

Teoría etnográfica
Crónica sobre la antropología rarámuri
María Isabel Martínez Ramírez

México
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Mapas, cuadros y figuras
(Serie Antropológica 28)

Primera edición impresa: 2020

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2021

ISBN de PDF: 978-607-30-4380-9

<https://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

©2021: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<https://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



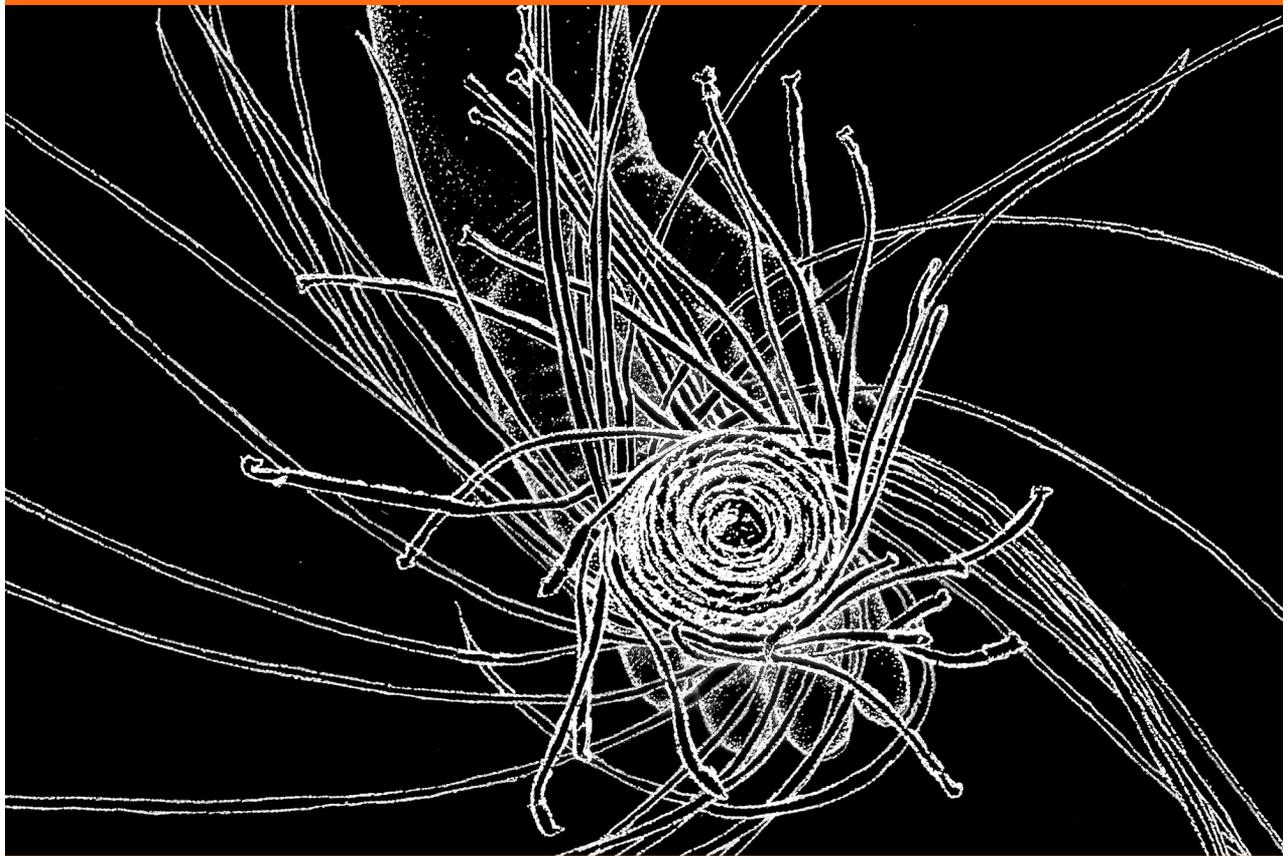
REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



Teoría etnográfica

Crónica sobre la antropología rarámuri

María Isabel Martínez Ramírez



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

TEORÍA ETNOGRÁFICA
CRÓNICA SOBRE LA ANTROPOLOGÍA RARÁMURI

Instituto de Investigaciones Históricas
Serie Antropológica / 28



MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ

TEORÍA ETNOGRÁFICA

CRÓNICA SOBRE LA ANTROPOLOGÍA RARÁMURI



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2021

Martínez Ramírez, María Isabel, autor.
Teoría etnográfica : crónica sobre la antropología rarámuri / María Isabel Martínez Ramírez.
Primera edición | México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 | Serie:
Serie antropológica ; 28.
LIBRUNAM 2083777 | ISBN 978-607-30-4380-9
Tarahumaras | Tarahumaras -- Vida social y costumbres.
LCC F1221.T25.M387 2020 | DDC 972.16—dc23

Primera edición: 2020
Primera edición en PDF con ISBN: 2021

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN: 978-607-30-4380-9



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Impreso y hecho en México

*Teoría etnográfica
Crónica sobre la antropología rarámuri*

se terminó de producir el 9 de abril de 2021. La edición en formato electrónico PDF (21.83 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto) y Natzi Vilchis (edición técnica y producción) .

*“Las cosas no son como una las ve, susurró Ramírez.
¿Tú crees que las cosas son como las ves, tal cual, sin mayores problemas,
sin preguntas? No, dijo Harry Magaña, siempre hay que hacer preguntas.
Correcto, dijo el policía de Tijuana. Siempre hay que hacer preguntas,
y siempre hay que preguntarse el porqué de nuestras
propias preguntas. ¿Y sabes por qué?
Porque nuestras preguntas, al primer descuido,
nos dirigen hacia lugares a donde no queremos ir.
¿Puedes ver el meollo del asunto, Harry?
Nuestras preguntas son, por definición, sospechosas.
Pero necesitamos hacerlas.
Y eso es lo más jodido de todo.
Así es la vida, dijo Harry Magaña.”*

Roberto Bolaño
2666

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

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

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

Hermann Bellinghausen,
fragmento de *El derecho de ser indígena*

La Jornada, 23 enero de 2012.

A mis padres

NOTA ORTOGRÁFICA

Las palabras de otros idiomas están escritas con *itálicas*. Los nombres propios, incluyendo los de otros idiomas, no están en *itálicas*.

La lengua rarámuri o tarahumara, siguiendo a Bianca Paola Islas Flores (2015: 14-17), pertenece a la familia yuto-azteca, la cual cuenta con cerca de 60 lenguas distintas distribuidas en once subramas que se agrupan en dos troncos: yuto-azteca norteño y yuto-azteca sureño. La tarahumarana pertenece, junto con las subramas tepimana, opatana, cahíta, tubar, corachol y aztecana, a la subfamilia sureña, y en su interior agrupa lenguas tarahumara, guarijío y guazapar (extinta). El Equipo de Lingüística de la Oficina de Estudios Especiales de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, dependiente del estado de Chihuahua, en 1992 y 1997 reconoció cinco áreas dialectales con base en criterios fonológicos, elementos léxicos y componentes sintácticos. La investigación descrita en este libro corresponde al área norte, donde se ubican los municipios de Bocoyna, Guachochi, Urique y Carichí, con Sisoguichi y Naráachi como comunidades representativas.

Para transcribir los términos en lengua rarámuri sigo la grafía y la gramática de David Brambila (1976 [1953]: v-xxii). Su trabajo está basado en la variante dialectal que se habla en la región de Norogachi, municipio de Guachochi. Como propondré en este texto, la variación es fundamental en la producción de la vida social de los rarámuri, de las personas, de la cultura material y del mundo en general. Por ello, la grafía y la gramática utilizadas corresponden a una variable lingüística que no excluye otras posibilidades y que no implica una homogeneización. Remito al lector a la sección de “Sonidos y Grafía” así como “Alternancia” de Brambila (1976 [1953]: v) para dar cuenta del por qué la palabra “rarámuri” se grafica como “ralámuli” en trabajos de otros autores —cuya transcripción respeto al citarlos—. Además de una variante dialectal regional, la discusión sobre esta alternancia de la R suave obedece a distintos

problemas sociolingüísticos articulados con la variación lingüística y los planteamientos de políticas públicas sobre la lengua, específicamente con los intentos de estandarización de la escritura promovidos por la Coordinación Estatal de la Tarahumara desde 1991.

Sonidos y grafía

El rarámuri tiene casi los mismos sonidos que el castellano, con estas variantes:

1. La alternancia vocálica y de consonantes se presenta en casos como: wa – o (*wa'urú – o'urú*, grande), i – e (*síriki – síreke*, llegaron), i – a (*sojáwichi – sojáwachi*, lugar del venado), i – u (*chukire – chukure*, estuvo inclinado), b – p (*bera – pera*, estera), g – k (*gemá – kemá*, cobija), r – l (*ráboara – láboara*, vena), r – g (*turía – tugía*, llevar agua), r – k (*tore – toke*, llevé), r – t (*wichibera – wichibeta*, zalea), r – t (*rípima – tibima*, quedar).
2. Tiene el saltillo o glotal que se articula con una brusca interrupción de la salida del aire de los pulmones en la glotis, al producirse un cierre de las cuerdas vocales que impide la salida del aire. Ésta se presenta después de una vocal y se representa con el apóstrofo ('), por ejemplo, *na'í* (fuego).
3. Tiene vocales largas que se pronuncian con mayor apertura de la boca y formando el sonido, no en los labios, sino en el paladar, detrás de los dientes, se marca con un (*), como en *go*ró*. Para la Coordinación Estatal de la Tarahumara, este alargamiento vocálico se grafica con dos vocales como en *gooró* y *sipaame*.
4. Tiene los sonidos TZ, SH y CH intercambiables entre sí y con S-SH. Por ejemplo, *siputza* también se pronuncia y grafica como *sipucha* o bien *chabé – tzabé*.
5. Otra variante es la R suave (también utilizada al inicio de palabra) cuyo sonido es intermedio entre la L y la R suave del castellano. La R fuerte (casi siempre inicial) se gráfica

como (́) para distinguirla de la R suave (r), por ejemplo: *mujé ́ru* (di tú) y *¿mujé ru?* (¿y tú?).

6. La consonante G siempre tiene un sonido suave, aún antes de E y de I, como en castellano gato, gota. Por ejemplo, *gite* (GUTE), *gemá* (GUEMA). La W se emplea exclusivamente para la U que forma diptongo: wa, we, wi, wo. Esta W o U diptongada se forma muy al borde de los labios y no es gutural. Una grafía común, como en Guachochi y Tehuerichi. Sin embargo, en rarámuri no existe el grupo gua, güe, güi.

INTRODUCCIÓN

Heme aquí, sentada en mi escritorio, dibujando las últimas palabras —que para la lectora o el lector que abra este volumen serán las primeras— de un largo viaje. Por regla y recomendación, las introducciones suelen escribirse al final, generando la ilusión de que todo ha sido planeado y diseñado desde el comienzo. Este no es el caso. Este libro es una crónica dedicada a narrar el diálogo que entablé, desde el 2002 hasta la redacción final, con rarámuri o tarahumaras de distintas regiones de la Sierra Tarahumara en Chihuahua, México. El corazón de este escrito es el registro del proceso de construcción de una teoría etnográfica sobre la antropología rarámuri, es decir, de una metodología para describir la relación entre distintas formas de producción de conocimiento y del conocimiento resultado de tal interacción.

¿Por qué una crónica? Al reflexionar sobre la obra de Roberto Bolaño, Ricardo Piglia y Sergio Pitlor, Neige Sinno (2012: 19) destacó que “no hay más que libros de viajes o historias policiales. Se narra un viaje o se narra un crimen. ¿Qué otra cosa se puede narrar?” En las primeras páginas de este texto aparece un epígrafe de Hermann Bellinghausen que describe, resume y anticipa el contenido de esta crónica que, sin desearlo, mezcla el viaje y el crimen. El proyecto que presento en las siguientes páginas, a diferencia del trabajo de aquellos autores, no es una ficción literaria. Mi intención es “tomar las ideas indígenas como conceptos y extraer las consecuencias de esa decisión” (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 199). La meta es construir una antropología menor con la potencia para hacer proliferar las pequeñas multiplicidades (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 18-20), a fin de realizar una comparación entre antropologías o un ejercicio de “ontología comparativa” (Holbraad 2010).

Parafraseando a Claude Lévi-Strauss (2001 [1973]: 387-388), en las siguientes páginas elaboro una “ciencia social” de los vínculos a través de los cuales el observado y el observador —entiéndase que

estas son dos posiciones de una relación y no sujetos u objetos— producen conocimiento. En concordancia con Marcio Goldman (2003: 260-261) y Spensy Pimentel (2012: 14-19), parto de la premisa bajo la cual la antropología no es una exclusividad de nuestra disciplina, sino un dispositivo de articulación entre distintos modos de existencia, es decir, espacios habitables que son definidos relacionalmente por los valores en disputa con otros modos de existencia, así como por los cursos de acción que producen y que son cognoscibles por sus efectos (Latour 2013, Viveiros de Castro 2014: 240, Viveiros de Castro sin año manuscrito: 10). Por fin, demuestro que el material de la comparación entre antropologías está conformado por las condiciones de producción de las relaciones y las relaciones mismas.

En este marco, la etnografía es entendida como una teoría de la descripción y no como una herramienta descriptiva (Nader 2011: 211-212). Por ello, una considerable parte del libro está dedicada a la documentación recopilada de primera mano sobre una teoría del parentesco rarámuri que incluye información sobre organización territorial, migración, herencia y movilidad; una teoría de la socialidad rarámuri con exposiciones sobre la construcción de la persona, ritos de agregación, cuerpo y almas; una teoría de la moralidad rarámuri con explicaciones sobre el trabajo, modales de mesa y vínculos con la tierra; así como dilucidaciones sobre la producción de cultura material —como cestería, textiles y alimentos—. La lectora o el lector no encontrará capítulos aislados sobre contexto histórico, parentesco, economía, territorio, hábitat, etcétera —tal como lo dictarían las reglas *no especificadas* pero reconocidas de la etnografía (Nader 2011: 215).

A través del procedimiento narrativo de la crónica comparto mi formación y particularmente expongo detalladamente cómo manufacturar —técnica y metodológicamente— una antropología alterna; es decir, cómo provocar “una transformación simétrica [en el sentido de Bruno Latour], e inversa [en el sentido de Roy Wagner], de la antropología” no indígena y académica (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 26). Pese a no seguir un orden lineal, a lo largo de esta crónica presento la secuencia de transformación de mis preguntas y mis argumentos. El fin es dejar al descubierto los procesos de interlocución

entre mi práctica antropológica y la antropología rarámuri. En este sentido, es un ejercicio de antropología comparada. Y entiéndase que esta comparación está al servicio de la traducción y no al revés; es decir, no comparamos para explicar, justificar, interpretar, contextualizar y afirmar lo obvio [sino para traducir] (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 73). Este es un ejercicio teórico y metodológico sólo en la medida en que puntualizo, paso a paso, el proceso de construcción de una forma particular de comprender y de practicar la antropología como una relación.

Sin duda, una de las características ineludibles de toda práctica antropológica es que participa de distintas formas de producción de conocimiento —epistemológicas, teóricas, pragmáticas nativas—. La peculiaridad del proyecto desarrollado en este escrito radica en reconocer explícitamente el papel co-creativo de los rarámuri en la manufactura teórica y pragmática del conocimiento expuesto. El proceso metodológico de esta propuesta consiste en reubicar a los rarámuri como agentes teóricos antes que como sujetos pasivos en la producción del conocimiento académico. Simultáneamente, este desplazamiento me reubica, junto con mis prácticas científicas y humanistas, en una posición de traductora y redefine la relación entre los datos y la teoría (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 4).

Advierto que el tiempo que pasé en la Sierra Tarahumara entre 2002 y 2016 fue el punto de partida para vincularme con algunas de las apuestas académicas que han redefinido el conocimiento antropológico como una transformación de la praxis indígena (véanse mapas 1 y 2).¹ En otras palabras, las experiencias y las reflexiones que cimientan este libro son producto del tiempo compartido con algunos rarámuri. En este transcurso aprendí cómo, al

¹ Las temporadas de trabajo de campo en las que se basa este libro son: abril de 2002; abril de 2003; octubre de 2003-abril de 2004; noviembre de 2004; mayo-junio de 2005; diciembre de 2005-enero de 2006; junio de 2006; febrero de 2007 y abril-mayo de 2007; marzo-abril y junio-agosto de 2008; febrero-mayo de 2009 y junio de 2012. Las comunidades visitadas fueron Norogachi, municipio de Guachochi —donde se realizó la mayor parte de las estancias—; Choguita, municipio de Bocoyna; Pahuichiqui, municipio de Guachochi; El Cuervo, municipio de Guadalupe y Calvo; Buena Vista, municipio de Guadalupe y Calvo y Tehuerichi, municipio de Carichí. Realicé trabajo de campo en Creel y San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, en diciembre de 2015 y julio de 2016.

ser una mujer no rarámuri, podía andar por sus caminos y reconocer, por contraste, los caminos que constituían mi ser. Esta crónica por la antropología rarámuri relata, desde una perspectiva crítica y autocrítica, las conexiones entabladas entre ambos modos de *ser* y de *hacer* caminos. Finalmente, la comprensión de la antropología como una relación y, en consecuencia, el proyecto de traducir una teoría etnográfica son el corolario de los aprendizajes adquiridos con los rarámuri.

Teoría etnográfica rarámuri

Los rarámuri o tarahumaras son aquellos que, como hombres por el mundo y como estrellas por el cielo, caminan bien, escribía Carlos Montemayor (1999 [1995]: 26). Ellos aceptan que son hijos del sol y de la luna, Onorúame (El-que-es-Padre) y Eyerúame (La-que-es-Madre), ambos modelos espirituales para caminar. Con ellos como guía, los rarámuri construyen su mundo. Caminar es un acto que trasciende el recorrer de los senderos que cruzan las altas cumbres y las profundas barrancas que conforman la Sierra Tarahumara. Incluso, va más allá de las calles de Guachochi, Parral, Cuauhtémoc o de la ciudad de Chihuahua, donde habitan actualmente.

En 2015, los rarámuri conformaban una población de aproximadamente 73 856 hablantes reconocidos por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.² Para el 2010, de los 89 503 hablantes reportados por dicho instituto, el 85% residía en poblaciones rurales, 4.7% en poblaciones en transición y el 10.3% en poblaciones urbanizadas de la sierra —Cuauhtémoc, Guachochi, Jiménez y Parral— y del estado —Chihuahua, Delicias, Ciudad Juárez—. Sin embargo, para el 2015, el 77.5% habitaba en poblaciones de tipo rural, 6.6 % en poblaciones en transición y 15.9% en poblaciones urbanizadas. La disminución poblacional y el aumento porcentual de la residencia

² Estimación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas con base en los datos de la Encuesta Intercensal (INEGI, 2015) y el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales (INALI, 2008). Disponible en https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/agrupaciones/tarahumara.pdf (consulta: 14 de junio de 2018).

urbana expresan la movilización y el desplazamiento de los rarámuri. De acuerdo con mis observaciones, el principal motivo fue la intensidad de la violencia generada por la guerra declarada por el Estado mexicano al crimen organizado durante la primera década del siglo XXI.

Hasta el presente, esta población habita la Sierra Tarahumara con los ódame (o tepehuanos), los warijón (o warijós), los o'oba (o pimas bajos) y la gente autodenominada mestiza. A lo largo de este libro, utilizo los términos Sierra Tarahumara, “la Sierra” o “la Tarahumara” propuestos por Juan Luis Sariego Rodríguez (2015 [2002]: 19) para hablar de un vasto territorio de 60 000 kilómetros cuadrados que cruza la Sierra Madre Occidental en el estado de Chihuahua y cubre los municipios de Balleza, Batopilas, Bocoyna Carichí, Chínipas, Guachochi, Guadalupe y Calvo, Guazapares, Guerrero, Mariaguarichi, Morelos, Moris, Nonoava, Ocampo, Temósachi, Urique y Urachi (véase mapa 1).

Sariego Rodríguez (2015 [2002]: 22-23) identifica tres nichos ecológicos en la Sierra Tarahumara. Al este, una serie de valles y lomeríos, cercanos a la cuenca del río Conchos, zona de transición entre el desierto de Chihuahua y las grandes cumbres, propicios para la agricultura y la ganadería, con temperaturas medias entre 18° y 20° que descienden en el invierno hasta 20° bajo cero. El macizo central de cumbres frías y boscosas de alta montaña, con altitudes superiores a los 3 000 metros sobre el nivel del mar. Éste ha sido el principal escenario del despojo legal e ilegal de los recursos forestales y turísticos y es conocido como la Alta Tarahumara. En la tierra caliente de las barrancas al oeste o Baja Tarahumara, con profundidades de aproximadamente 500 metros sobre el nivel del mar, descarga un sinnúmero de arroyos que dan lugar a las fértiles cuencas de los ríos Fuerte, Mayo y Yaqui, y se caracteriza por un clima extremo que llega hasta 40° en verano y 20° en invierno. En esta región se explotan minerales y se producen enervantes, cuyo correlato son altos índices de conflicto social y violencia. En este libro propongo una metodología enfocada en la utilización de fuentes periódicas para contextualizar la intensificación de la violencia en la Sierra Tarahumara. Más allá de mi propia formación como comunicólogo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad

Nacional Autónoma de México (UNAM), reconozco la labor excepcional de algunos periodistas en la documentación de los conflictos en México a finales del siglo XX y principios del XXI. El trabajo que desde 1995 Miroslava Breach realizó, y quien fue asesinada en 2017, es una expresión de esto —véase “Destierra el *narco* a centenares de familias de la sierra de Chihuahua” (Breach 2016).

La diversidad vegetal de la Sierra Tarahumara contrasta al igual que la geografía y el clima. En las cumbres y el macizo central predominan el pino, encino, táscale, álamo, fresno, roble, manzanilla y madroño. En las barrancas encontramos el sauce, aliso, ceiba, olmo, arbolillo de chicle, tejocote, mango, plátano, guásima, guámúchil, capulín, tepeguaje, pitahaya, naranja, tabaco, palmilla, nopal, maguey mezcalero y palo colorado o de Brasil. Sariego Rodríguez destacó en la descripción de estos nichos ecológicos, la gran diversidad de hierbas medicinales y comestibles. Durante el siglo XX, la distinción entre estos nichos ecológicos fue relevante sólo en la medida en que correspondió a los ritmos de explotación económica (minera, forestal, turística y de enervantes) de la Sierra Tarahumara. Como expondré a lo largo de este libro, dicha explotación ha estado profundamente ligada con el ordenamiento territorial definido por el Estado mexicano: el ejido.

Como producto de la Reforma Agraria posrevolucionaria, en la Constitución Mexicana de 1917, los ejidos fueron descritos como elementos patrimoniales —tierras, bosques, aguas— y/o como una persona moral poseedora de patrimonio. En la Sierra Tarahumara, el ejido ha sido el mecanismo territorial y jurídico de articulación entre la federación, la burocracia regional y local, las empresas privadas y los rarámuri durante los siglos XX y XXI. Como señalé, el ordenamiento ejidal determinó en gran medida la forma de sustento económico en la Sierra Tarahumara (agrícola, forestal, minero, turístico, siembra y tráfico de enervantes). De la misma manera, como expondré en los siguientes capítulos, ha modificado la movilidad, la residencia, la posesión, sucesión y uso de la tierra. En 2008, la Comisión Nacional Forestal reconoció en el estado de Chihuahua 1601 predios (7 587 137 hectáreas), de los cuales, 360 eran ejidos (propiedad colectiva con 5 994 308 hectáreas, 79.01%), 36 comunidades indígenas (propiedad colectiva con 533 261 hectáreas, 7.03%),

17 colonias (propiedad colectiva con 262 462, 3.46%), 1 187 privadas (con 793 384 hectáreas, 10.46%) y 1 pública (con 3 722 hectáreas, 0.05%).³

Para los rarámuri, “todo tiene su camino [...], las aguas, el sol, las nubes, las flores y demás. Vivir en armonía significa seguir este camino marcado por Dios —pues éste fue recorrido y marcado primero por Tata Riosi, para que después los rarámuri supieran por dónde caminar—”, tal como Catarino de Coyoachique, municipio de Urique, le compartiría a Sabina Aguilera Madrigal (2011: 35). Los cuerpos rarámuri están conformados por una red interna de caminos de sangre (*laá boára*). Las almas (llamadas regionalmente de forma diferente: *alewá*, *arewá-ka*, *iwigá*) transitan por ellos para generar movimiento, calor, pensamientos, sentimientos, acciones y estados de salud. Éstas se organizan como familia o como grupo de autoridad y habitan el cuerpo como si se tratara de una casa. En ocasiones, algunas salen para viajar por sendas oníricas y se extraían cuando son raptadas, a causa del susto, o simplemente al perder el camino de vuelta a su residencia corporal. Para recobrar estas almas, los-que-saben-curar o doctores (*owirúame*) seguirán las huellas del enfermo y negociarán su regreso, caminarán en la dimensión onírica, realizarán un ritual, un sacrificio y una danza, ya que danzar es caminar en el plano celeste (Montemayor 1999 [1995]: 26). Los caminos también son aquellos que El-que-es-Padre cruza durante su andar diurno en el cielo y que enseñó a los antepasados (*anayáwari*) bajo la forma de la costumbre (*anayáwari boé*, literalmente el camino de los antepasados). Todos estos andares deben ser recorridos colectivamente. Los rarámuri los transitan cotidianamente para visitar amigos y parientes con el fin de multiplicar y de cuidar los lazos necesarios para ser rarámuri. En este mundo se hace camino siendo y haciéndose caminos. Debemos a Montemayor (1999 [1995]) las primeras intuiciones sobre por qué el camino y el caminar son los focos, pragmática y conceptualmente, del modo de existencia rarámuri. A lo largo de este libro sigo de cerca

³ Para una definición jurídica de las formas de propiedad de la tierra, el lector o la lectora pueden consultar la página electrónica de la Comisión Nacional Forestal (Conafor). Disponible en www.conafor.gob.mx (consulta: 1 de abril de 2017).

el pensamiento de este intelectual chihuahuense para describir una teoría etnográfica rarámuri.

La genealogía de mi propuesta sobre la teoría etnográfica se remonta a las reflexiones tempranas de Lévi-Strauss (2009 [1949]: 153) en torno a la teoría indígena.⁴ Para este autor, la sociología y la antropología utilizadas para interpretar los sistemas de parentesco requerían reformularse en una socio-lógica capaz de integrar las teorías indígenas sobre el intercambio, la temporalidad, la configuración ontológica de los seres y de sus relaciones —proyecto que ejecutó en *El pensamiento salvaje* y *Las Mitológicas*—. Lévi-Strauss fue uno de los primeros antropólogos que transformó su pensamiento teórico durante el proceso de traducción del pensamiento de los pueblos amerindios. “Resulta lo mismo —respondió ante sus críticos en la *Obertura* de *Las Mitológicas*— que [...] el pensamiento de los indígenas suramericanos cobre forma por operación del mío, o el mío por operación del suyo” (Lévi-Strauss 1982 [1964]: 23). Bajo esta premisa, la antropología amerindia contenida en los mitos constituyó la materia teórica del método estructuralista, tal como se expresó en la fórmula canónica del mito —modelo de relaciones de transformación entre fondo y forma, continente y contenido,

⁴ En México, algunos de los trabajos articulados con la teoría etnográfica son los siguientes. Desde mi lectura una de las etnografías más estimulantes sobre el tema de las almas, el cuerpo y la persona que se vincularía con reflexiones sobre teoría indígena y nativa en su desarrollo ulterior es el trabajo de Pedro Pitarch de 1996, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*; véase también *La cara oculta del pliegue: antropología indígena* (Pitarch 2013). Desde el 2008, Johannes Neurath también ha explorado las potencialidades de la teoría etnográfica, la teoría nativa y la propuesta denominada ontológica, véase “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza” (Neurath 2008). Para un compendio de la propuesta de este autor sobre arte, economía de la alteridad y socialidad wixarika véase *La vida de las imágenes. Arte huichol* (Neurath 2013). A partir de una perspectiva teórica cercana, Roger Magazine ha problematizado metodológicamente la relación entre agencia y persona desde 2003, véase “Action, personhood and the gift economy among so-called street children in Mexico City” y “El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano” (Magazine 2012). De igual forma, el volumen coordinado en 2015 por Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helene Risør, *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, gestado desde 2011 en un seminario de discusión en Chile, comparte búsquedas teóricas y posiblemente metodológicas.

exterior e interior (Lévi-Strauss 2002 [1966])—. La lectura brasileña de la obra de este autor (Caixeta de Queiroz y Freire Nobre 2008, Viveiros de Castro 2008, Viveiros de Castro 2010a), así como su desarrollo posterior definido como post-estructuralismo en Brasil (Lima 2005, Vilaça 2006 y 2011, Viveiros de Castro 2006b [2002], Viveiros de Castro 2006a), nutrieron mi formación académica inicial. Como el resultado de la transformación de otras antropologías, el posestructuralismo analiza los puntos de articulación entre distintos modos de existencia. Y en este sentido: “El discurso de la mitología estructural establece las condiciones de cualquier antropología posible. Toda antropología es una transformación de las antropologías que son su objeto, todas situadas, desde siempre, en el punto de articulación de una cultura con otras culturas” (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 224, énfasis del autor).

Mi propuesta es parcialmente el producto de esta genealogía y de su diálogo con los cuestionamientos epistemológicos sobre las diádas naturaleza-cultura, individuo-sociedad y datos-teorías provenientes de contextos etnográficos en Melanesia (Strathern 1998, Strathern 2011, Wagner 1975, 1977 y 1991). Si resalto la parcialidad de esta formación académica es porque el primer punto de inflexión para transformar mi práctica antropológica y posibilitar la descripción de una antropología alterna fue el modo de interlocución rarámuri.

En la fase inicial de la investigación que sustenta la propuesta general de este libro y que tuvo por objetivo conocer el concepto de cuerpo y de persona de los rarámuri del ejido de Norogachi, municipio de Guachochi, Héctor Daniel Guillén Rauda y quien suscribe este texto echamos mano de un método de indagación que consistió en que algunos rarámuri dibujaran un cuerpo. Como conclusión de este ejercicio, en 2006 señalamos que para los rarámuri con los que trabajamos “todo aquello que hablaba del cuerpo en realidad nos hablaba de la persona, pues un cuerpo abstracto parecía no tener sentido dentro del marco de reflexión de algunos de ellos” (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 99). Las condiciones epistemológicas de producción de estos dibujos son cruciales para comprender el funcionamiento de la teoría etnográfica (véanse figuras 1 y 2).

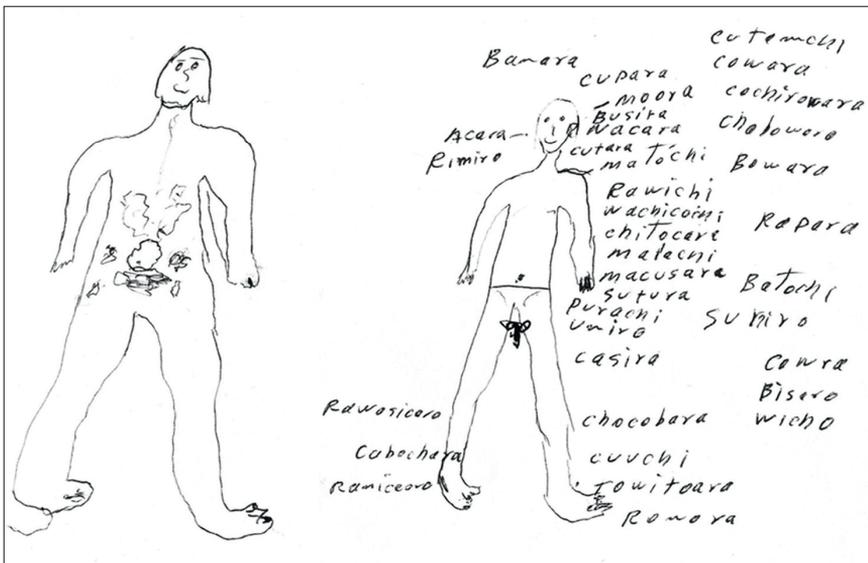
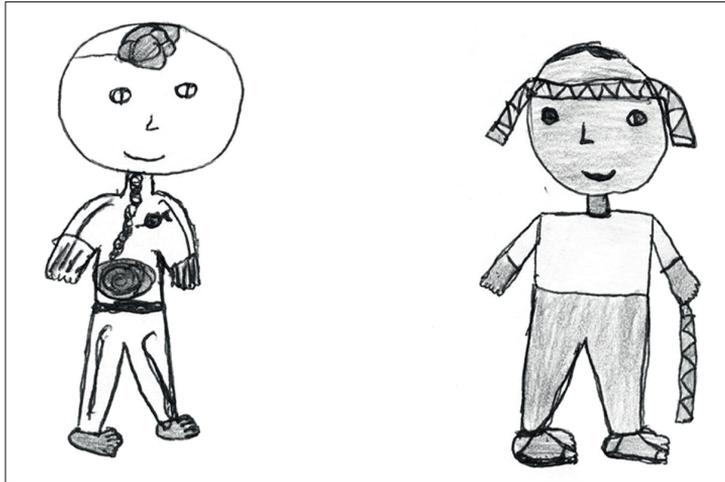


Figura 1. Producto del primer levantamiento de léxicos corporales. Estos diseños muestran la relación entre “los dentro” y “el afuera”. Dibujos elaborados en 2003 por Elisa Bustillos (arriba) y Lupe Espino (abajo)

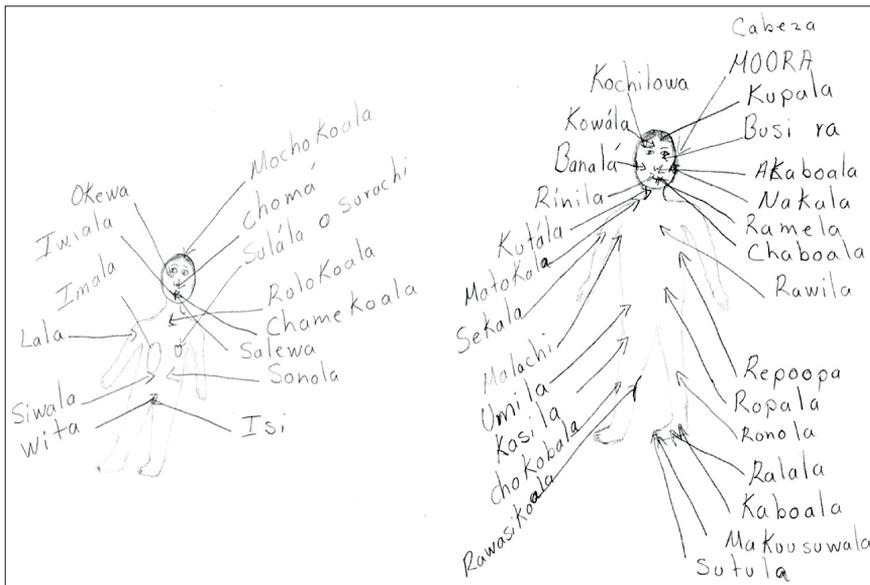


Figura 2. Producto del primer levantamiento de léxicos corporales. Estos diseños muestran la relación entre “los dentro” y “el afuera”. Dibujos elaborados en 2003 por Diana Sandoval (arriba) y Maribel Bustillos (abajo)

Las personas a las que originalmente acudimos para solicitar estos dibujos —hombres y mujeres no escolarizados— nos canalizaron con niños, niñas, hombres y mujeres escolarizados con cierta experiencia sobre nuestro modo de existencia económico, social, educativo, religioso y político; ya que, de acuerdo con su punto de vista, éstos serían traductores más eficaces del conocimiento requerido. Los diseños de Elisa Bustillos y Diana Bustillos, niñas de 10 años escolarizadas e hijas de padres y madres escolarizados; de Lupe Espino, hombre de 35 años que en 2003 ocupaba el puesto de Gobernador indígena principal y trabajaba en el internado para niños rarámuri administrado por la orden católica Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres; y de Maribel Bustillos, mujer de 23 años vinculada al Programa Teletón promovido por uno de los monopolios televisivos en México (Televisa), podrían ser definidos como una creación conjunta generada durante el trabajo de campo.

Todos los dibujos presentan una dimensión visible —caracterizada por la ropa (falda, pantalón, o ropa interior)— y otra no visible —donde, como una radiografía, es posible mirar a través de la carne para observar los “dentros” (corazón, pulmones, tráquea, tripas, huesos, cerebro), tal como los dibujantes lo indicaron—. Al igual que en la exposición de William Merrill (1988: 157-171) sobre las almas rarámuri para la región de Rejogochi, municipio de Boconoyna, en estos diseños la diada dentro-fuera funcionó como el principio de organización. La relación dentro-fuera fue una premisa para explicar los vínculos entre el cuerpo y las almas, así como para dar cuenta de los mecanismos fundamentales para la vida tales como el sueño, la enfermedad y la muerte. Estos dibujos presentaban un cuerpo desdoblado en dos dimensiones porque graficaban el funcionamiento de las salidas y de las entradas de las almas sin tener que recurrir a la representación de “un alma”.

Si, como sugiere Isabelle Stengers (2014), detenemos un poco nuestro pensamiento, advertiremos que las condiciones de producción de este conocimiento fueron determinadas por mi colega y por mí. En un tiempo-espacio definido por nosotros, estas condiciones epistemológicas buscaban recopilar datos para su posterior explicación e interpretación. Sin embargo, las condiciones de producción del conocimiento sobre el cuerpo y los mecanismos de transmisión

entre los rarámuri eran otros. Estos tenían lugar en el ritual, la enfermedad, el sacrificio de animales y la danza. A través de estos dibujos, los rarámuri entrevistados crearon herramientas para traducir su conocimiento bajo nuestras condiciones epistemológicas. Por tanto, su objetivo no fue aportar elementos para la reconstrucción e interpretación de una cosmología indígena —tal como nosotros propusimos inicialmente—. Una muestra de este mecanismo de creación conjunta es el dibujo y las traducciones terminológicas elaboradas por Luisa Bustillos (véase figura 3).

En este sentido, mi apuesta metodológica sobre la teoría etnográfica se distingue de prácticas antropológicas que tienen por objeto describir el punto de vista del nativo o, en términos de Bronislaw Malinowski (1922: 24-25), “entender el punto de vista nativo, su relación con la vida, con la comprensión de su visión de su mundo” [la traducción es mía y el resaltado del autor]. De igual modo, mi proyecto se distancia de la fusión de horizontes promovida por las escuelas posmodernas. Recientemente y en consonancia con mi argumento, Laura Nader y Fernando Alberto Balbi cuestionaron la premisa bajo la cual toda práctica antropológica está definida por “conocer el punto de vista del nativo”. Por una parte, Balbi (2012: 485, 487, 493) propone entender la etnografía como una práctica dialógica asimétrica entre las perspectivas nativas y la del investigador. Por otra, Nader (2011: 213) enfatiza el papel teórico y en consecuencia político de la descripción etnográfica. Esta autora cuestionó ejemplos paradigmáticos como el ensayo de Clifford Geertz de 1973 sobre la pelea de gallos en Indonesia, “el cual, no encontró un espacio etnográfico para el medio de millón de personas asesinadas por las fuerzas del gobierno de Indonesia en el mismo lugar y tiempo”. Por último, mi propuesta sobre la teoría etnográfica tampoco debe confundirse con las Native American Theories proclamadas desde la segunda mitad del siglo XX por las naciones que habitan Estados Unidos, ni por las apuestas de la historia y de los estudios subalternos que han procurado ocupar espacios de enunciación negados por poderes estatales y económicos.

Para ilustrar con mayor nitidez la producción conjunta de conocimiento que define mi proyecto sobre teoría etnográfica ofrezco otro ejemplo: la traducción de Angelita Loya sobre nuestra noción de

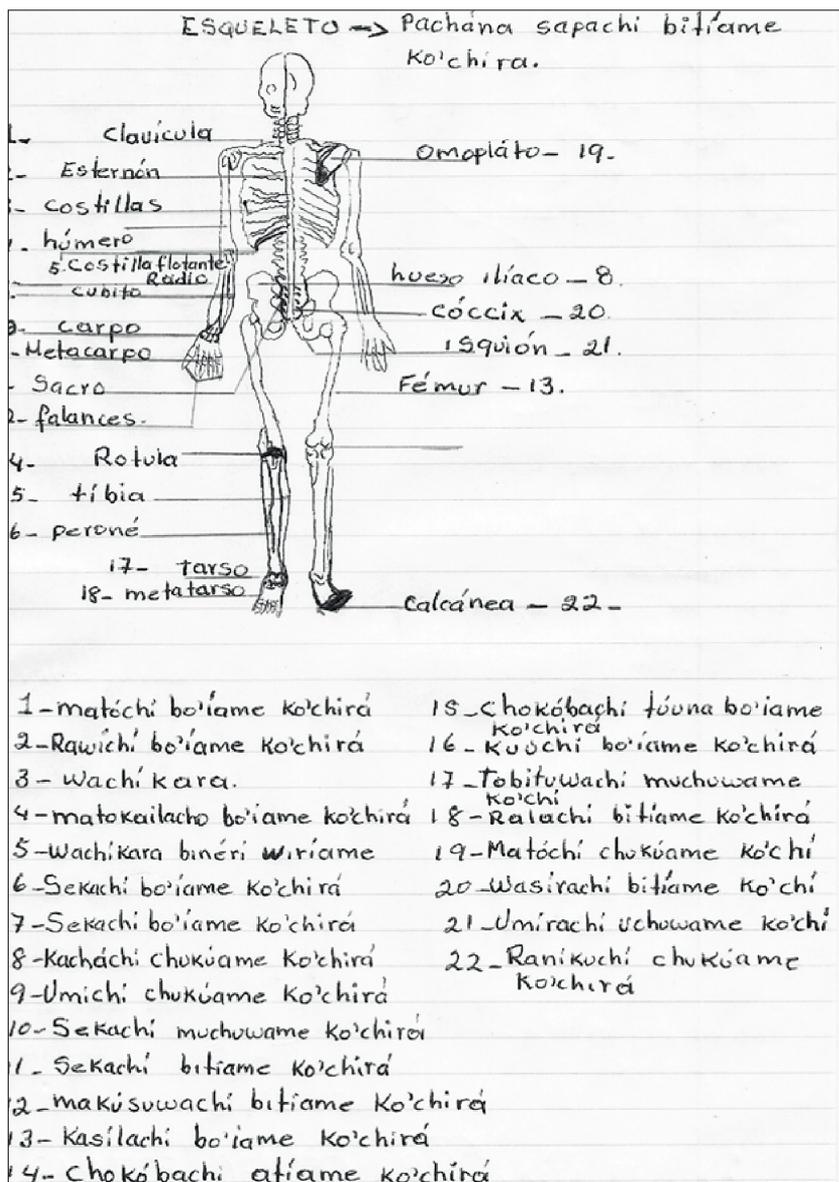


Figura 3. Ejemplo de co-creación durante el levantamiento de léxico corporal.

Luisa Bustillos realizó traducciones de la terminología del esqueleto al sistema conceptual rarámuri. Por ejemplo, la clavícula es llamada “camino del hueso del hombro” (*matóchi bo'íame kóchirá*) y el esternón “camino del hueso del pecho” (*rawichí bo'íame ko'chirá*)

persona. En 2005, después de un par de meses de insistencia para registrar una terminología para el concepto de persona, esta mujer rarámuri —de aproximadamente 33 años e hija de un *owirúame* (el-que-sabe-curar) reconocido en la región— indicó que la expresión más adecuada sería *omarúame repokára*. De acuerdo con Angelita Loya, la traducción textual al español era “todo lo que mi espalda o dorso es”, o bien, considerando que *repokára* también solía designar a todo el cuerpo: “todo lo que mi cuerpo es”. Esta locución no era utilizada en la vida cotidiana y fue manufacturada en la relación de producción de conocimiento que establecimos con esta mujer. Por tal motivo, esta expresión poseía una potencia de traducción entre dos modos de existencia que rebasaba el campo del lenguaje. Es preciso advertir que existen otros términos para referirse al cuerpo, cuya variedad y uso regional son amplios, tales como *sapá*, que también significa carne (Brambila 1976 [1953], Merrill 1988, Rodríguez López 2017). *Repokára* remite también a una zona importante del cuerpo para los rarámuri, es ahí donde se encuentran el corazón, los pulmones y la tráquea, lugar donde habitan las almas más grandes e importantes y donde se produce la alquimia corporal responsable del movimiento y del calor. En última instancia, la mayoría de los procesos vitales acontece en esta región corporal.

