook of Systems and Complexity in Health*. Springer.
- Stvens, J.C., Cain, W.S., Demarque A. y Ruthruff, A.M. (1991). On the discrimination of missing ingredients: Aging and salt flavor. *Appetite*, 16, 129-140.
- Tanner, J. M. (Ed.). (1986). *Forbes GB. Body composition in adolescence. Human Growth*. Plenum Press.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (p. 155). Paidós.
- Teva, I. (2004). Calidad de vida relacionada con la salud en la infección por el VIH. *Psicología y Salud, Instituto de Investigaciones Psicológicas Universidad Veracruzana*, 14 (1), 229-235.
- Toledo, V.M. y Moguel, P. (2004). Conservar produciendo: biodiversidad, café orgánico y jardines productivos. *Biodiversitas*, 55. http://www.conabio.gob.mx/institucion/conabio_espanol/doctos/Biodiv55.pdf
- Tortora, Gerard J. y Bryan Derrickson (2006). *Principios de anatomía y fisiología*. Editorial Médica Panamericana.
- Turner, V. (1967). Betwixt and between: The liminal period in rites of passage. En Turner, V. (AA), *The forest of symbols* (pp. 93-111). Cornell University Press.
- Turner, V. (1967). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and antistructure*. Aldine Publishing Company.
- Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. The University of Arizona Press.
- Ulrich Mayer, K. (2009, 11 de Agosto). *New Directions in Life Course Research. Annual Review of sociology*, 35, 413-433.
- Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). (2015). *Primer congreso internacional interdisciplinario sobre vejez y envejecimiento*. UNAM.
- Urzúa, A. (2010). Calidad de vida relacionada con la salud: Elementos conceptuales. *Rev Med Chile*, 138, 358-365.
- Valiñas, L. (2000). Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (p. 175). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Síntesis.
- Valls-Llobet, C. (2012). *Mujeres, salud y poder*. Feminismos.
- Van Eyk, M. (1991). *Transformation through menopause*. Bergin y Garvey.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.
- Varela-Pinedo, L., Ortiz-Saavedra, P. y Chávez-Jimeno, H. (2008). Síndrome de Fragilidad en adultos mayores de la comunidad de Lima Metropolitana. *Revista de la Sociedad Peruana de Medicina Interna*, 21 (1), 11-5.
- Vatant, F. (1985). *La explotación forestal y la producción doméstica tarahumara*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vázquez Vega, L. (2003). *Tiwe, Muki, Iyera Li Rijoy. Producción y reproducción de los roles de genéricos entre los Raramuri*. Ediciones y distribuciones hispánicas S.A. de C.V.
- Vázquez Vega, L. (2022). *Producción sociocultural de la salud y ecología de saberes en sistemas sanitarios Mx. Congreso latinoamericano de sociología ALAS 2022*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Vázquez, F. (2000). Hacia un acercamiento y comprensión de la ancianidad en Veracruz. En Consejo Nacional de Población México (Coord.), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas* (69-85). CONAPO.

- Vázquez, F. y Reyes, L. (2006). Estatus social y religiosidad en la vejez rural y urbana en México. *Anuario de Estudios Indígenas XI* (313-327). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Vercruyssen, M. (1997). Movement control and speed of behavior. En Fisk, A.D. y Rogers, W.A. (Eds.), *Handbook of human factors and the older adult* (p. 55-86). Academic Press.
- Vergara-Silva, F. y Juárez Huet, N. (2020). *Infografía Variación biocultural humana*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Vigilancia epidemiológica (2016). *Informe*. Unidad médica rural, Samachique, Zona Guachochi norte.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista* 52, 1-17.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina y Racismos*, 4(2), 35-62.
- Wallerstein, I. (1979), *El moderno sistema mundial*, tomo I, México, Siglo XXI Editores.
- (2005), *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, 2a. edición, México, Siglo XXI Editores.
- Walsh, C. (Ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resisitir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial*. Abya Yala
- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. MA: Blackwell.
- Weigand, P. y García de Weigand, A. (2000). Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica. En Hers, J.L., Mirafuentes, M., Soto, M. y Vallebuena, M. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México* (p. 113-126). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Whitewater, S, Reinschmidt KM, Kahn C, Attakai A. y Teufel-Shone N.I. (2016). *Flexible Roles for American Indian Elders in Community-Based Participatory Research*. *Prev Chronic Dis.* <http://dx.doi.org/10.5888/pcd13.150575>
- Williams, G. (1957). Pleiotropy, Natural Selection, and the Evolution of Senescence. *Evolution* 1957, 11, 398–411.
- Winkler, R. (2013). Research note: Segregated by age: Are we becoming more divided? *Population Research and Policy Review*, 32, 717-727. <https://www.jstor.org/stable/42002341>
- Wolf, E. R. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.
- World Health Organization (WHO). (2017). *Code of Ethics and Professional Conduct*. WHO.
- Zemelman, H. (1987). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia*. Anthropos, El Colegio de México.
- Zolla C., Del Bosque S., Tascón M.A., Mellado C.V. y Maqueo, C. (1988). *Medicina tradicional y enfermedad*. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social.
- Zolla, C. (1994). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. Instituto Nacional Indigenista.
- Zolla, C. (2015). *Lo invisible es verde*. El vidrio en el Espejo.