Con el fin de identificar los puntos de enganche y de ampliación entre el modo de existencia de Angelita y el nuestro, analizo aquello que esta mujer tradujo desde nuestro contexto epistemológico al suyo. El concepto de totalidad aplicado en la partícula *omarúame* es intensivo, tal como la totalidad de la noche (*omarúame choná*). Por tanto, no involucra medida ni se limita a describir el cuerpo como un componente al que se sumarían otros, como las almas. El cuerpo del cual hablaba Angelita no era un continente capaz de reducirse a sí mismo como un todo. *Repokára* refería a otros cuerpos y a preceptos que eran tomados como un hecho por los rarámuri. Por ello, *repokára* remitía al cuerpo del enunciador. Hecho que no excluía que en otros contextos, el cuerpo (*repokára*) fuese considerado un contenedor medible con partes. Por ejemplo, cuando se hablaba del *repokára* como si fuese carne (*sapá*) enferma, o carne que los hechiceros comían en los sueños (Martínez Ramírez 2010 y 2011).

Por la marca de propiedad en singular de primera persona (*-ra*), la traducción literal de *repokára* es “mi cuerpo”. Éste es un cuerpo que se encuentra en relación. No es una materialidad abstracta o un ente en sí mismo. El cuerpo rarámuri descrito por Angelita estaba vivo, tenía un número definido de almas —tres si es hombre y cuatro mujer— y un género específico. Por último, la marca de propiedad en primera persona indica que se trata de una frase auto-reflexiva, a la cual es posible agregar el pronombre en primera persona de la siguiente forma: *Ne’je omarúame repokára*. A través de una trasposición, esta frase podría traducirse como: “yo soy todo lo que soy” donde el “yo” es Angelita, de 33 años, mujer rarámuri, viva, nacida en Casa Blanca ejido de Norogachi, con cuatro almas que tenían la capacidad de entrar y salir de su cuerpo.

Al traducir al español la expresión *omarúame repokára*, los conceptos de totalidad y de cuerpo se multiplican y aumentan, ya que no refieren en su totalidad a las nociones rarámuri pero tampoco a las nuestras. En esta producción de conocimiento conjunto, las nociones y las herramientas epistemológicas se modifican para generar nuevos conceptos. Para crear un nuevo concepto de persona, Angelita Loya se apegó a nuestra noción de totalidad sin partes, aislando a la persona de sus nexos —primer punto de enganche—. Pese a esto, desde las nociones rarámuri, ella asumió como un hecho que el cuerpo es relacional y pertenece a un sujeto concreto, tal como el enunciador —segundo enganche—. Esta producción de conocimiento conjunto es, en términos de Eduardo Viveiros de Castro (2006a: 326, 336), una síntesis disyuntiva. Es un vínculo que une porque crea nuevos conceptos, herramientas epistemológicas, prácticas y experiencias, y simultáneamente es un nexo que separa porque nos conduce hacia lugares no predecibles ni previamente conocidos.

Advierto que esta forma de producción de conocimiento conjunto no es un sincretismo. Al dialogar con Jean Piaget, Lévi-Strauss (2006b [1962]: 136) alerta que ésta era una expresión peligrosa:

Si por sincretismo comprendemos un estado de confusión e indiferenciación en el cual el niño distingue mal entre sí mismo y los demás, entre las personas y los objetos, se corre el riesgo de detenerse en una visión muy superficial de las cosas y dejar escapar lo esencial, puesto

que esta “indiferenciación primitiva” aparente es menos una ausencia de diferenciación que un sistema de diferenciación distinto del nuestro; más aún, es el resultado de la coexistencia de varios sistemas y del pasaje constante de los unos a los otros.

En disonancia con éste y otros sincretismos que comparten explícita o implícitamente las características descritas por Lévi-Strauss, el conocimiento producido con los rarámuri se fundamentó en las intenciones comunicativas y epistemológicas de los sujetos; así como en la transformación de nociones prácticas y experiencias —propias y de su interlocutor—. Esto es, en la conexión de varios sistemas epistemológicos y teóricos y en el pasaje de unos a otros. Los elementos estructurales para entablar dicha comunicación fueron coyunturales y relacionales. En consecuencia, esta producción de conocimiento tampoco es una forma de “hibridación”, en el sentido de Néstor García Canclini (1989: III), puesto que no existe un momento previo, original o de separación de tales conocimientos y prácticas; tampoco hay una integración de los conceptos nativos de una antropología a la otra —para una crítica al concepto de hibridación véase Federico Navarrete (2015: 37-38)—. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 70), la noción de hibridez es una metáfora genética que connota esterilidad. El resultado de la mezcla que presupone lo híbrido, pese a ser un tercero completamente nuevo, es antiproduktivo.

En contraposición, la producción de conocimiento conjunto de la que hablo, así como las herramientas metodológicas para registrarlos son, en sí mismas, resultado de relaciones que preceden en el tiempo y productoras de nuevas realidades. En consecuencia, la teoría etnográfica no tiene por intención describir una cosmología indígena y una epistemología no indígena, como si ambas fueran entidades cognoscibles de forma independiente. Los ejemplos que presenté muestran que aquello a lo que podemos acercarnos es al conocimiento generado durante las relaciones y a las relaciones establecidas en tal o cual momento histórico. Esto no niega la posibilidad de nuestro conocimiento sobre los otros, proyecto posmoderno del cual me alejo. Por el contrario, multiplica los conocimientos sobre los encuentros, deseándolos menos hegemónicos.

Recapitulando, la teoría etnográfica es el registro de un conocimiento generado conjuntamente, así como de las condiciones de producción. Las metas de esta metodología son: 1) la reubicación del observador y del observado durante la producción de herramientas epistemológicas, conceptos y teorías; y 2) la redefinición entre datos y teoría. Para alcanzarlas, las herramientas teórico metodológicas que utilizo son: la co-creación, la simetría y la reversibilidad.

Co-creando con los rarámuri

La obra de Wagner, etnógrafo de Papúa Nueva Guinea, fue una importante fuente de inspiración para el desarrollo de mi propuesta sobre la teoría etnográfica. Para postular la producción de conocimiento conjunto o co-creación, adapté su teoría sobre la invención de la cultura.⁵ Me enfoqué en dar cuenta de cómo aquello que estaba en juego en la co-creación no eran abstracciones, entendidas como “ideas” o “puntos de vista”, sino nociones ordinarias de “sentido o decencia común”, es decir, campos de moralidad (Wagner 1975: 40-41).

Para este autor, el proceso de invención de la cultura es particular y específico en cada modo de existencia. Wagner (1975: 51) dirá que todo humano inventa el campo de lo innato (lo asumido como un hecho) y el campo de lo artificial (o lo construido) que en conjunto constituyen la realidad. Desde nuestra perspectiva, lo innato se expresa en el ámbito de la naturaleza y lo construido en el campo de la cultura. Con todo, existen otras formulaciones sobre esta relación. Por ejemplo, Viveiros de Castro (2010b [2009]: 56-58) destaca que entre diversos grupos amazónicos la consanguinidad —experimentada como un hecho natural para nosotros— es construida a través del cuerpo, la alimentación y el sexo. La invención de la cultura y de la naturaleza no es una fantasía libre sino un modo de experimentar un mundo particular (Wagner 1975: 8). Más aún, nuestra propia naturaleza puede ser analizada como cultura desde los principios de otras

⁵ Remito al lector a los primeros tres capítulos del libro *The invention of Culture* (Wagner 1975), así como a sus fundamentos etnográficos en *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Wagner 1972).

antropologías alternas. En este sentido coincido con Wagner (1975: 17) cuando afirma que el trabajo de campo es una experiencia de creatividad entre otras, particularizada por la reflexividad.

La reflexividad, en gran medida, instituyó a la antropología como disciplina académica. Su comprensión requiere de un par de coordenadas históricas. En 1986 y en el marco de la *Lecture Frazer* en la Universidad de Liverpool titulada *Out of context: the persuasive fictions of anthropology*, Marilyn Strathern (2013 [1987]) plantea que entre James Frazer y Malinowski se abrió un abismo definido por la escritura que separó la antropología moderna de la antropología posmoderna. En este marco, la reflexividad nació justo en dicho abismo como una preocupación política en torno a los sujetos atados por medio de la escritura antropológica —sean observados u observadores—. De ahí la preocupación, durante las décadas de los ochenta y noventa, por analizar los mecanismos textuales que constituían los contextos de auto-legitimación de los antropólogos, su papel como intérpretes de otras culturas y su auto-representación —véase Tatiana Lotierzo y Luis Felipe Kojima Hirano 2013—. ⁶ Más tarde, Strathern reconoció los límites del lenguaje y cuestionó la asimetría de las relaciones establecidas durante la producción de conocimiento en el trabajo de campo, las cuales acompañaban al antropólogo en el gabinete para finalmente expresarse en la escritura. En otras palabras, para Strathern la división entre el campo y el gabinete era artificial —Strathern 2014, véase especialmente “Os limites da autoantropologia” y “O efeito etnografico”.

En consonancia, Wagner ubicó la reflexividad en el momento de la construcción del conocimiento en el trabajo de campo y en la escritura. El mecanismo de esta reflexividad, como expuse en las co-creaciones rarámuri descritas arriba, consiste en tomar como punto de partida un concepto (C1). Al entrar en contacto con un interlocutor que ponga en juego un concepto alterno (C2), C1 será modificado por la interacción entre los sujetos generando un tercer concepto (C3). Este proceso podría repetirse al infinito, ya que todos

⁶ Véase por ejemplo, el volumen editado por James Clifford y George Marcus de 1986, Clifford (2001 [1988]), Marcus y Michael Fischer (1986), Geertz (1983). Para un panorama representativo de estas discusiones en la escena británica en la década del noventa véase *Key Debates* (Ingold 1996).

los conceptos involucrados son el resultado de una interacción entre al menos dos formas de producción de conocimiento. En consecuencia, los conceptos utilizados en mi argumento participan de las epistemologías y teorías rarámuri y viceversa.

Un ejemplo de esto es cómo la transformación de mis técnicas de investigación en campo fue una condición para definir los caminos como el concepto analítico y pragmático que articulaba los modos de existencia rarámuri (Martínez Ramírez 2008). En 2006, las entrevistas abiertas y cerradas, formales e informales cedieron su lugar a conversaciones cotidianas, cuyo contexto de producción era determinado por la forma de vida de los rarámuri. Caminé con ellos durante horas y días para visitar a los vecinos y asistir a fiestas, permanecí en silencio porque la palabra compartida era producto de reflexiones profundas, también escuché sus cuestionamientos sobre mis propias preguntas. Al ejecutar las técnicas de aprendizaje de los rarámuri como procedimientos de investigación advertí que la estructura de mi propio marco epistemológico —conformado por un agente encargado del diseño de investigación, de los conceptos, de las teorías, de las preguntas y modelos, así como de las técnicas metodológicas (observador) y por un agente proveedor de datos (observado)— requería replantearse.

En tal sentido, a pesar de que las co-creaciones documentadas en esta crónica sucedieron durante el trabajo de campo, en su gran mayoría fueron estabilizadas de modo consciente durante la escritura. Atendiendo a las críticas de Strathern, en el desarrollo ulterior de mi trabajo (Martínez Ramírez 2016a, Martínez Ramírez 2016b), la co-creación fue una premisa para diseñar el protocolo de investigación, así como las preguntas y las técnicas de investigación en campo. Entre 2014 y 2015, un grupo de mujeres seris o *comcaac* que residían en El Desemboque, Sonora, y yo construimos conocimiento sobre la cestería de rollo y su comercialización. De acuerdo con mi experiencia, la co-creación está sujeta a las condiciones de producción y a los sujetos que interactúan en ella. Este fue el motivo por el cual las co-creaciones con las mujeres seris diferían de las generadas con los rarámuri —véase María Isabel Martínez Ramírez 2019a—. Mientras que con las mujeres seris, el foco para elaborar reflexiones, textos académicos y folletos destinados a la venta de cestería fueron las condiciones epistemológicas para transmitir el saber denominado tradicional, con los

rarámuri co-creamos una teoría etnográfica en torno a una antropología nativa. Por tal motivo, el tema vertebral de este escrito y las herramientas teórico metodológicas que lo componen son producto de la particularidad de los modos de existencia rarámuri.

La segunda herramienta teórico metodológica para co-crear la teoría etnográfica fue la simetría. Retomo esta propuesta de Latour (2001 [1991]: 143), quien en *Nunca fuimos modernos* afirma que para poner “fin a las injusticias más escandalosas de la epistemología” era preciso el principio simétrico de la generalización. Esto es, liberar la producción de conocimiento de cortes epistemológicos y de separaciones *a priori* entre tipos de ciencias (conocimientos) o de divisiones artificiales entre las sociologías del conocimiento, tales como, entre creencias y ciencias (Latour 2001 [1991]: 141). El objetivo de este principio es estudiar todo bajo los mismos fundamentos, herramientas y parámetros (Latour 2001 [1991]: 155). Advierto que dicho principio de simetría “no tiene solamente por objeto establecer la igualdad —ésta no es más que el medio de regular la balanza en el punto cero— sino de registrar las diferencias, vale decir, al fin y al cabo, las asimetrías y comprender los medios prácticos que permiten que los colectivos se dominen unos a otros” (Latour 2001 [1991]: 157).

Tanto para este autor, como para Wagner, es imposible utilizar el argumento de la existencia de una realidad exterior (a manera de referente innato y universal) para explicar la sociedad y viceversa. Tampoco es factible aludir a juegos de poder (sociales) para entender dicha realidad exterior. Latour resaltó que al aplicar este principio de simetría no sería posible conservar ningún tipo de asimetría sustentada en el realismo natural o sociológico. Aquello que resultaba operativo comparar no eran culturas, sino la producción e interrelación entre naturalezas y diversas culturas (Latour 2001 [1991]: 144, 206) —sobre los problemas de método de la comparación en antropología remito a la lectora y al lector al compendio del simposio *Comparative Relativism* introducido por Casper Bruun Jensen y otros (2011)—. Desde esta perspectiva, el principio de simetría destaca “la potencia teórica de toda etnografía” (Da Col y Graeber 2011: VII), en tanto contenedora de teorías nativas.

Para el desarrollo de mi propuesta, los efectos de sumar este principio de simetría a la herramienta de la co-creación son dos. Por

una parte, a partir del conocimiento materializado en la manufactura de la cestería rarámuri co-creo una postura metodológica sobre el manejo de escalas implicado en la traducción de una teoría etnográfica. Por otra, con base en esta ecuación, presento los antecedentes de este proyecto y la estructura del libro. A continuación describo cada uno de estos efectos.

Simetría y cestería rarámuri: otra forma de construir conocimiento

Sobre una cobija tendida en el patio de su casa, todas las tardes Angelita Loya extendía las hojas de pino que días antes había recolectado en sus caminatas por los ranchos. En alguno de esos recorridos, me dijo que las mejores eran “las más grandecitas”, de entre 30 y 40 centímetros. Las hojas, en forma de agujas o fascículos, están casi siempre en grupos de tres, raramente aparecen cuatro o cinco dentro de una vaina resinosa cuyo olor a pino es penetrante. En esos andares serranos, vi a Angelita recoger 20 o 30 de esas vainas, ya que al menos, se requerían 40 para elaborar un warito; es decir, una serie de canastos que embonaban uno dentro del otro y cuyo diámetro oscilaba entre tres y diez centímetros. Las mujeres de este ejido, como en otros de la Sierra Tarahumara, tejen estos pequeños canastos de hoja de pino (*P. leiophylla subsp. Chihuahuana*, identificación de Campbell W. Pennington, 1996 [1963]) para venderlos. Pese a considerar que esta serie de canastos no son tejidos por la misma mujer, ni por mujeres que viven en una misma región, al medir los diámetros de cada una de las series de *ware* observaríamos un patrón —si el diámetro del canasto mayor es seis centímetros y del menor tres, entre cada uno habrá una diferencia de 33 milímetros; si el diámetro del canasto mayor es de diez centímetros y el menor de cinco, la diferencia será de 55 milímetros—. Mientras tejía hojas de pino, Angelita Loya nos compartió los conocimientos ejecutados durante la manufactura de estos canastos —otros antropólogos han demostrado la potencia conceptual de los objetos, véanse Lévi-Strauss (1986b [1985]), Alfred Gell (1988), Amira Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (2007), Fernando Santos Granero (2012 [2009])

Bebíamos cerveza de maíz, los hombres se habían reunido para trabajar unas tierras de cultivo y disfrutaban del descanso. Las mujeres tejían con hojas de pino algunos canastos. Argelia Moreno me enseñó. Primero debíamos sacar las hojas de las vainas, limpiar los restos de resina pese a que ese olor a pino y a bosque quede por siempre en los canastos, aún cuando su color verde mude a marrón y las hojas parezcan morir con el tiempo. Luego, era necesario pasar suavemente por pares las hojas de pino sobre el filo de un cuchillo, pues éstas no son planas, tienen canales y estomas, lo que facilita la tarea del tejido al flexibilizarlas. Por pares y desde los extremos se amarraban dos juegos de hojas, posteriormente se enlazaban ambos juegos de pares para formar una cruz; los amarres servían para ajustar posteriormente el tejido. A esta cruz inicial se agregaban tres hojas de cada lado, cada una se entrelazaba por debajo de las que ya habían sido colocadas (véase figura 4).

Se tejía de derecha a izquierda, girando el cuadro que conformaría la base del canasto. Se introducían nuevamente tres hojas perpendicularmente a las colocadas en el paso anterior. Considerando que el dedo pulgar se usaba como soporte, se repetía este procedimiento hasta llegar al diámetro deseado. En ese momento los amarres de las hojas que constituyeron la cruz inicial y que ahora formaban las esquinas de la base cuadrada del canasto, se liberaban. Desde cualquier ángulo, indicado por el amarre, se comenzaba a tejer en contrasentido, es decir, de izquierda a derecha, alternando el tejido de las hojas en sentido contrario, una a la derecha, una a la izquierda y así sucesivamente. Por último, el borde final del canasto o remache se elaboraba entretejiendo todas las puntas de las hojas utilizadas hacia el interior y posteriormente hacia afuera del canasto, luego se cortaban los sobrantes (véase figura 5).

De la serie de diez canastas que componían estos *ware*, el primero en elaborarse era el más pequeño; éste era el soporte para el segundo, del cual se tejía la base cuadrada para luego tejer la parte superior en torno al primero, como si este último lo cubriera. Con el tercero sucedía lo mismo, se tejía la base y posteriormente su parte superior en torno a la serie de los dos tejidos anteriores. Esto provocaba un embone perfecto. Y cuando la curiosidad llevaba a sacar uno de esos canastitos de su lugar, resultaba un grave pro-

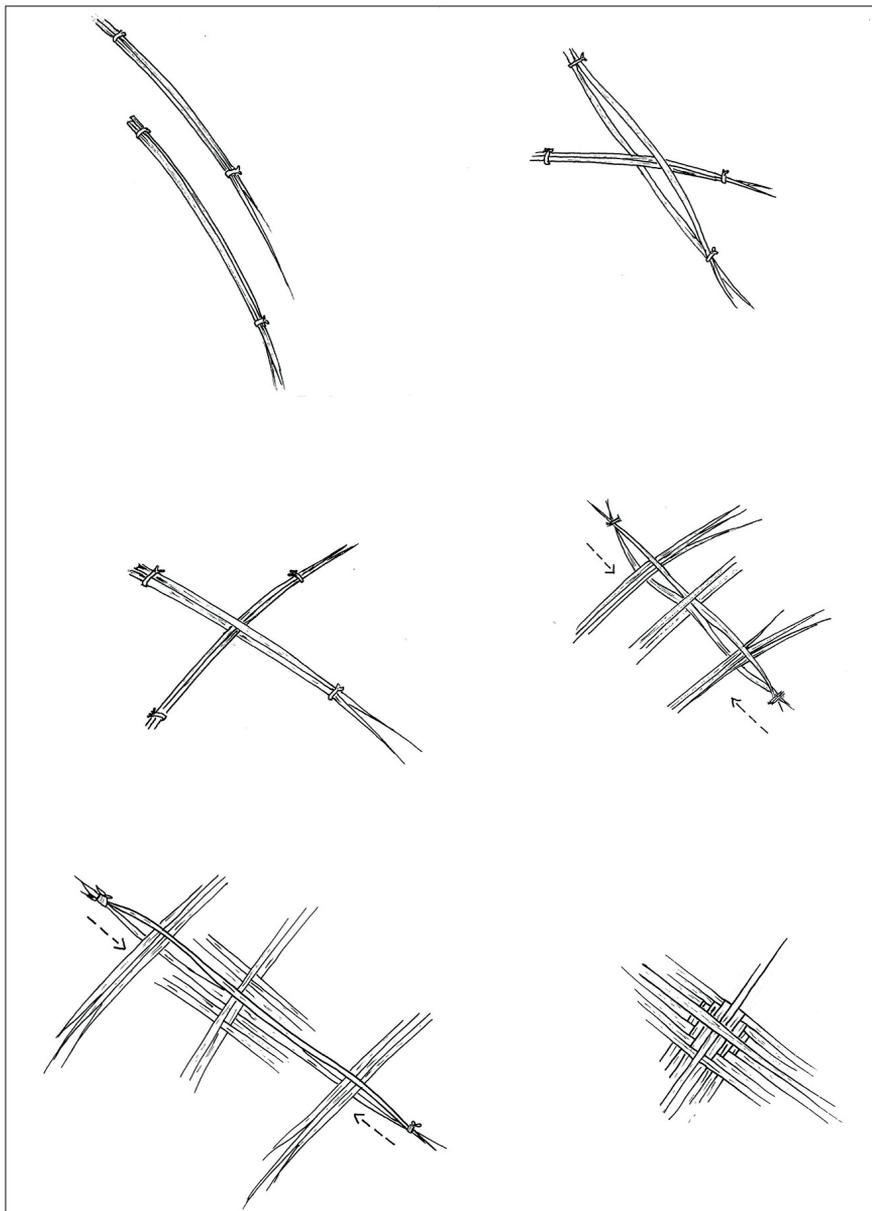


Figura 4. Fase primaria de técnica de tejido para manufacturar un ware.
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en dibujo de María Isabel
Martínez Ramírez 2012

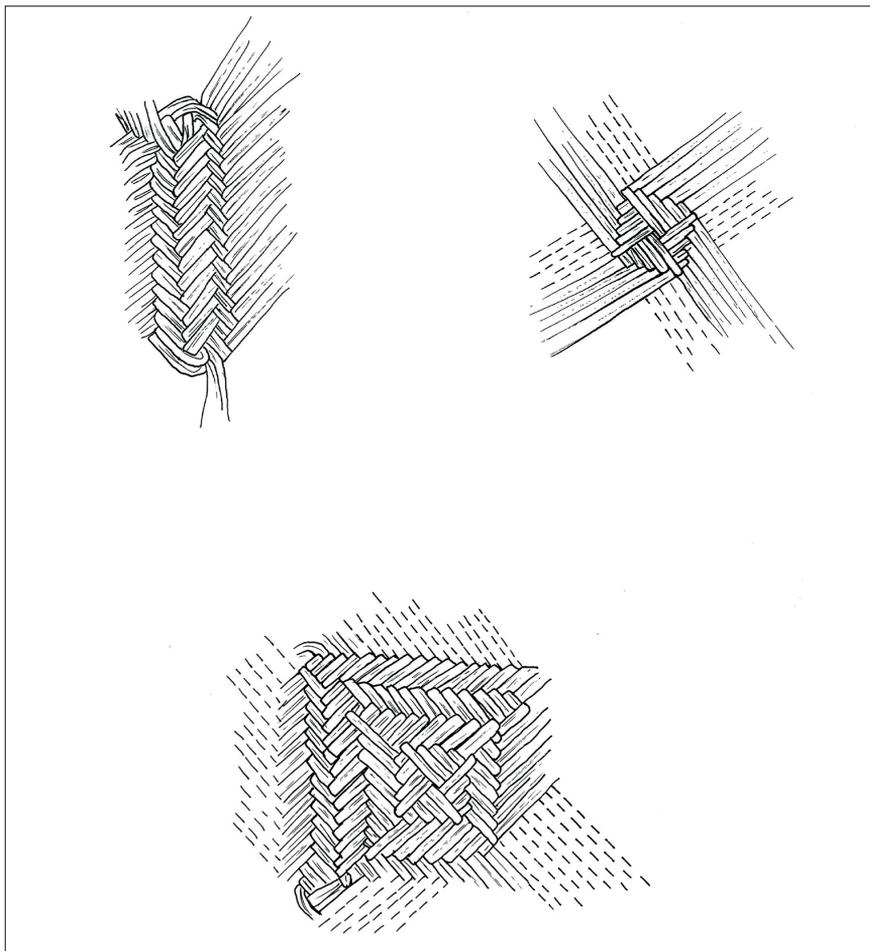


Figura 5. Fase avanzada de técnica de tejido para manufacturar un *ware*.
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en dibujo de María Isabel
Martínez Ramírez 2012

blema devolverlo a su sitio original. Inclusive, pese a tener las mismas dimensiones, cada serie era única, en tanto que cada canasto lo era. Si algún otro curioso intentaba combinar una serie de canastos con otra, el resultado era adverso porque, al constituir una secuencia creada con un modelo único (el primer *ware*), ninguno embonaba en otra serie (véase figura 6).

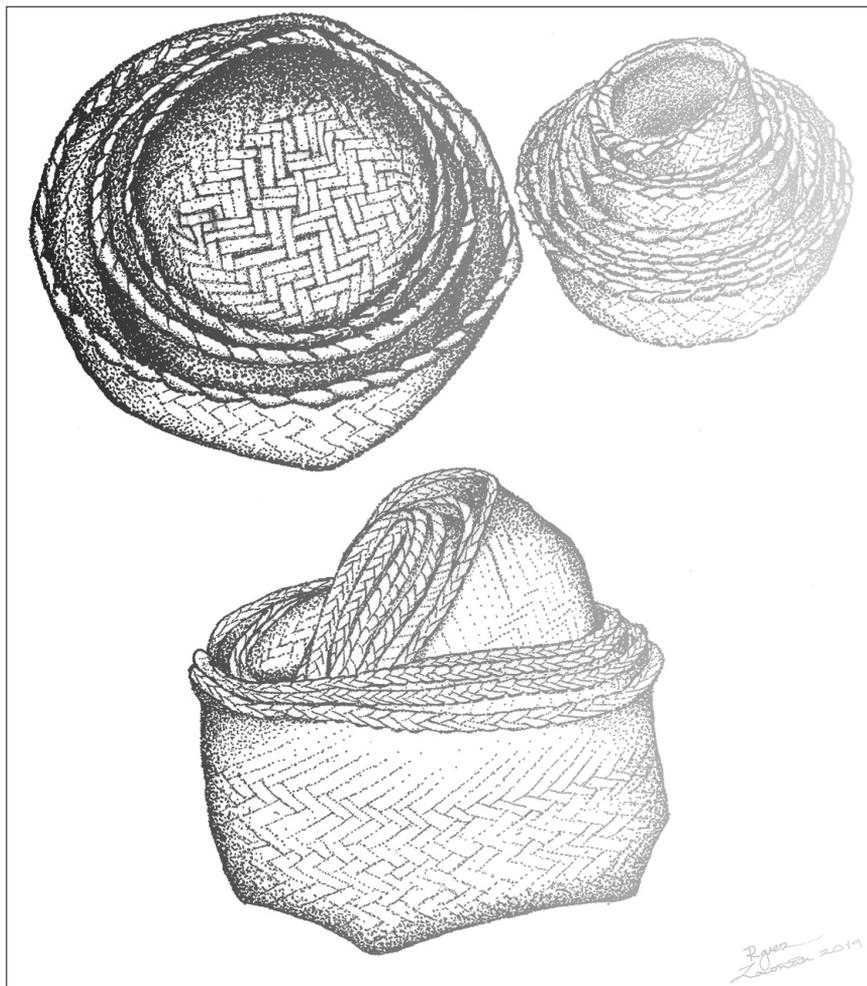


Figura 6. *Ware* vendido como artesanía.
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en dibujo de María Isabel
Martínez Ramírez 2012

Estos no son los únicos objetos de fibra vegetal que tejen las mujeres rarámuri. De hecho, aquellos que son vendidos como artesanía podrían ser una forma reducida de los canastos o *ware* utilizados en la vida cotidiana. Estos llegan a medir hasta 60 centímetros de diámetro en la base y el patrón de elaboración es el mismo.

Regionalmente, las mujeres utilizan distintas fibras como sotol (*Yucca decipiens*, *Dasylyrion durangense*, *D. simplex* y *D. Wheeleri*, conocidos en algunas regiones como *seréke*), palmilla (*Nolina durangensis* y *Nimatapensis* o *gurú*) y palma (*Sabal uresana* o *raku*) —todas las identificaciones de las fibras fueron tomadas de Pennington 1996 [1963]—. Actualmente estos materiales también han ingresado en el mercado artesanal, pero bajo una forma reducida.⁷ Lo interesante es que sea para uso doméstico o para vender, los canastos se tejen en serie, comenzando siempre por el más pequeño o como lo diría Pennington (1996 [1963]: 200): “el canasto más pequeño se toma como la semilla del más grande”.

A través del aprendizaje y de la descripción etnográfica de la manufactura de estos *ware* cuestioné la premisa bajo la cual mi conocimiento sobre los rarámuri conformaba un conjunto de información acumulable que evolucionaba en el tiempo. Prescriptivamente, este conocimiento debía mejorar cualitativa y cuantitativamente en dos direcciones: extensivamente —hecho que implicaba conocer más personas rarámuri espacial y temporalmente— e intensivamente —conocerlos más profundamente—. La premisa de esta expectativa era que existía una esencia verdadera de los rarámuri, la cual en última instancia sería mi objeto de estudio real. Mediante la técnica del tejido de los *ware* aprendí una metodología y una epistemología alterna para redirigir estas premisas y estructurar mi investigación, así como este libro.

Como si tejiera una serie de *ware*, para formular el problema en torno a la teoría etnográfica, tomé como punto de partida mis estudios sobre el cuerpo y la persona, los cuales reconozco como el canasto-semilla de esta ruta de indagación —véanse Martínez Ramírez y Guillén Rauda (2005) y Martínez Ramírez (2008)—. Aquella fase inaugural de la pesquisa, tal como los canastos, contenía equívocos que debía identificar y comprender, de lo contrario la técnica para elaborar el documento académico que la lectora o el

⁷ En otro trabajo (Martínez Ramírez y Fujigaki Lares 2014) analizamos la relación entre miniatura y juguete. Propusimos que al fungir como técnica de vinculación con la alteridad, la producción de la miniatura dentro del juego generaba posibilidades de construcción del mundo rarámuri, así como de nuevas relaciones con el mundo mestizo al introducir en el espacio del juego elementos como camiones.

lector tiene en sus manos no podía ser aprendida. A manera de antecedente, a continuación, recapitulo la ruta de investigación que, entre 2002 y 2009, transitó del estudio de las nociones rarámuri sobre el cuerpo y la persona hasta el problema sobre la humanidad y los modos de existencia rarámuri.

El momento etnográfico que bifurcó mi pensamiento fue la conversación que mantuve con una mujer rarámuri sobre su diagnóstico de diabetes en 2002. En el sentido otorgado por Strathern (2014: 350), un momento etnográfico conjunta lo que es entendido (aquello analizado en el momento de la observación) con la necesidad de entender (aquello que es observado en el momento del análisis). En una noche de fiesta y cerveza de maíz (*teswino*), denominadas teswinada, esta mujer de aproximadamente 50 años me compartió su opinión sobre las condiciones de la medicina alópata que le permitirían “continuar viviendo”, tal como afirmó el doctor en el pueblo de Norogachi. Recuerdo mirar su sonrisa entre los contraluces de la fogata mientras declaraba: “si hago lo que dice el doctor, si dejo de venir a la fiesta, si dejo de comer tortilla, entonces ya estoy muerta. Y yo... quiero vivir”. Esa escena fue el referente para plantear la pregunta que me acompañó desde entonces y que busco responder a lo largo de este escrito: ¿cómo esta mujer rarámuri y las personas presentes en aquella fiesta construyeron el espacio de decisión en torno a la existencia y en qué clase de mundo esto era posible? Con el paso del tiempo, esta inquietud se amplió para cuestionar cuál era el lugar de los rarámuri en el mundo y cuáles eran los mecanismos para producirlo.

En 2004 delimité esta pregunta con el fin de indagar la relación entre el cuerpo y el cosmos rarámuri (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005). El punto de partida para atender este asunto fue la lectura de dos obras relevantes sobre el tema en la etnografía mexicana: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (López Austin 1996 [1980]) y *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (Galinier 1990). Tomando como referente estos materiales, junto con Héctor Daniel Guillén Rauda diseñé una metodología para realizar el trabajo de campo en la Sierra Tarahumara basada en: entrevistas abiertas y cerradas sobre el ciclo de vida, procesos de salud y enfermedad, los órganos y las

emociones; una guía de observación sobre prácticas rituales en torno a estos tópicos; así como un protocolo para recopilar léxicos a través de dibujos. No obstante, el material etnográfico y el conocimiento rarámuri al que accedimos impedía plantear correspondencias entre el cuerpo y el cosmos.⁸ Decidimos que estos resultados no debían ser sometidos, como un requisito inicial, a una comparación con los modelos etnológicos elaborados con información recopilada entre las poblaciones que residían en la región central de México. Primero porque bajo este lente, la etnografía sobre los rarámuri aparecía como una forma desgastada e incompleta de estos modelos. Segundo porque nuestro interés se enfocó en las teorías de los rarámuri sobre la corporalidad, las cuales considerábamos capaces de dialogar con dichos modelos etnológicos, pero desde una posición simétrica (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 125).

Con base en esta reflexión, en la información recabada y en la bibliografía que nos antecedía en México (Bartolomé 1996, Bourdin 2002, Page Pliego 2001, López Austin 2004), ampliamos el campo de estudio a la noción de persona. Después del libro *Rarámuri Souls* de Merrill publicado en 1988, las tesis *Del cuerpo a la persona. Ensayo sobre una noción rarámuri* (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005) y *Muerte y persona. Ensayo sobre rituales mortuorios en una*

⁸ El recuento teórico que sustenta la tesis de licenciatura titulada *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri* (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005) se encuentra en las memorias de la XXVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en 2004, con el título: “Entre cuerpos y personas: de cómo las teorías del cuerpo conducen a la exploración de la noción de persona en un estudio de caso” (Martínez Ramírez 2008). Los resultados de dicha tesis de licenciatura dialogan con apuestas que han reubicado teórica y metodológicamente el estudio del cuerpo en la antropología y en otras disciplinas como la historia y la arqueología en México. Ejemplo de esto es la comprensión diacrónica y multidisciplinaria de Roberto Martínez González (2008), *Cuirupu. Cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*; el trabajo de Laura Elena Sanjuan Pérez (2011), así como la tesis de licenciatura en etnología de Frine Castillo Badillo, *Nahué’ra’a. El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar* (2014). Para un balance crítico que apunta hacia el desarrollo de estudios regionales e investigaciones sobre el cuerpo y la persona desde una perspectiva diacrónica en Mesoamérica consultar “La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas” (Martínez González y Barona 2015: 51). Finalmente, en la región del Alto Río Conchos en Sierra Tarahumara, Abel Rodríguez López (2017) elaboró una interpretación de *experiencia distante* de la noción de *persona* entre los rarámuri.

comunidad de la Sierra Tarahumara (Fujigaki Lares 2005) inauguraron discusiones etnológicas que problematizaron la noción de persona como un eje de reflexión nodal entre los rarámuri.

Fue así como, el primer canasto de esta pesquisa (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005), las propuestas clásicas sobre la noción de persona (Durkheim 2000 [1912], Mauss 1991 [1938]) y sus desarrollos ulteriores (Dieterlen 1973, Carrithers, Collins y Lukes 1987 [1985]) fueron el antecedente para indagar la relación de la persona rarámuri con el cosmos (Martínez Ramírez 2008), proyecto que conformó el segundo canasto de esta ruta de investigación.

De acuerdo con la información recopilada por otros autores (Lumholtz 1904: 392-393, Thord-Gray 1955: 669, Pennington 1996 [1963], Bennett y Zingg 1978 [1935], Merrill 1988: 76, 128-129, Garrido López 2006, Bonfiglioli 2008a), y apegada a mi propia etnografía, era operativo abordar este tema desde el intercambio entre humanos (rarámuri y mestizos) y no humanos (seres-planta, divinidades, muertos, entre otros). Para resolverlo teórica y etnográficamente, entre 2005 y 2008, recurrí a la bibliografía de herencia levistraussiana que discutía la relación entre naturaleza y cultura. Particularmente revisé estudios de casos etnográficos en la región de Amazonía preocupados por atender, más allá de los sistemas de clasificación, la praxis humana ejecutada sobre el entorno (Århem 1990, Århem 2001 [1996], Descola 1996 [1987], Descola 2001 [1996], Descola y Pálsson 2001 [1996]). La finalidad era generar un modelo para el caso rarámuri que contemplara al ser humano, las correspondencias entre el cuerpo y el cosmos, la organización social, las prácticas ambientales y la importancia que los rarámuri atribuían a las almas como eje de la cosmología (Martínez Ramírez 2008: 85).⁹

⁹ Los antecedentes teórico metodológicos y el diseño para el estudio de caso rarámuri se encuentra en "Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos" (Martínez Ramírez 2008). En esta fase de la investigación fue fundamental la discusión y metodología propuesta en *A construção da pessoa nas sociedades indígenas*, publicado por Anthony Seeger, Roberto Da Matta y Viveiros de Castro (1978). Al construir críticamente un modelo analítico propio para comprender el cuerpo y la persona en Amazonía, estos autores replantearon los estudios de parentesco, redefinieron las formas sociales y los vínculos con la naturaleza y la sobrenaturaleza. De igual manera, la producción etnográfica y conceptual de Kaj

El primer equívoco de estas investigaciones radicó en buscar nuestras categorías de cuerpo y de persona entre los rarámuri. Las traducciones elaboradas entre 2002 y 2009 se asentaban en un error de principio, ya que a partir de una teoría propia (fundada epistemológicamente en conceptos) pretendía dar cuenta de una teoría nativa (fundada epistemológicamente en creencias y representaciones), en lugar de procurar la teoría nativa *per se* (con sus propios fundamentos epistemológicos). El segundo equívoco de este recorrido fue tomar como punto de partida el análisis de componentes aislados (cuerpo, alma, socialidad) para comprender el lugar de los rarámuri en el cosmos. Bajo esta perspectiva, la definición de lo humano derivaba del estudio de dichos componentes y de las relaciones que el analista producía en el gabinete atendiendo a sus premisas, prejuicios conceptuales y modelos; que, formulados como taxonomías y clasificaciones arbitrarias entre humanos y no-humanos o personas y no-personas, oscurecían el conocimiento nativo. En consecuencia, estos trabajos velaban equívocamente la teoría nativa y su potencia dialógica en los procesos de construcción de conocimiento.

Viveiros de Castro (2004: 11) ha dicho que la equivocación es una forma fundada sobre las relaciones con un exterior que implica diferentes perspectivas —en este caso podría ser el vínculo entre el que aprende y el que transmite el conocimiento, entre el observador y el observado—. Los equívocos antes enunciados son constitutivos de mi propuesta sobre la teoría etnográfica. Al igual que los *ware*, estas etapas de investigación no pueden calificarse bajo una tabla de mejoramiento u optimización —temporal o cualitativo—. De forma análoga a los canastos tejidos por las mujeres rarámuri, las pesquisas que anteceden al proyecto ejecutado en este libro son únicas y deben comprenderse como parte de un proceso de aprendizaje, que también es único. En otras palabras, el material etnográfico aquí presentado puede ser como las hojas de pino que entre las manos de distintas mujeres y bajo la misma técnica (*simple twilled*) podrían generar distintas

Århem (1990) y Philippe Descola (1996 [1987]) sobre la praxis ambiental de los pueblos amazónicos fue importante por ampliar el campo de reflexión más allá de la categorización. Además, en la década de los noventa, estas apuestas fueron una alternativa para cuestionar críticamente el determinismo ambiental y geográfico de los estudios producidos bajo en lente de la ecología cultural.

series de canastos o investigaciones con diferentes resultados, aunque no en su totalidad. Recordemos que, a pesar de ser elaborados en regiones distintas, los *ware* se caracterizan por el patrón de diámetros que es el resultado de una técnica de manufactura compartida.

Finalmente, el método de conocimiento rarámuri materializado en los *ware* posibilita el diálogo entre el creador y el observador —en este caso con la lectora o el lector— porque los canastos son diferentes de acuerdo con el punto de vista que se les mire, o en el momento del tiempo en el que se les conozca. En la metodología y la epistemología de los *ware* no hay un progreso acumulativo del conocimiento ni una pretensión de alcanzar la verdadera esencia de los rarámuri, sino una serie de posiciones (niveles analíticos o puntos de vista) a través de las cuales es posible desplazarnos para conocer un objeto en transformación, tal como el que se presenta en este libro: cuerpo-persona-humano.

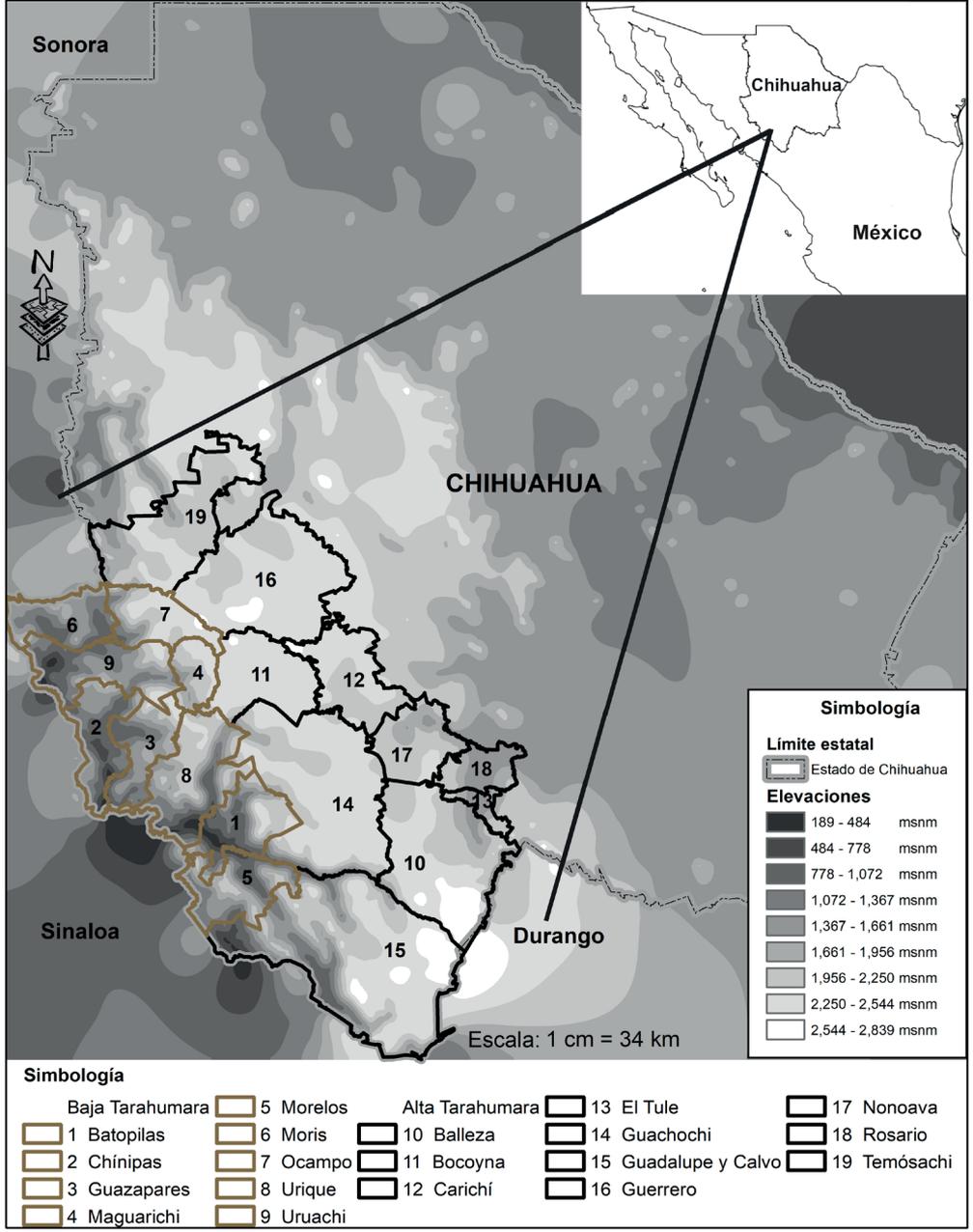
Así, con base en el principio de generalización simétrica podemos preguntarnos ¿qué es un *ware*? Y reconocer que además de ser un objeto destinado a la venta —hecho que merece una reflexión aparte, dada la comercialización que Walmart México© hace de estos objetos—¹⁰ y de formar parte de un conjunto de elementos tejidos con fibras vegetales, en los *ware* se cristalizan metodologías y epistemologías alternas a las nuestras. En un proceso de simetría y de co-creación dirigido por mí durante la escritura, estas metodologías y epistemologías rarámuri —particularmente el principio de producción de variación expresado en la manufactura de los canastos— constituyeron el marco conceptual para resolver los problemas de escala a los que me enfrentaba.

Un día, sentada con un grupo de mujeres miraba a los danzantes de Semana Santa. Ellos pintaron sus cuerpos con manchas blancas de cal que apenas cubrían con una *tagóra* (taparrabos) en la cintura

¹⁰ Me he limitado a hablar de objetos destinados a la venta. Advierto que la modificación plástica y conceptual en los destinados a la venta se articulan con las economías de alteridad, la transmisión del conocimiento y la apropiación de conceptos como lo artesanal y la tradición (Martínez Ramírez 2016a, Martínez Ramírez 2016b). Sobre otros casos en México véanse Neurath (2013) y Catharine Good Eshelman (1988). En América véanse Ruth B. Berlo y Janet Catherine Phillips (1998) y Steven Lee Rubenstein (2007).

Mapa 1

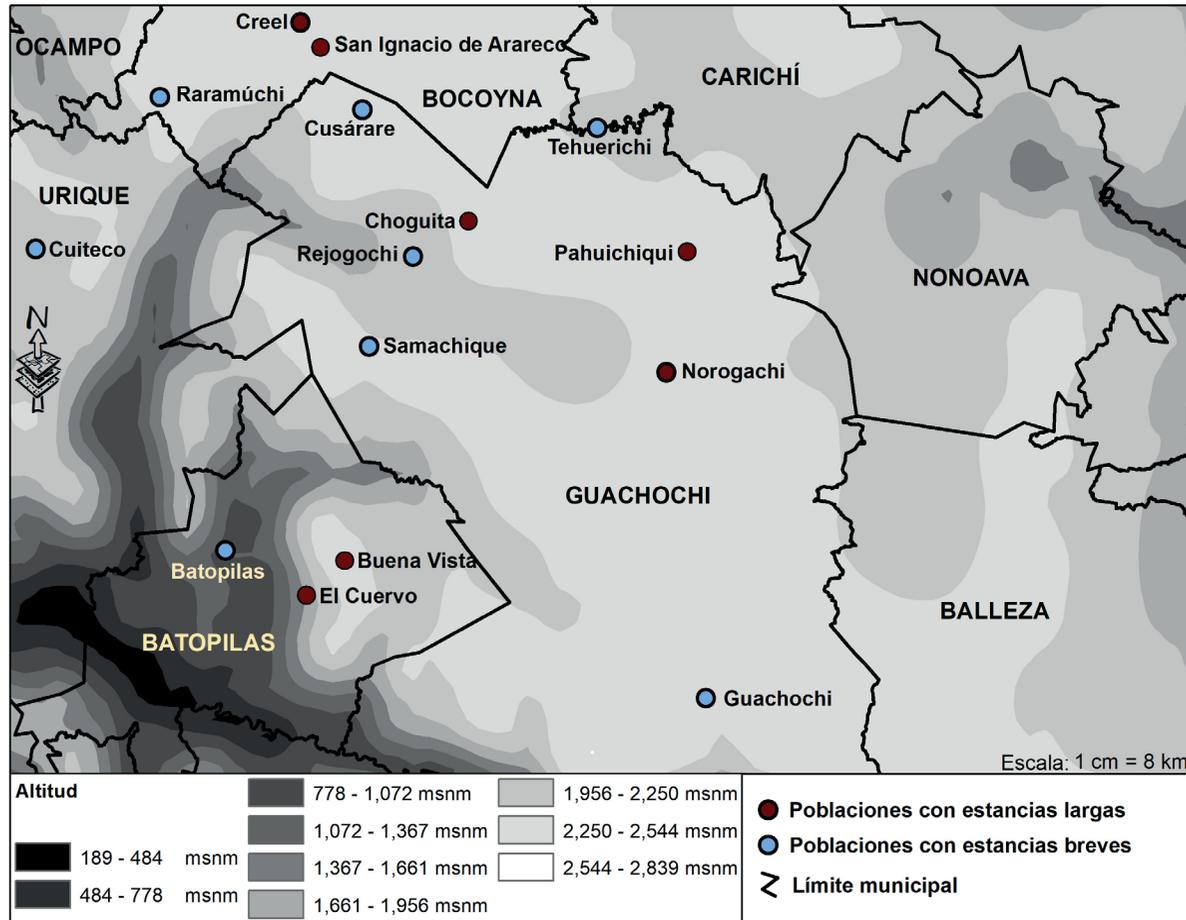
DIVISIÓN MUNICIPAL Y NICHOS ECOLÓGICOS DE LA SIERRA TARAHUMARA, CHIHUAHUA, MÉXICO



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

Mapa 2

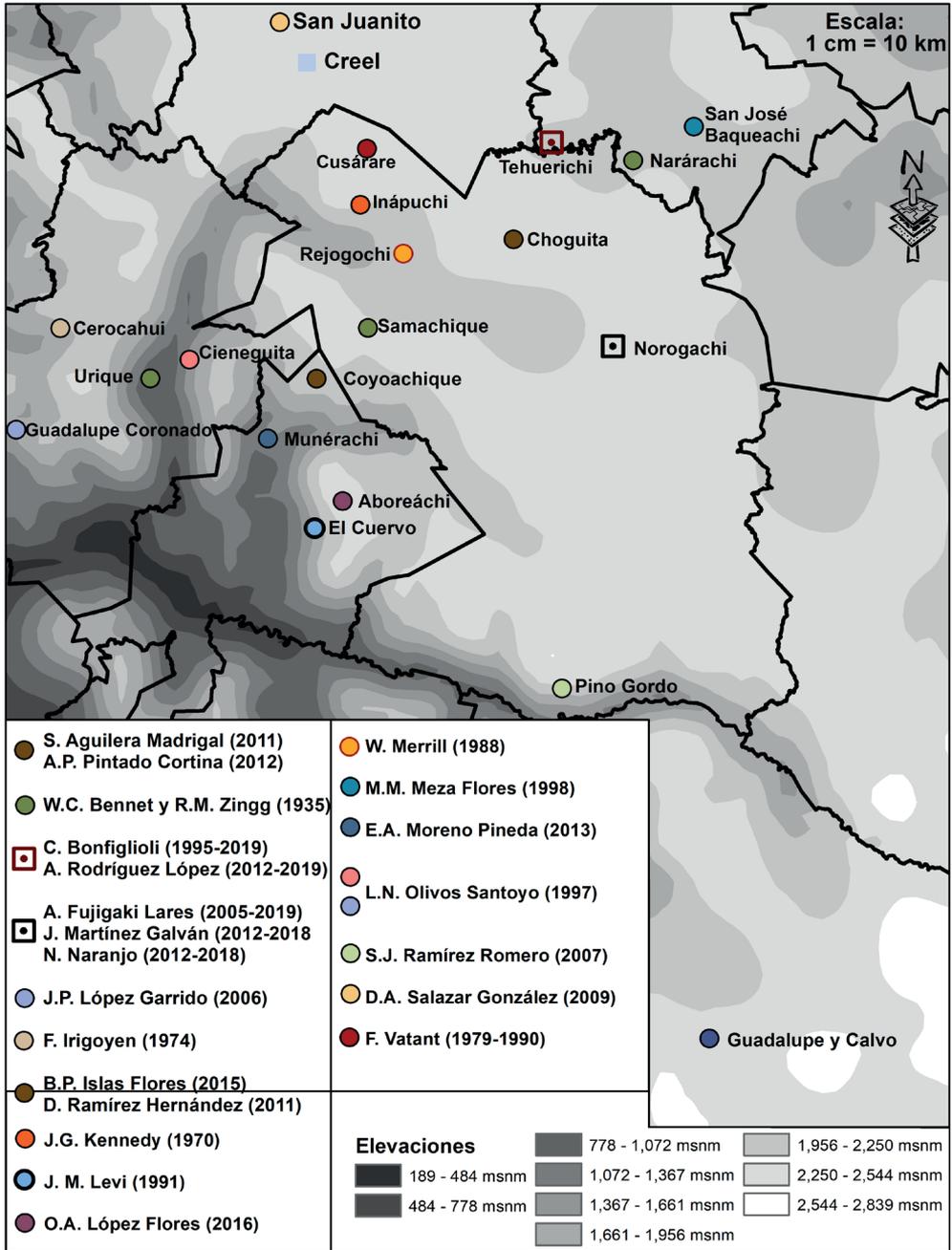
UBICACIÓN DE LAS ESTANCIAS DE TRABAJO DE CAMPO ENTRE 2002 Y 2016



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

Mapa 3

UBICACIÓN DE LOS PRINCIPALES ANTECEDENTES ETNOGRÁFICOS EN LA SIERRA TARAHUMARA. ELABORADO POR ULISES RAMÍREZ CASAS



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

y con la *zapeta* (cubierta de manta para el torso). Cada mujer discutía cuál de los diseños de las *tagóra* era “el más bonito” (*weé semáti*), dado que ellas los habían bordado y hacían una evaluación colectiva y pública de su trabajo. A simple vista, desde los ojos de un observador externo, todos los diseños parecían similares, es decir, con formas más homogéneas que heterogéneas. De hecho, esa era la finalidad. La manta debía ser blanca, con una medida común —ni demasiado larga, ni demasiado corta, porque de ser el caso, ambas parecían faldas— y los diseños siempre eran triángulos —ocasionalmente incluía flores o estrellas y raramente, soles—. Éstos eran bordados con hilo o tela en las orillas. Empero, a ojos de las mujeres y de los hombres, cada *tagóra* era única y diferente de las otras. Primero porque fue diseñada y manufacturada por una mujer distinta, la esposa o la madre del hombre danzante, es decir, la vestimenta era la manifestación de una relación particular. La maestría del diseño y de la capacidad mostrada por la mujer expresaba su dedicación durante los meses de elaboración de la pieza. Esto se visibilizaba en el detalle, difícil de percibir a distancia, pero no para ellas, quienes eran especialistas en la materia. Las puntadas hechas por la aguja eran visibles, así como los colores, los diseños y el tamaño de los triángulos. Todos los detalles eran observados porque, individual y colectivamente, participaban de distintas escalas y composiciones.

Este mismo proceso de evaluación era aplicado a los vestidos. Durante otra Semana Santa, una chica de aproximadamente 18 años tuvo la indelicadeza de confeccionar un vestido de un color inapropiado según la audiencia femenina. El color era verde fosforescente. Las mujeres reían y susurraban que aquella mujer “no se perdería por el camino”, “que de noche brillaría”. Ese vestido —al igual que otro, blanco con motivos negros— provocó diversos comentarios. Los vestidos suelen ser lisos o con telas estampadas, principalmente de flores. La combinación de colores, así como la puntada de la costura (tanto el estilo, el tamaño, la calidad), el corte de la tela, el tamaño de los bordes y los triángulos (adorno de los bordes de los vestidos) son factores de evaluación para su belleza. Este vestido negro era “muy bonito” decían ellas, porque los triángulos negros de los bordes eran una innovación que no alteraba el vesti-

do (como aquel del color fosforescente). Este hecho aumentaba su belleza o en términos rarámuri “estaba muy bueno”. *Weé gará júku* es la expresión utilizada para indicar que algo está bien hecho o que es bueno en un sentido ético o estético.

Este concepto y esta práctica de producción de variación es necesaria para crear lo único y lo diferente. Este fue uno de los factores que dificultó mi aprendizaje del rarámuri. “¿Cómo se dice ‘yo soy una mujer?’”. Angelita decía: *Ne’je mukira*, Andrea: *Ne’ mukí*, Luisa: *Ne’je bá mukí*, Seledonio: *Mu’je Sabela rewé, mukirá jú*. Con el tiempo comprendí que todas las formulaciones eran correctas porque desde su perspectiva no existe un rarámuri errado análogo a nuestro español incorrecto. Cada rarámuri desarrolla un estilo único en el habla porque al hablar expresan la univocidad de su existencia. Hablar es otorgar pensamientos y vínculos que cada persona mantiene con El-que-es-Padre, es una expresión del alma. Como Cynthia Sandoval nos compartiría, a diferencia de nosotros, ellos no hablan pensando, piensan y luego hablan. Sus autoridades, los *siríames*, transmiten la palabra de los antepasados o el camino colectivo hablando. En parte, esto explicaría por qué siendo una población de aproximadamente 80 000 personas se conocen por lo menos cinco variantes de su idioma, que en algunos casos son mutuamente ininteligibles.

Para dar un ejemplo más. Escuchando música de las fiestas de diciembre conocida como matachín, Luis Sandoval me dijo: “Mira, ves ese músico, él es de los mejores. ¿Sabes por qué? Porque cada que toca una pieza, es diferente. Nunca toca la misma”. Respondí que no podía ser totalmente diferente. A lo que apeló un tanto desconcertado: “Claro que es igual, siempre. Pero también es diferente, por eso es el mejor”. Como señala Ana Paula Pintado Cortina (2012: 103) para el caso de la música rarámuri en Munérachi, municipio de Urique: “los ralámuli más reconocidos son aquellos que no repiten los motivos musicales durante toda la fiesta (24 horas o más) (Daniel Novec 2001, comunicación personal)”. De este modo, al igual que en los *ware*, en la vestimenta, en el habla y en la música, la producción de variación articula la replicación de las formas convencionales (que tienden a la similitud) y la creación de entidades únicas (que tienden a la diferencia) a través de transformaciones

microscópicas. Bajo este principio, la generación de la diferencia está condicionada por la producción de la similitud y de la univocidad. Con base en estas reflexiones, a continuación, planteo mi postura ante los problemas de escala comprometidos en la descripción de una teoría etnográfica.

Los antropólogos producimos conocimiento a partir de los vínculos entablados con personas. Al sumar distintos métodos cualitativos (observación, entrevista) y cuantitativos (estadística, censos, encuestas) es operativo elaborar generalizaciones por medio de dispositivos conceptuales que los grupos académicos suelen reconocer como artificiales (geográficas, étnicas, temporales). Por ejemplo, al hablar de una sociedad o de un pueblo se advierte y presupone que no se habla de cada uno de los individuos, sino de las relaciones sociales que conforman un colectivo. Por tanto, es pertinente preguntarse ¿cuál es el límite geográfico o sociodemográfico para traducir una teoría etnográfica? ¿Qué rarámuri representaría esta co-creación?

Con base en las obras etnográficas dedicadas a los rarámuri (véase mapa 3), así como en el principio de producción de variación rarámuri, propongo que la comprensión del manejo de escalas para traducir una teoría etnográfica radica en el reconocimiento de las formas convencionalizadas (de los conceptos y de las experiencias rarámuri sobre el cuerpo, la persona y el humano) y de sus transformaciones microscópicas (o co-creaciones). Así, la co-creación de una antropología alterna se fundamentaría en las conexiones parciales entabladas con personas concretas (Strathern 2011), tal como la descripción de una forma convencionalizada de vestimenta, de habla y de música se sustentaría en su variación empírica.

A diferencia de lo documentado por Strathern en Melanesia (1988: 308), el cambio de escala modifica el alcance de mis reflexiones porque el modelo nativo de los rarámuri no es fractal o recursivo. Como analista podría proponer arbitrariamente marcos artificiales. Pero, esto traicionaría el principio de simetría y la co-creación metodológica y conceptual con los rarámuri. Primero porque, orientados por principios relacionales, los modos de existencia rarámuri se fundamentan en la construcción permanente de redes de caminos colectivos que simultáneamente constituyen a las personas. Luego porque para los rarámuri, el marco o el contexto es un

componente del contenido, ya que al hacer camino las personas se hacen caminos —sobre la relación entre contexto y contenido véase Lévi-Strauss (2010 [1993]: 211-212), Strathern (2014: 224-229)—. De tal manera que para los rarámuri, la producción de variación no está limitada por un marco lingüístico, cultural, territorial o de organización. La variación se produce en cualquier escala: al interior de los caminos que constituyen a las personas, al entablar vínculos con una red parental y al participar de redes que se articulan a un pueblo. Por tal motivo, las relaciones que determinaron las condiciones de producción de conocimiento con los rarámuri son el dispositivo metodológico que utilizo para articular distintas escalas.

En este tenor, las redes sociales rarámuri —descritas por primera vez por John G. Kennedy (1970) y denominadas *plexus*— no funcionan en mi narrativa como un marco para comprender la constitución de una sociedad rarámuri. Por el contrario, estas redes de caminos son la expresión más acabada de un pensamiento y de una práctica relacional nativa. Un ejemplo de la directriz relacional de los rarámuri son los léxicos corporales que documentamos en 2004 en la región del ejido de Norogachi, Guachochi. La terminología corporal estaba compuesta por un pronombre personal (*ne'je* -yo soy-, *mu'je* -tú eres), una raíz que describe alguna parte del cuerpo (*seká-*, mano) y un sufijo de posesión (*-ra* mí o mío en primera persona del singular, utilizado también para los términos de parentesco). Decir mano (*seká-*) o madre (*eyé*) carecía de sentido para los rarámuri, porque dicha mano o madre debían ser de alguien en particular, es decir, debían estar en relación. En otras palabras, no había una substancia o una esencia que determinara a la mano, al pie o al cuerpo; como tampoco una cualidad o substancia que decretara el ser madre o el ser hijo. Por el contrario, aquello que definía al cuerpo y a los parientes era una serie de vínculos: de la mano con el poseedor (mi mano, *ne'je sekára*) o de la madre con el hijo (mi madre, *ne'je Juan iyéra*).

Recapitulando, hasta este momento esclarecí el funcionamiento del principio de simetría articulado a la co-creación de conocimiento. Demostré que la metodología y la epistemología ejecutada durante la manufactura de los *ware* co-creó mi postura frente a los problemas de escala y estructuró la ruta de investigación sobre la

teoría etnográfica. Resta dar cuenta de los desplazamientos reversibles que organizan el argumento de este libro y, con ellos, del itinerario de esta crónica.

Itinerario: antropología reversible

Este libro está dedicado a la descripción y al examen de una teoría etnográfica sobre la antropología rarámuri. Para lograrlo, a través de tres capítulos ejecuto los desplazamientos reversibles que constituyen los argumentos centrales de mi propuesta. Deseo advertir a la lectora y al lector que pese a que cada capítulo conforma un universo propio, la comprensión general del proyecto presentado precisa de la lectura íntegra del libro.

En el capítulo 1, postulo la existencia de la antropología rarámuri, es decir, de la conceptualización y de la experiencia de un régimen de alteridad nativo y alterno a los modelos formulados por la antropología disciplinar. Dicha antropología es comprendida como el conjunto de las premisas y de las discusiones sobre la relación entre la definición del ser humano, de su entorno y del cosmos que, en conjunto, constituyeron mi formación y que reconozco críticamente como antecedentes de esta propuesta —para un texto representativo sobre este tema véase Geertz (2003 [1973])—. Asimismo problematizo las nociones de la humanidad y de lo humano desde los conceptos rarámuri de cuerpo, persona, parentesco y camino. Inspirada en los trabajos de Viveiros de Castro (2010b [2009]: 206) y parafraseándolo, mi propósito no es describir antropológicamente “la humanidad rarámuri”, concepto indígena de la relación entre alteridad e identidad. Mi intención es reflexionar sobre los vínculos conceptuales y prácticos de estas personas en torno a la existencia, como la descripción rarámuri de “otra humanidad”, la cual es por definición antropológica. En otros términos y con el fin de multiplicar el principio constitutivo de toda antropología, no describo la humanidad rarámuri, sino que indago qué es para ciertos rarámuri esa “otra humanidad”.

Demuestro que el campo elegido por los rarámuri para codificar su antropología es el parentesco. Todo lo existente y todos los exis-

tentes participan de una red parental cosmopolítica que está configurada por relaciones de filiación, colateralidad, conyugalidad y afinidad. Por cosmopolítica entiendo los agenciamientos concretos y locales de saberes que vinculan a distintos agentes en un modo de existencia particular (Stengers 2014) —para una aplicación de este concepto véase Marisol de la Cadena (2010) y Paul Liffman (2017) y para una descripción detallada de la genealogía y usos de este concepto véase Navarrete (2018: 40-41).

En el marco de la antropología rarámuri, la distinción entre los modos de existencia es el resultado de la separación entre líneas paralelas de filiación con un origen común que, en la diacronía, producen la variación de los campos de moralidad. Siguiendo a Wagner (1975: 40-41), los campos de moralidad son los modos específicos para crear y mantener las relaciones interpersonales. La moral es pensada como un *hacer* concreto e histórico (Nietzsche 2008 [1887]) que sólo puede ser conocido relacionamente. La moral es la medida de valor del sí mismo y del otro. Los vínculos y las acciones que componen un campo de moralidad generan distintas fuerzas de atracción, produciendo un *pull the world together* o la impresión de un absoluto en un mundo que no lo es.

Desde la antropología rarámuri, el cuerpo y las formas concretas para establecer relaciones son los índices que distinguen dichos campos. Ambos determinan los límites de la sociabilidad rarámuri que adquiere la forma de una socialidad restricta. Retomo estos conceptos de Strathern (1988), para quien la sociabilidad es la potencia inmanente para establecer vínculos, mientras que la socialidad son los modos específicos para entablar lazos sociales. Esta es la base para distinguir aquello que es la humanidad *para* los rarámuri (un dispositivo de multiplicidad para conceptualizar y articularse con todo lo existente) de la humanidad *de* los rarámuri (una forma específica de hacer y ser en el mundo). De este modo, redefino las categorías de humanidad y de humano a los que remite mi práctica antropológica como una experiencia de alteridad entre otras, posibilitando un espacio de existencia para las antropologías alternas.¹¹

¹¹ La alteridad es un tópico sobre el cual reflexionamos colectivamente en el marco del seminario interinstitucional e interdisciplinario “La humanidad com-

Los propósitos argumentativos para postular la existencia de una antropología rarámuri son los siguientes. Primero, identificar los límites de las categorías de humanidad y de humano propuestas por la antropología disciplinar para traducir otros modos de existencia. Segundo, reconocer que la antropología rarámuri es el correlato de modos de existencia concretos y de mundos posibles. Tercero, demostrar que el examen de las condiciones de producción epistemológica es el fundamento para el estudio de las antropologías alternas y para la ejecución de una práctica conceptual y política simétrica —como la propuesta por Latour, Stengers y Elizabeth Povinelli—. Finalmente, el objetivo es forjar los cimientos para, en el capítulo 2, desplazar mis preguntas sobre el cuerpo, la persona y lo humano hacia los cuestionamientos rarámuri dedicados a la explotación forestal de la Sierra Tarahumara durante el siglo XX. La finalidad es ejecutar un análisis reversible y examinar los caminos y las vías no rarámuri que permitieron dicha explotación a través del concepto rarámuri de camino, definido como una herramienta metodológica para examinar los lazos entre distintos modos de existencia.¹²

partida” organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) desde 2012. Inspirados en las descripciones sobre la economía de la alteridad en Amazonía de Viveiros de Castro (2010a [2009], 2004: 9) que antecedieron a discursos como *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, escrito por David Kopenawa y Bruce Albert (2010), exploramos trabajos análogos en las propuestas denominadas subalternas, tales como los textos de Rivera Cusicanqui (2010). De igual manera, tomamos como punto de partida que la alteridad es un fenómeno de creatividad compartido (Wagner 1975: 11). A partir de investigación primaria, concluimos que las economías de alteridad: 1) no se constriñen al binomio yo-otro (Kolb Cadwell 2015), 2) sincrónicamente suelen ser diversas al interior de un modo de existencia (Landrove Torres 2016) y 3) en la diacronía y al interior de un mismo modo de existencia son variables (Rodríguez Venegas 2017, López Flores 2016, Fujigaki Lares 2019).

¹² En el marco de relaciones asimétricas de producción de conocimiento, la antropología reversible ha sido entendida y descrita como una serie de movimientos conceptuales y experienciales “de ida” y “vuelta” entre distintos modos de existencia. Debemos a Manuela Carneiro da Cunha (2009) los registros y las reflexiones pioneras en torno a la invención de la “Cultura” en Amazonía como un proceso intelectual y político de los pueblos amerindios; esto es, como una forma de *indigenización* de la cultura que en situaciones poscoloniales o excoloniales sirve para reivindicar derechos. Para una reflexión sobre el profetismo en Amazonía como una lectura de la historia, en resonancia con la noción de antropología reversa de Wagner véase Renato Sztutman (2012: 487-488). Para una documenta-

El objetivo metodológico del capítulo 2 radica en comprender cómo co-crear un concepto, es decir, dar cuenta del proceso heurístico para validarlo sin recurrir exclusivamente a mis propios parámetros de conocimiento. La categoría más adecuada para traducir la noción de camino rarámuri a nuestra jerga académica sería “relación”. Los principios de variación y la relacionalidad rarámuri son dos de sus componentes epistemológicos. Cada camino es único y al mismo tiempo es similar a otros, cada camino existe y se explica por su relación con otros caminos, ya que su univocidad se expresa al interior de una red de relaciones. En consecuencia, el concepto-camino co-creado en el capítulo 2 es una vía analítica y empírica para describir los vínculos o los caminos que constituyen la red cosmológica de parentesco rarámuri. Más aún, el concepto-camino es la herramienta que utilizo para explorar el tema central de la antropología rarámuri, esto es, la producción de las distancias razonables para vincularse con aquellos que los rarámuri reconocen como practicantes de un campo de moralidad diferente al propio y que denominaré no rarámuri (otros indígenas que suelen ser llamados rarámuri, los mestizos locales, los mexicanos, los extranjeros, los árboles, los seres-planta, El-que-es-Padre, etcétera). Los agentes y los objetos identificados como no rarámuri o rarámuri son posiciones definidas por la relacionalidad. Potencialmente, cualquier agente u objeto puede ocupar dichos lugares. El dispositivo para desplazarse de una posición a otra consiste en la transformación gradual entre lo mismo y lo diferente que, como mostré arriba, genera simultáneamente variación y similitud. Un ejemplo de esto es el trabajo reciente de Alejandro Fujigaki Lares (2019).

El concepto-camino también es una herramienta para explorar simétricamente las narrativas sobre el proceso de explotación forestal y el desgaste ambiental registradas en la historia, en la antropología disciplinar y en la memoria territorial y parental rarámuri. El fin último es demostrar, a partir de casos etnográficos concretos, la proliferación de modos de existencia y la coexistencia de dos realidades territoriales en la Sierra: el Ejido y el *Kawí*, denominación

ción y análisis de la invención de la cultura entre los Tupinambá de Oliveira véase Amiel Ernenek Mejía Lara (2017).

rarámuri de su mundo. Como resultado, demuestro que la ejecución de un desplazamiento reversible entre antropologías produce un análisis multinatural. En otras palabras, la explotación forestal y el desgaste ambiental son entendidos como los procesos sobre los cuales se sobrepone y entretienen distintos campos de aquello que se toma como un hecho —por ejemplo, el desarrollo económico y social o el campo de moralidad que fundamenta la explotación del bosque por los no rarámuri— y de lo que se toma como una construcción —por ejemplo, las representaciones culturales sobre tal explotación o la relación con Onorúame para los rarámuri—. Metodológicamente paso de un dominio al otro (tomado como un hecho y construido) como si fuese un tejido sin costuras. En palabras de Latour (2001 [1991]) comparo naturalezas y culturas múltiples bajo los mismos criterios, esto es, bajo el concepto-camino.

Finalmente, ésta es la antesala para en el capítulo 3 transitar desde mi comprensión del desgaste ambiental hacia la conceptualización y la experiencia cosmopolítica rarámuri sobre el parentesco y sobre el papel histórico de los rarámuri y de los no rarámuri en la producción de su mundo o *Kawí*. Con base en este material demuestro que el objetivo de estabilizar teórica y metodológicamente la antropología rarámuri y de revertirla a mi propio modo de existencia es: 1) comparar antropologías; 2) exponer que los campos de lo que se toma por hecho (naturalezas) y los que se construyen (culturas) difieren entre antropologías, conformando modos de existencia distintos; y 3) dilucidar cómo estas distinciones evidencian la existencia de mundos disímiles.

Presento este capítulo final como el resultado y la conclusión de los pasos argumentativos precedentes. Por ello, en estas últimas páginas corroboro que el fin de este libro es presentar un desplazamiento del relativismo cultural (que presupone la existencia de una realidad universal representada con grados de equívoco menores o mayores) a la relatividad de la objetividad (que implica relativizar aquello que se define como realidad) (Wagner 1975: 3, Viveiros de Castro 2010b [2009]). En esta misma línea de pensamiento, destaco que los efectos de participar en la co-creación de una teoría etnográfica sobre la antropología rarámuri radican en demostrar la existencia y la interacción de realidades o mundos disímiles. Finalmente, enfa-

tizo los mecanismos de dominación entre los modos de existencia articulados durante la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX, así como los efectos devastadores reconocidos por los rarámuri en torno a las condiciones de producción de su mundo. Por último, evidencio que la imaginación cosmopolítica de los rarámuri es contenedora de cuestionamientos y de soluciones alternas a las nuestras, capaces de enriquecer nuestro mundo.

Después del recorrido por esta crónica, si retorno al momento etnográfico que fundó mi experiencia antropológica con los rarámuri, podría indicar que el lugar de un ser humano en el cosmos se define a partir de su relación con los “otros”. De forma análoga, cualquier antropología se especifica por su relación con otras. Una lección que aprendí de los rarámuri fue que para comprender lo humano es necesario indagar fuera y no dentro. Entendí que sólo a través de las relaciones con los “otros” y con lo “otro” podemos reconocer nuestro lugar en otros mundos y, en consecuencia, examinar los mecanismos de producción del nuestro. Uno de los aprendizajes más valiosos de la manufactura de este libro fue encontrar nuevas preguntas, antes que respuestas a las viejas interrogantes. En palabras de R. Bolaño, “Siempre hay que hacer preguntas, y siempre hay que preguntarse el porqué de nuestras propias preguntas”; y añadiría que, siempre hay que hacerlo desde las relaciones que construimos con los otros y desde sus interrogantes sobre nosotros. Fue así, que estos años de trabajo por los caminos rarámuri me enseñaron a reflexionar sobre las consecuencias de mis interrogantes y a cuestionarme ¿qué mundos posibles producen y hacia dónde me dirigen?

Este texto itenera entre el rigor que requiere una monografía estándar y la exigencia retórica y filosófica que implica la traducción de otros modos de existencia. Éste es el motivo por el cual está redactado en primera persona y en tercera persona del plural cuando remito a las co-creaciones producidas con los rarámuri, o al pensamiento compartido en el campo académico. Entre las ausencias y los excesos, espero que las lectoras y los lectores procuren inspiración teórica, metodológica y política en la antropología rarámuri porque como afirmó el poeta colombiano Raúl Gómez Jattin, si aún hay esperanza, los indígenas deben tener un poco de ella.

* * *

Este libro es la versión revisada y modificada de mi tesis doctoral, titulada *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*, defendida en septiembre de 2012 en el Programa de Posgrado de Antropología de la UNAM y ganadora del premio a la mejor tesis de doctorado en antropología, Fray Bernardino de Sahagún 2012, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). A su vez, esta tesis doctoral integró críticamente los resultados etnográficos y los análisis etnológicos contenidos en mi tesis de licenciatura. Este documento fue presentado en 2004 en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, titulada *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*. Así como la tesis de maestría en antropología presentada en 2008 en el Programa de Posgrado de Antropología de la UNAM, *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste mexicano*, y también distinguida por el INAH con el premio Fray Bernardino de Sahagún en 2008.

Después de seis años de trabajar pausadamente en el manuscrito, maduré la reflexión general del libro intentando volver más nítidas algunas ideas que llegué a escribir con una emoción intelectual que espero siga presente. La modificación del cuerpo del texto no ha sido exhaustiva, ya que corría el riesgo de convertir este proyecto en algo distinto. El lector podrá encontrar las referencias y las discusiones actualizadas en el cuerpo del texto, así como en las notas a pie de página que sin duda enriquecerán este trabajo. Al ser el resultado de una co-creación con los rarámuri que he conocido, me responsabilizo de cualquier equívoco registrado en su traducción.

Desde los inicios de mi carrera académica hasta la escritura de este libro recibí el apoyo de un considerable número de personas que es imposible enunciar. En la Sierra Tarahumara agradezco a todos los rarámuri que, a través de su modo de interlocución, me permitieron cuestionarme desde sus preguntas. A nuestra maestra Angelita Loya (†) —quien fue asesinada por la defensa de sus derechos—, Andrea Loya, Manuel Espino, Guadalupe Espino, Albino Moreno (†) y Marcelina, Maribel Espino, Cervando Espino y Argelia Moreno, Celedonio Espino, Felipe Espino y Alicia Moreno, Guarupa

Moreno, Bautista Bustillos, así como a sus parientes. También agradezco a Elvia Moreno y Andrés Martínez por su hospitalidad. De manera especial reconozco el espacio que Luisa Bustillos, Antonio Sandoval y su familia nos ofrecieron por muchos años. Después de más de una década, a todos aquellos rarámuri cuyos nombres han quedado grabados en otros escritos y en este libro, les debo la construcción de otra forma de pensar y de hacer antropología.

En Chihuahua —donde me formé como antropóloga en terreno—, agradezco especialmente a Denisse Salazar e Isela González; al doctor Antonio Becerra, Jefe de Servicios de Salud del Municipio de Guachochi (2002-2004); a Guillermo Ortiz y especialmente a Bianca Islas, compañera de campo e interlocutora entrañable, lingüista especialista en rarámuri quien ha revisado con calma algunos de mis manuscritos. De igual forma, por el tiempo y el trabajo compartido que fructificó en un libro dedicado al parentesco rarámuri, agradezco a Jorge Martínez y Nashielly Naranjo. Finalmente, este texto debe al maestro Sariego Rodríguez (†), fundador de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México en la ciudad de Chihuahua, la comprensión de la práctica antropológica como un oficio aprendido durante el transcurso de una investigación concreta mediante métodos y técnicas multidisciplinarias, cualitativas y cuantitativas, creadas *in situ* —véase Luis Reygadas 2016.

Algunas de las ideas que presento se gestaron durante más de una década en el marco del seminario interdisciplinario de larga duración “La humanidad compartida”, cuyo antecedente fue el proyecto *Las vías de noroeste*. Son muchas las personas que han participado en este espacio. Por un diálogo más cercano agradezco a María Eugenia Olavarría, Marie-Areti Hers, Danna Levin, Blanca Zoyla Sobrino, Susana Kolb, Imelda Aguirre, Mirjana Danilović, Frine Castillo, Oscar Flores, Paulina Del Moral, Laura Sanjuan, Citlali Rodríguez e Hilda Landrove. A toda la gente que participó en este seminario debo la libertad del pensamiento compartido. Debo un reconocimiento especial a Nora Rodríguez Zariñan, quien elaboró los dibujos que embellecen este volumen. A Hilda Landrove Torres y a Rubén Lombida Balmaseda por el solidario apoyo en las distintas tareas de edición y de diseño.

En la última etapa de la escritura, estoy agradecida por la cariñosa e inspiradora compañía de Ulises Ramírez Casas, por los comentarios al manuscrito final y por la elaboración de los mapas y figuras.

En Brasil agradezco a Eduardo Viveiros de Castro por su apoyo, particularmente por devolverme la pasión por el oficio antropológico. A todos los amigos y colegas con los que he dialogado en estos años, especialmente a Aparecida Vilaça, Pedro Cesarino, Miranda Zoppi, Spensy Pimentel, Ernenek Mejía, Mariana Petroni, Luana Almeida, Bernard Belisario y Renato Sztutman.

Finalmente debo mencionar a los investigadores que participaron en la conformación y la lectura de la tesis en la que se basó este libro. A Alfredo López Austin, Johannes Neurath, Roberto Martínez y María Eugenia Olavarría. A mi director y amigo, Carlo Bonfiglioli le debo la pasión que siento hacia mi profesión. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) el financiamiento de mis estudios e investigaciones en campo y a la UNAM que, pese a todos los embates, continúa siendo un espacio rico para la reflexión. Particularmente reconozco el apoyo del Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, del cual soy miembro en el Área de Historia de Pueblos Indígenas, así como a los colegas que apoyaron y enriquecieron la última etapa de este texto: Federico Navarrete, Ana Carolina Ibarra, Regina Lira, Johanna Broda, Gabriel Kruell, Olivia Topete, María Dolores Lorenzo, Gibrán Bautista y Antonio Escobar.

Por último agradezco a Alejandro Fujigaki, quien comprende, como anunció Manoel de Barros, el deseo de ser leído por las piedras.

1. ANTROPOLOGÍA RARÁMURI

“[...] por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”.

Lévi-Strauss (2006b [1962]: 357)

En la introducción describo cómo construí una noción de persona rarámuri y cómo reformulé su estudio a partir de herramientas como la co-creación, la simetría y la reversibilidad. En este proceso, experimenté cómo “los conceptos ajenos deform[aron] y subvertieron [mi] caja de herramientas” (Viveiros de Castro 2004: 3). Y advierto que, como indica Wagner (1975: 20), el poder de la analogía radica en un *bring to home*, es decir, en el acto de traer algo ajeno a un contexto familiar con el fin de transformarlo en algo nuevo. Siguiendo la analogía de los *ware*, los proyectos que precedieron a la manufactura de este libro fueron entendidos como los canastos semilla de la reflexión que presento en las siguientes páginas. Y como si tejiera un nuevo canasto sobre los anteriores, el objetivo del capítulo es describir la co-creación de una antropología rarámuri.

Uno de los objetivos de Lévi-Strauss, particularmente durante el desarrollo de *Mitológicas*, consistió en problematizar el concepto de la humanidad como una categoría trascendental. El epígrafe que sirve de entrada al texto es una manifestación temprana de este proyecto y resume el desplazamiento teórico metodológico propuesto en el capítulo, mismo que consiste en transitar del estudio de la persona rarámuri a la comprensión de una noción alterna de lo humano. Como señala Lévi-Strauss (2006b [1962]: 358), en la frase que sirve de epígrafe, el verbo diluir: “no supone, de ninguna manera (y aún excluye) la destrucción de las partes constitutivas de un cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo”. Por ello, para ejecutar dicho desplazamiento no jerarquizo niveles de conocimiento, ni los ubico en una línea evolutiva de progreso y mejoría. En concordancia

con este autor francés (Lévi-Strauss 2006b [1962]: 367): “La verdadera cuestión no es la de saber si, tratando de comprender, uno gana o pierde sentido, sino la de saber si el sentido que se preserva vale más que aquel al cual tuvimos acierto de renunciar.”

Sumado a esto, no pretendo producir un modelo general sobre las nociones alternas de lo humano; ya que como Tânia Lima (2005: 81, 115) resalta, uno de los problemas de la antropología como disciplina no es “la reducción de las sociedades humanas en entidades teóricas, sino su reducción a una entidad teórica única”. A partir de la teoría etnográfica, busco problematizar la universalidad de una entidad denominada humanidad que sustentaría la antropología disciplinar. Al redefinir esta experiencia sobre la alteridad como un fenómeno de creatividad entre otros (Wagner 1975: 11), ubicado social e históricamente, es operativo describir y conocer otras antropologías y, con ello, otras teorías sobre lo humano —donde, parafraseando a Viveiros de Castro (2004: 10), lo humano es otra cosa—. A lo largo de estas páginas muestro que: “La idea —como indica Lévi-Strauss (2006b [1962]: 359)— de una humanidad general, a la cual conduce la reducción etnográfica no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes.” La meta de este capítulo es posibilitar la existencia de una antropología rarámuri y reubicar a la antropología disciplinar como una versión más sobre la alteridad para diluir aquello que entiendo inicialmente como humanidad y humano. La finalidad, tal como Strathern (1988: 268-308) postula para su propio caso de estudio, es acercarnos a la complejidad de los conceptos nativos y del contexto particular en el cual han sido producidos, y no utilizarlos como un reemplazo para nuestros conceptos.

Para lograrlo, procedo de la siguiente forma. Tomo como materia de reflexión inicial la teoría etnográfica sobre el tejido de las fajas rarámuri o *púrika* para describir las relaciones conceptuales entre el todo y la parte, así como entre la figura y el fondo. El objetivo de tal descripción es analizar las categorías de simetría y asimetría rarámuri. Desde esta perspectiva, examino algunas de las asimetrías epistemológicas que instituyen a la antropología como disciplina y, en última instancia, a la cosmología “del mundo moderno que jamás fue moderno” (Latour 2001 [1991]: 148).

Primero, presento el examen de Marshall Sahlins (1996) sobre la Caída bíblica y la constitución de la antropología como disciplina para exponer, por contrapunto, la teoría rarámuri de lo humano. Posteriormente, analizo un mito rarámuri recopilado por Merrill (1988) en la región de Rejogochi, municipio de Guachochi (mito 1). El problema central de éste y de los mitos rarámuri que reviso a lo largo del capítulo son los modos específicos para generar vínculos entre Dios, Diablo y sus creaciones. El examen mitológico expuesto se enfoca en reconocer, por medio del contraste relacional, distintos campos de moralidad, así como sus simetrías y asimetrías.

El mito, tal como lo llaman y lo definen los propios rarámuri, es una co-creación entre rarámuri y no rarámuri, y tiene como objetivo producir un conocimiento común. Las condiciones de producción de dicho conocimiento se fundamentan en entrevistas dirigidas y cerradas, así como en la enunciación individual de un narrador. Estos mitos son una transformación de las narrativas rarámuri conocidas en la región barranqueña de Muneráchi como *chabé nilúame natáli* (literalmente “lo que se piensa antes”) (Moreno Pineda 2013: 148), cuya condición de transmisión y de enunciación es colectiva. Por ende, los mitos analizados en este capítulo no deben confundirse con las narrativas rarámuri, puesto que las condiciones de producción de conocimiento y el conocimiento transmitido difieren.

Los mitos que sirven de guía a este apartado son ante todo una co-creación. Una consecuencia de esta distinción es que, si bien los procesos de colonización y de explotación son un referente para la teoría etnográfica rarámuri sobre la alteridad, mi punto de enunciación no podrá ser la poscolonialidad ni la subalternidad. Para ocupar tal espacio de enunciación, tendría que analizar mis propios mitos y hacer un ejercicio de auto-antropología. En consecuencia, si uno de los propósitos ulteriores de ejecutar una antropología simétrica y reversible es político, éste sólo podrá ejecutarse bajo la condición de que el sujeto de descolonización sea el propio colonizador.

En este marco, analizo el mito de referencia (mito 1) recopilado por Merrill (1988) en la Región de Rejogochi, municipio de Bocoyna. Para ello es necesario seguir dos requerimientos básicos del método

estructural (Lévi-Strauss 1982 [1964]). Primero, presento una descripción amplia del contexto etnográfico articulado al relato. Segundo, en tanto que todo mito se explica a través de sus variantes, utilizo otros para analizar el mito de referencia. La herramienta metodológica estructural que retomo para efectuar esta correlación es el levantamiento en rosetón. Éste consiste en “construir primero, alrededor de un mito, su campo semántico, gracias a la etnografía y mediante otros mitos, y repitiendo la operación para cada uno de ellos; de modo que la zona central arbitrariamente escogida puede verse recortada por numerosos trayectos, pero la frecuencia de los traslapamientos disminuye al aumentar el alejamiento” (Lévi-Strauss 1982 [1964]: 14). Mediante este procedimiento en espiral, el centro se define y los contornos, que plantean nuevas interrogantes, aparecen más difusos. En conjunto, tanto el centro como los contornos del rosetón aclaran las preguntas iniciales.