ANEXOS

ANEXO 1. SÍNTESIS DEL MARCO NORMATIVO

Algunos artículos y fracciones que consideré relevante destacar en materia de derechos indígenas, con base en el marco normativo internacional, federal y estatal,¹ fueron los siguientes:

Declaración Universal de los Derechos Humanos, Organización de las Naciones Unidas, 1948, 2006

Art. 5 Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adopción Suiza, 1989, 1991.

Art. 25, fracción 2. Los servicios de salud deberán, en la medida de lo posible, organizarse a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

¹ Marco normativo para los pueblos y comunidades indígenas. Instrumentos internacionales: Declaración Universal de los Derechos Humanos, Organización de las Naciones Unidas, 1948; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adopción Suiza, 1989, publicada en el Diario oficial de la federación en México 1991; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2006. Instrumentos federales: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, vigésima primera edición impresa, 2014; Ley General de Derechos Lingüísticos de los pueblos indígenas, publicada en 2003, reformada en 2018; Ley General de Salud, Diario oficial de la federación, 2006; Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, publicado en diciembre 2018. Instrumento estatal: Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas del Estado de Chihuahua (LDPIECh.), publicada 2013, reformada en 2017.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2014

Art. 1. En los En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte (...).

Art. 2. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas (...).

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades tienen obligación de:

- Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional (...).

Ley General de Salud, Diario oficial de la federación, 2006

Art. 6. Promover el conocimiento y desarrollo de la medicina tradicional indígena y su práctica en condiciones adecuadas.

Art. 93. Se reconocerá, respetará y promoverá el desarrollo de la medicina tradicional indígena.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los pueblos indígenas, 2018

Artículo 7. Las lenguas indígenas serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública.

Artículo 9. Es derecho de todo mexicano comunicarse en la lengua de la que sea hablante, sin restricciones en el ámbito público o privado, en forma oral o escrita, en todas sus actividades sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y cualesquiera otras.

Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas del Estado de Chihuahua (LDPIECh.), 2017

Art 9, frac. VIII. Ser consultadas a fin de dar su consentimiento libre, previo e informado cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas

susceptibles de afectarles directamente.

Artículo 12. Los idiomas indígenas son válidos, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder a la información, gestión y servicios. Ninguna persona podrá ser sujeta a discriminación por causa o en virtud del idioma que hable.

Artículo 18. Los pueblos y las comunidades indígenas, con base en su autonomía, tienen derecho al uso y desarrollo de su sistema médico tradicional, así como al acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones de salubridad y de servicios de salud y atención médica.

Los servicios de salud que el Poder Ejecutivo del Estado proporcione a las personas que integran los pueblos y las comunidades indígenas se planearán y desarrollarán privilegiando el uso de su idioma y respetando, promoviendo y propiciando su sistema médico tradicional. Asimismo, propiciarán la inclusión de las personas médicas tradicionales indígenas, de conformidad con lo que establezcan las leyes en la materia.

Artículo 19. Los pueblos indígenas y las comunidades indígenas, con base a sus sistemas normativos internos, tienen derecho a determinar sus procesos de desarrollo y a asegurar su bienestar.

Los programas y proyectos dirigidos a comunidades indígenas deberán incluir los criterios para hacer efectivo el derecho al consentimiento libre, previo e informado.

Derecho al consentimiento

Artículo 22. Los pueblos y las comunidades indígenas tienen derecho al consentimiento, mismo que será:

I. Libre. Las acciones para el ejercicio del consentimiento se realizarán sin coerción, intimidación ni manipulación.

II. Previo. La obtención del consentimiento se hará con antelación a cualquier autorización o comienzo de actividades, respetando las exigencias

cronológicas de los procesos de consenso con los pueblos y las comunidades indígenas.

III. Informado. La información proporcionada será suficiente, accesible, pertinente y en el idioma de las comunidades indígenas.

Artículo 23. En el ejercicio del derecho al consentimiento a que se refiere esta Ley, se tomarán en cuenta los siguientes principios:

I. Apertura. Disposición de quienes participan en la consulta, de escuchar las diversas posturas al fin de arribar a acuerdos de interés común.

II. Diversidad. Reconocimiento de que los pueblos indígenas en el Estado son portadores de culturas diferentes.

III. Equidad. Condiciones para que la consulta incluya a las diversas personas de los pueblos y las comunidades indígenas de acuerdo con la materia de la consulta.