De acuerdo con Lévi-Strauss (1982 [1964]: 302), al interior de un mito, o en mitos diferentes, suelen estar presentes variaciones sobre un mismo tema, las cuales estarán dispuestas en relaciones paradigmáticas y serán denominadas códigos. Una de las reglas esenciales del método estructural es que la cadena sintagmática en estado bruto se encuentra privada de sentido; éste emerge de las relaciones paradigmáticas extraídas de dichas cadenas. Generalmente, aquello que se expresa en estos grupos de variaciones míticas —mediante un código natural, meteorológico, zoológico, etcétera— es la armadura de un orden. Para fines de esta reflexión, el mito no necesita de la confirmación de la realidad. “La verdad del mito no reside en un contenido privilegiado” (Lévi-Strauss 1982 [1964]: 238), sino en la serie de sus transformaciones que incluyen a la realidad. En este sentido no pretendo identificar referencias absolutas, sino relaciones explicativas multicausales.

Por último, durante el examen de estos mitos utilizo la red cosmológica del parentesco rarámuri para traducir una teoría de la alteridad; esto es, una definición de lo humano y del campo de las humanidades para los rarámuri. Por tanto, describo cómo bajo el lente de esta teoría de la alteridad los humanos somos parientes. Y cómo la distinción entre los modos de existencia es el resultado de la separación entre líneas paralelas de filiación parental con un

origen común. Finalmente demuestro que si para los rarámuri el modelo de *las humanidades* es análogo al campo del parentesco, entonces es pertinente afirmar que los límites del parentesco rarámuri son los límites del campo de *sus humanidades*.

La humanidad para la antropología disciplinar

En 2004, Argelia Moreno, mujer rarámuri de veinte años, era conocida en el ejido de Norogachi como “buena tejedora” de fajas. Con una belleza aguda, esta joven parecía tímida y callada. Con el paso de los años entendí que su silencio era producto de la distancia y del cuidado requerido para vincularse con el idioma español, la economía monetaria y la forma de vida de las personas auto reconocidas como mestizos locales. Sonriente y siempre atenta a nuestras visitas, Argelia pasaba las tardes en silencio, tejiendo, hilando el estambre de algodón o acrilán que compraba en las tiendas del pueblo de Norogachi, o preparando la urdimbre en el telar de madera que su esposo, Servando Sandoval, había ensamblado (véase figura 1).

Servando montaba en un patio de la casa un telar horizontal o rígido. La forma de este telar era un trapecio. La estructura se componía, a lo largo, por dos troncos paralelos de tres metros de largo y 20 centímetros de diámetro. Estos troncos tenían grandes muescas para embonar los dos troncos que constituían el ancho del telar. Al desplazar los troncos horizontales por las muescas, la tejedora modificaba el tamaño del telar y, con ello, el largo de la faja. El tronco del frente, considerando el punto de vista de la tejedora, medía 90 centímetros y tenía un diámetro de nueve centímetros; el tronco posterior tenía una longitud de un metro y un diámetro de 30 centímetros. La estructura estaba sostenida por cuatro troncos que, enterrados en el suelo, producían una ligera elevación en la parte posterior del telar, ofreciendo a la tejedora una visión panorámica de su trabajo. Debemos a Aguilera Madrigal (2011) una etnografía puntual sobre la manufactura de las fajas rarámuri en la región barranqueña de Coyoachique, municipio de Batopilas. La técnica del tejido de la región de Norogachi, Guachochi, concuerda con la descripción de esta autora.

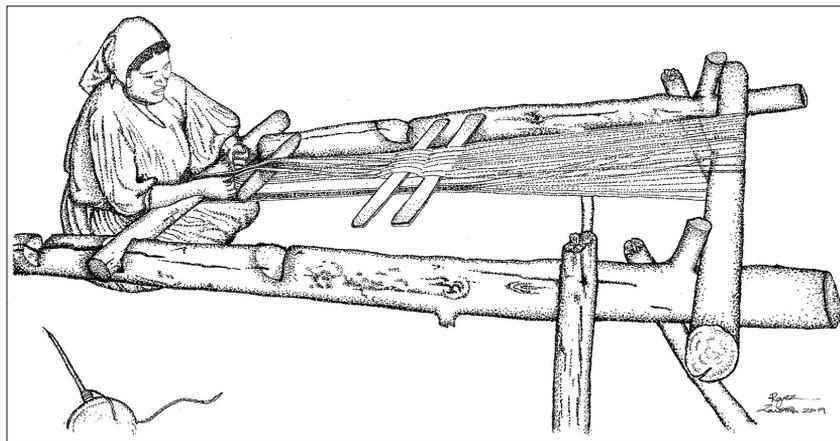


Figura 1. Argelia Moreno tejiendo en su telar. Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en fotografía de Jorge Martínez Galván (2012)

Argelia hilaba el estambre en un huso de madera (*írijiári*) y elegía los colores para montar la urdimbre. Cada faja estaba compuesta por una sección central, donde tejía los motivos, y por dos franjas de colores que constituían la orilla de este panel central. A lo largo de la estructura del telar, Argelia plegaba un estambre de forma tubular hasta conformar un rollo. Con este mismo procedimiento, enrollaba el estambre de otro color con la finalidad de producir un efecto visual de contraste. Alternaba los hilos para dar forma al panel central de la faja en una serie que podría ser descrita como A-B-A-B-A-B-A-B, donde A sería el color 1 y B el color 2. Por último, en cada extremo de este panel y con el fin de tejer las orillas de la faja, montaba rollos de un solo color. La secuencia final de una urdimbre podría graficarse como AAABBB-ABABABABABA-BBBAAA (véanse imágenes 19-23 y 25 en Aguilera Madrigal 2011: 53-57). Este enrollado tubular definía el ancho de la faja y permitía a los tejedores trabajar sentados frente al extremo inferior del telar y jalar el textil para continuar tejiendo hacia arriba (Aguilera Madrigal 2011: 50).

Para formar la calada, Argelia separaba estos rollos de color utilizando la varilla de lisos (*so'otala*) —dos palos delgados que terminan en punta para atar o separar los estambres de la urdimbre en niveles (arriba y abajo) y en colores (A-B)— y el machete (*bi'nílika*) —cuya

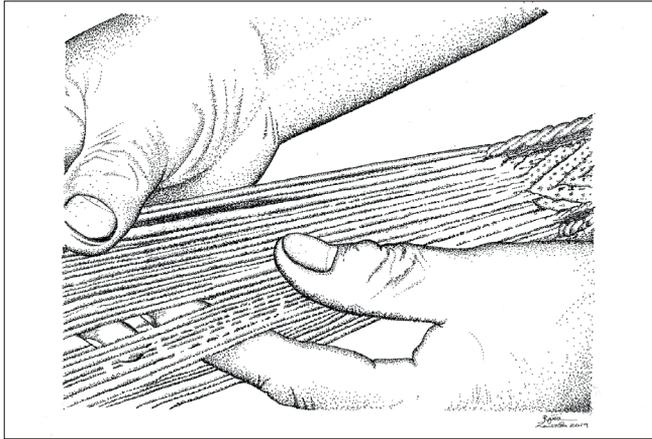


Figura 2. Detalle de Argelia Moreno tejiendo en la urdimbre.
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en fotografía
de Jorge Martínez Galván (2012)

función era generar un espacio en la urdimbre para introducir la bobina o lanzadera (*mo'otala*) y tejer la trama (Aguilera Madrigal 2011: 50-55—. Para tejer los diseños, primera materia de análisis de este capítulo, Argelia entretejía la trama con la urdimbre alternando la posición de los dos colores: tejía la trama con el color A de la urdimbre arriba y el B abajo, posteriormente tejía con el color B arriba y el A abajo y así sucesivamente hasta formar líneas. Aguilera Madrigal describió que para tejer patrones o diseños, el tejedor se “ayuda[ba] con los dedos [para alternar] cada paso de la trama entre los dos grupos de estambre de la urdimbre” (Aguilera Madrigal 2011: 50) (véase figura 2).

El objetivo de la etnografía elaborada por Aguilera Madrigal (2011: 9-10) es demostrar que los diseños y los motivos tejidos en las fajas rarámuri eran “representaciones cosmológicas de gran trascendencia”, así como explicar la función y el significado de las fajas como objetos. El marco teórico y metodológico de esta autora abrevó de la antropología y de la historia del arte, así como de la semiótica. Desde la metodología de la co-creación y el principio de simetría, sugiero que el análisis elaborado por esta autora, y por otros autores dedicados al estudio de las representaciones cosmológicas,

es un mecanismo para velar la potencia teórica y metodológica de los rarámuri y de otros pueblos. Aún así, esta potencia nativa continúa presente en las formulaciones conceptuales de la descripción etnográfica, en este caso, de las fajas rarámuri o *púrika*. Vale recordar a la lectora o al lector que la co-creación es constitutiva de las condiciones de producción de cualquier conocimiento generado por la disciplina antropológica; incluso cuando, fundamentados en una asimetría epistemológica, las autoras o los autores no lo reconozcan.

En este contexto, la descomposición de los motivos de 18 fajas en categorías visuales, realizado por Aguilera Madrigal (2011: 65-96), es estimulante para describir las relaciones conceptuales de los rarámuri —entre el todo y la parte, así como entre la figura y el fondo— materializadas en las fajas. Como muestro, dichas relaciones participan de una teoría rarámuri sobre la simetría y la asimetría social que resulta operativa para explicar los vínculos mantenidos entre la antropología disciplinar y otras antropologías alternas.

* * *

Durante la manufactura de las fajas, las tejedoras y los tejedores rarámuri requerían de conocimientos que, traducidos a mi lenguaje, podrían ser calificados como matemáticos y geométricos. Por ejemplo, Argelia debía tener en su mente el diseño de cada faja antes de iniciar el tejido. A su vez, éste era un fragmento de una virtualidad más amplia, en tanto que la faja podría ser tejida infinitamente, a lo largo y a lo ancho. En este sentido, cada faja era una totalidad y simultáneamente participaba de una totalidad virtual amplificada. De igual manera, los motivos eran una totalidad —tal como las categorías visuales reconocidas por Aguilera Madrigal: ojos, cerros, caminos, ente otras— y al mismo tiempo, partes del diseño general. Con el objeto de fundamentar la co-creación de una antropología alterna en las categorías de simetría y asimetría rarámuri, me pregunto ¿cómo traducir estas relaciones conceptuales entre el todo y las partes?

En primer lugar, es necesario retomar algunas conclusiones sobre los problemas de escala planteados en la introducción. La alternancia

entre formas convencionalizadas (diseño textil virtual) y transformaciones microscópicas (fajas y motivos) plantea problemas sobre la totalidad y las partes donde el cambio de escala modifica el análisis. Con base en el proceso de manufactura de las fajas podría inferir que para los rarámuri el concepto de totalidad implica una vastedad ilimitada; tal como la imagen de un tejido virtual replicándose al infinito o como la categoría *omarúame* utilizada por Angelita Loya para dar cuenta de la totalidad sin partes que constituía a una persona. Al mismo tiempo y al igual de los *ware* y las almas rarámuri, las fajas y sus motivos gráficos son una totalidad cuya condición de existencia radica en ser una parte de una totalidad mayor, ya sea dentro de un conjunto de canastos, de redes parentales, redes de caminos o de un tejido. De este modo, las relaciones conceptuales de los rarámuri sobre el todo y las partes estarían fundamentadas en una alternancia relacional. En otras palabras, de acuerdo con la escala elegida por el observador, cada totalidad puede ser un fragmento y cada fragmento una totalidad.

En segundo lugar, es preciso reconocer que las leyes sobre la figura y el fondo planteadas por la Gestalt a inicios del siglo XX nutrieron mi examen de la alternancia entre el todo y las partes. Por el procedimiento del tejido y por el uso de hilos de dos colores (A-B), el panel central de cada faja contiene motivos que constituyen diseños. Para un observador, estos diseños planos se transforman en formas bidimensionales por la alternancia entre la figura y el fondo que produce el contraste entre los colores. El espectador adquiere un papel activo ante estos diseños, puesto que además de determinar la escala de observación, su mirada define la alternancia entre la figura y el fondo. La participación del espectador dota de un carácter relacional a estos principios gráficos. Por ende, el todo es mucho más que la suma de las partes en tanto que ambos son posiciones relacionales y no entidades delimitadas por sí mismas (véase figura 3).

Finalmente, la analogía entre estos principios gráficos y la sociabilidad rarámuri resulta operativa para entender las categorías nativas de simetría y asimetría. Por ejemplo, la relación entre las almas de los hombres (que valen tres) y de las mujeres (cuyo valor es cuatro) es una asimetría que posibilita las relaciones de género

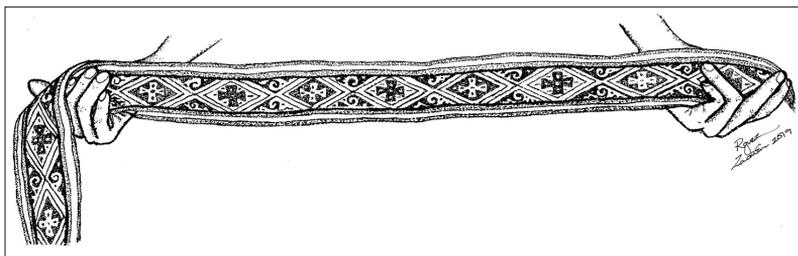


Figura 3. Faja o púraka rarámuri.
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en fotografía
de María Isabel Martínez Ramírez (2019)

entre los rarámuri. Como dos motivos tejidos que conforman un diseño, la condición de su nexos es el contraste. La conjunción de las capacidades y potencialidades diferenciales entre hombres y mujeres es la condición para tener una vida social plena y crear vida nueva. Si cambiamos de escala y observamos esta relación de género desde el vínculo asimétrico que los rarámuri mantienen con los mestizos —cuya alma es diferente por su origen (ya que son hijos de Diablo) y número (sólo tienen una)—, entonces la asimetría entre hombre y mujer se transforma en una simetría. Al igual que en los motivos gráficos tejidos en las fajas, el contraste que genera el cambio de escala produce una alternancia relacional entre simetrías y asimetrías.

Esta relación entre simetría y asimetría es la herramienta para develar, desde las categorías co-creadas con el conocimiento rarámuri de los textiles, la asimetría que instituye a la antropología como disciplina y su relación con otras antropologías. En consonancia con Latour (2001 [1991]: 23-24), tal asimetría se erige sobre la división entre las ciencias in-estudiables (de los “nosotros”) y las etnociencias estudiadas (de los “otros”). Desde las categorías de simetría y asimetría rarámuri, esta distinción es relacional puesto que el observador define arbitrariamente el límite entre diversos modos de producción del conocimiento. A partir de dichas categorías relacionales, mi meta es comprender todo bajo los mismos términos; es decir, toda ciencia es una etnociencia y viceversa. Mi objetivo es posibilitar un espacio de existencia para la antropología

rarámuri y proponer metodologías para simetrizar la producción del conocimiento sobre los “otros” y sobre “nosotros”. En consonancia, echo mano del examen que Sahlins (1996) desarrolla en el texto titulado *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*. Este material es pertinente para los propósitos de mi argumento porque el autor problematiza la disciplina antropológica como una antropología fundamentada en concepciones indígenas sobre la existencia y la humanidad.

Con base en el dogma Judeo-Cristiano de la Imperfección humana, Sahlins presenta, según sus propias palabras, una arqueología del discurso de las ciencias sociales y describe cómo algunas tradiciones teóricas de la antropología vehiculizan dimensiones cosmológicas. Al participar de una cultura nativa académica, estas tradiciones contienen ideas particulares sobre la humanidad, la sociedad y la naturaleza. Considerando que el análisis de este autor es más amplio, sólo retomo su reflexión sobre el concepto de naturaleza humana.

El mito bíblico de la Caída, dirá Sahlins, es nuestro mito antropológico por excelencia porque define una división absoluta entre la perfección de Dios y la debilidad radical de la humanidad. Por una parte, las consecuencias de la Caída —como la muerte y el dolor— afectan al resto de la creación. Por otra, estas secuelas definen la esencia humana por medio de las necesidades corporales e intelectuales. Para este antropólogo, al determinar a la humanidad como esclava de sus necesidades, esta cosmología fundamenta la Antropología de la Necesidad y la Antropología Biológica. Incluso: “El Hombre Económico de los tiempos modernos es todavía Adán. La misma criatura manejada por su escasez de necesidades sobrevive lo suficiente para llegar a ser la mayor protagonista de todas las ciencias humanas” (Sahlins 1996: 397). En distintas tradiciones antropológicas, tales necesidades son el fundamento de toda economía y de todo contrato social. Entendidas como virtudes, estas necesidades son el motor para constituir toda sociedad y para dar cuenta de la composición dual de la humanidad (cuerpo-moral), tal como en la obra de Émile Durkheim.

A lo largo del examen de este mito bíblico es posible identificar algunos códigos pertinentes para mi análisis. Éste es el caso del

código sociológico expresado en la filiación entre Dios y Adán y, cuya consecuencia, es el castigo corporal e intelectual para la humanidad. Algunas tradiciones antropológicas, como las derivadas de la obra de Durkheim, transformaron esta filiación en un campo de conflicto entre la sociedad (Dios) y el individuo (Adán), donde este último potencialmente perdería cualquier confrontación por la debilidad de su naturaleza. Al definir la relación entre las sociedades como una guerra civil, estas tradiciones partieron del presupuesto cosmológico, instituido en el mito bíblico, bajo el cual los individuos y los colectivos están destinados a mantener una comunicación defectuosa, caracterizada por la ignorancia y la imperfección cognitiva.

Este código sociológico es el marco de comprensión de la teoría de la alteridad contenida en el mito de la Caída y en algunas tradiciones de la antropología disciplinar, donde la relación con el otro o los otros es asimétrica, cognitiva y corporalmente. Desde la perspectiva de Dios el nosotros, como punto de enunciación, excluye a Adán. Por tal motivo, cuando Dios declara: “Miren —dijo— que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, pues se hizo juez de lo que es bueno y malo”, revela que la participación del “otro” en aquel “nosotros” implica una simetría cognitiva y corporal. Aquello que adquirió Adán a través de su transgresión no fue conocimiento, ya que antes de ser condenado a la necesidad poseía el saber para nombrar a todos los animales. Aquello que Adán conquistó con la Caída fue la consciencia del funcionamiento de las relaciones de juicio y de poder, de su posición en ellas y lo más importante, de su participación. Por tal motivo, fue expulsado del Paraíso y fue liberado para cuestionar a Dios y juzgarlo. Y cabe destacar que, pese a que Sahlins habla de Adán como prototipo de la humanidad, fue Eva quien comió de la manzana y convidó a Adán, a ser parte de aquella simetría.

Resumiendo. El objetivo de estas reflexiones sobre el mito bíblico de la Caída ha sido producir un espacio propicio para desplegar una metodología simétrica entre la antropología disciplinar y la antropología rarámuri. Partiendo de este principio de simetría, los códigos sociológicos para reflexionar sobre los mitos rarámuri son: parentesco, alteridad y moral.

Parentesco colateral y residencia rarámuri

Mito 1 (recopilado en el ejido de Rejogochi, 1988):

Un día Dios y su hermano mayor, el Diablo, estaban sentados juntos hablando y decidieron ver quién podía crear seres humanos. Dios tomó barro puro mientras que el Diablo mezcló su barro con cenizas blancas y empezaron a formar algunas figurillas. Cuando los muñecos de Dios estuvieron listos, los quemaron para que endurecieran. Las figuras de Dios eran más oscuras que las del Diablo. Eran los rarámuris mientras que los del Diablo eran chabochis [mestizos]. Entonces decidieron ver quién podría dar vida a las figuras. Dios sopló su aliento en sus muñecos e inmediatamente tuvieron vida, pero el Diablo, a pesar de soplar, no tuvo éxito. Se volvió hacia Dios y le preguntó: “¿Cómo hiciste eso?”, de manera que Dios le enseñó al Diablo cómo darles almas a sus creaciones. Una vez que los rarámuris y los chabochis estaban vivos, Dios y el Diablo organizaron una carrera a pie entre ellos. Ambos lados colocaron sus apuestas, que incluían dinero al igual que las mercancías, y las acumularon en la línea de partida, que también marcaba la meta. La distancia de la carrera se estableció —una corta distancia de aproximadamente diez kilómetros— y los dos equipos de corredores partieron. A pesar de que la carrera estuvo peleada, los corredores chabochis llegaron antes al lugar de las apuestas, de manera que tomaron las ganancias y se fueron. Dios estaba bastante enojado con los rarámuris porque perdieron. De ahí en adelante, les dijo, serían pobres mientras que los chabochis serían ricos y, mientras los chabochis podrían pagar a sus trabajadores con dinero, los rarámuris tendrían solamente tesgüino para dar a la gente que los ayudara (Merrill 1988: 93-94, traducción de la impresión en español *Almas rarámuris*, Merrill 1992 [1988]: 145-146).

El mito 1 está compuesto por dos relatos, el de la creación de los rarámuri y los mestizos, y el de la carrera ejecutada entre ellos. El encuentro entre dos hermanos, Diablo y Dios, articula ambos eventos y el modo de relación entablado es la competencia. En el sistema de parentesco rarámuri, todos los colaterales de la generación de ego son clasificados bajo un sistema terminológico generalizado que se fundamenta en dos principios: el género y la edad (véase figura 4). Por ello, Diablo y Dios mantienen un vínculo de parentesco colateral.

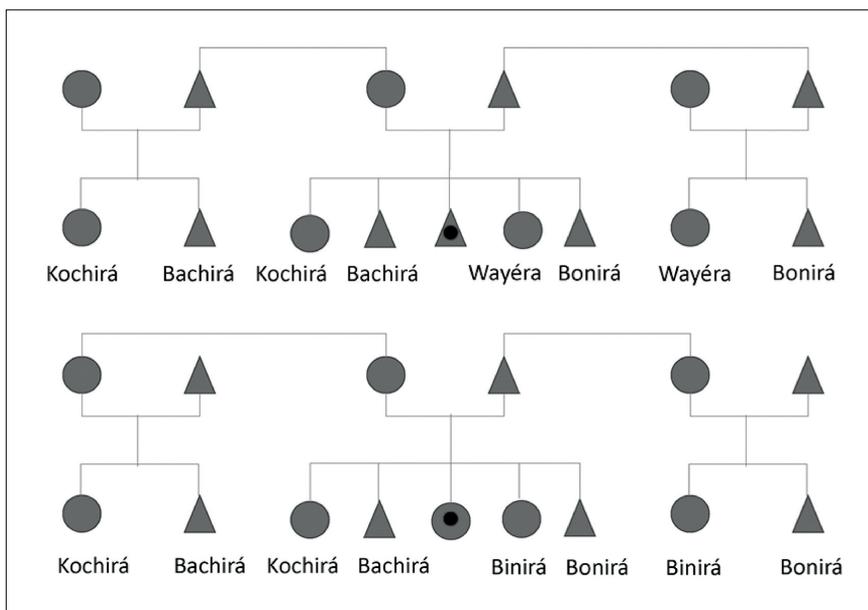


Figura 4. Terminología de parentesco colateral en primera persona del singular. Arriba ego masculino, abajo femenino. Indistintamente, sean hijos o hijas de los hermanos o hermanas de los padres o madres, serán denominados como colaterales, siguiendo las distinciones de género y el orden de nacimiento. En el caso de los hijos o hijas de los hermanos o hermanas de los padres, el orden cronológico considerado para la denominación será el nacimiento de los padres no el de los colaterales. Elaboración propia

Para comprender por qué la competencia es el punto de partida en este relato, es preciso reconocer que la terminología del parentesco rarámuri puesta en juego es la expresión de un flujo analógico y no de una estructura prescriptiva o una guía de la acción individual. Como señala Wagner (1977: 626), las terminologías de parentesco no son simples homologías de las relaciones sociales, cuyo origen, desarrollo y funciones tendrían que ser equivalentes. De tal manera que los términos de parentesco no son sinónimos de las relaciones sociales. El parentesco, dice este autor, es un universo análogo a otros, con procesos convergentes, que sólo podrá entenderse en la diacronía y en su actualización relacional. En otras palabras,

el parentesco y las terminologías sólo adquieren sentido en la ejecución de las relaciones. Por tal motivo, reviso etnográficamente las cualidades de los vínculos entre colaterales mantenidos entre los rarámuri durante la infancia y la vida adulta.

Felice S. Wyndham (2004) y Nashielly Naranjo Mijangos (2009) describen este flujo analógico de relaciones entre colaterales. En términos generales, los pequeños rarámuri adquieren cierta independencia de los padres a partir del momento en que aprenden a caminar y a hablar. El cuidado de su cuerpo, así como de sus propiedades —tales como ropa, herramientas, útiles escolares, chivas— serán su responsabilidad. En 2008 visitamos a Bautista Bustillos cerca del arroyo de la Luna en el ejido de Norogachi. Era invierno y comenzaba a caer aguanieve. Una mañana, apenas rayaba el sol, sus tres hijos —de ocho, diez y doce años— salieron hacia el monte para alimentar un rebaño de aproximadamente 30 chivas. Al observar esta imagen, Bautista comentó que uno de ellos “no sabía cómo hacer negocios” porque vendió una de aquellas chivas por 200 pesos a un mestizo. Agregó que pese a su deseo de interferir en el asunto, este negocio mal sucedido era responsabilidad del niño porque el animal era su propiedad y que “sólo haciendo las cosas él iba a aprender”.

En los ranchos rarámuri, los niños tienen un espacio social autónomo de los adultos. Desde que aprenden a caminar, los pequeños adquieren independencia, son capaces de cuidar rebaños de chivas junto con sus hermanos mayores. Los niños chiveros son una figura conocida en la sierra y un recuerdo constante en muchas personas que hoy día habitan Norogachi. Un ejemplo de esto es cómo en Los Pajaritos, zona de barrancas de Batopilas, observamos en 2010 que los niños de la familia con quienes vivíamos —Sabino y su hermana mayor, él de diez, ella de doce— salían todas las mañanas con 20 chivas y regresaban cuando caía el sol. Sabino y su hermana llevaban un poco de pinole —maíz tostado y molido—, un jarro de metal y una cuchara. En cualquier pozo de agua se detendrían para tomar agua y batir pinole.

Naranjo Mijangos (2009: 38-39) indica que los niños aprenden cómo ser rarámuri a través de la imitación del mundo adulto y mediante su reproducción en el juego y en el trabajo. En palabras

de María Genoveva, mujer rarámuri que dialogaba con Naranjo Mijangos, “los niños aprenden viendo”. La traducción de las palabras de María Genoveva requiere de una reflexión sobre qué es el conocimiento y cómo se transmite, a la cual dedico espacio más adelante. Por el momento, me interesa resaltar las cualidades de las relaciones entre colaterales establecidas en la infancia. Siguiendo una vez más a Naranjo Mijangos, estas relaciones son de cuidado, solidaridad y armonía. Los miembros de una generación conforman un colectivo potencial que modifica su actualización en la diacronía, es decir, constituyen una red potencial de apoyo y de cooperación cotidiana. Estos colaterales cuidan unos de otros, se bañan, alimentan, visten, juegan, protegen, se transmiten cómo caminar por la sierra, cómo alimentarse de ella, a no caer en peligros, a cuidar de sí mismos y de otros, a trabajar e incluso a ir a la escuela y a convivir con los mestizos.

La importancia de estos vínculos es que, en gran medida, definen el patrón de residencia y de organización social rarámuri. El patrón de asentamiento es extendido y está conformado por ranchos —lugar donde se ubica la casa y la tierra de cultivo de una persona— y rancherías —conjunto de ranchos—. El modo de ocupar un vasto territorio es la movilidad. En un trabajo dedicado a la elucidación de una teoría de la socialidad rarámuri (Martínez Ramírez 2012) describo el desplazamiento de los modelos de grupos hacia los modelos de redes para, desde la antropología disciplinar, dar cuenta de la vida social de este pueblo. En el siguiente capítulo retomo detalladamente este tema. Para el problema que me ocupa en este momento, es pertinente resaltar que uno de los resultados de este examen fue destacar la relevancia del concepto nativo de camino y de la experiencia del caminar para comprender la sociabilidad rarámuri.

Si para los rarámuri, lo social era un sistema de redes sobrepuestas, entonces, era preciso reconocer y comprender los nodos que, a manera de puntos, organizaban este tejido. Inicialmente propuse que estos nodos eran las personas, las cuales a su vez se componían de redes y caminos (Martínez Ramírez 2012). Y entre 2008 y 2009 elaboré una reflexión sobre este tema junto con Jorge Martínez Galván y Naranjo Mijangos (Martínez Ramírez, Martínez Galván

y Naranjo Mijangos 2012: 54).¹ Una de las conclusiones de esta labor colectiva en torno al parentesco fue que el término familia, nuclear o extensa —formulado por Kennedy como uno de los nodos primordiales del sistema de redes rarámuri o *plexus* (Kennedy 1970)— no era operativo para traducir la organización social de este pueblo. Como una herramienta, propusimos la categoría de colectivos residenciales para referirnos a las personas que, siendo parientes o no, cohabitaban en un espacio común y colaboraban en el trabajo conjunto. Como he afirmado, el pensamiento y la práctica rarámuri son tendencialmente relacionales. Análogamente, la sociabilidad y la definición de los nodos (almas, personas, grupos residenciales) también es relacional. Sugiero que éste es el principal motivo por el cual, ante los ojos de un observador externo, la movilidad, la configuración de los colectivos residenciales y su recomposición a lo largo del año parece arbitraria.

El resultado del análisis de la base de datos del estudio de parentesco realizado en Norogachi —conformada con información de 540 personas que pertenecían a doce genealogías y a doce grupos residenciales, y cuya metodología consistió en la reconstrucción de una sola genealogía— fue que “la única constante en la composición de los colectivos residenciales [era] su recomposición” (Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos 2012: 59). Como señala Kennedy (1970: 99), los miembros de estos colectivos cambiaban de *locus* por conveniencia individual, motivados por intereses económicos, rituales y emotivos. Al examinar con detalle algunos casos etnográficos, advertimos que uno de los principios generadores de la movilidad y, en consecuencia, de la reconfiguración de los colectivos residenciales, era el trabajo agrícola y ritual, así como los ciclos que lo regulaban. Sumado a ello, para entender este proceso de reconfiguración era preciso considerar las formas de herencia y de propiedad de la tierra u otros bienes, así como los ritmos de fisión y fusión conyugales y de la progenie, incluyendo en la reflexión la

¹ Esta indagación sobre el sistema de parentesco rarámuri en el ejido de Norogachi tuvo como resultado un artículo conjunto (Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos 2012), dos tesis de licenciatura (Martínez Galván 2009, Naranjo Mijangos 2009) y dos artículos derivados de cada una de ellas (Martínez Galván 2012, Naranjo Mijangos 2012).

alianza y la afinidad. En el siguiente capítulo examino estos tópicos. Por ahora, con la finalidad de otorgar una dimensión etnográfica al mito 1, enfoco mi análisis en la relación mantenida entre colaterales y la configuración de los colectivos residenciales.

En la ranchería de Santa Cruz había 14 casas edificadas, una de ellas estaba abandonada. Mateo y Petra desmontaron estas tierras a inicios del siglo XX. La tierra de este rancho fue heredada a sus tres hijos varones, quienes construyeron sus propias casas. Los rarámuri no tienden a heredar la tierra ni otros bienes —tales como ropa, utensilios de trabajo, casas, autos, ganado— después de morir. La herencia sucede en vida, ya que los muertos (*chuiki*) son un factor de riesgo para la vida personal y colectiva. Una expresión de la práctica que Fujigaki Lares (2005) ha denominado alejamiento es el abandono *post mortem* de las casas y el depósito o la sepultura del cuerpo con las pertenencias de la persona fallecida. La mayoría de los bienes son propiedad individual e intransferible.

La propiedad de la tierra, al igual que los bienes, también es individual e intransferible entre esposos, es decir, el cónyuge no puede ser propietario de la tierra de la esposa y viceversa. El patrimonio no sale de la red inicial. La herencia de la tierra es bilateral y bipotestal, es decir, ambos padres pueden heredar al mismo hijo o hija propiedades diferentes. Así, una persona puede poseer hasta dos ranchos. Los sujetos de herencia en primer lugar son los hijos e hijas, se reparte la tierra por igual mientras se unen en pareja (un soltero no recibe herencia), hacer uso de la tierra es una condición para heredarla, los hijos de los hijos también son sujetos de herencia. Finalmente, si los padres mueren por vejez, dejan su última propiedad a quien los cuidó y vivió con ellos hasta el final, por ejemplo, hijos, hijas, nietos y nietas. Los rarámuri entrevistados afirmaban que “cuidan de los padres cuando son viejitos y tienen derecho a la tierra”. En 2012, levanté un cuestionario en diez ejidos vecinos de Norogachi sobre la herencia y la tenencia de la tierra. Una de las respuestas más representativas sobre la herencia, que resume lo antes dicho, fue recopilada en el ejido de Basíhuare, municipio de Guachochi: “Durante toda la vida se trabaja igual con familia, desde que son chiquitos hasta que uno se muere porque la tierra se reparte en vida. Puede ser por un acuerdo entre hermanos, o sea,

que ellos se pongan de acuerdo para repartir de forma diferente los terrenos, porque el papá reparte siempre igual entre hijos e hijas.”

Volviendo a la composición de la ranchería de Santa Cruz, para 2009 dos hijos de Mateo y Petra aún vivían y residían en esta ranchería. Once sucesores de los tres hombres herederos de la primera generación descendente también habitaban en Santa Cruz, siete hombres y cuatro mujeres. No obstante, no todos poseían tierra y compartían el trabajo agrícola. Algunos residían con sus cónyuges e hijos, otros sólo con sus hijos, algunos con sus nietos o con sus cónyuges y nietos. La composición de los colectivos residenciales era variable porque las personas que los conformaban cambiaban constantemente de residencia. Algunos se mudaban a otros ranchos y, siguiendo la misma lógica, algunos miembros nuevos se agregaban al *locus* inicial. La composición del colectivo vecinal y residencial que habitaba en Santa Cruz era variable, el número de habitantes oscilaba entre 35 y 50 personas.

Aquello que resulta interesante para el tema que nos ocupa —la colateralidad y la conformación de los ranchos— es que la red de vecinos que constituía el colectivo cotidiano de residencia y de colaboración en Santa Cruz estaba conformado por colaterales (véase figura 5). Las personas que permanecían como nodos de esta red eran los colaterales —o en términos rarámuri los hermanos y las hermanas—. Los vínculos entre estas personas funcionaban como el principio de ocupación y de organización territorial de esta ranchería. Por tal motivo, pese a que la configuración de los colectivos residenciales variaba en su constitución semanal, mensual o anual, experimentando diversas formas de configuración residencial; la red de colaterales permanecía constante a lo largo del tiempo. Para ofrecer un ejemplo, presento la descripción de un caso etnográfico reportado por Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos (2012: 65-68).

Mariano y Adriana tenían aproximadamente 30 años como pareja. Tenían seis hijos, cinco hombres y una mujer. Excepto por el menor, todos sus hijos tenían pareja e hijos. Mariano y Adriana heredaron tierras por parte de sus padres en rancherías diferentes, además contaban con una casa en el pueblo de Norogachi. Hasta el 2009, Mariano y Adriana no habían heredado tierra a sus hijos,

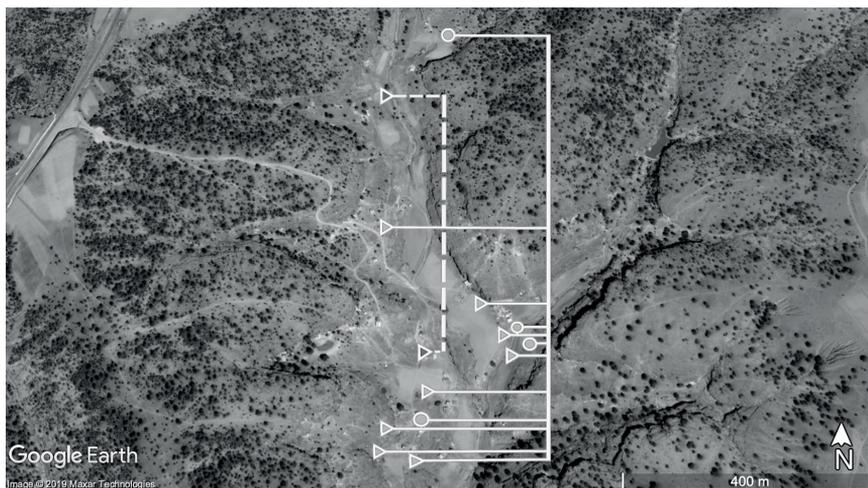


Figura 5. Imagen satelital del rancho de Santa Cruz tomado de Google Earth (2019). Con línea puntuada aparecen los dos colaterales de la primera generación que heredaron tierras y con línea continua los colaterales de la siguiente generación. En conjunto conforman los nodos de los ranchos que constituyen este espacio residencial. Dos de los ranchos estaban deshabitados en el momento del registro (2010). Elaborado por Ulises Ramírez Casas, Hilda Landrove Torres y Rubén Lombida Balmaseda

pues la subsistencia de este colectivo residencial dependía de sus dos ranchos. Por tal motivo, todos los descendientes de Mariano y Adriana participaban en el trabajo colectivo agrícola y ritual. Al mismo tiempo, los hijos mayores trabajaban las tierras de sus esposas, pues cada una de ellas también poseía un rancho.

De acuerdo con los principios de herencia y de residencia antes descritos, este ejemplo etnográfico plantea el siguiente problema: ¿por qué los hijos casados de Mariano y Adriana continuaban participando del trabajo colectivo con los padres, incluso si sus cónyuges poseían tierras de cultivo? La colaboración con los padres, luego de la unión conyugal, implicaba costos emocionales y sociales, principalmente en las relaciones de afinidad. Entre los rarámuri las relaciones de afinidad tienden a ser conflictivas. En las teswinadas era frecuente que las mujeres presentaran a sus suegras, sin que éstas escucharan, como sus *wasíra*. Término empleado en el léxico

parental para referirse a la suegra pero también, por homofonía, a la cola de los animales. Así comentaban riendo “mira Sabela, ella es mi cola, mi *wasíra*”.

Con base en las características de los vínculos entre colaterales reseñados hasta este momento —afecto, solidaridad y cuidado— podría suponer que la presencia de los hijos casados de Mariano y Adriana era consecuencia de la carencia de tierras propias y del interés por mantener relaciones estrechas entre sí. Durante la vida adulta, las relaciones entre colaterales se caracterizan por ser estables y fungir como los vehículos preferenciales para tejer redes de trabajo colectivo y de intercambio y, como demostré, son la base para configurar las rancherías. A pesar de esto, el caso de los hijos de Mariano y Adriana es un ejemplo de cómo, la competencia por la tierra también es un modo potencial de relación entre colaterales. Como expongo en el capítulo 2, las condiciones que provocaron este tipo de relaciones se gestaron durante el siglo XX. La delimitación del territorio por el ordenamiento ejidal modificó los patrones de movilidad y de residencia en el ejido de Norogachi. Como consecuencia, se restringió la sucesión de la herencia rarámuri de la tierra y se intensificó su uso, promoviendo la competencia por su ocupación.

Cabe recordar a la lectora y al lector que esta descripción etnográfica tiene como meta ofrecer un contexto para comprender los lazos parentales registrados en el mito 1, y con ello, la definición de la humanidad de los rarámuri. Hasta este momento he mostrado que las características tendenciales en la relación mantenida entre colaterales es el afecto, la solidaridad y el cuidado. Por tanto, la competencia entre Diablo y Dios en el mito 1 es indicativa de un contexto distinto al *status quo*. En este sentido, sugiero que el objetivo narrativo del mito 1 es plantear una transformación de los modos preestablecidos para entablar relaciones sociales. Para enriquecer esta idea, analizo un mito documentado por Carl Lumholtz en 1980 en la región de Huérachic. Este relato pertenece a un ciclo de transformaciones míticas sobre la competencia entre Diablo y Dios. Pese a la riqueza del mito 2, me concentro en dilucidar el vínculo entre estos colaterales, para retornar en una espiral en rosetón al mito 1.

Conyugalidad y afinidad rarámuri

Mito 2 (recopilado en Huérachic, 1890):

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

viven entre estas dos cruces, y aunque quisieran ir a venerarlas se lo impiden grandes masas de agua. Por lo mismo clavan frente a sus casas pequeñas cruces, ante las cuales celebran danzas, y Dios baja a comer junto a las cruces. Sólo se come el alma o sustancia de la comida, cuyos restos deja para los pobres (Lumholtz 1904: 294-296).

En el mito 2, la narración inicia con un acto de colaboración. Diablo y su hermano —actor no identificado que sugiere la existencia de una red de colaterales más amplia a la que pertenecen los personajes de esta historia— invitan a Dios a beber *teswino* o *batári*. El *teswino* es una bebida embriagante a base de maíz elaborada por las mujeres rarámuri.

En Norogachi, las mujeres elegían el mejor maíz, es decir, las mazorcas más grandes y con los granos más uniformes. Una vez desgranado, colocaban el maíz en agua para remojarlo una noche. Al día siguiente, estos granos eran envueltos en mantas o en costales de plástico y colocados cerca del fogón de la cocina o de la estufa de leña para calentarlo. Cada mañana, la mujer encargada de la manufactura de esta cerveza debía mirar este maíz y rociar encima un poco de agua tibia para “hacer que naciera bien”, es decir, lograr que germinara. Después de cuatro o cinco días, el maíz nacía. Las mujeres —en ocasiones, con la colaboración de otras mujeres, algunos hombres o niños— lavaban y molían los granos para posteriormente hervir la masa obtenida durante una noche.

El cuidado durante la cocción era fundamental. El agua debía mantener un nivel constante y la masa no debía pegarse en el fondo de la olla. Las mujeres utilizaban un palo de aproximadamente un metro de largo para remover constantemente “el asiento” durante toda la noche. La temperatura del fuego debía ser alta. Para ello, las mujeres de Norogachi usaban maderas de pino al inicio de la cocción (varias especies de *Pinaceae* como *Pinus chihuahuana*, *P. lumholtzii*, *P. reflexa*) y durante el resto de la noche madera de encino (*Quercus chihuahuensis* véase Pennigton 1996 [1963]).

Al día siguiente, las mujeres colaban en un *ware* el resultado de la cocción, para posteriormente dejarlo reposar y enfriar. Cuando esta bebida color caramelo estaba fría —y para asegurar la calidad de la bebida— la mujer que lo había preparado, no otra, debía

colocarlo en las ollas de barro “hervidoras”, es decir, donde se fermentaría. Cubría la bebida con una manta ligera, para lograr que el líquido “respirara” y fermentara correctamente. Por último, algunos hombres o niños molían triguillo (*basiáwari* o *tauschia allioides*), una yerba que aceleraba la fermentación. La cerveza de maíz estaría lista para beberse dos o tres días después de este depósito. La calidad de la bebida —estar bueno (*weé ga’rá júku*)— era evaluada por su fuerza para emborrachar a todos los asistentes y por su sabor dulce y amargo, así como por la cantidad ofrecida.

Cabe señalar que el *teswino* no es necesariamente el producto de un excedente. En 2012, la Sierra Tarahumara enfrentó una sequía que se prolongó durante tres años. En ese tiempo, las reservas de maíz nativo se habían agotado casi por completo. No obstante, para los rarámuri esto no fue un impedimento para la ejecución de la vida ritual. En Cuiteco, municipio de Urique, durante el mes de mayo de 2012 se celebró el encuentro anual entre corredores de la Alta Tarahumara y de la Baja. Aquel año, la carencia de comida y de *teswino* —cada grupo de danzantes recibió una cubeta de 20 litros que apenas fue un presente emblemático— fue evidente. Con todo, los asistentes (aproximadamente 400 personas) danzaron dos días y una noche. Este caso es un ejemplo de cómo, pese a no contar con el maíz suficiente para alimentarse, la fiesta y la danza —entendidos como trabajo colectivo— debían ejecutarse.

La narrativa del mito 2 inicia con una invitación de Diablo para beber *teswino*. Pero éste es malo y escaso, con lo cual no consigue emborrachar a los asistentes. Por el contrario, la bebida ofrecida por Dios y su mujer, como una contra-invitación, es fuerte y abundante, provocando que todos acaben borrachos y cantando como los mexicanos —retomaré este detalle más tarde—. La presencia de la esposa de Dios es crucial para comprender cómo se desarrolla la competencia entre estos hermanos. Si Diablo tiene un *teswino* malo es porque no tiene esposa, ya que, tal como era reconocido en Norogachi, las únicas que son capaces de elaborar un buen *teswino* son las mujeres —pese a que algunos hombres preparaban esta bebida ocasionalmente—. Es evidente tanto en el mito como en la observación etnográfica que el *teswino*, e implícitamente el conocimiento y el trabajo femenino, es el dispositivo privilegiado para

vehiculizar el establecimiento de las relaciones sociales. De tal manera que la calidad de esta bebida es análoga a la calidad de los vínculos establecidos.

Bajo el código sociológico, en el mito 2 se presentan tres relaciones de parentesco entrelazadas mediante el *teswino*: colateral (Diablo y Dios), conyugal (Dios y su esposa) y de afinidad (Diablo y mujer de Dios). En la colateralidad, el *teswino* es un mediador que establece una asimetría por la calidad, buena o mala, de las relaciones. En los lazos de conyugalidad y afinidad, el *teswino* es mediador del trabajo de la mujer. Narrativamente, el deseo de participar del conocimiento y del trabajo femenino es la causa de la asimetría producida entre los colaterales. En este sentido, el abuso sexual acometido por Diablo en contra de su cuñada expresa cómo dicho deseo utiliza el cuerpo y la sexualidad femenina como un campo de disputa de los mecanismos para entablar las relaciones sociales entre colaterales y afines varones.

Al igual que en el mito 1, en el 2 se relatan escenarios que son el resultado de la transformación de las relaciones sociales o que describen el proceso de dichos cambios. Son contextos que resuenan en la etnografía y que, simultáneamente, resultan contradictorios. Es preciso resaltar que la violencia acometida en contra de la mujer —categorizada como medio de conflicto— se exagera al contrastar la asimetría de género (mujer-hombre) con la asimetría entre colaterales (Diablo-Dios). Desde este marco, es necesario problematizar críticamente la imagen de la mujer en esta y otras narrativas. Para ello, a partir de las posiciones de esposa y de cuñada que ocupa la mujer en el mito 2, describo el contexto etnográfico sobre los vínculos entre cónyuges y afines.

Para Naranjo Mijangos (2009: 52), la unión conyugal “está íntimamente ligada con la idea de complementariedad”. A través de dicha unión, los integrantes de la pareja inauguran una nueva faceta en la vida social. En otro trabajo escrito con Fujigaki Lares, advertimos que “lo importante de esta unión no [era] el lazo en sí mismo, sino las posibilidades que representa[ba] para la pareja” (Fujigaki Lares y Martínez Ramírez 2008: 445). La conyugalidad cambia el estatus de niño (*towí*) o niña (*tewé*) al de hombre (*réjói*) o mujer (*mukí*). Los rarámuri asumen y conceptualizan esta unión

como un hecho natural. Está normalizado que los hombres y las mujeres procuren conformar una pareja y procrear hijos rápidamente. En consecuencia, los solteros son comúnmente vistos como extraños, enfermos, locos, flojos y/o amestizados; es decir, como todo aquello que queda en los límites de este campo de moralidad. Un soltero —*kee kunéame* (sin esposo-mío), *kee upéame* (sin esposa-mía), negación del término tener hombre (*kunéame*) y tener mujer (*upéame*)— es un ser incompleto. Incluso, los *mayora*, autoridad encargada de cuidar y de aconsejar a los niños y a las mujeres, eran los encomendados para unir a los solteros y viudos. Un casado es un ser que tiene a otro, el cual simultáneamente es simétrico, por ser su colateral, y asimétrico, por ser del género opuesto. *Niwíame* y *cha'píame* son los verbos que describen el acto de la conyugalidad y remiten a acciones como asir, aprender y agarrar. La relevancia de este vínculo es que posibilita establecer relaciones sociales que quedan vetadas para cualquier solitario. Desde la analogía de las fajas, podría sugerir que la conyugalidad es como el enrollado tubular que configura la urdimbre. En ambos casos, la alternancia asimétrica entre A-B configura el soporte de las redes de caminos sociales. De este modo, la unión de una pareja logra concretar, al igual que una faja, el universo virtual de la sociabilidad rarámuri.

En la Sierra Tarahumara, los rarámuri practican tendencialmente la endogamia. Los matrimonios interétnicos son sancionados cosmológicamente y socialmente tanto desde la perspectiva mestiza como desde la rarámuri. Las mujeres que deciden casarse con un mestizo, ya que los casos de hombres rarámuri casados con mujeres mestizas son inexistentes, son excluidas de las redes sociales en dos sentidos.² Por un lado, por parte de sus parientes y vecinos rarámuri, y por otra, por la presión de sus afines mestizos para

² En Norogachi registré una narrativa sobre el matrimonio entre un hombre rarámuri y una mujer mestiza. Ella era bella y rica, rubia y de piel blanca. Él era pobre y afirmaban mis interlocutores “muy rarámuri”, “de un rancho ipues!”. El padre de la mujer era dueño de una tienda y poseía prestigio en el pueblo. Estaba en desacuerdo con dicha unión, “pues era una vergüenza para la familia”. Sin embargo, los rarámuri relataban que “el amor era tan intenso y fuerte que ellos huyeron para casarse y ser felices”. En 2012, en el ejido de Raramúchi escuché otras historias de hombres rarámuri casados con mujeres mestizas. Aún así, no conocí ninguna pareja con esta conformación.

sustituir la forma de vida rarámuri por la mestiza. Sumado a esta expulsión social, al morir, las almas de estas mujeres no viajarán al cielo donde vive Dios, sino con Diablo, ya que su lugar será tomado por sus esposos. El destino post-mortem se invierte tal como se describe más tarde en el mito 3, volcándose a un campo de moralidad impropio.

La constitución interna del sistema de intercambio matrimonial rarámuri, siguiendo la terminología de Lévi-Strauss (2009 [1949]: 229), está regido por una lógica de tipo generalizado. En principio todos los rarámuri son parientes. Las relaciones internas al *socius* rarámuri (género y edad) producen distinciones graduales entre los miembros de este sistema. De tal modo que, como afirmaban los rarámuri de Norogachi, “algunas personas eran más parientes que otras”. Por ejemplo, la prohibición del incesto recaía directamente sobre padre, madre, hermanos y hermanas (todos los colaterales), hermanos y hermanas de la madre, hermanos y hermanas del padre, hijos e hijas de hermanos y hermanas (todos los colaterales), padres de padres y madres de madres así como hijos e hijas de hijos e hijas. Los rarámuri sancionaban las uniones en estas relaciones. Las personas que las consumaban eran condenadas, junto con su descendencia, a ser infelices, pelear y sufrir.

Para reconocer la distancia parental necesaria para concretar una unión conyugal era preciso: “contar tres hacia arriba y luego ver hacia abajo, así ya no son parientes”. La traducción de las palabras de Angelita Loya era que debíamos tomar como ego a las personas que deseaban unirse en pareja y buscar un parentesco entre los colaterales de la tercera generación ascendente (*umúri*). Sin embargo, uno de los límites de las genealogías recaudadas durante el trabajo de campo era la muerte y sólo en un caso registramos la memoria de los *umúri*. Con lo anterior podría indicar que los procesos de memoria parental y colectiva, aunada a los procesos funerarios y ancestrales (Fujigaki Lares 2005, Fujigaki Lares 2009, Fujigaki Lares 2015) son variantes que condicionan este sistema de intercambio generalizado. A esto se suma la movilidad, ya que en la base de datos del estudio de parentesco en Norogachi, las uniones conyugales se realizaban con personas de rancherías lejanas e incluso de otros ejidos, posibilitando así la tendencia a la endogamia.

Asimismo, dentro del dominio práctico del parentesco rarámuri, existe una gradación de parientes que permite la endogamia.

En la región del ejido de Norogachi, las parejas disfrutaban de un tiempo de “plática” que oscilaba entre meses o años, es decir, construían un espacio de interacción y de mutuo conocimiento. Una vez que la pareja acordaba unirse no regresaban a dormir a la casa donde residían y pernoctaban en el bosque. Al día siguiente la pareja visitaba la casa de los padres maternos o paternos donde residirían hasta heredar tierra y construir una casa propia. Los padres solían hacer preguntas, ofrecían consejo a los jóvenes sobre las responsabilidades de estar juntos, así como sobre el trabajo, el cariño y el respeto necesarios. La pareja se comprometía a trabajar colectivamente y se conformaba la nueva unión. Para Naranjo Mijangos (2009: 57), aquello que consolidaba el lazo conyugal era “la co-residencia y la complementariedad del trabajo”.

La noción de trabajo merece atención. Cuando preguntábamos, ¿qué te gusta de una mujer o de un hombre, qué es lo que buscas en ellos para casarte o qué te hizo casarte con tal o cual persona? La gente respondía sin duda “es trabajador o trabajadora”. Luego describían una serie de atributos, es bonita, es tranquilo, sabe hablar y me cuida. Al llegar a casa de los suegros o las suegras, el hombre o la mujer que se integraba a los colectivos residenciales debía mostrar ampliamente y con gran maestría sus conocimientos y cualidades en el trabajo. Pese a que ocasionalmente, las acciones de los yernos y las nueras eran reprobadas.

Nochá es el verbo que remite a la acción de trabajar. El campo semántico de esta acción está articulado a un principio general: un esfuerzo colectivo. Estar embarazada y parir es un trabajo (*nochári*), ya que implica el esfuerzo conjunto de las almas dentro del cuerpo para realizar tal labor (Naranjo Mijangos 2012: 164). Lo mismo sucede cuando bajo esta categoría se integran las nociones de trabajo ritual, agrícola o de construcción que involucran la colaboración; y en las cuales el *teswino* funge como un dispositivo de articulación (Fujigaki Lares, Salazar González y Martínez Ramírez en prensa). Esta bebida, incluso antes de ser elaborada por las mujeres es producto de este esfuerzo conjunto. Si consideramos que la base de este fermento es el maíz, es preciso reparar en que las mazorcas son el

resultado del trabajo de uno o varios colectivos residenciales que colaboran a lo largo de un ciclo temporal y que incluye el ritual como parte de este esfuerzo de producción y reproducción.³ El papel central del *teswino*, como medio para entablar relaciones es incuestionable. Éste es el dispositivo fundamental para tejer vínculos y la unión conyugal es la condición para su elaboración y utilización. Sólo una pareja puede organizar una teswinada. Sin la unión conyugal es imposible ser una persona completa.

El conocimiento y el trabajo femenino descrito en el mito 2 participan de un enlace de complementariedad con su contraparte masculina. Entre los rarámuri, los conocimientos y el trabajo tienen una marca de género naturalizada, es decir, las personas poseen capacidades innatas para ejecutar las tareas de su género y carecen del deseo y de las aptitudes para realizar las tareas del género opuesto. Una expresión de esto es la alternancia mensual del sexo y del género que padecían algunas personas denominadas *bisakáchi* (mujer que deviene hombre) y *muchitúri* (hombre que deviene mujer). Este fenómeno, definido como un “mal” por Angelita Loya, era provocado “por haber dormido en algunos aguajes [lugares donde nace el agua], debido a que el mal que vive dentro de esos lugares sale en forma de una rana o sapo, y se sube a su parte íntima. Y al poco tiempo la persona cambia el sexo, si era hombre sus partes se vuelve[n] de mujer algún tiempo y luego se vuelve hombre” (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 172-173). El cambio mensual de la sexualidad estaba acompañado por una mudanza de la conducta y principalmente de los conocimientos y las capacidades para ser una mujer y un hombre. En caso de ser un *muchitúri*, posterior al cambio mensual, esta persona preparaba comida, se vestía y hablaba como mujer, compartía el espacio del trabajo y del descanso con mujeres; al mes siguiente podía vestirse como hombre y trabajar

³ En “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri” (en prensa), junto con Salazar González y Fujigaki Lares describí la relación entre la noción de trabajo rarámuri y el maíz. En este artículo expusimos cómo la organización del trabajo agrícola y la ganadería estaban imbricadas con la organización social rarámuri. Además, demostramos que esta economía dual (agricultura-ganadería) se replicaba, como un fractal, en el ritual bajo la forma de maíz-chivo, o como dispositivos de relación, en dos contextos: la teswinada y el sacrificio (Fujigaki Lares 2009).

como un hombre. Kennedy reportó un caso que denominó hombre-mujer (*ná wí*) en Inápuchi. Sobre su descripción, es relevante resaltar que “a esta persona se le acepta tal cual es [...] sin que se critique su conducta. Se le invita a las *tesgüinadas* y toma un papel activo aunque no participa en el trabajo cooperativo. Cuando le hace proposiciones sexuales a un hombre, éste lo rechaza gentilmente, en forma digna” (Kennedy 1970: 171).

Con base en la complementariedad de género entre los rarámuri, en esta región serrana los vínculos entre cónyuges tendían hacia el equilibrio y la equidad. En Norogachi, tendencialmente los hombres ocupaban los cargos rituales y de gobernadores; las mujeres comenzaron a ocupar con mayor frecuencia estos espacios desde 2013.⁴ Aún así, para aceptar un cargo, los hombres debían consultar y contar con la aprobación de la mujer y de sus hijos, ya que éstos trabajarían conjuntamente para cumplir con las obligaciones contraídas públicamente. Advierto que esta descripción no puede generalizarse por dos motivos. Primero, porque el contexto de intensa violencia en la Sierra Tarahumara desde el 2006 ha sido un factor determinante para la reproducción de la vida social rarámuri. Segundo, porque como documenté y discutí recientemente, la comprensión de la violencia en las relaciones de género requiere investigaciones locales. Remito a la lectora y al lector a un estudio de historia reciente sobre el papel de las mujeres rarámuri como agentes de cambio social en el ejido de San Ignacio de Arareco, Bocoyna. En dicho texto resalto la construcción de las redes impulsadas por mujeres rarámuri para atender la salud, la educación y prevenir la violencia de género (Martínez Ramírez 2018).

En este marco, sugiero que en el mito 2 se presenta una situación en la que un colateral, Diablo, actúa de un modo extraordinario o bajo un campo de moralidad alterno al de los rarámuri —como el de “los mexicanos”— al violentar a su propia cuñada. A través de

⁴ Marcelina Bustillos Romero fue la primera mujer gobernadora rarámuri del ejido de Norogachi en 2012. Sobre otras mujeres gobernadoras véanse: Pérez García y Escalona Rodríguez (2016) y Gómez (2013) en “Mujeres tarahumaras toman el gobierno”, *El Diario*, 28 de octubre 2013, http://diario.mx/Local/2013-10-28_3746abfa/mujeres-tarahumaras-toman-el-gobierno/ (consulta: 28 de junio de 2016).

la calidad del *teswino*, el relato expresa la condición social anómala de éste, provocada por carecer de la relación conyugal. Diablo está privado del acceso a la sociabilidad rarámuri y desprovisto del campo potencial de relaciones necesario para ser y hacer como un rarámuri.

En el mito 2, estas condiciones sociológicas de Diablo se expresan en lo que Kennedy (1970: 89-94) denomina el estatus económico rarámuri y cuyo marco de referencia es la ética de la igualdad. Siguiendo a este autor, entre los rarámuri de Inápuchi, municipio de Guachochi, el prestigio estaba valuado por la posesión de ganado vacuno. A pesar de que esta gradación no era grande, una de las funciones de la teswinada era hacer ostensible el rango de una persona a través de la cantidad de *teswino* ofrecida y por el número de personas invitadas. En el mito 2, el poco *teswino* de Diablo y el abundante *teswino* de Dios son una expresión de una puesta en escena del prestigio.

En Norogachi documenté un caso de escasez de prestigio que resulta ilustrativo para comprender la figura de Diablo. En la rancharía de Santa Cruz residía un hombre de aproximadamente 50 años. Su casa, a diferencia de aquellas que seguían un modelo de construcción de cuatro paredes de tabiques de adobe con techo de lámina, estaba construida con dos paredes de piedra y una pared de tablas. El fuego —que ocupaba el centro del espacio doméstico— no estaba en una estufa como en el resto de las casas, por lo que inundaba el hogar de humo. Tampoco contaba con paneles solares, como las otras viviendas. Este hombre era convidado a las teswinadas, pero en los años que frecuenté el ejido de Norogachi nunca vi ni escuché que organizara una. A pesar de estar casado, la limitante de este hombre para ejecutar una vida social plena era que carecía de tierras de cultivo.

Francisco, como lo llamaré, era hijo de uno de los hombres de la primera generación que heredó la tierra en Santa Cruz. Sin embargo, Francisco fue hijo de un primer matrimonio y no heredó tierra. Su padre se volvió a casar cuando su madre murió. Los rarámuri —según las genealogías que recaudamos en campo—, al contraer una segunda unión conyugal no llevaban consigo a los hijos de las primeras uniones. Éstos se quedaban con los abuelos, tíos u otros parientes, y socialmente eran reconocidos como hijos segundones.

Por ello, Francisco era un hijo de segundo tipo, un pariente de segunda clase. Inclusive, en las genealogías no era reconocido por algunas personas que él sí definía como sus parientes.

La escasez de prestigio de Francisco también se expresaba en que poseía poco ganado, apenas cinco o seis chivas. Una consecuencia de la desposesión de tierras y de ganado era que el maíz con el que contaba era resultado del trabajo colectivo en otras parcelas. En ocasiones, los rarámuri compartían el trabajo agrícola entre vecinos o parientes. Las personas laboraban y cuidaban un solo terreno. Posterior a la cosecha, se repartían las mazorcas siguiendo un acuerdo previo de porcentajes. Francisco conseguía un poco de maíz de esta forma. Pero, con poco maíz era imposible hacer *teswino*. Y sin esta bebida era insostenible organizar trabajos colectivos y establecer una red de relaciones sociales.

Desde el punto de vista del colectivo de Santa Cruz y de otras personas que convidaban a Francisco a sus teswinadas, la situación de este hombre era producto de factores ajenos a la economía. Francisco estaba triste porque su padre había tenido una segunda familia y lo había enviado a estudiar a un internado de religiosos en otro ejido de la Sierra cuando era niño. Eso provocó que fuese una persona triste y débil, que sus almas no crecieran adecuadamente y que no aprendiera a trabajar correctamente. Francisco era incapaz de controlar su deseo por el *teswino*, lo cual lo hacía una persona sin deseos de trabajar. Francisco era calificado como irresponsable y *lowíame* (loco). Para los rarámuri de Norogachi, un *lowíame* era “aquella persona que ha[bía] perdido el rumbo y el correcto andar por el camino colectivo según la ética rarámuri” (Fujigaki Lares y Martínez Ramírez 2012: 67). Ante los ojos de otros rarámuri, Francisco estaba en los márgenes de la moralidad, hecho que explicaba sus carencias materiales.

En este marco, me pregunto si aquello que sucedió con Diablo en el mito 2 podría aclararse por analogía con el caso de Francisco. En otros términos, si Diablo carecía de la conyugalidad y del acceso a la sociabilidad rarámuri adulta, entonces se encontraba en los márgenes del campo de moralidad rarámuri. Diablo estaba desprovisto de todos los medios para hacer como un rarámuri y ser un existente completo. Esta forma inacabada de Diablo fue una potencia para desarrollar su

sociabilidad, y no un impedimento. Como demuestro adelante, ubicarse en las fronteras del campo de moralidad y del *socius* rarámuri no conduce a la falta de una socialidad. Por el contrario, como en el caso de Diablo, el estar en los márgenes sociales posibilitó crear un nuevo campo de moralidad a partir de la virtualidad social —tal como se extrae una faja de un campo virtual de diseños.

La imagen de incompletud de Diablo resuena en algunos de los personajes de *Mitológicas II. De la miel a las cenizas* (Lévi-Strauss 2002 [1966]). Al estudiar los ciclos de la miel y del tabaco en América del Sur, Lévi-Strauss describe héroes que cojean y maestros de danzas renqueantes. La desigualdad entre las piernas es la codificación anatómica de la potencia para crear discontinuidad temporal y espacial. Para este autor francés, toda ambigüedad moral y física es un atributo de dicha discontinuidad. En esta línea de pensamiento, en el mito 2 Diablo expresa este tipo de discontinuidad a través del código sociológico. Al intentar compensar la incompletud y la carencia que lo define —tal como los personajes de otras mitologías amerindias— Diablo produce un campo de moralidad discontinuo al rarámuri.

En las regiones barranqueñas de la Sierra Tarahumara, Diablo y Dios son conceptualizados y tratados por los rarámuri como una multiplicidad de agencias (Pintado Cortina 2012). Para los rarámuri de Potrero, municipio de Batopilas, Riablo y Rios son Onolúame (El-que-es-Padre) porque ambos son los bisabuelos (úmuli) y antepasados (*anayáwali*) de los rarámuri. En esta región, Diablo y Dios conforman una unidad por el lazo de filiación que mantienen con los rarámuri. Mientras que en la Sierra Alta, Diablo aparece como un ser incompleto, en las barrancas es un ser supra-integrado, es decir, constituido por una multiplicación de agencias. Esta transformación regional confirma la potencia creadora de la posición de Diablo. Finalmente, tal como se relata en el mito 2, el espacio geográfico en el que Diablo crea una moral alterna a la rarámuri son estas barrancas.

Para describir el modo de producción de este campo de moralidad alterno, así como de la conducta subversiva de Diablo y de la transformación del vínculo entre colaterales, tomo como punto de partida el hecho de que Diablo es el hermano mayor de Dios. En otras palabras, estos colaterales se vinculan a través de una inversión en el orden y en el tiempo generacional. La distinción de los parientes

en mayores y menores organiza la terminología de parentesco rarámuri. Incluso, esta categorización se presenta en cualquier ordenamiento que pretende hacer distinciones al interior de un campo de relaciones simétrico, como el de los colaterales, las almas y las autoridades.

Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg (1978 [1935]: 349) reportan que para las regiones de Samachique, municipio de Guachochi; Urique, municipio de Urique; y Naráachi, municipio de Carichí, esta diferenciación entre parientes mayores y menores atendía a un “esquema de respeto, herencia y privilegios”. Con base en mis reportes etnográficos, puedo afirmar que la distinción entre mayor y menor es un principio de orden que condiciona el modo para entablar y ejecutar las relaciones. La discontinuidad entre mayor y menor expresa la temporalidad que separa a las personas del punto de origen común y del acceso al conocimiento contenido en tal origen. En el caso de los colaterales, aquel que ha nacido primero tiene un conocimiento más amplio de todos los caminos rarámuri (corporales, anímicos, sociales).

Los mitos 1 y 2 narran una alteración inicial en las relaciones mantenidas ordinariamente entre hermanos, mayor (Diablo) y menor (Dios), la cual es experimentada como una transgresión del campo de moralidad rarámuri. El mito 1 coloca en juego esta alteración del orden temporal al narrar cómo durante la creación de los rarámuri y los mestizos, Dios enseñó a Diablo cómo soplar vida en las figurillas de arcilla y ceniza. Esta acción subvirtió e invirtió el orden de transmisión de conocimiento entre estos colaterales, ya que la dirección de toda enseñanza va de mayor a menor. Por su parte, en el mito 2 se describen las consecuencias de esta alteración. A pesar de ser el hermano mayor, Diablo es un ser incompleto, sin enlace conyugal y sin acceso a la vida social adulta. En contraste, Dios tiene una esposa, redes sociales, riqueza y bienes.

Los mitos, tal como destaca Lévi-Strauss (2002 [1966]: 392), “transmiten el mismo mensaje con auxilio de varios códigos [...] no obstante, estos códigos no son rigurosamente equivalentes, y los mitos no los ponen en pie de igualdad”. Así, en consonancia con el código sociológico, en los mitos 1 y 2 opera un código espacial. Por una parte, el código sociológico describe un estado inicial de disyunción

entre colaterales (Dios estaba en su casa y Diablo en la suya) para conjuntarse excesivamente en una teswinada (Diablo viola a la mujer de Dios, Diablo y Dios pelean) y disyuntarse nuevamente a causa del conflicto (se alejan). Por otra parte, a través del código espacial se describe cómo inicialmente Diablo y Dios estaban abajo y arriba respectivamente (disyunción), Dios bajó a la casa de Diablo y posteriormente subieron juntos para beber a casa de Dios (conjunción). Por último, Diablo huyó hacia abajo hasta que Dios determinó hundirlo bajo la tierra, mientras que él continuó en su casa (disyunción). De esta manera, el esquema del código sociológico y del código espacial son análogos. En su transformación narrativa, el código espacial plantea una resolución a la alteración, subversión e inversión de la temporalidad generacional. Con la última disyunción entre Diablo y Dios se establece un orden espacial y, con él, un nuevo orden moral que resuelve el conflicto inicial.

Hasta este momento examiné la competencia entre los colaterales Diablo y Dios. En esta competencia, entendida como una inversión en la temporalidad de las generaciones y como una transgresión moral inicial, el papel otorgado a la mujer es fundamental. Revisé la posición de esposa y conyugalidad, ya que este lazo es la condición para que los rarámuri sean personas completas. Demostré que en el mito 2, la debilidad del *teswino* de Diablo expresa la ausencia de la conyugalidad y la incapacidad para entablar una vida social plena. Diablo se ubica en los márgenes de la moralidad y, en su intento por compensar esta situación, crea un campo de moralidad distinto al rarámuri. Para resolver la inversión inicial entre estos colaterales, el mito 2 transforma el código sociológico en un código espacial y define moralmente dos espacios: arriba y abajo. A continuación, describo la posición de cuñada que ocupa la mujer y las relaciones de afinidad con el fin de problematizar las consecuencias de tal distinción espacial.

* * *

Los trayectos míticos recorridos en un sentido no son iguales al transitarlos en el sentido contrario. En esta geometría mítica, la relación entre la figura y el fondo se transforma. Al igual que en las

fajas rarámuri o *púraka*, estas transformaciones dependerán de los contrapuntos elegidos por el observador. Enseguida, trazo una nueva ruta por los mitos 1 y 2. En este caso, sigo el camino inverso al transitado hasta este momento. Tomo como punto de partida el código espacial para dar cuenta del código sociológico y de esta manera reflexionar sobre la afinidad entre la mujer y Diablo. Regreso entonces al final del mito 2. Dios, como hermano menor, condena a Diablo a estar lejos de él. Viviendo bajo la tierra, sin relaciones de conyugalidad ni de colateralidad, pero con dinero y “otras cosas” que robó a Dios, Diablo se encontraba en los límites de la moralidad y en los límites del mundo —como en ocasiones se suele hablar de las barrancas—. Este hecho liminal posibilitó, como sugerí, que Diablo conformara un campo de moralidad alterno al de su hermano Dios. Describiré algunos límites de la sociabilidad rarámuri para bosquejar el marco explicativo de este proceso.

En las genealogías de parentesco del caso de los Espino de Santa Cruz (Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos 2012) se identifican tres condiciones bajo las cuales las personas no eran reconocidas como parientes: la muerte, la migración y la participación en el modo de existencia mestizo. El proceso mortuario que sucede al deceso de un rarámuri transforma a una persona muerta (*mukuáme*) en otro tipo de parentela (Fujigaki Lares 2005). Al concluir una serie de fiestas de muerto (*nutéma*), el difunto (*chuiki*) pertenecerá a un grupo indiferenciado de ancestros (*anayáwari*) y quedará fuera de una memoria genealógica particular. El difunto pierde su identidad (nombre, propiedades, cuerpo, etcétera) y con ella sus vínculos individuales. Posteriormente se integra a un colectivo generalizado de antepasados que no participa de ninguna genealogía en particular y que simultáneamente está ligado a todas. En el caso de la migración, un rarámuri puede salir del rancho, del pueblo, del ejido, de la Sierra y gradualmente mestizarse. Potencialmente puede ser expulsado de la memoria parental y caer en el olvido. Este caso era común en Norogachi. Las personas que permanecían en el ejido negaban el parentesco con aquellos que regresaban después de lapsos prolongados. Al cuestionar “¿es tu pariente (hermano, primo, sobrino, etcétera)?”, ellos decían: “no, es un mestizo”. Finalmente, una mujer rarámuri podía casarse con un mestizo

local. Las relaciones de alianza implicaban cambiar de ropa (usar pantalón de mezclilla y blusas ceñidas al cuerpo), de régimen alimenticio (comer carne procesada cotidianamente) y lingüístico (hablar español). Estas mujeres no asistían a las teswinadas y no participaban de la producción y del intercambio de trabajo colectivo. Por tanto, no eran reconocidas como parientes.

De manera general, estas tres situaciones remiten a un lazo parental que ha sido transformado en un vínculo de alteridad —para un desarrollo de este tema véanse Fujigaki Lares (2015) y Fujigaki Lares (2019)—. A partir de dichas condiciones liminales del parentesco, es factible observar el tránsito del campo de lo que se da por hecho —en este caso el parentesco expresado en la filiación con Dios y la colateralidad— al ámbito de lo construido —el campo de la alteridad o el vínculo mantenido con Diablo—. Sugiero que esta transición implica un proceso de de-construcción progresiva entre lo rarámuri y lo no rarámuri. En otros términos, las relaciones ubicadas en los márgenes del campo de la moralidad (muerte, migración, mestizaje) conforman una serie de transformaciones graduales entre *lo mismo* y *lo diferente*. En contraste con la dialéctica entre el yo y el otro, en la relación rarámuri entre lo mismo y lo diferente, cada ego es una red colectiva, tal como el conjunto de almas que transita por los caminos del cuerpo para generar vida. A continuación, exploro cómo operan dichas transformaciones.

Con base en el estudio de parentesco elaborado en Norogachi, es posible resaltar la vinculación entre las distancias espaciales y parentales. Este fenómeno de alteridad fue documentado por Jerome Levi (1993: 285) en el caso de El Cuervo y recientemente por Oscar Adrián López Flores (2016) en Aboreáchi, municipio de Guachochi. Ambos etnógrafos reportan los mecanismos de relación entre los rarámuri bautizados y aquellos que se niegan al bautizo. Por una parte, siguiendo a López Flores, la distinción entre bautizados y no bautizados radicaba en la cercanía o en la lejanía de la filiación con Onorúame (El-que-es-Padre), identificado con el Sol y con Dios. Los no bautizados, quienes gozaban de un parentesco más cercano con Dios, tenían la potencia de quemar —literalmente— a los bautizados. Luego de la unión conyugal entre un rarámuri bautizado y otro no bautizado, el primero podría quedar ciego a

causa de la potencia calorífica del último. Por otra parte, para los rarámuri no bautizados de la región de El Cuervo, el término *muribé* (de *muri*, que significa cerca y *-bé* como argumentativo, descripción morfológica de Levi) era usado para hablar de esta cercanía parental y espacial.

En el caso de Norogachi, la distancia parental también tenía correspondencias con la distancia espacial. La migración seguía un patrón de distribución espacial concéntrico. El punto de referencia de tal distribución era el pueblo de Norogachi donde residían 265 de los parientes reportados en la carta genealógica de los Espino para 2008. En un círculo más amplio que abarcaría la Sierra Tarahumara residían 31 personas (16 en Guachochi, nueve en Cuauhtémoc, cuatro en Creel y dos en Parral). Finalmente, en una órbita más alejada del punto de referencia residían 93 personas (77 en la ciudad de Chihuahua, 12 en Ciudad Juárez y cuatro en Delicias). Más allá de estos límites espaciales, desde la perspectiva de la gente que permanecía en la Sierra, era imposible migrar y continuar siendo reconocido como pariente. En contraste, desde la visión de los migrantes, los rarámuri que residían en las ciudades construían nuevos caminos que los conectaban con la Sierra (Naranjo Mijangos 2014, Morales Muñoz 2013, Fernández Ramos 2013, Herrera Bautista 2013).

Después de la declaración de guerra al narcotráfico en 2006 por parte del expresidente Felipe Calderón, la intensificación de la violencia provocó el desplazamiento masivo de población rarámuri y no rarámuri de la Sierra Tarahumara. Aún no se cuenta con información detallada sobre la relación entre la violencia estatal, paraestatal y la migración rarámuri. Sin embargo, autores como Naranjo Mijangos (2014) y Marco Vinicio Morales Muñoz (2013: 34) resaltan el papel del parentesco y del género, sobre las relaciones de amistad y paisanaje, para construir redes —o en términos rarámuri, caminos— que conectaban las urbes con la Sierra. En este sentido, es urgente atender el estudio de los procesos de cambio de la socialidad rarámuri en contextos de migración provocados por la violencia con el fin de actualizar la información recabada durante 2008 en Norogachi. De acuerdo con dicha información, salir de un espacio de referencia, como el rancho o la ranchería, conducía a dejar de ser reconocido como un pariente. Los datos registrados al respecto, en

12 ejidos vecinos de Norogachi durante el mes de mayo de 2012, ejemplifican esta idea. Todas las migraciones reportadas eran temporales, principalmente las realizadas por jóvenes para llevar a cabo actividades agrícolas. En las entrevistas fueron recurrentes las historias sobre el reclutamiento, el transporte colectivo en camiones, la falta de información sobre las condiciones precarias de trabajo, la nulidad o la inexistencia de los derechos laborales en el trabajo e inclusive el desconocimiento del monto del salario.⁵ En este marco resulta evidente que en las genealogías documentadas en Norogachi sólo existan dos casos de personas viviendo en Tijuana y en Ciudad de México.

Con base en lo anterior, sugiero que para los rarámuri, el reconocimiento parental estaba determinado por la cercanía o la lejanía espacial. La premisa de esta ecuación era la relación entablada entre el modo de existencia rarámuri y la Sierra Tarahumara. *Kawí* es el término utilizado para hablar del cerro, del territorio, de la Sierra y del mundo rarámuri; para distinguir este concepto de la noción de mundo rarámuri grafico con mayúsculas el término *Kawí*, y utilizo el mismo procedimiento para distinguir el concepto legislativo de ejido de la realidad territorial provocada por tal concepto o Ejido.

⁵ Ejido de Nachácachi: por la cercanía con el centro urbano de Guachochi (ubicado a 15 kilómetros), hombres y mujeres jóvenes trabajan durante la semana en esta cabecera municipal y regresan el fin de semana. Ejido de Aboreáchi, municipio de Guachochi: hombres y mujeres salen a Camargo, Cuauhtémoc y Delicias a pizar manzana, frijol, chile, papa, cebolla y orégano. Ejido de Basihuare, municipio de Guachochi: los jóvenes salen a Delicias, Camargo (septiembre), Cuauhtémoc (mayo), Sinaloa y Hermosillo (febrero, enero y noviembre); en este ejido se tiene un calendario de migración más organizado. La migración es temporal y las actividades son de pizca. Ejido de Cusárare, municipio de Guachochi: los jóvenes migran temporalmente a Cuauhtémoc, Camargo, Delicias, Casas Grandes y Sinaloa. Ejido de Choguita, municipio de Guachochi: los hombres y mujeres migran a Chihuahua, Cuauhtémoc y La Junta. Ejido de Pahuichique, municipio de Guachochi: los jóvenes migran a Chihuahua, Parral, Torreón, Juárez y Cuauhtémoc. Ejido de Rocheáchi, municipio de Guachochi: los hombres y mujeres trabajan en campo y en maquilas en Durango, Delicias, Chihuahua, Sonora y Sinaloa. Ejido de Sehuérachi, municipio de Guachochi: los jóvenes salen a Cuauhtémoc y en Chihuahua trabajan en construcción y limpieza de casas. Ejido de Tatahuichi, municipio de Guachochi: los jóvenes trabajan en Cuauhtémoc, Delicias, Sinaloa, Camargo, Parral, Chihuahua. Ejido de Raramúchi: los jóvenes salen a Sinaloa, Durango, Santa Ana, Cuauhtémoc, La Junta.

Como demuestra Wyndham (2004) al reflexionar sobre el aprendizaje de plantas medicinales entre los niños de Rejogochi, municipio de Bocoyna, el territorio era fundamental para que los infantes establecieran un vínculo cognitivo y de transmisión de conocimiento con Dios. El *kawí* participaba en la maduración de los cuerpos y de las almas rarámuri. De tal modo que para los rarámuri, el mundo o *Kawí* no era un contenedor de la experiencia, sino un elemento de ella. En consecuencia, las relaciones con el *kawí* eran esenciales para ser y hacer como rarámuri —tema que retomo en el capítulo 2 para describir el *Kawí* y el Ejido como realidades territoriales que coexisten en la Sierra Tarahumara.

Este es el marco para problematizar cómo la analogía rarámuri entre la distancia parental y la distancia espacial mantiene una relación de equivalencia con la distinción entre diferentes modos de existencia. Esto es, para comprender por qué en el mito 2, la distancia espacial es una causa o una expresión de la distinción entre dos tipos de parientes (colaterales que se transforman en cuñados) que deviene en dos modos de existencia diferentes (rarámuri y mestizo). En este marco es pertinente preguntar si la distancia espacial entre Diablo y Dios fue la condición primordial para que Diablo creara un campo de moralidad distinto al rarámuri. Para atender esta pregunta describo las conductas transgresivas de Diablo y su articulación con las relaciones de afinidad entre los rarámuri.

Las terminologías rarámuri que hacen referencia a quienes en nuestro sistema parental denominamos cuñados y cuñadas son las siguientes. Para el caso de Norogachi, un ego masculino y femenino llamará a su cuñada *chi'néara* o *ripóra* y a su cuñado *chi'era* o *muchí-mari*. Según Brambila (1976 [1953]: 118), quien también trabajó en la zona de Norogachi, *chi'neri* o *chi'néara* es la expresión para referirse al esposo de la hermana o a la hermana menor de la esposa. Estos términos siguen el principio clasificatorio entre menor o mayor que atraviesa toda la terminología. Por ejemplo, *che'e* o *chi'era* es el esposo de la hermana mayor. *Muchí-mari* remite al esposo de la hermana mayor o al hermano menor de la esposa, es decir, aquellas personas ubicadas temporalmente en los extremos de las relaciones. Esta palabra contiene la raíz *muchí* (vagina), de donde se deriva también el verbo *muchá* (practicar el coito) (Brambila 1976 [1953]: 334).

Era Semana Santa de 2009, el *teswino* había circulado por algunas horas. Se escuchaba el tambor y las risas. El organizador de la teswinada se acercó al grupo de mujeres, tomó del brazo a Silvia y la levantó. Ella comenzó a bailar dando la espalda a Corpus, mirándolo de reojo, sonriendo. De pronto, se colocó rápidamente detrás de él y le intentó quitar la manta que usaba como taparrabos (*tagóra*). La gente reía. Ambos siguieron bailando. Corpus subió su pierna derecha en la espalda de Silvia, simulando un coito en tres ocasiones. Todos reían y comentaban el coito. La música acabó. Silvia se sentó a mi lado y me dijo: “no hay problema, mi esposo no se pone celoso, porque él es hermano, primo pues, de mi esposo”.

Para los rarámuri, la broma sexual es aceptada y en ocasiones prescrita en los vínculos establecidos entre cuñados y abuelos-nietos. Estas relaciones fueron analizadas ampliamente, aunque no de manera afortunada por Kennedy (1970). En las terminologías registradas por este autor se reportó que los colaterales del cónyuge (femenino o masculino) se referían a las esposas y a los esposos de sus hermanas y hermanos como esposos y esposas. En el caso de Norogachi, las personas utilizaban estos términos sólo en contextos de broma. Alejada de las interpretaciones funcionalistas de Kennedy, considero que como Aparecida Vilaça (2006: 282) señala para el material mítico de los wari’ de Amazonía, llamar esposo o esposa al hermano o hermana del esposo o esposa es hacer del primero una equivalencia perfecta del otro. Traducido al lenguaje de las fajas, esto implicaría una simetría perfecta que tal vez tendería, por su falta de contraste y absoluta equivalencia, a eliminar el color. En otras palabras, el resultado de la simetría textil y de la identidad social entre los rarámuri daría como resultado la nada. Como indica Vilaça para los wari’, dentro del lenguaje mítico tener sexo con la esposa del hermano es ocupar el lugar del hermano y de alguna manera querer ser su gemelo. La consecuencia de esta sustitución es la explicitación y la exacerbación de la diferencia. Y en este sentido, un hermano sólo puede asimilarse al otro cuando uno de ellos está muerto, tal como las prácticas de levirato y sororato —documentadas por Kennedy entre los rarámuri— lo atestiguan y quizá como se expresa en el mito 2 cuando Diablo intenta matar sucesivamente a su hermano menor, Dios.

Hasta este momento muestro cómo la distancia espacial fue una condición para que Diablo creara una distancia parental y, con ello, un campo de moralidad distinto al rarámuri. La reflexión sobre los límites del parentesco rarámuri (muerte, migración y seguir el modo de existencia mestizo) develan el mecanismo de dicha creación. De tal manera que el tránsito de lo rarámuri hacia lo no rarámuri, o de la colateralidad a la afinidad, se explica por medio de la serie de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente.

Siguiendo el método estructural de Lévi-Strauss, exploré la armadura mítica de los mitos 1 y 2 con el fin de identificar uno de los problemas planteados en estos relatos: la disyunción espacial, parental, moral y su resolución. Para usar el lenguaje de *Mitológicas*, el problema de estos mitos es cómo crear *distancias razonables* para la producción y la coexistencia entre distintos modos de ser y de hacer el mundo. En este marco, cabe preguntarse en qué medida esta disyunción es una técnica de transformación rarámuri, siempre latente y dirigida hacia la asimetría. Y cuestionar por qué, cuando Diablo y Dios se reúnen para crear a los rarámuri y a los mestizos, la relación que los vincula no es la colaboración, sino la competencia.

Presentados como alfareros, estos colaterales moldean distintos tipos de arcillas: las de Dios son puras y las de Diablo están mezcladas con ceniza blanca. Al igual que en las fajas —donde algunos motivos asimétricos permiten observar dos figuras y dos fondos—, este mito utiliza una técnica de contraste para visibilizar dos tipos de corporalidades y dos modos para crear relaciones sociales —por ejemplo, color de la piel, tensión entre *teswino* y dinero—. En el mito 1, el cuerpo y las formas para entablar relaciones fungen como dos principios rarámuri para delinear cualquier campo de moralidad y distinguir diferentes modos de existencia. Con base en lo expuesto, en el siguiente apartado reviso el tema central de este capítulo: la definición rarámuri de humanidad. Para lograrlo, distingo la conceptualización de la humanidad *para* los rarámuri del campo de experiencia que define la humanidad *de* los rarámuri. La meta es proponer una traducción de las categorías rarámuri que diluya nuestra propia idea de lo humano, abriendo paso a una antropología alterna.

La humanidad para los rarámuri

En el mito 1, la disyunción espacial, parental y moral entre Diablo y Dios caracteriza el proceso de creación de los rarámuri y de los mestizos. La condición de producción de este acto de fabricación —que conjuga tierra, agua, fuego y aliento— es la inversión de las generaciones que asimétricamente vinculan a estos colaterales. Dios sopla su aliento en las figurillas que ha moldeado y los rarámuri adquieren vida. Por su parte, Diablo fracasa en el acto de dotar de vitalidad a los mestizos. Diablo pregunta a su hermano menor cómo lograrlo y Dios comparte su secreto de alfarero. De acuerdo con Lévi-Strauss (1986b [1985]), y tal como reporté en la región de Norogachi, estos secretos suelen estar rodeados por un gran celo. Una tarde, junto con Angelita Loya, esperamos pacientemente a que su madre terminara la cocción a fuego abierto de una olla para fermentar *teswino*. Nadie podía mirar dicho proceso o de lo contrario, la cerámica corría el riesgo de romperse. Las mujeres alfareras conservaban en secreto los lugares de extracción de las arcillas, así como las fórmulas y los procesos de preparación. La razón era que en los lugares donde encontraban el barro, habitaban existentes encargados de cuidar el nacimiento de dichas arcillas. De esta manera, si las mujeres compartían este conocimiento era posible que estos existentes, cuyo nombre no fue compartido, se enojaran y les quitaran la capacidad de hacer las ollas. En estos casos, las ollas elaboradas por las alfareras se rompían. Lo mismo sucedía si las mujeres recibían dinero a cambio, ya que éstas no podían venderse; generalmente se intercambiaban o regalaban. La producción alfarera ha disminuido en comparación con la cestería pues el conocimiento de este arte se transmite de los existentes que resguardan el barro a las mujeres. Este celo de alfareros se expresa en el mito 3.