IV. Transparencia. Atributo de la información pública consistente en que esta sea clara, oportuna, veraz, con perspectiva de género y suficiente en los términos de la ley de la materia.

Artículo 24. El derecho al consentimiento tiene como objetivo difundir la información y alcanzar acuerdos sobre las propuestas de medidas administrativas y legislativas susceptibles de afectarles.

IV. Los planes, programas, proyectos y acciones específicas de los tres órdenes de gobierno que afecten sus derechos.

Artículo 25. Las instituciones privadas y sociales deberán cumplir con el derecho al consentimiento libre, previo e informado al momento de desarrollar programas, proyectos y acciones dentro de las tierras y territorios de los pueblos y las comunidades indígenas.

Artículo 27. El ejercicio del derecho al consentimiento privilegiará la consulta directa a las comunidades indígenas, de conformidad con sus mecanismos de tomas de decisiones y sistemas normativos internos.

IV. Previo al ejercicio de la consulta directa, los pueblos y las comunidades indígenas deberán poseer la información accesible, pertinente y en su idioma.

V. El ejercicio de la consulta directa en las sedes deberá privilegiar el uso del idioma de las comunidades, a través de personas traductoras e intérpretes.

Anexo 2. Consentimiento informado

Consentimiento informado inicial y para población mestiza

Ciudad de México, a ___ del mes de _____, 2018

CARTA CONSENTIMIENTO INFORMADO

PROYECTO: INTERCULTURALIDAD EN SALUD, UN CONTEXTO RARÁMURI. CUERPO Y SALUD EN EL PROCESO DE ENVEJECIMIENTO, MUNÉRACHI, BATOPILAS, CHIHUAHUA

RESPONSABLE: LAURA VÁZQUEZ VEGA

REGISTRO: DOCTORADO EN CIENCIAS. CAMPO DEL CONOCIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIOMÉDICAS. CAMPO DISCIPLINAR ANTROPOLOGÍA EN SALUD. FACULTAD DE MEDICINA – UNAM

El propósito de este estudio es describir, comprender y analizar las representaciones del proceso de envejecimiento y del continuo salud-enfermedad-atención de la población rarámuri participante desde la interculturalidad en salud y de manera intergeneracional, considerando los modelos, saberes y formas de atención a los padecimientos asociados, desde su matriz cultural y desde la mirada mestiza, así como de los servicios médicos que se ofrecen.

La participación en el estudio consistirá en conversar sobre aspectos vinculados a su cultura y tradiciones, así como sobre el envejecimiento, la salud y la enfermedad.

La información proporcionada será confidencial, no aparecerán nombres ni otros datos personales en la presentación de la tesis o de los reportes de la investigación que se presenten al concluir el estudio. Los participantes podrán dejar de participar en cualquier momento durante el curso del estudio, sin ningún inconveniente o problema para Ustedes.

Asimismo les extiendo el compromiso de darle información oportuna sobre cualquier asunto relacionado con la investigación, sus técnicas y procedimientos, además de proporcionarles el resultado que se obtenga del mismo.

Si tiene alguna duda o comentarios mi correo electrónico es laurayvazvega@gmail.com y celular 04455.4088.9267.

Aceptación de participación

Testigo

Testigo

Nombre y firma

Nombre y firma

Nombre y firma

Consentimiento informado para población rarámuri

NOTA: ESTA CARTA SE ELABORÓ EN CONJUNTO CON EL PROMOTOR DE SALUD E INTÉRPRETE COMUNITARIO RUBÉN QUÍMARE, HABITANTE DE MUNÉRACHI, YA QUE ME COMENTÓ QUE LA CARTA DE CONSENTIMIENTO INICIAL NO SE ENTENDÍA “NI ERA AL MODO TARAHUMAR”, POR LO QUE SE CONSIDERÓ DICHO PLANTEAMIENTO.

PROYECTO: INTERCULTURALIDAD EN SALUD, UN CONTEXTO RARÁMURI. CUERPO Y SALUD EN EL PROCESO DE ENVEJECIMIENTO, MUNÉRACHI, BATOPILAS, CHIHUAHUA

RESPONSABLE: LAURA VÁZQUEZ VEGA

REGISTRO: DOCTORADO EN CIENCIAS. CAMPO DEL CONOCIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIOMÉDICAS. CAMPO DISCIPLINAR ANTROPOLOGÍA EN SALUD. FACULTAD DE MEDICINA – UNAM

Nijé machinare rarámuri ocheraame.

Muje ta'ami amé ku, irma.

Matétera ba.

Me da permiso de estudiar y conocer a los viejos rarámuri de Munérachi y ranchos vecinos.

Usted me ayuda. Le platica a los otros para que me ayuden.

Gracias.

Aceptación de participación

Martín Luna Gutiérrez, Síriame
Gobernador tarahumar