Mito 3 (recopilado por Brambila en el ejido de Norogachi, 1964):
 De este modo dicen los tarahumares, tal como les dijeron los ancianos que habitaban antes: A los blancos se dice que los hizo el que vive abajo; a los tarahumares en cambio, dicen que los hizo el que vive arriba; a las serpientes dicen que las hizo el que vive abajo, a los marranos el de abajo también; los venados en cambio dicen que proceden de arriba; y los conejos, de arriba son también. Los caballos también son

de abajo; los asnos de abajo también; las reses son de arriba. Los blancos se dice que son de abajo, porque son muy abusadores para con los tarahumares; hacen sufrir mucho a los tarahumares. Por eso dice esto; porque el que vive abajo es excesivo (desenfrenado). Por ello se dice que los blancos son hijos del que vive abajo. Pero el que vive abajo no fue capaz de darles la respiración, se las dio el Padre. El que vive debajo de ningún modo fue capaz de darles aliento. Los tarahumares dicen esto porque siempre bailan el *rutuburi*, los blancos en cambio, no. También dicen que nunca se baila el *rutuburi* matando a un marrano; las liebres, jamás se danza *rutuburi*, cuando se las mata; las serpientes: jamás se baila el *rutuburi* cuando se les mata; los asnos tampoco. Los conejos sí se bailan el *rutuburi* cuando se les mata, para ofrecérselos al Padre; por ejemplo los perros, jamás se danza *rutuburi* cuando se les mata; los otros animales como las cabras, las reses, éstas sí se ofrecen a Dios y las gallinas también. De tal modo, cuanto animal es bueno se dice que lo hizo el Padre; por ejemplo por el monte anda una culebrita preciosa llamada *no pí*, se le llama animalito (=posesión) del sol. Porque dicen que pertenece a Dios. Los tarahumares malos, se dice que irán abajo, los buenos tarahumares en cambio, irán arriba (Irigoyen 1979 [1974]: 115-116).

En este relato se plantea explícitamente un isomorfismo entre los códigos espacial (de abajo), moral (abusadores y desenfrenados), corporal (blancos) y parental (hijos del diablo) que explica la distinción relacional entre los rarámuri y los mestizos. El mito 3 resume las transformaciones señaladas entre los mitos 1 y 2. Además, este relato es una transformación del mito 1, porque Diablo no aprendió las enseñanzas de su hermano menor: “Pero el que vive abajo no fue capaz de darles la respiración, se las dio el Padre (Dios). El que vive debajo de ningún modo fue capaz de darles aliento” (Irigoyen 1979 [1974]: 115). Esta versión narrativa describe la imposibilidad para transmitir el conocimiento entre Diablo y Dios —la cual, en términos rarámuri, implicaría una ruptura en la comunicación anímica— ya que las almas rarámuri sólo pueden transmitir conocimiento a otras también rarámuri. Aún así, si Dios participa junto con Diablo en la creación de los mestizos, entonces los mestizos compartirán con los rarámuri un lazo de filiación.

En la red de parentesco rarámuri, todos los colaterales son hermanos. Desde esta perspectiva, resulta pertinente preguntar si esta

filiación mítica compartida tendría como consecuencia la colateralidad entre los rarámuri y los mestizos. Para responder a esta interrogante reviso la categoría de pariente y posteriormente el proceso de filiación narrado en los mitos 1 y 3.

En las conversaciones cotidianas mantenidas durante el trabajo de campo era frecuente que los rarámuri utilizaran el término familia (en español) como un sinónimo de pariente (*néra*, *retémara* y *ríjimára*). *Néra* es una partícula de posesión que indica cercanía afectiva. Por ejemplo, *Antonio neje néra/término de parentesco/* (Antonio-yo soy-mío- /término de parentesco/), Antonio es mi/término de parentesco/. *Retémara* es un verbo sustantivado, plural de *betéama* (habitar), que remite a la parentela de otra persona o en su defecto a parientes considerados lejanos espacial y afectivamente. Por ejemplo, Luis y Juan son mis *retémara* porque son parientes de mi primo José. Siguiendo a la lingüista Islas Flores (comunicación personal, 2010), Brambila (1976 [1953]: 473) traduce *ríjimá* como pariente y puede marcarse con la posesión *-ra* o derivarse en: a) *ríjima-ma* (formar familia), pariente-fut:sg; b) *ríjima-ta-ma* (emparentar), pariente-caus-fut:sg; c) *ríjim-é-ame* (el que tiene hermano o pariente), pariente-tener-ptcp.⁶ En el primer caso, Brambila traduce el acto de conformar una pareja por el concepto de familia, en el segundo refiere a cualquier pariente y en el tercero, a los colaterales de un ego. Por último, en la definición libre de este autor, *ríjimára* remite a un pariente, familiar, hijo, hermano, sobrino, compañero o par, al proceso de igualar, hacer equivalentes o tener apellido.

En una conversación mantenida en 2012 con Lupe Espino, residente de Norogachi y exgobernador rarámuri, preguntamos por qué al hablar de algunas plantas, como ciertas variedades de peyote (*lophophora williamsii*, *ariocarpus fissuratus*, *epithelantha micromeris*, *mammillaria heyderli*, *echinocereus triglochidiatus*, *ammillaria senilis*) —véase Robert Bye 1976—, se utilizaba el término *ríjimára*. Luego de una larga disertación, Lupe Espino dijo: “porque son creadas de la misma manera”. Los rarámuri de Rejogochi también utilizaban el término *ríjimára* para nombrar plantas desconocidas, por ejemplo,

⁶ Abreviaturas lingüísticas de las marcas gramaticales: caus=causativo, fut=futuro, nmlz=nominalizador, pos=posesión, sg=singular.

“esta planta es similar o está en relación con aquella otra planta” (Wyndham 2004: 140). Siguiendo a Bianca Islas, lingüísticamente esto no podría corroborarse dado que la raíz léxica debería derivar en el participio ser creado y la terminación correspondiente tendría que ser *-ame* o *-kame*, términos que hasta ahora no hemos documentado. Aún así, con base en el registro mítico y parental, *íjijimára* remite conceptualmente a los seres que han sido creados de la misma manera, tal como los rarámuri y los mestizos. En conclusión, el vínculo de filiación que, creado por medio del soplo divino, comparten los rarámuri y mestizos implicaría una colateralidad mítica. Como señala Naranjo Mijangos (2009: 88), para los rarámuri el parentesco es sinónimo de compartir la sangre, que traducido a nuestros términos sería sinónimo de consanguinidad. Bajo otra traducción, que traiciona en menor medida los conceptos rarámuri, la sangre es análoga al soplo divino, es decir, a la filiación con Dios. *U’púpchama*, siguiendo a Brambila (1976 [1953]: 572), es el verbo utilizado para hablar de la acción divina del soplar y dar la vida. Ser pariente o compartir un lazo filial es análogo a participar de este soplo o alma rarámuri.

Por último, para caracterizar la relación de parentesco entre los rarámuri y los mestizos es preciso considerar que la asimetría entre Diablo y Dios fue una potencia heredada a sus creaciones. Vale recordar que Diablo y Dios siempre fueron distintos (menor y mayor). Esta asimetría inicial desencadenó una disyunción espacial (arriba-abajo) y temporal (alejamiento del diablo) que concluyó en la creación de un campo de moralidad y un modo de existencia distinto al rarámuri (mexicano). En este proceso, la competencia reemplaza la cooperación. Como conclusión, Diablo y Dios transformaron la colateralidad que los unía en una relación de afinidad y alteridad.

Este proceso de disyunción entre Diablo y Dios neutraliza la consanguinidad potencial entre sus creaciones y los distingue a través del cuerpo y de las formas para establecer relaciones. En este sentido, los rarámuri y los mestizos son parientes colaterales pero no consanguíneos. Es decir, no son hermanos en términos rarámuri, sino primos en términos mestizos. En la vida cotidiana del pueblo de Norogachi, era común escuchar a los rarámuri y a los mestizos llamarse mutuamente como primos o cuñados. Nunca utilizaban la

designación de primos-hermanos, ya que este término remitía a los hermanos y a los hijos de los hermanos de un ego en el sistema de parentesco mestizo. En esta misma línea de pensamiento, una vez neutralizada la consanguinidad, rarámuri y mestizos son potencialmente afines o cuñados. En resumen, propongo que primo y cuñado, como términos recíprocos de vinculación entre rarámuri y mestizos, expresan el hecho de compartir un origen común, así como un campo de relaciones en el cual se mezclan los campos de moralidad rarámuri y mestizo.

Desde la antropología rarámuri, este lazo de parentesco definido por un origen compartido y por la filiación es lo que considero *la humanidad para los rarámuri*. De tal forma que cada una de estas líneas de filiación correspondería a modos de existencia particulares, cuyo campo de moralidad se expresaría a través del cuerpo y de las formas para entablar relaciones tales como el trabajo. En esta traducción de la antropología rarámuri he resaltado el campo de “lo común” (filiación, cuerpo, trabajo). Sin embargo, ésta es mi perspectiva en esta co-creación, ya que desde la teoría rarámuri la multiplicidad y la diversidad son el fundamento para configurar el campo de la humanidad y de lo humano.

En una serie de entrevistas, preguntamos ¿cuáles eran las expresiones para hablar de un humano? Cuestionábamos a nuestros interlocutores si el vocablo más adecuado sería el etnónimo rarámuri y algunas personas respondían que era *řejói* (literalmente hombre). Conversando con Lupe Espino sobre este tema, en una ocasión afirmé en tono de indagación: “Él es...”, “rarámuri” completó Lupe, mientras señalaba a uno de los hombres que conversaba con otro, ambos vestidos de *zapeta* y *tagóra* rarámuri. “Ellos dos son...”, a lo que Lupe respondió: “rarámuri”. En la escena apareció un mestizo y nuestro diálogo continuó: “Ellos tres son...”, Lupe respondió: “dos rarámuri y un mestizo”. “¿Tres personas?”, pregunté en español. Y Lupe Espino respondió: “Para usted. Pero en tarahumar son dos *řejói*, rarámuri, y un mestizo.” Este momento etnográfico me permitió comprender por qué no había sido posible registrar un término o una categoría rarámuri para traducir la noción de persona.

Como se manifiesta en los mitos revisados, lo humano es un campo relacional fundamentado en la multiplicidad y en la diversidad.

En este sentido, sólo es posible distinguir y conocer un campo de moralidad y un modo de existencia por contraste con otro. Imagine la lectora o el lector, a manera de analogía, que para los rarámuri lo humano es como una faja y que el tejido es aquello que Strathern (1988) llama socialidad, es decir, la potencialidad inmanente para establecer relaciones. Las narrativas de los mitos han destacado dos figuras/fondos tejidas en esta trama. La relación entre los modos de existencia que representan dichas figuras/fondos se fundamenta en las transformaciones entre lo que se da como un hecho (filiación y consanguinidad o el campo de lo propio) y lo que se construye (alianza y afinidad o el campo de lo otro). Por tanto, las relaciones de alteridad son inherentes para esta definición de lo humano, y no un hecho histórico como en el caso del mito bíblico de la Caída del Paraíso.

En conclusión, la premisa para reflexionar sobre la antropología rarámuri será que todos los existentes somos como parientes y que la distinción entre modos de existencia deriva de la diferenciación entre vínculos de filiación que comparten un origen. El campo de lo humano, dada su multiplicidad y diversidad, será redefinido como el de las humanidades rarámuri; ya que esta teoría antropológica privilegia la particularidad para explicar las diversas formas de ser y hacer que la componen. En esta teoría nativa, el término *rijimára* describe una relación que involucra a dos o más sujetos que, siendo rarámuri o no rarámuri, entablan un lazo de consanguinidad o de afinidad a partir de la filiación. Siguiendo la reflexión de los mitos rarámuri, en las siguientes páginas, describo cómo es la humanidad *de* los rarámuri, es decir, su ser y su hacer en el mundo.

La humanidad de los rarámuri

En el mito 2, tal como se lee en el siguiente extracto, posterior a la resolución del conflicto entre Diablo y Dios (disyunción espacio-temporal modulada por una distancia razonable), Dios vuelve al cielo y expresa el deseo de destruir el mundo por el enojo provocado por los rarámuri.

Mito 2, fragmento:

Desde que Tata Dios se fue al cielo, no ha vuelto nunca, pues está disgustado con los tarahumares y pretende destruir el mundo, pero le dice la Virgen: “No te metas con ellos; me da compasión la familia que dejamos.” Por esta razón, subsiste el mundo. Cuando Tata Dios se fue, dijo: “Voy a dejar aquí dos cruces”. Y colocó una cruz en el extremo del mundo donde nace el sol, y otra donde el sol se pone. Usa la del oriente cuando sube al cielo y cuando viene a visitar a los tarahumares; y deja la del oeste para los tarahumares que al morir van al cielo. Los tarahumares viven entre estas dos cruces, y aunque quisieran ir a venerarlas se lo impiden grandes masas de agua. Por lo mismo clavan frente a sus casas pequeñas cruces, ante las cuales celebran danzas, y Dios baja a comer junto a las cruces. Sólo se come el alma o sustancia de la comida, cuyos restos deja para los pobres (Lumholtz 1904: 295-296).

La narrativa del mito 2 no revela el motivo de este enojo. Por el contrario, en el mito 1 se describe un disgusto similar provocado porque los rarámuri pierden una carrera frente a los mestizos. En ambos casos, como contenedora de la ira de Dios aparece su esposa, la Virgen, quien declara ser la madre de los rarámuri. Este personaje femenino reaparece en ambos mitos para problematizar las relaciones de género y para confirmar que la complementariedad entre lo masculino y lo femenino es necesaria para dar continuidad al modo de existencia rarámuri.

Como expuse líneas arriba, en el mito 2 la asimetría entre los colaterales Diablo y Dios fue mediada por la mujer (esposa-cuñada). A través de este vínculo se estableció el orden espacial, temporal y parental del mundo rarámuri o *Kawí*. De la misma manera, el lazo entre Dios y su esposa produjo un orden espacial sobre un eje horizontal (este-oeste, vida-muerte). Dios colocó dos cruces, una en el este (vida) y otra en el oeste (muerte). Frente a sus casas, los rarámuri colocaban otras cruces para danzar y convidar a Dios de su comida. El objetivo era que Dios tomara el alma del alimento y dejara el resto para los rarámuri pobres, quienes —como se relata en el mito 1— perdieron una carrera contra los mestizos.

Como documenté líneas arriba, las asimetrías internas de la sociabilidad rarámuri, como el género, sólo podrán explicarse a

partir de las relaciones de alteridad. En otras palabras, *lo mismo* —entendido como múltiple y complementario (hombre-mujer)— necesita de *lo otro* —no rarámuri— en la definición de su particularidad. Para profundizar en esta reflexión sumo al análisis el mito 4.

Mito 4 (recopilado en el ejido de Tehuerichi, 1998):

El mundo se formó en tres épocas diferentes: primero fue el diluvio, que lo mandó el Onorúame por habernos olvidado que Él fue quien nos dio el aliento para que respiráramos. En ese entonces todos vivían embriagándose, por eso cuando hirvió el agua —el diluvio—, todos murieron, quedaron sólo los niños quienes se lanzaron a escalar un cerro alto a donde no llegó el agua. Los niños llevaron semillas en el interior de sus oídos, tales como maíz, frijol, chícharo, etc. Estos niños crecieron y fueron los padres de los que murieron en el segundo castigo. Cuando bajó el nivel del agua, la tierra estaba blandita, era puro lodo pues los cerros se habían desmoronado por tanta agua. Entonces bajaron los niños y los animales del cerro, también algunos animales se salvaron. Los animales dejaron sus huellas sobre el lodo que después se endureció y se hizo roca. En esas rocas, quedaron las huellas de algunos animales, aún hoy las podemos ver.

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

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

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

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

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

disecados en las cuevas, y pedazos de carbón hechos piedra. Todo esto que vemos en las cuevas es de esa época.

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

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

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

La tierra se había salvado, había luz de vuelta. Este fue el último castigo que mandó Onorúame a los rarámuri por no hacer caso de bailar el yúmari. Desde entonces siempre bailamos, porque si no lo hacemos se vuelve a apagar el sol y se acaba el mundo. Ahora sí ha aguantado por que sí hemos seguido bailando. Han vuelto a haber amenazas, pero todavía hay gente que sí creemos, hay alguna gente a la que les llegan los mensajes, en este invierno se nos ordenó bailar Yúmari y sacrificar animales blancos, si no lo hacíamos nos iba a enterrar una nevada muy grande.

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

Todo esto se lo decimos a nuestros hijos para que no olviden cuál es el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri. Por todo esto, ellos deben ser buenos trabajadores para vivir como rarámuri. No se deben ir a de nuestra tierra, porque aquí están las almas de nuestros abuelos, en donde nosotros levantamos nuestras cosechas, por eso algunos no echan fertilizante en la tierra, pues se puede matar el espíritu de nuestros abuelos que habitan en la tierra. Si esto pasa, el creador no recibirá el *batari* que se le ofrece por no ser de maíz natural (Relato narrado por José Felipe Ramiro, en Juan Gardea y Martín Chávez 1998: 20-23).

En otro trabajo (Martínez Ramírez 2008: 41-67) analizo esta narración para dilucidar la relación entre la persona y el cosmos a través de las secuencias y de los esquemas del relato. Con base en dicho análisis afirmo que: “Entre todas las formas de vida existentes sólo los rarámuri experimenta[ba]n ciertas transformaciones de orden cultural” (Martínez Ramírez 2008: 45); hecho que los dotaba de cierta particularidad ontológica. En este caso, aquello que me interesa es articular los mitos 4 y 2 para describir la sociabilidad rarámuri, es decir, un campo de moralidad y un modo de existencia particular.

En el transcurso del mito 4 se configura este campo de moralidad rarámuri. Las destrucciones y los reinicios generan una secuencia que podría repetirse infinitamente. No obstante, estos reinicios no implican un evento de creación nuevo sino reactualizaciones de la creación inicial. La creación, en esta mitología, es un hecho único e irreplicable, tal como la creación de los rarámuri y los mestizos. En el mito 4, las transgresiones o equívocos de los rarámuri ocasionan las sucesivas destrucciones de la existencia. Los rarámuri olvidan que Dios les dio aliento y vida, viven embriagándose sin motivo, se comen unos a otros y no danzan el *yúmari*. Estos equívocos provocan la furia de El-que-es-Padre, como se llama a Dios en este relato y la destrucción parcial de todo lo existente. Esta es la condición para que la vida colectiva reinicie. Esta nueva existencia no es un regreso al estado anterior. Por el contrario, es producto de la transformación generada por los dones otorgados por El-que-es-Padre.

Antes de continuar con la descripción de la sociabilidad rarámuri es preciso hacer un par de señalamientos. Primero, el término *kawí* es traducido en el mito 4 como el mundo rarámuri. De tal

manera que cuando el narrador afirma que “el mundo se formó en tres épocas (*kawí ko, a bikiná kayáame niráa kayénali*)”, se refiere al mundo en el que Dios dejó a sus hijos, es decir, la Sierra Tarahumara. Segundo, a lo largo de esta secuencia se conforma un colectivo de muertos anónimos denominado *anayáwari* o los antiguos. Aquello que resulta relevante de estos personajes es que son una alteridad interna que, por negación, define el campo potencial y general de lo que hace rarámuri a un rarámuri. En otros términos, la relación con los *anayáwari* delimita, mediante una serie gradual y procesual, lo que yo podría traducir como un humano. Por ejemplo, sólo un humano podrá emborracharse sin motivo e indiscriminadamente, sólo un humano podrá comerse a otros humanos, sólo un humano podrá olvidarse de su creador y de las normas rituales. Esta distinción interna genera otras formas de distinción externas. Este es el caso de las diferencias mantenidas con otros seres vivos, que como se narra en el mito 3 también son hijos de Diablo y de Dios. Ni plantas ni animales se emborrachan, comen a otros de su mismo tipo u olvidan ejecutar rituales. Así, con base en una lógica relacional, las diferencias entre rarámuri antiguos y rarámuri presentes definen un campo de distinción con los no rarámuri contemporáneos o pasados. De este modo, confirmo que en la teoría de la alteridad rarámuri, lo mismo requiere de lo otro para definirse mediante una serie de transformación gradual.

Para continuar con la descripción de la humanidad de los rarámuri, regreso a la narrativa del mito 4. Los recursos otorgados por Dios a los *anayáwari* definen en gran medida el campo de moralidad rarámuri. En un primer momento, Dios entrega las semillas para la agricultura. Tras la segunda destrucción, otorga animales para fertilizar los terrenos de cultivo, el régimen de alimentación, el sacrificio ritual y la danza. En un tercer momento enseña la fórmula ritual para realizar cualquier ofrecimiento a los cuatro puntos cardinales (*wiroma*). Con base en un análisis paradigmático de los códigos espaciales y temporales del mito 4 es posible dilucidar la construcción de un orden con base en sus transformaciones.

En la primera destrucción los sobrevivientes se desplazan hacia arriba porque el agua hierve (*ronoli*). Una vez restaurado el orden bajan. En la segunda destrucción, el sol se desplaza hacia abajo y

vuelve a subir. Por último, en la tercera destrucción el desplazamiento entre Sol y Luna sucede en la cúpula celeste en un eje horizontal. En este último caso un acercamiento excesivo entre los astros pone en riesgo la existencia de los rarámuri. La reinstauración de una distancia razonable es producto de los desplazamientos arriba-abajo, la ejecución de las fórmulas rituales y el establecimiento de los ritmos cíclicos para realizar tales desplazamientos. Finalmente, como en el mito, el código moral se articula al espacio y al tiempo en el mito 4. El mensaje bajo el cual se expresa dicho código es el trabajo y las formas para entablar relaciones otorgadas por Dios: la agricultura (primera destrucción); el *teswino*, para compartir entre rarámuri y con Dios a través del *wiroma* (segunda destrucción); el pastoreo, la danza y el ritual (tercera destrucción). Por ende, la filiación con Dios define el campo de moralidad rarámuri y modos de existencia particulares. Tal como se relataba en el mito 1 al describir la carrera entre rarámuri y mestizos.

Mito 1, fragmento:

Una vez que los rarámuris y los chabochis estaban vivos, Dios y el Diablo organizaron una carrera a pie entre ellos. Ambos lados colocaron sus apuestas, que incluían dinero al igual que las mercancías, y las acumularon en la línea de partida, que también marcaba la meta. La distancia de la carrera se estableció —una corta distancia de aproximadamente diez kilómetros— y los dos equipos de corredores partieron. A pesar de que la carrera estuvo peleada, los corredores chabochis llegaron antes al lugar de los apuestas, de manera que tomaron las ganancias y se fueron. Dios estaba bastante enojado con los rarámuris porque perdieron. De ahí en adelante, les dijo, serían pobres mientras que los chabochis serían ricos y, mientras los chabochis podrían pagar a sus trabajadores con dinero, los rarámuris tendrían solamente *tesgüino* para darles a la gente que los ayudaran (Merrill 1988: 93-94, traducción de la impresión en español *Almas rarámuris*, Merrill 1992 [1988]: 145-146).

Para algunos rarámuri, según Prudencio Vintura Chávez Wasá-rachi de Carichí, municipio de Carichí, en las carreras se tiene que aprender “a perder con dignidad”. “Cuando se pierde una competencia que te ha costado mucho esfuerzo, tiempo y desgaste económico —como parece narrar el mito—, debes estar orgulloso, porque

defendiste con honor lo tuyo y a los tuyos, aunque la suerte no estuvo de tu lado y cuando seas el vencedor, deberás respetar al perdedor” (Gardea y Chávez 1998: 184). Si este es el marco moral de acción, ¿cómo explicar el enojo de Dios?

Una lectura posible es que Dios no castiga ni condena a los rarámuri. Por el contrario, les otorga el fundamento de su campo de moralidad: el *teswino*. Así, perder aquella carrera frente a los mestizos es fundamento de la distinción entre formas de ser y hacer distintas. Por último, a pesar del enojo de Dios, de la amenaza persistente del fin de su mundo y de la pobreza generada por su vínculo con los mestizos, el campo de moralidad rarámuri remite a la imagen del modo de existencia correcto.

En el mito 4 aparecen otras figuras de la alteridad, tal como el Kanóko. Este gigante comedor de niños es un personaje común en las narrativas rarámuri. En algunos relatos, los gigantes “enseñaron a los tarahumares a sembrar el maíz, derribando árboles y quemándolos, pero se comían a los niños” (Lumholtz 1904: 293). En otras, compartían con los rarámuri el gusto por el *teswino* y por el trabajo de la tierra, contraían lazos de conyugalidad con mujeres rarámuri y procreaban hijos-gigantes, pero “violaban mujeres cuando estaban bajo la influencia de la Luna” (Lumholtz 1904: 294). En general, estos gigantes son descritos como seres fuertes que podían arrancar árboles y participar del trabajo colectivo para desmontar la tierra. Otra de sus particularidades es que eran seres solitarios y que, por transgredir un campo de moralidad compartido, fueron asesinados por los rarámuri. Aún así, posterior a su muerte, los rarámuri se devoraron unos a otros. Este hecho manifiesta la mutua participación entre dos campos de moralidad que, pese a ser diferentes, participan en un modo de existencia común mediante el trabajo y el cuerpo.

Como figura de alteridad, los gigantes comparten conductas con los mestizos, particularmente por las relaciones que ambos instauran con las mujeres y los niños. A éstas, los mestizos las violan —como muchas de aquellas tejedoras de *ware* y de fajas me compartieron en las teswinadas— o bien, se casan con ellas. A los pequeños no precisan comerlos para que dejen de ser rarámuri, a través del hacer mestizo. Tanto en el mito 2 con Diablo, como en el mito 4 con Kanóko, la mujer aparece como un medio de vinculación con la alteridad

porque la conyugalidad es un dispositivo para ejecutar la socialidad y articular sociabilidades distintas. Por ejemplo, el gigante del mito 4 que se casa con una rarámuri.

Siguiendo esta lógica, al entablar la conyugalidad con un mestizo, tendencialmente la mujer deviene en una mestiza, pues su forma de hacer se modifica gradualmente. Aún así, el desencuentro profundo entre los campos de moralidad rarámuri y mestizos se materializa en los hijos de tales uniones. En los cuerpos y en las almas de los niños es donde se libran esas batallas. Las mujeres pueden volver al modo de existencia rarámuri. Sin embargo, sus hijos tendrán sangre rarámuri y mestiza y su definición como personas y parientes dependerá de la maduración de sus cuerpos y almas, es decir, del hacer. Estos cuerpos y almas están en las fronteras de dos campos de moralidad. La continuidad del modo de existencia rarámuri depende, en gran medida, de mantener a cierta distancia este límite. Para profundizar en dicho argumento remito al final del mito 4.

Mito 4, fragmento:

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

Antes todos los animales hablaban, hasta se dice que antiguamente cuando llegaron los blancos, el camaleón habló por ellos, por nosotros abogó un pajarito que llamamos Tochape. Cuando interrogaron al Tochape acerca de nosotros, no dijo nada y en cambio el camaleón, que habló por los blancos, dijo que nosotros los rarámuri no debíamos procrear más hijos porque ya éramos muchos y ya andábamos donde quiera. Que él corría peligro de ser aplastado por nuestro pie, puesto que es un animal que casi pasa desapercibido, se pierde en el suelo por su color. Desde entonces nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos. Desde entonces el blanco aumenta y así es como ha ido acabando con nuestras tierras (Gardea y Chávez 1998: 22-23).

Este fragmento parece un agregado a la estructura serial del mito 4 (destrucción-reinicio-destrucción-reinicio). Los mitos con estructuras seriales son el objeto de análisis del tercer tomo de *Mitológicas*.

Este tipo de mitos conforma sistemas cerrados que podrían replicarse al infinito, a menos que contengan una fuga y abran dicho sistema. Para Lévi-Strauss (1997b [1968]: 103) un sistema cerrado implica la muerte del mito; ya que “la materia mítica deja escapar progresivamente sus principios internos de organización. Su contenido estructural se disipa [...] y la estructura se degrada en seriedad. Tal degradación comienza cuando estructuras de oposición ceden el lugar a estructuras de reduplicación: episodios sucesivos, pero todos vaciados en el mismo molde. Y concluye en el momento en que la reduplicación asume el lugar de la estructura”. En otras palabras, el fin del mito deviene cuando la repetición de los códigos, de los pasajes, de los mensajes o de los motivos, se convierte en su estructura. Inclusive, en este tipo de mitos que tienden a la serialidad, los protagonistas adquieren las cualidades de la estructura serial y con ellas un destino disminuido y fatal (Lévi-Strauss 1997b [1968]: 104-105). No obstante, toda estructura mítica posee virtual y potencialmente fugas o estructuras en desequilibrio. Y, pese a que el sistema tiende a superar tal desequilibrio, llegando incluso a conformar series repetitivas, las fugas surgen una y otra vez en un nuevo plano, resultando que la asimetría es inevitable. La fuga es un fundamento del mito, es aquello que lo mantiene vivo y me atrevería a afirmar que el fragmento final del mito 4 sirve de fuga a la armadura serial que constituye el relato.

En el mito 4 existe un desplazamiento del código espacial al temporal. La secuencia entre términos —como las expresadas en los mitos 1 y 2, por ejemplo, el arriba y el abajo— se transforma en una serie de relaciones entre relaciones y se expresa en la alternancia entre la vida y la muerte. El tiempo entra en escena a través de la serie de destrucciones y sustracciones del colectivo rarámuri que configuran el campo de moralidad rarámuri. En otros términos, la muerte colectiva conlleva a un reordenamiento de la filiación y de la colateralidad. De esta forma, en el mito 4 se describe el proceso de la muerte colectiva y, el fragmento supracitado, narra el origen de la muerte individual.

La estructura serial que narra la muerte colectiva se fundamenta en la relación parental entre Dios y los rarámuri. La fuga que remite a la muerte individual vincula distintas formas de alteridad: rarámuri, animales y mestizos. El resultado de la primera, expresado

en una serie de muertes sucesivas, es el ordenamiento espacial y moral del mundo rarámuri. A esta serie de muertes se suman los asesinatos que Diablo arremete contra Dios en el mito 2, ya que también producen un ordenamiento espacial y moral. La fuga sobre la muerte individual se estructura bajo la misma lógica. En otras variantes del mito sobre el origen de la muerte individual o la *vida breve*, el conflicto narrado en el mito 4 se entabla entre los animales y los rarámuri. Estos últimos deben ser mortales porque son numéricamente mayores a los animales que solicitan su mortalidad. En el mito 4, los mestizos utilizan como intermediario a un animal terrestre para realizar la misma solicitud. Y una vez logrado su cometido, los mestizos “aumentan” y “acaban” con las tierras que eran de los rarámuri. Cuando el relato sobre el origen de la muerte individual —evento que propicia un orden de coexistencia entre rarámuri y animales— integra a los mestizos, el orden social establecido conduce a la potencial muerte colectiva de los rarámuri.

Estas dos estructuras narrativas mantienen algunas correspondencias. Por ejemplo, ambas conducen a un ordenamiento territorial. Los vínculos parentales crean el espacio mientras que los vínculos con la alteridad, particularmente con los mestizos, conllevan a la usurpación de las tierras rarámuri. En este sentido, la sociabilidad interna y la sociabilidad externa que se describen en el mito 4 implican la muerte del colectivo rarámuri. Si para los rarámuri la vida es *per se* colectiva, entonces la muerte deberá serlo. El fragmento del mito 4 presentado describe cómo, luego de la instauración de la muerte individual de los rarámuri, “nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos”. En este sentido, la estructura serial del mito se apoderará poco a poco de sus protagonistas, tal como lo observa Lévi-Strauss (1997b [1968]), anunciando la muerte de ambos. No obstante, el mito, como los protagonistas, tienen la posibilidad de la transformación, necesaria para mantener vivo cualquier sistema. Aún al borde de la muerte, en el mito 4 se propone una fuga final.

Mito 4 (final):

Todo esto se lo decimos a nuestros hijos para que no olviden cuál es el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri. Por todo

esto, ellos deben ser buenos trabajadores para vivir como rarámuri. No se deben ir a de nuestra tierra, porque aquí están las almas de nuestros abuelos, en donde nosotros levantamos nuestras cosechas, por eso algunos no echan fertilizante en la tierra, pues se puede matar el espíritu de nuestros abuelos que habitan en la tierra. Si esto pasa, el creador no recibirá el *batari* que se le ofrece por no ser de maíz natural.

Con base en la lógica serial que tiende a estructurar el relato, esta última parte parece un agregado individual del narrador. Como muestro en seguida, esta pieza final contiene algunos principios del campo de moralidad rarámuri. Para lograrlo, enlace distintas traducciones de dicho fragmento. Retomo las versiones documentadas por Gardea y Chávez (1998), una en rarámuri (mito 4a) y otra en español (mito 4), y finalmente agrego mi propia traducción (mito 4b). Parto de la premisa estructural bajo la cual, el mito es una máquina de transformación y de traducción. Defino cada una de las traducciones de este fragmento como una variante del mismo relato o como un mito. Siguiendo a Lévi-Strauss, el mito es el conjunto de sus versiones, en tanto que “todo dominio mítico particular no es captado jamás sino en devenir” (Lévi-Strauss 1976 [1971]: 573). En consecuencia, contar con un conjunto de variantes del mito 4 constata la naturaleza de la materia mítica, ya que como oyente de un mito, soy creador al escuchar y recrearlo. A continuación, expongo las traducciones del mito 4. Posteriormente destaco los principios constitutivos del campo de moralidad rarámuri a partir del análisis de las siguientes frases: “El alma que deben tener”, “seguir siendo buenos rarámuri”, “ser buenos trabajadores”, “vivir como rarámuri”, “dejar nuestra tierra” y “el alma de nuestros abuelos”. ¿Qué implicaciones tienen tales consejos?

Mito 4a

Sébalí jena raíchali tá á wé ruye kita kúchawa, kíte ke tasi wekawama ralámuli alewala echiregá bela a alabé ralámuli nima sinibísi, kíte bela a alabé nóchame nima, mapuregá ralámuli a betelima, taikó reweká kita kawí, jíte ko jena goná eperé kita mu apalochi alewala, mapu goná ta kayeni kita kowa’ámi, kíte bela ke tasi kilisante akawika ichisáre jena kawí, kíte ke mukumea kita apalochi alewala échi bela eperé jena we’ériili, mapu

ré ta chonokisa' á kó, Onorúame *ke tasi narema alé mapu jena ta kawichí kayenika ku chiliwé* (Gardea y Chávez 1998: 19).

Mito 4b

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

El alma que deben tener

Debemos a Merrill (1988) una de las más bellas y detalladas etnografías sobre el concepto del alma entre los rarámuri de Rejogochi, municipio de Bocoyna. *Ariwá* e *iwigá* son términos que los rarámuri traducen al español como almas. Con estas palabras también se habla del aliento (*breath*), ya que se “considera que ambos son uno y lo mismo” (Merrill 1988: 87). Estimo adecuada la observación de Merrill y, paralelamente, realizo una traducción propia del concepto de alma rarámuri.

En la zona de Norogachi se utiliza un término similar para hablar de las almas: *alewá* o *arewá*. Al igual que lo documentado por Merrill, en el ejido de Norogachi se reconoce que las almas son análogas al aliento, es decir, son como aire y tendencialmente etéreas y ligeras. Sin embargo, dicho aliento es el soplo de vida otorgado por Dios —a quien desde este momento llamaré Onorúame, tal como lo hacen los rarámuri en la vida cotidiana— y no el aliento de las personas. Como describe Merrill, pese a que el acto de respirar indique que un existente tiene almas, éste no es un requisito de la vida. Las expresiones utilizadas en los mitos analizados ratifican que

alewá remite a la materialización del vínculo vital entre Onorúame y sus creaciones. Por ejemplo, *arewátima* (dar o poner alma o vida), *echi bera uku mapu arewátika nesero* (Él, el que nos da el alma —la vida—) y *echi viré kame mapu tamí arewátika nesero* (Él, y nadie más, nos da el alma —la vida—) (Brambila 1976 [1953]: 28).

“El alma que deben tener”, descrita en el último fragmento del mito 4, remite a dicho vínculo vital y parental entablado míticamente entre los rarámuri y Onorúame por medio del soplo divino. Este acto de creación se reactualiza durante la gestación de todos los rarámuri. En Rejogochi, la gestación acontece cuando un cuerpo se une con un grupo de almas. “Los padres proporcionan los elementos básicos del nuevo cuerpo. En la relación sexual, un hombre introduce semen (*chi’wá*, un término que significa tanto ‘semen’ como ‘leche’) en la sangre menstrual (*lá* ‘sangre’) que se ha acumulado dentro del cuerpo de su compañera entre sus reglas. El semen provoca que la sangre se coagule, previniendo así que fluya de su cuerpo. Entonces Dios (o en el caso de los chabochis, Diablo) coloca un poco de sustancia de alma dentro de esta masa de sangre y semen, a la que da forma humana con sus propias manos” (Merrill 1988: 94).

En Norogachi, Luisa Bustillos en 2004 describió este proceso de la siguiente manera:

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

Independientemente de los elementos que entren en juego (sangre, semen, leche, óvulo, esperma), el proceso de creación mítica se recrea dentro del vientre de la mujer para producir la vida y reactualizar el vínculo parental con Onorúame. La transformación de la materia ejecutada míticamente por Onorúame —barro (tierra y agua) sometido al calor para solidificarlo— queda a cargo de los

hombres y de las mujeres mortales, en tanto que Onorúame soplará y “moldeará con sus propias manos el corazón”, tal como Mariabel Loya afirmó. Dicho cuerpo será un soporte y un contenedor del aliento divino. En palabras de algunos rarámuri de Rejogochi, este soporte es “como una casa y las almas son sus habitantes [...] porque las almas de una persona son como un grupo de parientes (*kinspeople*)” (Merrill 1988: 89,94). Finalmente, al recibir el soplo de vida, Onorúame dota a cada rarámuri con un número determinado de almas que definirán su género —tres para hombres, cuatro para mujeres.

El *alewá* es conceptualizado como una multiplicidad. Merrill (1988: 88-89) documenta distintas versiones sobre la multiplicidad de las almas en Rejogochi. En la primera cada persona poseía un alma que habitaba el cuerpo y que permitía el movimiento. Durante el sueño o la embriaguez, sólo una parte de esta entidad abandonaba el cuerpo. Esta versión del alma única que se fragmenta era la más común en la zona de Norogochi. En la segunda versión descrita por Merrill, las personas poseían un número variable de almas autónomas, grandes y pequeñas, distribuidas en todo el cuerpo. Las mayores residían en el corazón y en la cabeza, mientras que las menores se ubicaban en las articulaciones y dotaban de movimiento al cuerpo. En esta versión sólo las almas grandes salían del cuerpo dejando a cargo a las pequeñas. Por ello, lo fundamental para definir el género no era el número, sino el valor atribuido al tres y al cuatro.

En otro trabajo mostré que estos valores funcionaban como los principios de un sistema de clasificación del cosmos (Martínez Ramírez 2008: 69). Al interior de un campo compartido de relaciones, estos valores homologaban distintos dominios. Tal es el caso de a) las formas tripartitas y cuatripartitas del cosmos en forma de pisos cósmicos (tres) y rumbos de orientación (cuatro) —anotada por Bonfiglioli (2008a: 46-48) en su estudio del espacio ritual y las danzas—; b) los tiempos míticos (cuatro existencias, tres destrucciones); c) los ritmos diurnos y nocturnos —cuatro puntos solares *ré'pá* (cuando sale el sol), *nasípa ra'wé* (medio día), *tuná* (cuando se mete el sol), *nasípa rokó* (media noche)—; d) los ritmos del tiempo anual *bamíbare* (tres, calor, lluvias y frío); e) los espacios territoriales y arquitectónicos de las casas (que siguen un patrón numérico de tres por cuatro);

y f) las series espaciales entre arriba-este-norte y abajo-sur-oeste. Es así que la relación entre el valor tres y el valor cuatro ordenaba y clasificaba el mundo rarámuri bajo un esquema relacional.

Resumendo, “el alma que deben tener” puede ser traducido como la vida que Onorúame otorga a cada rarámuri a través del soplo divino. Este acto de filiación los incorpora a un colectivo de colaterales. Los padres mortales colaboran en la creación de un nuevo ser y participan de esta red de amplificada de parentesco mediante la consanguinidad. Finalmente, “el alma que deben tener” remite a la distinción de género que particulariza a cada rarámuri y que articula su sociabilidad.

*Seguir siendo buenos rarámuri, ser buenos trabajadores
y vivir como rarámuri*

La traducción de las frases que titulan este apartado se transforma entre los mitos 4 y 4b de la siguiente manera: “no olviden cuál es el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri. Por todo esto, ellos deben ser buenos trabajadores para vivir como rarámuri” por “no hay que perder nuestra-alma (*alewala*) rarámuri y así de ese modo es que esos (a quienes se está hablando) siempre serán rarámuri, por eso es que esos serán trabajadores (*nóchame*) y habitantes (*betelima* sing.)”. Tal como lo dice Lévi-Strauss (2013 [1958]: 240), para los mitos no existen versiones más originales o correctas. Toda traducción produce una nueva versión del relato porque aporta información nueva. Es interesante que en el mito 4 se traduzca como “el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri” lo que en el mito 4b se expresa como “no hay que perder nuestra-alma (*alewala*) rarámuri y así de ese modo es que esos (a quienes se está hablando) siempre serán rarámuri”. Este par de expresiones está sintagmáticamente enlazado a dos acciones: trabajar y vivir (en el mito 4) y trabajar y habitar (en el mito 4b). Es relevante que el ser está condicionado por el hacer. Inicialmente ser un rarámuri es ser hijo de Onorúame y ser descendiente de padre o madre rarámuri (Fujigaki Lares y Martínez Ramírez 2008). Con todo, la continuidad de este ser implica vivir, habitar y trabajar como un rarámuri. De

tal manera que esta sería una moral fundamentada en una filosofía del hacer.

El vivir como un rarámuri es caminar por el *anayáwari boé* (el camino de los antepasados) o la costumbre. *Eyénama* es el término utilizado para hablar de la acción del caminar y, de manera figurativa, de la existencia, de la vida y del comportamiento (Brambila 1976 [1953]: 162). En Norogachi, vivir como rarámuri consistía en seguir las enseñanzas, consejos, formas rituales, herramientas, animales, semillas y todo aquello que Onorúame otorgó míticamente a los rarámuri para producir su forma de vida actual. Este camino de los antepasados (*anayáwari boé*) se transmitía por medio del consejo (*nawésari*). De acuerdo con Merrill (1988: 62-63), *nawésari* y *nátiri* son dos términos que hacen referencia a cualquier tipo de consejo, ambos comparten la raíz *na-* que puede traducirse como pensamiento. Siguiendo a este autor, estos vocablos no son utilizados para hablar de ideas espontáneas, sino de opiniones que han requerido meditación y cuidado. La trascendencia de estos consejos radica en que durante el crecimiento de los pequeños, sus cuerpos y almas maduran simultáneamente. Mientras se deja una gran libertad y autonomía al cuidado del cuerpo, los adultos cuidan de manera colectiva el crecimiento de las almas infantiles. Esto requiere de atenciones especiales y generalmente los encargados son los padres, los colaterales mayores y los abuelos paternos y maternos. En Norogachi, después de celebrar la misa católica, este consejo era ofrecido en los sermones dominicales por las autoridades rarámuri —integradas por tres gobernadores (uno mayor y dos menores), dos generales, doce capitanes y doce mayores—. Al igual que en Rejogochi, en estos sermones no se agregaba información nueva, sino que se repetía constantemente el consejo que Onorúame otorgó a los antepasados para conformar su camino y la costumbre.

Tal como describo en la introducción, el camino es una categoría clave para el pensamiento rarámuri y para su antropología. Por ejemplo, el término *wachía* refiere a lo recto. Expresiones como corazón recto (*wachía surú*), enderezar nuestro camino (*ku wachíná boé*) y caminar recto (*wachía ená*) significan vivir correcta y colectivamente. Luisa Bustillos y Antonio Sandoval, pareja de rarámuri con los que conversábamos una tarde invernal de 2006, comentaron que

este camino, como metáfora de la vida, es por definición colectivo: “es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri”. Por tal motivo, no es casual que uno de los insultos más graves que pueda recibir un rarámuri sea, según la misma Luisa, *witaáreáme* que literalmente significa “el que tiene los pies de mierda”.

De acuerdo con Montemayor (1999 [1995]), durante el período colonial, los misioneros y soldados reconocieron la gran capacidad de caminantes y corredores de los rarámuri. En la etnografía documentada a lo largo del siglo XX, las carreras y las largas caminatas son imágenes recurrentes. Incluso, este pueblo es conocido en el mundo por su resistencia física. Para Sariego Rodríguez, el “asombro” que provoca la resistencia física de este pueblo es producto de “un primitivismo racial” bajo el cual se define a los rarámuri. Este autor critica cómo: “El indio primitivo y salvaje pasa a ser visto entonces como un ejemplar de una raza única [como] un hombre biológicamente ‘natural’ y, por ello, culturalmente primitivo” (Sariego Rodríguez 2015 [2002]: 43-47). Más allá de esta definición, el camino y el caminar son conceptos y acciones fundamentales para los rarámuri.

Al reunir y comparar algunas de las traducciones e interpretaciones del etnónimo rarámuri, Montemayor expone que todas ellas tienen en común la idea de pie, cuyo campo semántico remite a la rapidez, a la calidad de los corredores y al andar. Sin embargo, este autor se inclina por una interpretación alternativa, en la cual los rarámuri son definidos como hijos del Sol: “En el sentido más profundo de su cultura, no en el sentido etimológico de la voz, y aun en el marco de las nuevas doctrinas cristianas, el rarámuri bien puede aceptar que es, como lo propone Burgess, hijo del sol” (Montemayor 1999 [1995]: 26). En ciertas regiones de la Sierra Tarahumara, Onorúame es identificado con el astro solar. El camino y el sol se articulan en una conceptualización nativa del ser rarámuri, ya que éstos se distinguen como pueblo al seguir el camino de su padre el sol.

Con base en estos elementos puedo afirmar que vivir como rarámuri es seguir el camino de los antepasados inscrito en el mito y en el orden del tiempo, del espacio y de lo social. Este andar conjunto, guiado por Onorúame y Eyerúame, es por definición colectivo y recto. Para continuar con este caminar y seguir siendo buenos

rarámuri es preciso, tal como se indica en las versiones del mito 4, habitar y trabajar como rarámuri.

De acuerdo con mi experiencia de trabajo de campo, habitar como un rarámuri implica realizar caminatas durante horas o días por la Sierra Tarahumara. Visitar casas distanciadas por metros o kilómetros, donde la gente nos recibía con pinole —maíz tostado y molido— y agua para batirlo. Conversar, durante estos encuentros, sobre la ruta de viaje. ¿De dónde vienes?, ¿a dónde vas?, ¿cómo está el camino?, eran preguntas recurrentes. En el mito 4b los términos utilizados para la acción de habitar en el mundo rarámuri o *Kawí* son *betelima* y *eperé*.

Para dar cuenta de cómo se habita en el mundo rarámuri retomo un análisis de la relación entre la movilidad y el sistema de asentamiento en Norogachi (Martínez Ramírez 2008: 112-114). Con base en un estudio etnoarqueológico elaborado por Martha Graham (1996 [1993]) en otro lugar analizo un campo semántico recopilado en Norogachi sobre el habitar. Graham reporta distintos tipos de residencia entre los rarámuri de Rejogochi: 1) residencia principal, donde los grupos residenciales pasaban la mayor parte del año, por lo menos seis meses; 2) residencia de invierno, ubicada en los abrigos rocosos y ocupada en los meses fríos de diciembre a marzo; y 3) residencias de agricultura, utilizadas simultáneamente a la casa principal, ocupadas varios días o semanas durante todo el año, generalmente durante las épocas de trabajo agrícola. En Norogachi, las personas tendencialmente habitaban entre dos y cuatro casas. Esta región no cuenta con abrigos rocosos, con lo cual sólo las residencias principales se distinguían de las residencias de agricultura.

De acuerdo con el campo semántico levantado en esta región, cada tipo de residencia mantenía correspondencias con un modo de habitar, definido por la temporalidad de ocupación. *Betebama* concernía a las residencias principales, donde se pasaba la mayor parte del tiempo durante el año. *Ayásama* era el término utilizado para referirse a la ocupación de las residencias de agricultura y residencias de invierno. Por último, *a'cherébama* y *che'rebama* remitían a la movilidad por la sierra, a las largas caminatas que los rarámuri practicaban día con día. Aquello que trato de mostrar es que el relato utiliza los términos *betelima* y *eperé* (singular y plural) para referir a

una residencia relativamente permanente —considerando que el concepto de habitar rarámuri se fundamenta en la movilidad—. En conclusión, habitar como un buen rarámuri implica residir de manera permanente en el mundo rarámuri o el *Kawí*. Por último, el carácter colectivo articula las acciones de vivir, habitar y trabajar.

En resumen, para seguir siendo rarámuri es preciso hacer como rarámuri. En otras palabras, es necesario madurar el cuerpo y el alma en el mundo rarámuri o *Kawí*; así como vivir, habitar y trabajar siguiendo el andar colectivo del camino de los antepasados.

No se deben ir de nuestra tierra

En el mito 4b, el término *kawí* es traducido como “nuestra tierra”. Merrill (1988: 72) señala que en la zona de Rejogochi el término *kawichí* tenía connotaciones de no humano, salvaje y potencialmente maligno. Concuero parcialmente con esta interpretación por las siguientes razones. Los caminos se crean andando, es decir, en la acción del hacer. Simultáneamente, al transitar por esos caminos, las almas y los cuerpos se construyen para ser y seguir siendo buenos rarámuri. En esta “nuestra tierra”, las personas *hacen caminos haciéndose caminos*. De este modo, el *kawí* tiene un papel primordial en la constitución del campo de moralidad rarámuri. Wyndham (2004) destaca la importancia de los factores socio-ambientales en este proceso; los cuales desde una óptica rarámuri conforman una red de relaciones sociales.

Wyndham preguntó a los habitantes de Rejogochi cómo adquirirían conocimientos botánicos. Una respuesta recurrente a este cuestionamiento —al igual que en Norogachi— fue: “de nadie, aprendí solo”. Para esta autora, la afirmación expresaba una percepción del conocimiento. Desde mi perspectiva, esta frase describe las condiciones epistemológicas necesarias para transmitir conocimiento o para aprender —en términos rarámuri—. Aprender o chupar, tal como se chupa el jugo de una fruta o la leche materna (*biniméa*), puede traducirse de manera figurativa como enseñar (*biníriame*, *binériame*), o literalmente como hacer aprender a alguien. Este procedimiento es coherente con la idea de un conocimiento original

que ha sido otorgado por Onorúame y que debe ser transmitido por medio del pensamiento y de la acción de un alma rarámuri a otra. Como documenta Wyndham, para transmitir conocimiento, los rarámuri procuran la soledad, la autonomía y, como una consecuencia, las correctas relaciones con otros rarámuri. De esta manera, producir las condiciones epistemológicas y las capacidades cognitivas requeridas para ser un buen rarámuri son una afirmación pública del vínculo mantenido con El-que-es-Padre. Por último, esta autora destacó la importancia de este vínculo con Onorúame y de la relación de los niños con la Sierra para adquirir conocimiento sobre el entorno. Crecer y permanecer en el *Kawí* construye esta y otras relaciones sociales.

En este marco resulta factible dilucidar los motivos expresados en el mito 4 para permanecer en el *Kawí*. Primero, porque “las almas de nuestros abuelos maternos habitan en la tierra y es por ello que es posible tener maíz” y segundo porque “si se pusiera fertilizante, la tierra ennegrecería y el alma de esos abuelos maternos moriría y los rarámuri no tendrían nada que darle a Onorúame”. El mito convoca a la continuidad del camino de los antepasados o de la costumbre, aludiendo a los abuelos maternos (*apalóchi*) y no a los antepasados (*anayáwari*). El relato apela a la contraparte femenina de la filiación al remitir a los lazos con la tierra y con el alimento (*kowa' á mi*). Como una urdimbre de caminos, nuevamente la continuidad de la vida descrita en este mito está hilada por el trabajo conjunto y complementario entre lo masculino y lo femenino. Por este motivo, entendido como un elemento exógeno y no natural, el fertilizante podría ennegrecer (*chonókisa*) la tierra. *Choná* refiere a la noche (*chonáchi*), a lo oscuro, a lo negro (*chonáma*) y de forma metafórica a lo sucio física y moralmente. Ennegrecer la tierra es hacerla partícipe de un campo de moralidad no rarámuri, ya que como el relato lo indica, una de las consecuencias es la muerte de los abuelos maternos.

En conclusión, irse del mundo rarámuri implica llegar a otro mundo y a otro campo de moralidad; lo cual conlleva a la muerte colectiva o al fin de la costumbre. La consecuencia final de este proceso sería, como se intuye en este grupo de mitos, romper el lazo filial con Onorúame, centro de atracción del campo de moralidad de este pueblo.

Recapitulando, la humanidad *para* los rarámuri está definida por un origen y una filiación compartida. Caracterizada por la multiplicidad y la diversidad de modos de existencia, esta conceptualización sobre lo que podría traducir como humanidad es la clave para describir los principios que constituyen la antropología rarámuri. Ésta se encuentra codificada por un sistema de parentesco amplificado o bien un sistema cosmopolítico de parentesco, en el cual todos los existentes son parientes consanguíneos y afines. Por su lógica relacional, la comprensión de los modos de existencia y de los campos de moralidad dependerá de su contraste. A lo largo de este capítulo, articulé la descripción de la humanidad *de* los rarámuri con los vínculos de alteridad. En resumen, la humanidad *de* los rarámuri está determinada por la filiación parental con Onorúame y Eyerúame. Ser un rarámuri deriva de este lazo y el proceso que permite continuar siendo un rarámuri es el resultado de vivir, habitar y trabajar como uno en el mundo rarámuri o *Kawí*. Finalmente, en la mitología revisada es constante la amenaza de la muerte colectiva de los rarámuri por su participación en otros modos de existencia y en otros campos de moralidad, premisa de la antropología rarámuri que fundamentará la reflexión del siguiente capítulo.

¿Para qué una antropología rarámuri?

“Apreciamos —dirá Lévi-Strauss— ahora que la mitología esconde también una moral, pero más alejada —ay— de la nuestra que su lógica de nuestra lógica [...] En este siglo en que el hombre se encarniza en la destrucción de innumerables formas vivientes, después de tantas sociedades cuya riqueza y diversidad constituían desde tiempo inmemorial lo más claro de su patrimonio, jamás sin duda ha sido tan necesario decir, como lo hacen los mitos, que un humanismo bien ordenado no comienza por uno mismo sino que coloca el mundo antes que la vida, la vida antes que el hombre, el respeto a los demás antes que el amor propio.”

Lévi-Strauss, *El origen de los modos de mesa* (1997b [1968]: 443-444)

El objetivo de este capítulo fue posibilitar, con base en el principio de simetría y por medio de la co-creación, la existencia de la antropología rarámuri. Como anuncia el epígrafe de Lévi-Strauss, la meta ulterior consistió en reconocer, a través del estudio de la mitología rarámuri, campos de moralidad y modos de existencia alternos a los postulados por la antropología disciplinar. Para lograrlo, reformulé el estudio de la noción de la persona rarámuri y problematicé la universalidad de la categoría de humanidad que sustenta a la disciplina antropológica, posicionándola como una versión más sobre lo humano. En otros términos, y parafraseando a Lévi-Strauss, el proyecto de este capítulo radica en diluir las categorías de humanidad y de lo humano que fungieron como punto de partida argumentativo, así como en reconocer si —después del análisis presentado— el sentido preservado sobre dichas categorías valía un poco más que el inicial (Lévi-Strauss 2006b [1962]: 367). La aplicación del principio de simetría, sustentado en conceptos rarámuri, fue el punto de partida para co-crear una antropología alterna.

En este tenor, demostré que el campo elegido por los rarámuri para codificar su antropología es el parentesco. En las siguientes páginas, traduzco esta red amplificada de lazos bajo la forma de una teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri. Al funcionar como el flujo de articulación entre campos de moralidad y modos de existencia, esta teoría cosmopolítica es el fundamento para co-crear el concepto-camino y examinar los agenciamientos concretos y locales de diferentes saberes que vinculan a distintos agentes en el proceso de explotación forestal, problema al que está dedicado el siguiente capítulo.

La red de parentesco que articula a todos los existentes se configura por: la filiación, la colateralidad, la conyugalidad y la afinidad. Las distintas redes paralelas de colaterales, emparentadas por una filiación compartida, conforman modos de existencia particulares que se expresan en los cuerpos y en las formas de entablar relaciones colectivas. La conyugalidad y la afinidad delimitan los campos de moralidad y articulan el tránsito entre ellos, incluso son una herramienta para crear nuevos campos de moralidad y nuevos modos de existencia. Finalmente, la transformación de consanguíneos en afines es un proceso gradual. Por tanto, el dispositivo de

alteridad que fundamenta esta antropología es una serie de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente, y no una oposición entre el yo y el otro. Para esta antropología, definida por la diversidad y la multiplicidad, la identidad es un riesgo para la existencia. En consonancia, la alteridad es inherente a la constitución de los modos de existencia que la integran. Por esta razón, el problema sobre el cual gira la mitología rarámuri es la disyunción espacial, parental, moral y su resolución. Dicho de otro modo, la cuestión central de esta mitología y de la antropología rarámuri es cómo crear distancias razonables para la producción y la coexistencia de distintos modos de *ser* y de *hacer* el mundo.

¿Para qué una antropología rarámuri? Más allá de repositionar a la antropología disciplinar como un modelo particular para comprender la existencia, el objetivo metodológico de reconocer la presencia de antropologías alternas fue identificar los límites de las categorías de humanidad y de humano para traducir otros sistemas de reflexión, tal como el rarámuri. En este capítulo exploré la distinción entre la humanidad *para* los rarámuri —entendida inicialmente como un dispositivo de multiplicidad co-creado desde la teoría rarámuri y definida como un vínculo de filiación con un origen común del cual se desprenden modos de existencia diversos bajo la forma de redes paralelas de colaterales— y la humanidad *de* los rarámuri —esto es, el campo de sociabilidad y moralidad rarámuri donde el ser está condicionado por el hacer—. En ambos casos, el término humanidad fue operativo para la traducción. Empero, llegados a este punto, puedo afirmar que la antropología rarámuri no se reduce a las categorías iniciales de humanidad y de humano.

La teoría cosmopolítica rarámuri del parentesco implica aceptar que las figuras conceptuales y prácticas que surgen de la traducción entre distintas antropologías producen “una imagen de nosotros mismos en la que no nos reconocemos” —Patrice Maniglier (2005 en Viveiros de Castro 2010b [2009]: 15)—. La antropología rarámuri no es una homología de la antropología disciplinar. Por el contrario, la teoría rarámuri problematiza la universalidad y las premisas de las categorías de humanidad y de humano de la antropología académica y, simultáneamente, aporta una comprensión alterna de las personas, de otros existentes y de sus relaciones sociales. Finalmente,

la relevancia de este cuestionamiento consiste en reconocer que esta antropología alterna es el correlato de los modos de existencia del mundo rarámuri, cognoscibles por sus efectos, tal como demuestro en el siguiente capítulo.

En conclusión, la simetría experimentada en este apartado es un primer paso para exponer la asimetría que fundamenta los medios prácticos que instituyen la dominación de unos colectivos sobre otros. Por este motivo, postular la existencia de la antropología rarámuri no puede ser el fin último de este libro. Por el contrario, es la antesala de la reversibilidad que ejecuto en el capítulo 2, cuyo objetivo es examinar los efectos de aplicar la antropología rarámuri en la comprensión de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara.

2. REVERSIBILIDAD Y EXPLOTACIÓN FORESTAL

A lo largo de las páginas anteriores expongo que el camino, como concepto y experiencia rarámuri, es el centro de atracción del campo de moralidad de este pueblo. Con base en la co-creación y el principio de simetría demostré que era factible postular la existencia de la antropología rarámuri. Codificada como una red amplificada del parentesco, esta antropología alterna es el punto de partida para demostrar que los conceptos y las teorías rarámuri co-creadas son operativas para realizar un análisis reversible. En este marco, el objetivo del capítulo es describir, desde el concepto-camino, las vías no rarámuri a través de las cuales se ejecutó la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX. Para ello, contrapongo distintos conceptos y experiencias sobre estos caminos y describo la articulación entre los modos de existencia que participaron en este proceso de explotación. La finalidad es explicitar el valor teórico y metodológico de la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri como modelo explicativo de la articulación entre realidades distintas. En última instancia, demuestro las consecuencias analíticas de aplicar reversiblemente la antropología rarámuri para, en el siguiente capítulo, exponer la conceptualización y la experiencia rarámuri sobre el deterioro ambiental como un efecto de la “comparación entre antropologías” desarrollada en este libro.

Para lograrlo, primero co-creo el concepto-camino. La meta es indagar en el concepto de antropología rarámuri (Viveiros de Castro 2010b [2009]: 61). Por ello, el concepto-camino no será entendido como una noción cosmológica en el sentido estricto de la discursividad de la antropología disciplinar, sino como una herramienta analítica con evidente contenido cosmológico. El concepto-camino no es un objeto de descripción o de interpretación—modelo epistemológico que desarrollé en otro lugar (Martínez Ramírez 2008)—, sino un instrumento teórico metodológico con

potencial reversible. Este concepto-camino no es un sinónimo de los caminos rarámuri. Por el contrario, es una herramienta creada *entre* dos antropologías, no desde dos, ni en conjunto, sino *entre* dos sistemas epistemológicos —con el deseo de co-crear uno nuevo.

Posteriormente, utilizo el concepto-camino como una herramienta para analizar la vinculación entre distintos modos de existencia. Finalmente, expongo la relación entre el mundo rarámuri o *Kawí* y el ejido para describir los mecanismos que producen la multiplicación de realidades en la Sierra Tarahumara. El campo de examen es la divergencia entre las conceptualizaciones y las experiencias sobre los caminos no rarámuri, así como sobre sus efectos. Específicamente exploro la proliferación de realidades territoriales articuladas por aquello que, en la narrativa registrada en la historia y la antropología, se denomina explotación forestal. Demuestro que uno de los efectos de la reversibilidad es la construcción de un análisis multinatural. En otras palabras, la explotación forestal y el desgaste ambiental son entendidos como los procesos sobre los cuales se superponen y entretajan distintos campos de aquello que se toma como un hecho —por ejemplo, el desarrollo económico y social o el campo de moralidad que fundamenta la explotación del bosque por los no rarámuri— y como una construcción —por ejemplo, las representaciones culturales sobre tal explotación o la relación con Onorúame para los rarámuri—. En este sentido, metodológicamente paso de un dominio al otro —dado por hecho y construido— como si fuese un tejido sin costuras. En palabras de Latour (2001 [1991]) comparo naturalezas y culturas múltiples bajo los mismos criterios, esto es, bajo el concepto-camino.

Advierto que el estudio de la divergencia entre las explicaciones sobre la explotación forestal y el deterioro ambiental, así como la aplicación del análisis multinatural no es arbitrario, ni obedece exclusivamente a mis intereses. Esta elección fue producto de la co-creación de conocimiento con los rarámuri del ejido de Norogachi. Como relaté en la introducción, durante las temporadas de campo del 2009, el diálogo con estos interlocutores cuestionó la naturaleza y los objetivos de mis pesquisas anteriores. Particularmente, advertí críticamente la redondez euclidiana con la que describía a los rarámuri, así como la manera en que mis conclusiones

se dirigían a un modelo acabado y sin fugas, por tanto, condenado a morir (Lévi-Strauss 1997b [1968]).

Por ejemplo, en 2008 y siguiendo de cerca de Århem (1990, 2001 [1996]) y Descola (1996 [1987]), propuse que la relación entre los rarámuri, el cosmos y el medio ambiente se fundamentaba en la reciprocidad, el respeto y el equilibrio (Martínez Ramírez 2008). Pese a que, con base en las propuestas de estos autores, cuestionaba los determinismos promovidos por la ecología cultural en la Tarahumara —véase por ejemplo, Kennedy 1970—, en mi examen reproducía una imagen exótica de los rarámuri. Mis descripciones exaltaban la diferencia de esta población y, con ello, velaban los cuestionamientos rarámuri sobre la moralidad de la antropología disciplinar utilizada para describir la vinculación de distintos actores con el entorno (Lévi-Strauss 1997a [1962]: 9). En consecuencia, cuando afirmé que “los rarámuri mantenían una relación con el entorno que implicaba una socialización del mismo” (Martínez Ramírez 2008: 136) presuponía un recorte arbitrario y equívoco de la realidad nativa.

En 2009 modifiqué las condiciones y los medios de producción de mi conocimiento. Las caminatas, los silencios y las charlas contextualizadas desplazaron las entrevistas y las encuestas. Este proceso redefinió la relación entre los datos y la teoría, así como entre las metodologías y las epistemologías vinculadas en la co-producción de conocimiento. Por tanto, coincidí con Maurice Bloch (1998: vii-viii) cuando afirma que las narrativas son experiencias colectivas creadas en contextos determinados. Más aún, en este proceso de indagación confirmé que tales contextos participaban y transformaban el objeto de análisis.

Por ejemplo, durante estas temporadas de campo pregunté a los rarámuri: “¿qué piensan de que ya no hay tantos pinos ni osos?”. Mis interlocutores me miraban sorprendidos, como si no entendiera o percibiera correctamente la realidad en la que sí había pinos y osos. De esta manera, advertí la presencia de modos de existencia que eran correlatos de realidades distintas a la mía y cognoscibles por sus efectos. Este fue el motivo por el que abandoné mis cavilaciones sobre el intercambio y el medio ambiente para examinar, junto con los rarámuri, los caminos no rarámuri y rarámuri del

deterioro ambiental. Así, inicié la disolución de mi objeto de estudio previo y aposté por la co-creación de una metodología capaz de analizar realidades múltiples. En este proceso documenté el material que conforma este capítulo: las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar sobre la explotación forestal y el deterioro ambiental, así como las narrativas rarámuri sobre los caminos implicados en la multiplicación de realidades.

Concepto-camino

En 2009 Albino Moreno tenía aproximadamente 70 años. Los rarámuri de esta edad no solían recordar fechas exactas. Un día de verano de aquel año salimos preparados para asistir a una competencia de carrera de bola entre dos corredores que gozaban de prestigio en la región. Uno de ellos de Norogachi, otro de Choguita. Durante un par de semanas este había sido el tema de conversación. Sin embargo, al llegar a Sekoráchachi, ubicado a ocho horas de caminata desde el pueblo de Norogachi —un sitio de vegetación escasa y un patrón de erosión sobre rocas calizas blancas que recordaba, y no mal, un paisaje lunar—, había apenas unas treinta personas reunidas. En el pueblo de Norogachi, entregarían las cuotas del Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo).¹ La carrera fue cancelada. Hechos como éste, si no frecuentes, no eran ajenos a la vida cotidiana de este poblado. Para los rarámuri, la temporalidad parecía regirse por el devenir que se sucedía entre distintas marcas temporales, tales como fechas concretas. En la vida, como en el acto

¹ El Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo) se instrumentó a finales de 1993 y surgió como un mecanismo de transferencia de recursos para compensar a los productores nacionales por los subsidios que recibían sus competidores extranjeros, en sustitución del esquema de precios de garantía de granos y oleaginosas. El Procampo otorgaba un apoyo por hectárea o fracción a la superficie elegible, inscrita en el Directorio del Procampo, y sembrada con cualquier cultivo lícito o bajo proyecto ecológico autorizado por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat). Página Oficial de Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), Gobierno Federal, http://www.aserca.gob.mx/artman/publish/article_183.asp (consulta: 20 de enero de 2011).

de caminar, más allá de arribar a un punto determinado, lo importante era el trayecto.

En 2009, Albino habitaba en la ranchería de Santa Cruz, ubicada a tres kilómetros del pueblo de Norogachi. Él había nacido ahí. Hijo menor de Petra y Mateo, primeros habitantes de la ranchería, vivió y creció en la Sierra. Se casó con Marcelina y tuvo seis hijos; sólo dos de ellos residían en Santa Cruz. La tierra estaba erosionada y la lluvia de temporal definía el futuro de cada año. Por estas razones, Albino construía una casa en el pueblo de Norogachi. Para el 2010, Félix e Ignacio, hijo y sobrino de Albino respectivamente, edificaron residencias vecinas. Un año más tarde, este asentamiento llegaría a ser conocido como “el barrio de los chinos”, por el cabello rizado que caracterizaba a su familia. En invierno de aquel año visitamos a Albino y nos recibieron sus nietas, Isabel y Cristina, cuya madre vivía en la ciudad de Chihuahua. Marcelina, el abuelo y las nietas residían temporalmente en el pueblo, pues Albino tenía que trabajar en múltiples labores para sostener al grupo residencial, así como los estudios básicos que las niñas realizaban en el Internado religioso de la congregación de las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres. Montar cercas, juntar leña, trabajar en las tierras de los mestizos, construir casas, cualquier cosa era buena para conseguir un poco de dinero. A la par, Albino trabajaba sus tierras de cultivo en Santa Cruz, cuya residencia era ocupada por su hijo Sebastián. En ocasiones, los nietos que nacieron en la ciudad de Chihuahua “pasaban las vacaciones” con Albino y Marcelina. Ambos se encargaban de alimentar y de vestir a estos niños como rarámuri.

Con su collera roja sobre la frente y una sonrisa siempre disponible, Albino nos recibía en su casa. Contaba los últimos sucesos de su vida. Su casa en el pueblo se quemó y toda la ropa con ella. La construyeron de nuevo “haciendo mucho *teswino*”. Marcelina decía, en rarámuri porque nunca quiso aprender español, que estaban muy tristes y por ello enfermos. Su nieta mayor se casó, “se la llevó un muchacho de otro ejido” y casi no los visitaba. Con su rostro quemado por el sol, lleno de arrugas, Albino caminaba con la espalda bien derecha, miraba el horizonte, miraba las estrellas, le gustaba hablar de ellas, también le gustaba hablar para arriba como ellos dicen, *repá raíchara*, hablar “en serio”. Él seguía caminando,

como buen rarámuri, seguía andando y haciendo camino, haciendo *teswino* y *yúmari* para Onorúame, porque los caminos que se andan en la Sierra no son para uno solo, sino para todos.

Albino, como todos los rarámuri, hacía caminos siendo caminos.

Esta viñeta etnográfica describe a uno de los hombres rarámuri que, con su conocimiento e historia, co-creó el concepto-camino impulsando mi pensamiento hacia la reversibilidad. Este apunte descriptivo también resume el desplazamiento requerido para postular dicho concepto. Esto es, el tránsito de los caminos corporales, anímicos y del parentesco hacia los caminos que los rarámuri producen paso a paso en la Sierra Tarahumara y que conforman el eje de atracción de su campo de moralidad. El dispositivo básico para este traslado es la transformación entre dichos caminos. En otros términos, los caminos rarámuri no son homólogos entre sí, sino análogos por las relaciones que los conforman y que simultáneamente estos constituyen.

Por ejemplo, los cuerpos rarámuri están conformados por caminos de sangre que las almas transitan. Durante la vigilia y el sueño, el acto de caminar tiene un carácter social y moral. Aún así, los caminos de la sangre y los caminos recorridos durante la vigilia y el sueño son discontinuos en su materialidad y en su ejecución. Por tanto, el factor común entre estos senderos es la transformación de las relaciones constituyentes y constitutivas. Para demostrar esta afirmación, retomo la relación rarámuri entre dentro y fuera.

Algunas almas o los fragmentos del alma rarámuri salen del cuerpo durante el sueño. Caminar es la actividad principal en los relatos oníricos. No obstante, los senderos que las almas recorren son los mismos que las personas circulan durante la vigilia. De tal manera que la perspectiva de la persona o de las almas modifica la realidad percibida. En consecuencia, los caminos de la vigilia y del sueño no cambian material o substancialmente. Por el contrario, aquello que los transfigura es la perspectiva del existente que camina sobre ellos —tema que discuto detenidamente en el capítulo 3.

De esta manera, la transformación de los caminos deriva de la mudanza de las relaciones temporales (vigilia-sueño) y espaciales (dentro-fuera) —para una descripción etnográfica de estos procesos véanse Martínez Ramírez (2010) y Martínez Ramírez (2011)—.

variables definen las cualidades y la naturaleza de los caminos y del desplazamiento ejecutado sobre ellos. En este proceso de transformación relacional que provoca la discontinuidad entre los caminos rarámuri, el movimiento es la constante que los articula. De acuerdo con Brambila (1976 [1953]: 388), el verbo *noká* puede traducirse como moverse, ser, hacer y estar (existir); por ejemplo, *má nokási-mi* (ya se está movimiento), *echi nokáame ajaré ko rarámuri* (algunos rarámuri hacen eso) y *sikúi ré're noká* (allá abajo hay hormigas). Esto es un indicio de que el movimiento físico que define la existencia de los rarámuri es también un movimiento moral.

En este marco, la aplicación reversible del concepto-camino consiste en identificar y en describir los caminos o las vías no rarámuri —tales como carreteras, vías ferroviarias y delimitaciones territoriales del ejido—, bajo los principios que definen los caminos rarámuri. Por tanto, las variables para analizarlos son el tiempo, el espacio y el movimiento. Para dar cuenta de sus transformaciones relacionales, estos caminos o vías son entendidos como la manifestación de un campo de moralidad, es decir, como un ser y un hacer diferente al rarámuri. La finalidad de analizar reversiblemente los caminos no rarámuri desde el concepto co-creado de camino es cuestionar los presupuestos teóricos que operan en la historia y en la antropología disciplinar para explicar la explotación forestal serrana. En consonancia con las premisas rarámuri sobre el camino y el caminar, la materia de construcción de mi propuesta es el trayecto y no el punto de partida o el destino final. Al igual que la metodología *ware* que estructura este libro, los caminos narrativos de este capítulo son una transformación de otros caminos, rarámuri y no rarámuri, que la lectora o el lector puede transformar al transitarlos.

Caminos no rarámuri

En 2002, para viajar desde la ciudad de Chihuahua a Norogachi, vía Creel o vía Parral, era necesario tomar la Carretera Federal 16 Lic. Adolfo López Mateos, conocida localmente como Gran Visión. En el kilómetro 216 se ubicaba el poblado de Rochéachi, referencia para internarse por un camino de terracería que, de acuerdo con

las condiciones del clima, prolongaba el traslado hasta el pueblo de Norogachi entre tres y cuatro horas. En agosto de 2007, el gobierno del estado de Chihuahua inició la construcción de la carretera (véase mapa 1) que conectaría Nonoava-Norogachi-Rochéachi. De acuerdo con la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas de Chihuahua, el proyecto finalizó en 2011.²

Este trayecto de aproximadamente 35 km fue utilizado como camino de terracería por la población local desde la década de 1970. Lo relevante para este libro es que dicha vía cruzaría la ranchería de Santa Cruz, así como el pueblo y el ejido de Norogachi. El objetivo de aquel proyecto, de acuerdo con la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) —Modalidad Regional del proyecto de la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi, tramo del km. 0000 al km. 10000—, era impulsar “un nuevo desarrollo de las poblaciones indígenas”, “canalizar adecuadamente los recursos mediante el mejoramiento de la vía”, “implementar servicios a comunidades en grado de marginación considerable” e “incorporar esta población a la fuerza productiva del estado de Chihuahua”.³ La Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas del Estado de Chihuahua y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) invirtieron cerca de 30 millones de pesos. Para la CDI, la meta era vincular a “los indígenas con el modelo de desarrollo [diseñado] para la región serrana”, construir infraestructura y servicios básicos (electrificación, disponibilidad de agua potable, drenaje, agua entubada) (véase mapa 2).

En otro lugar (Martínez Ramírez 2017), analicé las premisas de las MIA que justificaron la construcción de esta carretera. Para los efectos de mi argumento retomo algunas ideas. Primero, la descripción de los rarámuri como una población marginal es parte de los discursos que prescriptivamente han definido a este pueblo desde el siglo XVII bajo el diacrítico del aislamiento (territorial, temporal

² Gobierno del Estado de Chihuahua, Construcción y modernización de carreteras, http://www.chihuahua.Gob.mx/scop/Contenido/plantilla5.Asp?cve_canal=2271&Portal=scop (consulta: 20 de enero de 2011).

³ Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi, tramo del km 0000 al km 10000 con origen en Rochéachi, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf> (consulta: 3 de mayo de 2011).

y social). Segundo, en ésta y otras MIA la marginación es caracterizada como una condición étnica, es decir, presuntamente todos los rarámuri y las poblaciones definidas como indígenas serían marginales *per se* y, por negación e implícitamente, todos lo no indígenas participarían del desarrollo económico y social. Tercero, las definiciones normativas de los rarámuri, de los no rarámuri y de los enunciadores propuestos por estas MIA tuvieron efectos en las prácticas concretas institucionales. Al conceptualizar el aislamiento de los rarámuri como determinante de su naturaleza innata o cultural, la solución a la marginación y a la vulnerabilidad propuesta en estos documentos consistió en otorgar a los rarámuri un papel como atractivo en los proyectos turísticos de la región.⁴ En este marco, la migración fue considerada como un efecto de las condiciones de marginación y no como una forma de articulación con el sistema económico y social.⁵ En consecuencia, las MIA revisadas no proponían mejorar la movilidad de la población, sino su contención, con el fin de: “Impulsar el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas, en el marco del respeto a su cultura, tradiciones y costumbres [e] impulsar a la actividad turística, a través de la construcción de infraestructura de comunicaciones.”⁶

Dada la intensificación de la violencia, producto de la economía de guerra y del tráfico de enervantes en esta región y en el país, para el 2012 esta carretera posibilitó que en el ejido de Norogachi circularan armas y bienes de prestigio como camionetas de lujo, dinero en efectivo, equipos de sonido, bailes y narcóticos. De igual manera, posibilitó el contexto económico y social para la formación

⁴ Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Carretera Carretera San Francisco de Borja-Nonoava y Cambio de uso de suelo, pp. 116, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf> (consulta: 7 de noviembre de 2015).

⁵ Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Carretera Carretera San Francisco de Borja- Nonoava y Cambio de uso de suelo, pp. 63, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf> (consulta: 7 de noviembre de 2015).

⁶ Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Carretera Carretera San Francisco de Borja- Nonoava y Cambio de uso de suelo, pp. 116, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf> (consulta: 7 de noviembre de 2015).

de jóvenes sicarios mediante el reclutamiento por raptos de menores o amenazas; generalmente éstos laboraban como “burreros”, es decir, transportando a lo largo y ancho de la Sierra armas y enervantes. Entre los meses de mayo y junio de 2012 visité diez ejidos ubicados a lo largo de la carretera Gran Visión. Para ese momento, el contexto de violencia se agudizó por la presencia de comandos armados de traficantes. Algunas regiones barranqueñas estaban incomunicadas, imposibilitando el acceso a los pobladores, a los gobiernos locales y a los comandos militares del Estado mexicano. Los efectos de esta violencia en la vida colectiva de los rarámuri fueron el desplazamiento masivo a centros urbanos para evitar conflictos y escapar de esta economía de guerra, la ruptura del campo de moralidad entre ancianos y jóvenes, altos índices de mortandad entre varones, raptos y violencia sexual hacia las mujeres, así como una profunda tristeza y miedo.

Para dar cuenta del contexto de extrema violencia de la Sierra Tarahumara en 2012, a continuación, transcribo una carta escrita por algunos rarámuri para denunciar lo sucedido:

En la comunidad [...] la ley queremos que sea preguntando [a] la gente que conozca la problemática. Los maestros no enseñan los lunes, no hace honores de la Bandera, se presenta a las dos de la tarde lunes o martes. *No estamos de acuerdo a que haya narcotráfico por el motivo de que hay mucho delito.* Cual es el motivo de que no hay justicia, algunos cometen doble delito, es lo que conocemos, es que lo tiene muy poco tiempo en el Cereso, [...] el castigo debe ser 80 años por el motivo de que no hay quien lo mande a que se pelee, ningún autoridad manda a que cometan este delito, el culpable se debe castigar con castigo no con dinero. En este ejido hay muchos ladrones, nos quitan vaca, burro, caballo. También los animales, nos compran barato pero la carne nos cuesta 80 por kilo de carne. Con qué vamos a pagar, si el sueldo del indígena es raquíutico, ganamos 90 pesos no alcanza nada. No queremos que la tierra que sea comprada por el motivo de que el que vende no la compró, se lo dio el Tata Riosi para que dé comida, trabajando y sembrando. *Los mestizos, no estamos de acuerdo en que se casen con indígenas porque cuando ya tiene familia lo dejan y los niños se convierte en narco, cosa mala los mestizos, se deben casar con la güera (rubia). Queremos también guardia en esta parte, hay mucho sicario y línea, que abusan de mujer indígena. ¿En dónde se puede dar bien respuesta?*” (el resaltado es mío).

La conceptualización de los mestizos locales y de las relaciones de afinidad con los rarámuri expresados en este documento resuenan en el régimen de alteridad nativo descrito en el capítulo 1. Particularmente, en la relación de alianza entablada con las mujeres rarámuri y en la descendencia de tales uniones. Más allá de esto, el escrito es relevante por su excepcionalidad. La carta anónima fue omitida en las versiones preliminares de este libro. El motivo fue la falta de herramientas analíticas para problematizar la violencia. En consecuencia, metodológicamente atendí al llamado de David Koppenawa, intelectual y activista yanomami, quien relató cómo él fue “honesto con el antropólogo, conté mis secretos, y él no lo fue conmigo, él siempre parecía tener un secreto guardado” (Conferencia en el Museo de Rio de Janeiro, julio de 2011). Esta reflexión es pertinente para, en el marco de la teoría etnográfica, cuestionar qué es un dato antropológico inédito y su valor documental, fundamentado tendencialmente en su capacidad para otorgar prestigio individual en el discurso académico. Y considerar, como sugirió Fujigaki Lares (comunicación personal 2012), que nuestros métodos no deberían olvidar que es preciso otorgar tanta humanidad a los otros como ellos nos la otorgan, pese a que no sea la misma humanidad. En este tenor, sumar esta carta a mi discurso no pretende mostrar datos inéditos, sino describir local y regionalmente la violencia que en 2012 enmarcaba la construcción de la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi-Guachochi.

En este contexto, la violencia puede ser entendida como un proceso continuo que articula distintas escalas y campos de acción. Caracterizada por culminar en el exterminio o eliminación de personas, relaciones, etcétera, la violencia que observé entre 2009 y 2012 en la Sierra Tarahumara estaba enlazada con el desarrollo del Estado-nación mexicano, tal como confirma la carta anónima.⁷ Por ende, la vinculación de la escala local con la regional, nacional e internacional es fundamental para dar cuenta del contexto en el cual se construyó la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi-Guachochi.

⁷ Estas cavilaciones sobre la violencia son producto del Seminario “Historia y Antropología de la Violencia” que impartí, junto con Ulises Ramírez Casas, en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México en 2018.

Para realizar dicha vinculación utilicé la herramienta *patchwork* propuesta por Anna L. Tsing (2005) para describir los procesos de deforestación de los bosques de Indonesia entre 1966 y 1988. El *patchwork* se conforma por cuadros de información o *patches*, cuya importancia radica en sus conexiones y fricciones. Pese a que el objetivo de esta herramienta es describir “la conexión con lo global a través de *enganches* particulares” (Tsing 2005: 6), entre 2009 y 2012 en la Sierra Tarahumara no era viable documentar tales enganches. Por ejemplo, no era operativo entrevistar a políticos, burócratas y traficantes de enervantes. Para subsanar el vacío, eché mano del trabajo de algunos periodistas que durante dicho período entrevistaron a estos actores. Para ello seleccioné algunos *patches* que resumían el contexto del país. La fuente fue el portal del semanario *Proceso* de 2011. Esta publicación nació en México en 1976, luego de que un grupo de periodistas encabezados por Julio Scherer García organizara su salida del periódico *Excélsior* para ejercer un periodismo crítico.⁸

Abro la página electrónica del semanario de información *Proceso* de México,⁹ hoy es 24 de febrero de 2011. Este es un *patch*. Coloco en el buscador la palabra Chihuahua. Veo los titulares: “Narcoviolencia suma 8 mil 500 huérfanos en Chihuahua” (consultado: 23 de febrero de 2011) y “Exige HRW a Calderón proteger a activistas en Chihuahua” (consultado: 23 de febrero de 2011). Página siguiente: “Masacres, guerra contra el narco de la presidencia, del Ejecutivo Federal representada por Felipe Calderón”. Página siguiente: “Niña de ocho años fallece en fuego cruzado de militares y sicarios” (consultado: 1 de febrero de 2011).

Durante el gobierno de Felipe Calderón murieron aproximadamente 121 mil personas relacionadas con el narcotráfico. “Un estado de nación fallido”, tal como lo llamó José Gil Olmos. Scherer García (2011) documentó en una escala antropológica el tiempo bélico de Calderón. Este periodista realizó entrevistas a líderes de organizaciones dedicadas al tráfico de armas y enervantes, como el

⁸ Proceso.com, <https://www.proceso.com.mx/historia> (consulta: 13 de octubre de 2018).

⁹ Proceso.com, <http://www.proceso.com.mx> (consulta: 24 de febrero de 2011).

Mayo Zambada, El Chapo y la Barbie, así como a niños y adolescentes que participaron activamente en la economía de guerra de México. Por ejemplo, el Mayo Zambada afirmó que “el narco estaba en la sociedad, arraigado como la corrupción” (Scherer García 2011: 13). Ser un narcotraficante, para ese momento, era un ideal de vida, tal como El Chapo quien “en su vida goza de su propia eternidad, hombre de corridos” (Scherer García 2011: 21). Así lo declararon los niños Roberto Manuel Pérez y Víctor Mijael Zamudio, quienes cuando se les interrogó por su oficio declararon: “soy sicario” (Scherer García 2011: 58). Scherer García finalmente aclaró cómo el narcotráfico estaba infiltrado en las capas altas, medias y bajas de la sociedad luego de 50 años de priismo y del foxismo cómplice. De tal manera que el tejido social que Felipe Calderón desgarró con su declaración de guerra al narco no consideró que esta economía adquirió cartas de ciudadanía, pueblos enteros “cuya respiración debían a la droga” (Scherer García 2011: 26-27).

Debemos a John Gibler (2012 [2011]) una documentación crítica de las escalas nacional e internacional articuladas con lo que denominó las dos guerras: “una entre organizaciones narcotraficantes disciplinadas, organizadas y sumamente bien financiadas en las que el Estado también participa, y un espectáculo mediático que presenta los combates y los arrestos como productos de operativos asiduos de aplicación de leyes” (Gibler 2012 [2011]: 30). Con base en una serie de entrevistas realizadas a diversos periodistas en el país, este autor relató los procesos económicos, políticos y sociales que propiciaron la intensificación de la violencia local (Gibler 2012 [2011]: 30-42, 53-57). Gibler destacó el papel del Estado mexicano en la economía de guerra, por ejemplo, documentó cómo entre 2006 y 2010 se reportaron 22 mil ejecuciones, de las cuales, la Procuraduría General de la República atendió sólo 200.

En este contexto de intensificación de la violencia, en 2009 preguntamos a Sebastián Espino, “¿qué va a pasar cuando llegue aquí la carretera?”. Él miraba las tierras por donde circularía la maquinaria de construcción y contestó: “pus, va a ser más difícil pasar los burros

de un lado a otro, ¿no?”. Aquello que señaló la respuesta de Sebastián fue la imposición de un camino no rarámuri sobre los caminos rarámuri. Sin embargo, la descripción de este acto de imposición no es suficiente para dar cuenta de la declaración de Sebastián. Para ello, es preciso describir y analizar desde el concepto-camino los caminos no rarámuri, así como las transformaciones que los constituyen y que éstos constituyen.

Definida desde el concepto-camino, la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi-Guachochi estaba compuesta por un campo de moralidad fundamentado en el progreso. Dicho campo se expresaba en movimientos físicos y morales, tales como: 1) la tecnología y los materiales de construcción, caracterizados por su perdurabilidad en el tiempo; 2) el dinero del estado de Chihuahua y de la CDI; así como 3) los vínculos entre trabajadores asalariados y patrones, es decir, entre personas que posiblemente nunca transitaron dicha carretera por residir en otros lugares

Para Lévi-Strauss (1999 [1952]: 61-65), el concepto y la experiencia del progreso es el resultado de una forma particular de percibir y de experimentar la temporalidad. Ésta es acumulativa e interioriza el devenir para hacer de él, el motor de su desarrollo. Esta forma de crear la temporalidad también prescribe modos de existencia, de ser y de hacer. En este sentido, el progreso llega a ser el “control del poder e instrumento de este control” (Lévi-Strauss 2006^a [1961]: 24). Desde las categorías que rigen la antropología disciplinar, el progreso se expresa en el sometimiento del hombre (y de su hábitat) por el hombre, es decir, en la tipificación de los existentes como objeto a partir de transformar las relaciones que los definen. Por tal motivo, “el reconocimiento de que el progreso técnico ha tenido, por correlato histórico, el desenvolvimiento de la explotación del hombre por el hombre puede dictarnos cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que tanto propende a causarnos el primero de los dos fenómenos nombrados” (Lévi-Strauss 2006^b [1962]: 337).

Los caminos no rarámuri articulados con el progreso, sean carreteras o vías, han coexistido con los caminos rarámuri en la Sierra desde hace por lo menos 100 años. Esta permanencia revela la contradicción del concepto y de la experiencia del progreso. Conside-

remos que no existe un progreso futuro, ni ninguno a alcanzar. Bajo esta óptica, la idea de marginalidad contenida en la Manifestación de Impacto Ambiental supracitada precede al proyecto de desarrollo que promueve e, incluso, es una de sus condiciones de existencia. En otras palabras, lo marginal y la marginalidad son constitutivas del progreso. Por ello, pese a que la Manifestación de la carretera que cruza Santa Cruz y Norogachi proyectó la integración de los rarámuri al modelo regional de desarrollo económico, en 2012 el vínculo primordial de los rarámuri con la realidad nacional era la economía de guerra. La carretera no trajo consigo un futuro innovador y distinto al que se vivía en 2009. Por el contrario, actualizó la temporalidad local, es decir, aquella que preexistía a la construcción de tal vía. El progreso futuro no es operativo ni factible más allá de la discursividad (y del deseo); ya que las condiciones de su presencia se cimientan en la perdurabilidad de la marginalidad. Con esta reflexión no niego un futuro para el modo de existencia que acredita y promueve este proyecto. Mi intención es explorar las posibilidades para pensar más allá o fuera del progreso.

El progreso que configuró la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi-Guachochi, materializado en el proyecto del desarrollo, es una forma de ser en el mundo y de hacer el mundo, donde los existentes se transforman en objetos. Bajo este mecanismo, dicho proyecto incorpora a los existentes corporal, espacial y temporalmente convirtiéndolos en partes marginales de un todo en desenvolvimiento. Una expresión de esto es la perdurabilidad de la tecnología y de los materiales que constituyen esta vía, los cuales buscan prolongar la ocupación espacial. Más aún, la relación con la carretera transforma a los existentes y los subsume al campo de moralidad que la compone y su vez, que ésta constituye. Este es el caso de la redefinición de las personas como pobres, atractivos turísticos, o de los árboles como mercancía, tema del que me ocupo en el siguiente apartado.

En resumen, los caminos no rarámuri y rarámuri son manifestaciones concretas de modos de existencia distintos y, por tanto, correlatos de la construcción de realidades en conflicto. No son metáforas ni representaciones simbólicas o ideológicas. La carretera que cruza las tierras de Sebastián es una realidad sobrepuesta a su

mundo o *Kawí*. En este marco, la declaración de Sebastián destacaba los efectos sobre el movimiento físico y moral que este camino no rarámuri, entendido como la expresión de un modo de existencia y de un campo de moralidad, tendría sobre su propio mundo.

Recapitulando, hasta este momento definí el concepto camino y lo apliqué a un camino no rarámuri. En el siguiente apartado reconstruyo el marco institucional y la cronología de la explotación forestal en Chihuahua durante el siglo XX. Tomo como eje descriptivo la legislación que reguló este proceso y como sustento las revisiones históricas y antropológicas de otros autores (Vatant 1979, Vatant 1990, Aboites Aguilar 1996, Aboites Aguilar 1998, Lartigue 1979, Lartigue 1983, Sariago Rodríguez 2015 [2002], Boyer 2015, Boyer 2017) —este material se retoma parcialmente de Martínez Ramírez (2019b)—. La meta es ofrecer un contexto general para contrastar y dar cuenta de la articulación entre distintos modos de existencia a partir de las narrativas sobre la explotación forestal con especial énfasis en los caminos y las vías no rarámuri.

La explotación forestal desde la historia y la antropología disciplinar

El eje de este apartado son los procesos de mercantilización de los recursos forestales vinculados con los caminos y las vías a través de las cuales se ejecutó la explotación en la Sierra Tarahumara. Desde una perspectiva relacional, la definición de dichos recursos es entendida como el resultado de las transformaciones en distintos sistemas de relaciones sociales. En este sentido, el análisis multinatural es el marco para exponer la narrativa registrada por la historia y la antropología regional. El fin es mostrar que la definición de los existentes —objetos (pinos y tierra) y sujetos (habitantes serranos)— vinculados con la explotación forestal son producto de una historia particular. En términos de Wagner (1975), la convención bajo la cual se define a los recursos naturales es el resultado de un proceso de invención normalizado o naturalizado. Para Christopher R. Boyer (2015), la mercantilización del bosque provocó la desposesión masiva de la tierra y de los bosques entre la población serrana, mar-

cando una dimensión esencial de la historia ambiental en México y modificando su comprensión sobre “la naturaleza”. Desde una perspectiva multiculturalista, para este autor, “los nativos y las compañías madereras tal vez veían los mismos árboles, pero percibían bosques distintos” (Boyer 2015: 3). La diferencia entre la propuesta de Boyer y el análisis relacional y multinatural que planteo es que, tal como nuestro adelanto, para los rarámuri los árboles son algo distinto por su naturaleza y no por la percepción cultural de una supuesta naturaleza universal.

En la Sierra Tarahumara, como han demostrado historiadores y antropólogos especializados en el tema, la explotación forestal ha estado profundamente vinculada con el ordenamiento del territorio y, sumaría, con su uso prescriptivo; es decir, con los mecanismos legales e ilegales de la propiedad y con la utilización explícita o implícita estipulada para la tierra. De acuerdo con Nicolás Olivos Santoyo (1997: 60), el primer impulso del reparto y de la explotación forestal intensiva sucedió en 1920, posterior a la instauración del Estado revolucionario, para tener su máximo auge entre 1950 y 1970 y luego decaer en 1990. A fines de esta década se incrementó la industria maderera descontroladamente, posiblemente fomentada por la reforma constitucional al Artículo 27 y por su vinculación con la Ley Forestal de 1992, la cual desreguló este sector y privatizó los servicios técnicos para su explotación y comercialización. Finalmente, con la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua, a inicios de siglo XXI, este proceso adquirió la forma de producción sustentable de recursos forestales (Zabin 1998: 401-425).

Como fruto de una economía global articulada al desarrollo de una economía local y regional, la explotación forestal del actual estado de Chihuahua inició a fines del siglo XIX. En 1861, el gobierno federal mexicano expidió el primer reglamento para regular el corte de árboles que junto con el decreto sobre colonización y compañías deslindadoras de 1883, y la Ley sobre enajenación de terrenos baldíos de 1884, privó de tierra a miles de comunidades. Por ejemplo, el Artículo 6 del *Reglamento a que debe sujetarse el corte de maderas en bosques y terrenos nacionales*, señalaba que se debía “Dar posesión á los cortadores de madera del lugar en que han de prac-

ticar el corte, según el permiso que les haya expedido el agente respectivo” (*Legislación de terrenos Baldios* 1885: 55). Este marco legal se articuló con las políticas de conservación decretadas a fines del siglo XIX en los Estados Unidos. Dichas políticas buscaron acrecentar el poder de comercialización del gobierno estadounidense a través de la adquisición de tierras privadas mediante la promoción de mercados en México (Pisani 1993: 75). El gobierno mexicano otorgó grandes concesiones para la extracción de madera al mercado de Estados Unidos provocando la sobreexplotación de los montes (Meneses Murillo 2003: sin páginas, Boyer 2015: 51-59). Hacia fines del siglo XIX, los latifundios estadounidenses llegaron a cubrir aproximadamente 1 400 000 hectáreas del actual Estado de Chihuahua —un millón de hectáreas de la Mexico Northwestern Railway, 350 mil de Randolph Hearst y 500 mil de T.O. Riverside en Guadalupe y Ojinaga (Aboites Aguilar 1996: 119).

La configuración de este sistema de relaciones fue el marco para definir los bosques de la Sierra Tarahumara como recursos maderables y mercancías. Más aún, tal como señala Tsing (2005: 2) para su estudio de caso en Indonesia, “la floresta [...] no fue destruida por necesidades locales, sus productos fueron tomados por el mundo”. Esta articulación entre las exigencias económicas globales y los procesos de explotación locales fueron recurrentes en otras regiones de México y de América Latina —véase Antonio Escobar Ohmstede, Zulema Trejo Contreras y José Alfredo Rangel Silva 2017—. Tal articulación entre escalas generó aquello que Tsing (2005) denomina la economía de las apariencias. Es decir, la disolución de las fronteras entre lo legal y lo ilegal, en la cual, lo público se confunde con lo privado, la política con el mercado y lo doméstico con lo extranjero. Finalmente, estos procesos generaron nuevas continuidades y conexiones inesperadas, promoviendo la invención y la reinención de los sistemas de relaciones y de los existentes, tales como los recursos maderables y la población serrana.

Ejemplo de esto es cómo la transportación contribuyó en la definición de los recursos naturales como mercancías. Una particularidad de finales del siglo XIX, en la que se consolidó el usufructo de estos bosques, fue el estrecho lazo entre la construcción de infraestructura ferroviaria y las zonas de extracción (Boyer 2017).

Este fue el caso de la construcción del ramal de las vías de la Compañía del Ferrocarril Sierra Madre y Pacífico que cruzó de norte a sur el estado de Chihuahua concesionada a William C. Greene en 1904 (Almada 1970: 98-99). El objetivo de esta vía fue aprovechar los latifundios de la familia Hearst y de Sierra Madre Land and Lumber Company, propiedad también de Greene, en los Distritos Judiciales de Galeana y Guerrero.

En 1887 George Hearst, integrante del Comité del Senado de California de Estados Unidos, adquirió este rancho “de sus desconocidos propietarios ausentes” a cambio de información que permitió acabar con la guerra contra los bárbaros por “veinte y cuarenta centavos el acre (40% de una hectárea)” (Wasserman 1973: 306). En 1905 se incorporó como Bavícora Development Co. En 1909 las compañías declaradas en quiebra de Greene pasaron a The North Western Railway y se fusionaron con The Madera Company Limited para servirse de 1 047 760 hectáreas en un corredor que llegó hasta Cuauhtémoc (Almada 1970: 99 y 148-159).

De acuerdo con Tim Ingold (2007) la transportación es un movimiento fundamentado en el concepto y en la experiencia del progreso. Dicho movimiento se ejecuta a través de la conexión entre puntos desconectados (*point-to-point connections*). Durante la transportación, los existentes (objetos y sujetos) se trasladan sobre un espacio que se presupone deshabitado. Una expresión de esto es el nombre de la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi-Guachochi, así como los mapas de las carreteras que cruzan la Sierra Tarahumara. En estos casos, como en los analizados por Ingold (2007: 77), el movimiento de punto a punto se ejecuta sobre una hoja en blanco bajo la forma de líneas de ocupación y de dominio colonial y comercial. Por ello, sobre las líneas de transporte no se habita. Por el contrario, este mundo vacío se ocupa a través de espacios que contienen la actividad. La transportación es una práctica concreta del campo de moralidad basado en el concepto y en la experiencia de progreso, así como un artefacto cognitivo y ontológico que redefine a los existentes y a las relaciones —para un caso concreto en el sureste de Asia sobre ocupación comercial y reordenamiento territorial véase James Scott (2009: 40-63).

En la Sierra Tarahumara, las vías del ferrocarril y sus formas de movimiento (transportación y ocupación) configuraron un sistema de relaciones que definió a los recursos forestales como capitales industriales. François Lartigue (1983: 13-14) señala que la historia de los bosques en Chihuahua sólo podía ser entendida “en términos de la historia de las relaciones capitalistas, de las formas que toman en la región forestal bajo el efecto de la modificación de las tasas de ganancia, de las crisis de los mercados y de los reajustes políticos que implican estos factores”. En principio porque la explotación de grandes volúmenes de madera está condicionada por la construcción de la infraestructura para la transportación, tal como las vías ferroviarias. Por ejemplo, a inicios del siglo XX en la Tarahumara, la extracción forestal financiaba la construcción de las vías, en tanto que éstas eran una condición estructural para la extracción. Enseguida porque la diversidad económica y la competencia entre empresarios eran fundamentales para la explotación. Las concesiones para el aprovechamiento forestal eran parte integral del proyecto progresista decimonónico y posrevolucionario de la región. Inclusive: “La apropiación de los terrenos forestales, concesiones de explotación o propiedades, es claramente anterior al inicio de las extracciones; antes de que esté construida la vía se especula sobre la llegada de los trenes que hará subir el precio de los terrenos en todas las zonas que hará accesibles” (Lartigue 1983: 17).

Así, durante la primera mitad del siglo XX, la Sierra, sus productos y sus productores quedaron sometidos a las fluctuaciones del mercado internacional. El motivo fue la incapacidad para introducir mercancías en una red de comunicaciones orientada al exterior por vías alternas al ferrocarril. En este período, las empresas extranjeras buscaron la obtención de ganancias máximas a corto plazo, construyendo aserraderos temporales y móviles, así como aplicando la tala rasa sobre la línea del ferrocarril. Esto provocó una deforestación acelerada y, como indicó Lartigue (1983: 19): “La competencia y la concentración destruye[ro]n los recursos de la región”.

Resumiendo. La construcción de las vías ferroviarias tuvo dos efectos concretos. Por una parte, dichas vías participaron en la definición de los objetos de explotación. Por otra, delimitaron las áreas de explotación y, en consecuencia, del desgaste ambiental.

Para Achille Mbembe, la ocupación colonial controla física y geográficamente un terreno para inscribir un nuevo conjunto de relaciones sociales y espaciales, es decir, para territorializar. Esta territorialización consiste en producir “líneas de demarcación y de jerarquías, de zonas y enclaves; el cuestionamiento de la propiedad; la clasificación de personas según diferentes categorías; la extracción de recursos y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales” (Mbembe 2011 [1999]: 43). Desde esta perspectiva, la construcción de infraestructura y la deforestación de esta región son dos marcas que, por estar inscritas en el territorio, funcionan como dispositivos para recordar esta narrativa de ocupación y colonización. Una expresión de esto es cómo el proceso de instalación de la infraestructura ferroviaria en la Sierra Tarahumara tipificó regiones de explotación forestal.

De acuerdo con Lartigue (1983: 29), el Inventario Nacional Forestal de 1965 distinguió cuatro zonas de norte a sur que correspondían geográficamente con la antigüedad de explotación. La primera, descrita arriba, corresponde a la Compañía del Ferrocarril Sierra Madre y Pacífico y ha sido controlada por el grupo Celulosa de Chihuahua. La segunda, atravesada por el ramal sur del ferrocarril Chihuahua-Pacífico, fue explotada durante la construcción del tren Kansas City, México y Oriente hasta la estación Creel fundada en 1907. La tercera fue una prolongación de la anterior en dirección sureste y comenzó a utilizarse en 1940, corresponde con la explotación forestal vinculada al reparto agrario. La cuarta incluye el área de Guadalupe y Calvo, región de bosques vírgenes, accesible desde Parral por medio de caminos y carreteras. De forma análoga, de acuerdo con Salazar González (2009: 18), en el siglo XXI se distinguían dos áreas de actividad de explotación. El área de transformación primaria, constituida por los ejidos serranos que convertían la materia bruta en madera de rollo y el área de transformación secundaria, localizada en los aserraderos de propiedad privada semiurbanos que compraban la madera en rollo para procesarla y manufacturar otros productos. De esta manera, como resaltó Franz Fanon, “la ocupación colonial implic[ó] ante todo una división del espacio en compartimentos [un] despliegue de límites y fronteras internas” (referencia en Mbembe 2011 [1999]: 45).

La Ley Agraria de jurisdicción local en Chihuahua se expidió a fines de mayo de 1922. Dicha Ley detallaba los procedimientos para ejecutar el fraccionamiento de latifundios, así como la creación de la pequeña propiedad.¹⁰ Al ser dirigido por la actividad forestal, en la Sierra Tarahumara el reparto agrario privilegió la forma del ejido sobre la comunidad agraria adquiriendo un carácter más redistributivo —para grupos que conformaron núcleos de población— que restitutorio —para comunidades cuya residencia era previa y comprobable a la colonización (Olivos Santoyo 1997: 60)—. La nación era la propietaria original y debía dar cauce a las demandas de restitución y dotación de tierras, así como al fraccionamiento de la gran propiedad (Aboites Aguilar 1998). A la par del reparto ejidal y la restitución de tierras, hubo una compra y venta de lotes mediante el fraccionamiento de haciendas que permitió consolidar el patrimonio y la riqueza de algunas familias chihuahuenses. En este marco, en 1966, 145 familias pertenecientes a los Banqueros Consejeros del Banco Comercial Mexicano recibieron en concesión 3 761 953 hectáreas en el estado de Chihuahua: Esteban Luis Almeida y familiares, 85 399 hectáreas; general Antonio A. Guerrero G., 103 250 hectáreas; Roberto Schneider R., 51 767 hectáreas; familia Terrazas, 64 874 hectáreas; familia Beckman, 38 392 hectáreas y Teófilo Borunda y familia, 74 173 hectáreas (Ceceña 2007: 194). En consecuencia, algunos empresarios y banqueros locales, como los integrantes de El Banco Comercial Mexicano, actual Grupo Chihuahua (Vázquez Ruíz 2004: 104-106), fueron los actores principales en el ordenamiento territorial de la Sierra Tarahumara.

En 1928, por decreto presidencial, se conformó en Chihuahua la Junta Administradora de los Bienes de la Raza Tarahumara. Entre este año y hasta 1938, se registraron una serie de movimientos agrarios que consistieron en solicitudes, entregas provisionales y dotaciones ejecutadas por la Comisión Local Agraria, de las cuales participaban ejidos de población indígena. En 1933, el gobierno de Rodrigo M. Quevedo constituyó el Decreto 74, cuya Ley Reglamentaria establecía la “Sección de Protección Indígena” y de las tierras indígenas. Finalmente, en 1936 fue creado el Departamento de

¹⁰ Ley agraria de 17 de abril de 2004. *Diario Oficial de la Federación*.

Asuntos Indígenas con una procuraduría en Creel y otra, más tarde, en Guachochi.

Durante esta década también se conformó el grupo de líderes tarahumaras que daría origen al Consejo Supremo Tarahumara, directamente ligado al proceso educativo que desarrolló el gobierno a partir de la década de los veinte hasta los años cincuenta. En 1931 se celebró en Guachochi el Primer Congreso Tarahumara, entre los objetivos pronunciados por el Consejo Supremo destacaba la resolución de la tenencia de la tierra por la vía ejidal. En materia de legislación, en los años treinta se estableció que todo “núcleo de población” era sujeto de dotación ejidal. “Ello permitió generalizar al ejido como la solución a la demanda agraria, en detrimento de la vía propuesta por el fraccionamiento privado” (Aboites Aguilar 1998: 37).

Luego de la Segunda Guerra Mundial la demanda de materias primas forestales por parte de Estados Unidos se incrementó y los precios internacionales se elevaron intensificando la explotación. Como respuesta legislativa, en 1952 se decretó una veda sobre la línea del ferrocarril desde San Juanito hasta Creel. A la par, como una estrategia de los empresarios locales para cumplir con la legislación sin afectar sus inversiones, el gobierno estatal otorgó una concesión forestal por 50 años a la empresa Ciudad Anáhuac del Grupo Comercial Mexicano dirigida por la familia Vallina. Para François Brouzès (1998: 474), esta estrategia de relocalización de los puntos de extracción provocó el desplazamiento de los empresarios hacia la zona de los ejidos indígenas. Sumado a esto, durante casi 30 años la legislación local promovió el reparto agrario más allá de la línea del ferrocarril. En este proceso, los integrantes del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT), organismo dependiente del Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado por decreto presidencial en 1952, serían los responsables en la organización y en la definición de los ejidos como unidades de explotación y venta, así como mediadores de las relaciones con las empresas privadas.

Para Sariego Rodríguez (2015 [2002]: 241), la política indigenista en la Sierra Tarahumara tuvo dos etapas definidas por prácticas concretas institucionales. La primera, de 1952 a 1972, estuvo regida por el principio de la acción integral y la segunda, de 1972 a

1990, fue resultado de las políticas sectoriales del gobierno federal. Durante la década de 1950 el INI ejecutó un programa de desarrollo conocido como la Utopía de la Tarahumara Forestal, cuya meta era transformar a los ejidos en productores capaces de integrarse a la economía mediante su capitalización. La premisa de este programa era que la explotación forestal era el único medio de desarrollo regional, ya que, argumentaba, las condiciones climáticas y la pobreza de los suelos impedía el desarrollo de otras actividades como la agricultura y la ganadería. Luego de un proyecto piloto exitoso en el ejido de Cusárare, donde el INI cubrió los costos de la instalación del aserradero, la maquinaria, la administración y la comercialización, su aplicación regional fue cancelada por falta de fondos estatales (Boyer 2015: 183-187).

Durante las siguientes dos décadas, el INI implementó el uso forestal por financiamiento o maquila y fungió como mediador entre los ejidos rarámuri y las empresas privadas. Estas empresas invertían en capital para infraestructura y administración, los ejidos aportaban las materias primas y el INI realizaba estudios económicos y supervisaba la correcta reinversión de las utilidades siguiendo el modelo indigenista de desarrollo (escuelas, dispensarios médicos, ganado, caminos) (Sariego Rodríguez 2008: 89-90). En este proceso las personas vinculadas con los pinos, conceptualizados y experimentados como recursos forestales y mercancías, llegarían a ser definidas como ejidatarios y como empresarios, condicionando su capacidad de acción concreta. A fines de 1970 estos ejidatarios eran vendedores de mercancías y sujetos de crédito (Lartigue 1983: 80), para posteriormente ocupar posiciones como indígenas, mestizos, campesinos desposeídos, ejidatarios rentistas y por último, empresarios vendedores de mercancías.

En el marco del indigenismo participativo, en 1972 el licenciado Oscar Flores promovió el Plan Tarahumara que dio origen a la corporación paraestatal Productos Forestales de la Tarahumara (Profortarah). El Plan Tarahumara fue el resultado de la iniciativa tomada por el Consejo Supremo Tarahumara para denunciar, ante Luis Echeverría, las irregularidades en la explotación forestal. El eje principal de este plan era extender y racionalizar la explotación del bosque (Brouzès 1998: 475). El resultado fue la constitución de una

asamblea integrada por representantes de doce ejidos indígenas y diversas dependencias que conformaron la Unión de Empresas Ejidales. Paralelamente, en la reestructuración de la explotación forestal, “los mestizos dejan de ser únicamente fleteros, y [...] participarán directamente en el manejo de los fondos, en las negociaciones para la comercialización de la producción ejidal de madera, en la fijación de los ‘detalles de trabajo’ que definen los precios [y] que constituyen la cadena productiva del ejido” (Lartigue 1983: 117). Más tarde reflexiono sobre el papel de la población autodenominada mestiza en esta narrativa.

El objetivo de Profortarah fue racionalizar la explotación de 3.7 millones de hectáreas por medio de contratos de asociación en participación entre los ejidos y las empresas privadas (Boyer 2015: 212 y 216). Como tutor de los ejidos, Profortarah coordinó la industria maderera ejidal revisando contratos anuales, regulando precios y realizando proyectos de desarrollo (Lartigue 1983: 120, Brouzès 1998: 475). En sus 17 años de operación, la Profortarah “subordinó los intereses de los ejidatarios indígenas a la lógica paternalista de una empresa pública y [...] propició una explotación desmedida del bosque otorgando permisos sin control” (Sariego Rodríguez 2008: 92). En 1988 fue liquidada y sus activos se traspasaron un año después a la Asociación Rural de Interés Colectivo Gral. Felipe Ángeles con el fin de “enfrentar el descontento de los núcleos agrarios y de transferir la gestión forestal a las centrales oficialistas que se aprestaban a secundar las reformas del Artículo 27 constitucional en materia de privatización del campo” (Sariego Rodríguez 2008: 92).

Hasta la década de 1980, entre los ejidos y las empresas se establecieron convenios de asociación en participación, los primeros proporcionaban la materia prima y los segundos los servicios técnicos de explotación. El último proyecto forestal del siglo XX fue el Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango, financiado conjuntamente por el gobierno federal y el Banco Mundial, vigente entre 1989 y 1993. No pasó la fase de pre-operación pues los estudios financieros, de impacto ambiental y cultural concluyeron que esta propuesta perjudicaría aún más a los ya endeudados productores ejidales indígenas.

La Reforma inició con la reestructuración impuesta por el Fondo Monetario Internacional (FMI) en 1983, incluyendo las condiciones para instituir el libre mercado como proceso y privatización. Oficialmente estas políticas se gestaron en 1988, durante el sexenio de Miguel de la Madrid, y se concretaron en el mandato de Carlos Salinas de Gortari. El ingreso a los tratados de NAFTA (North American Free Trade Agreement) y GATT (General Agreement Tariffs and Trade) coincidió con el fin de las concesiones reguladas por organismos paraestatales. Al desaparecer de escena, nuevas firmas entraron en el negocio de la madera, sustituyendo el esquema vertical de la Profotarah en un sistema caótico y atomizado de firmas privadas. Los últimos 20 años del siglo XX estuvieron marcados por un cambio en el manejo de los recursos que fue de lo paraestatal a lo privado, incluyendo la propiedad de la tierra. Por ejemplo, la Ley Forestal de 1992 desreguló el sector maderero a través de los cambios en el sistema de permisos para la extracción y mediante la privatización de los servicios técnicos. Esta privatización potencializó la competencia, provocando la desintegración de las Uniones de Ejidos (Weaver 1996: 53). Para 1996 todas las paraestatales habían sido privatizadas (Weaver 2000: 37-68).

En resumen, desde la narrativa registrada en la historia y la antropología regional que documentó la explotación forestal en la Sierra Tarahumara, las prácticas que definieron a los pinos como recursos explotables y económicos fueron: 1) la construcción de infraestructura ferroviaria que definió zonas de producción y que, en el presente, opera como una marca territorial de la narrativa expuesta y 2) el ordenamiento y la ocupación territorial, es decir, las formas de posesión y/o desposesión, así como el uso prescrito de la tierra orientados por el establecimiento y el desarrollo de una economía global y su articulación con una economía regional y local. A lo largo de un siglo, estas prácticas crearon una convención sobre la noción de recurso forestal. Este proceso de convencionalización también modificó la definición de la población serrana y de los lugares que habitaban, tal como sería el caso de los rarámuri como empresarios y de las empresas ejidales que deben administrar, o bien, en el siglo XXI como productores forestales sustentables o gestores de una gobernanza ambiental. Sugiero consultar el proyecto impulsado por el Gobierno

Federal desde el 2014, conocido como “Tarahumara Sustentable”, y cuyo objetivo ha consistido en “mejorar la sustentabilidad de sistemas de áreas protegidas e incorporar la conservación de la biodiversidad”.¹¹ A continuación presento un ejemplo de este proceso de redefinición de la población serrana con el fin de examinar la proliferación y la coexistencia entre modos de existencia.

Multiplicación de los modos de existencia

En el marco de la explotación forestal, autores como Boyer (2015) y Salazar González (2009) documentan, desde la historia y la antropología, los procesos de vinculación entre distintos actores en San Juanito, municipio de Bocoyna. El pueblo de San Juanito fue uno de los principales centros de transformación de madera desde el siglo XIX, “su historia es la de la explotación forestal: nace y se desarrolla a través de la industria maderera” (Salazar González 2009: 17). Desde la llegada del ferrocarril Chihuahua-Pacífico a San Juanito, en 1903, se instauraron los primeros aserraderos y grupos empresariales como la familia González Ugarte. En 2004, San Juanito contaba con 27 aserraderos, cada uno de los cuales tenía 17 trabajadores que pertenecían a la segunda y la tercera generación de migrantes (Salazar González 2009: 19-21). En 2012, la mayoría de la gente que radicaba en el pueblo de San Juanito se dedicaba al procesamiento de la madera.

Entre 1910 y 1960, la venta de durmientes artesanales en este pueblo “ofreció [a los rarámuri] la posibilidad de autosustento económico en un contexto de autonomía social” (Boyer 2015: 310). Para Boyer (2015: 310), hipotéticamente esto fue una expresión de cómo esta “gente entraba y salía del mundo mestizo y las relaciones capitalistas, y que probó la modernidad sin perder sus vínculos con sus comunidades de origen”. Con base en la etnografía elaborada por Salazar González (2009: 19-21) es posible confirmar esta conjetura. En 2004, el 43% de 391 personas que trabajaban en los aserraderos de este pueblo reconocían como rarámuri a alguno de sus padres o

¹¹ Véase en <http://www.tarahumarasustentable.mx/que-es.html>

abuelos. Los lazos de parentesco y las redes de intercambio (ritual, económico, político, social) conectaban los asentamientos de origen rarámuri con San Juanito. Por tal motivo, tal como sugirió Boyer, durante el siglo XX la participación de los jóvenes rarámuri en estos aserraderos reprodujo la forma de vida de los ranchos —este fenómeno fue registrado durante el periodo colonial por Cynthia Radding (2011: 85), quien evidencia la participación de los cabildos indígenas en la construcción de la administración colonial en Bolivia.

Desde el concepto-camino, en este apartado problematizo la discusión para dar cuenta de la proliferación y la relación entre distintos modos de existencia. Mi intención es sumar los conceptos y la epistemología nativa al análisis desarrollado por Salazar González y por Boyer. El fin último es enlazar este material con el siguiente apartado, en el cual expongo la constitución de realidades territoriales diferenciadas y simultáneamente articuladas.

Salazar González describió cómo para los trabajadores y las familias serranas, San Juanito era un lugar de trabajo y vida. Por tanto, este pueblo era una alternativa para transitar de una realidad rural a otra urbana. A diferencia de la madera procesada en los aserraderos, para los habitantes de San Juanito, este pueblo no era un lugar de tránsito ni un punto de conexión. Desde la perspectiva de la autora, aquello que unificaba a dicho grupo de personas, que se “debatían entre una identidad rural y una semiurbana” (Salazar González 2009: 96) era el trabajo en el aserradero. De acuerdo con su reporte etnográfico, los pobladores de San Juanito categorizaban su experiencia a partir de tres realidades: rural (ranchos rarámuri), urbana (Chihuahua) y medio rural y medio urbano (San Juanito). El parámetro de distinción era el trabajo. Las reflexiones de Salazar González dialogan con mi propuesta sobre cómo las formas para entablar relaciones, tales como el trabajo, configuran los ejes de atracción de los campos de moralidad y, por tanto, de los modos de existencia.

Con base en esta analogía, abro un paréntesis para reflexionar críticamente sobre mi propuesta. Para ello retomo “la visión” de Pierre Clastres que, de acuerdo con Viveiros de Castro (2011b), consistió en entender que el concepto de trabajo no era la esencia de la condición humana, ni de la economía política. Michael Foucault también señala que: “el trabajo no e[ra] en absoluto la esencia con-

creta del hombre[,] la ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada por el poder” (Viveiros de Castro 2011b: 46-47). Más aún, Strathern (1988) demuestra que en Melanesia la dominación no se efectuaba a través de la explotación laboral, porque un requerimiento básico era compartir premisas como individuo, sociedad y propiedad. En este marco, es preciso resaltar que naturalizar el trabajo como una categoría analítica produce equívocos y elimina las contradicciones. En este tenor, Wagner (1975: 5) indica que la enseñanza de la antropología se fundamenta en un esfuerzo por racionalizar la contradicción y la paradoja que encontramos en los otros. La propuesta de este autor es examinar las implicaciones de estas contradicciones y paradojas hasta sus últimas consecuencias.

La contradicción en mi argumento radica en lo siguiente. El trabajo, en la antropología rarámuri, fue un concepto retomado del mito, para posteriormente analizar la explotación forestal. No obstante, el material presentado por Salazar González expresa que para los habitantes de San Juanito el trabajo remite a un concepto y a una experiencia particular y distinta a la que documenté mediante la teoría etnográfica entre los rarámuri. De tal forma que, uno de los límites (o virtudes) del concepto-camino, radicaría en la imposibilidad de producir categorizaciones generales sobre los modos de relación entablados entre existentes y entre modos de existencia diversos. Por tanto, el concepto-camino es operativo para analizar la multiplicidad.

Para demostrar estas afirmaciones, examino las entrevistas que Salazar González mantuvo con algunos habitantes de San Juanito. La finalidad es invertir la lógica de lectura realizada por la autora y, siguiendo el concepto-camino, tomar como eje analítico el parentesco para reflexionar críticamente sobre la conceptualización y la experiencia del trabajo como factor identitario. Por ejemplo, a inicios de siglo XX, tal como señaló Boyer, los habitantes de San Juanito residían en este lugar por un interés laboral. Sin embargo, a inicios del siglo XXI, la permanencia de los pobladores se justificaba por los lazos parentales.

Este era el caso de Raquel, mujer de 23 años, quien declaró: “No pues yo soy de aquí, aquí nací. Casi nomás aquí he vivido; es que

mi mamá era de aquí y mi papá también. Ahora nomás con él vivo porque mi mamá ya está finada y no lo quiero dejar solo”. Raquel narró sus lances laborales en la ciudad de Chihuahua, en una maquiladora de ropa, en una fábrica empacadora de pollos, y en otra ciudad, Zaragoza, donde fue obrera de alambrados y circuitos. Finalmente volvió a San Juanito:

Me regresé a San Juanito pues porque no me gustó andar en Chihuahua, separada de mi chamaco [mi hijo] [...] Además, aquí me hallo mejor porque aquí está mi papá y mi tía. Yo creo que ya no me voy de aquí porque me gusta mucho andar paseando con mi hijo [...] Además yo siento que me tengo que quedar aquí con mi papá para que no se quede solo (Salazar González 2009: 136-137).

En San Juanito se constituyeron nuevos modos de existencia por y para la industria maderera. Como producto de un proceso de migración al interior de la Sierra, las personas entrevistadas por Salazar González conceptualizaron el modo de existencia rarámuri y de las ciudades a partir de sus carencias materiales y parentales respectivamente. Así lo expresa la declaración de Lolita, mujer de 50 años:

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

mejor porque el aserradero nos ha hecho progresar a todos (Salazar González 2009: 141-143).

Algunos pobladores de San Juanito, como Camilo, hombre de 32 años, manifestó una postura crítica hacia el modo de existencia rarámuri, así como una auto definición como no indígena.

Yo tengo tres hermanas mujeres y dos hermanos hombres. Todos nacimos en un rancho, allá para Panalachi, para más lejos, pero más bien decimos que somos de acá porque tenemos mucho rato acá en San Juanito, *como que aquí nos hicimos* [...] Mi mamá sí es de un ranchito, ella casi no se viste como nosotros y habla como tarahumar. Yo no le copié eso, a mí se me olvidó el tarahumar desde que era chiquito porque no me gustaba hablar así. Tampoco voy a las fiestas de por allá porque la gente es borracha, ¿si me entiendes? Lo que quiero que sepas es que mi pensar es que *yo no soy indígena* [...] Sí hablo con mi mamá y con mi hermana cuando vamos mi mujer y yo a visitarlas. Nomás vamos un ratito porque nos enfadamos (aburrimos) luego, luego [...] ¿Usted ha ido a los aserraderos que están en los ranchos? Pues esos son más chiquitos. A mí se me “afigura” [me parece] que es porque allá no les gusta trabajar [...] Sí, yo creo que a diferencia de la gente de los ranchos, a nosotros aunque haya borracheras, nos gusta venir a trabajar. Lo bueno de que uno tenga trabajo es que los aserraderos no se acaban, si te cansas en uno te vas a otro. Mira, mi mamá vive en un ranchito y si no tiene Procampo no la arma [logra resolver su situación]. Yo acá siempre voy a tener trabajo, no gano mucho pero sí me alcanza, ¡hasta me compré mi “troca” [camioneta]! Sí, yo sí me he ido a Chihuahua. Cuando yo fui a Chihuahua noté que allá la gente no se ayuda. [...] Yo fui hace mucho y no conseguí trabajo y nomás andaba muerto de hambre. Si yo me corto un dedo o algo así, yo aquí no me quedo sin comer porque la gente sí me ayuda, la familia de mi esposa o mis “compas” [colegas o amigos]. Digo la familia de mi esposa porque siempre ellos sí nos ayudan más porque mis hermanos tienen mucha familia y se les hace poquito difícil; pero luego sí nos ayudamos más (Salazar González 2009: 138-140, el resaltado es mío).

Contribuyendo al argumento de Salazar González sobre la delimitación en las realidades laborales, estos fragmentos de entrevista manifiestan la distinción entre el modo de existencia en San Juanito, en los ranchos rarámuri y en las ciudades, así como su continuidad

a través del parentesco. En el marco del concepto-camino, esta continuidad transforma y crea sujetos, tales como los padres y los abuelos rarámuri de los ranchos, las personas que nacieron o crecieron en San Juanito y la descendencia que migró a las ciudades. Ninguno de estos sujetos es un existente delimitado por su identidad, tampoco son híbridos o producto del sincretismo. Son posiciones que configuran una serie de transformaciones graduales entre lo mismo y lo diferente. En dicha serie, la transformación toma como fundamento las condiciones de producción del ser y del hacer que constituyen y hacen proliferar diferentes modos de existencia, tal como expresa literalmente la declaración de Camilo supracitada: “decimos que somos de acá porque tenemos mucho rato acá en San Juanito, como que aquí nos hicimos”. En este sentido, en San Juanito se creó una realidad que articuló la explotación forestal y la población serrana, categorizando contrastivamente los modos de existencia rarámuri y urbanos.

Antes de concluir este apartado me interesa resaltar cómo la etnografía elaborada por Salazar González (2009) cuestiona “la leyenda negra del mestizo” (Sariego Rodríguez 2015 [2002]: 60). Esto es, el discurso histórico y etnográfico que responsabiliza o culpa a los mestizos locales del despojo territorial y de la explotación forestal, ocultando el papel estructural de la economía regional, nacional e internacional y del Estado-nación. Salazar González expone cómo la población denominada “mestiza” es producto de procesos históricos locales. Con base en esta indagación y en la antropología rarámuri, es operativo replantear la dicotomía entre rarámuri-mestizo que tiene como trasfondo la categoría de identidad.

Por ejemplo, en San José Baqueachi, municipio de Nonoava, la población local autoreconocida como mestiza posiblemente desciende de los mineros que a fines del siglo XIX buscaron nuevas fuentes económicas en la Sierra. De acuerdo con Sariego Rodríguez (2010: 16 nota 3), la Ley de 1825 promovió el repoblamiento del territorio del actual estado de Chihuahua, permitiendo la venta de tierras a grupos mestizos advenedizos que no fueran demandadas por las comunidades indígenas. El objetivo era que los mestizos fungieran como agente civilizador de cambio. La expropiación de terrenos propició otra Ley de carácter correctivo en 1833 que, pese

a todo, reconoció el derecho de las familias asentadas (Spicer 1997 [1962]: 39). Similar efecto tuvo la Ley de desamortización de manos muertas de 1856 y su aplicación posterior en 1859. En este marco, para Mayra Mónica Meza Flores (1998) el conflicto interétnico, fundamentado en la desigualdad entre mestizos y rarámuri, era primordial para entender la historia de Nonoava. Esta autora afirmó que “en Baqueachi fueron los ganaderos mestizos de Nonoava y en lo alto de la Sierra, [...] apoyados en las compañías madereras quienes se apropiaron de los originales lugares de asentamiento de los indígenas, [...] siempre favorecidos con la burocracia, la negligencia y la corrupción de las instituciones” (Meza Flores 1998: 117).

La historia de los mestizos de esta región contrasta con la categoría de “mestizos serranos” que tiene como referente la noción de cacicazgo (Meyer 1996, Guerrero, Reed y Vegter 2000). Siguiendo a María Teresa Guerrero, Cyrus Reed y Brandon Vegter (2000: 20), esta “institución de control social” se ha fundamentado en las distinciones interétnicas entre mestizos y rarámuri, así como en la “discriminación cultural, racial, [de] estatus político y económico” (Mayer 1996: 20). Para George Mayer (1996) y Guerrero, Reed y Vegter (2000), el cacicazgo constituye la estructura de los ejidos forestales en la Tarahumara porque: a) “el concepto de Asamblea ejidal utilizado en la Ley Agraria no existe como tal dentro de las culturas indígenas de la región” (Guerrero, Reed y Vegter 2000: 18); y b) el sustrato del cacicazgo es el compadrazgo. Desde mi perspectiva, estas afirmaciones categóricas nutren la “leyenda negra del mestizo” y ocultan los procesos de acción de los rarámuri. En primer lugar, la participación rarámuri en las Asambleas ejidales obedece a una práctica política nativa que no se reduce a una colaboración administrativa —tal como discuto más tarde—. Segundo, porque como reporta Martínez Galván (2012), entre los rarámuri, el compadrazgo se caracteriza por ser análogo a las relaciones entre colaterales, mientras que entablado entre rarámuri y mestizos locales en el ejido de Norogachi, el compadrazgo es análogo a las relaciones de afinidad —tema que desarrollo adelante—. Así, la distinción entre mestizos y rarámuri, instituida mediante la categoría de identidad, vela los procesos históricos locales, la participación

estructural de la economía y del Estado-nación en distintas escalas e incluso la participación de los rarámuri en los procesos narrados.

En conclusión, el caso de San Juanito ilustra el proceso de proliferación y de articulación (vía del parentesco) entre distintos modos de existencia. Cada uno de ellos está definido por un campo de moralidad o por las relaciones entre distintos campos de moralidad. En conjunto, estos modos de existencia son un correlato de las realidades concretas, vividas y experimentadas en San Juanito. De esta manera, al examinar las contradicciones generadas a lo largo de mi argumento, expuse la multiplicación de modos de existencia en la Sierra Tarahumara a partir de las relaciones parentales. Con base en la multiplicidad y la diversidad que definen a la antropología rarámuri examiné la dicotomía entre mestizos y rarámuri, y con ello, la inoperatividad de categorías tales como identidad. Este es el punto de anclaje para, en el siguiente apartado, discutir sobre la relación entre dos realidades territoriales o, visto desde la antropología rarámuri, entre dos mundos: el *Kawí* y el Ejido.

Entre el Kawí y el Ejido

Para los rarámuri, el mundo es redondo como una tortilla o como un tambor (González Rodríguez 1982: 403). De acuerdo con algunos rarámuri de Norogachi, este mundo tiene siete pisos, tres arriba y tres debajo de un nivel intermedio: “donde nosotros vivimos”. En 2004, Angelita Loya, por petición nuestra, diseñó estos siete niveles, y agregó: “todo eso, toda la bola, se llama *wichimoba*” —*wichi* (suelo o piel y *moba*, encima) en Brambila 1976[1953]: 598) (véase figura 1).

Dentro de este mundo cohabitan distintos modos de existencia; por ejemplo, la casa de Onorúame y donde habitan los diablos o los seres del agua. La relación entre éstos es el correlato de realidades concretas que, como advertí, son cognoscibles por sus efectos. En el marco de la antropología rarámuri y tomando como fundamento el concepto nativo de *Kawí*, a lo largo de este libro denominé “mundos” a la relación entre modos de existencia y realidades. En este apartado describo el *Kawí* y el Ejido, entendiendo ambas categorías como realidades territoriales y como correlatos de mundos particulares. La meta es

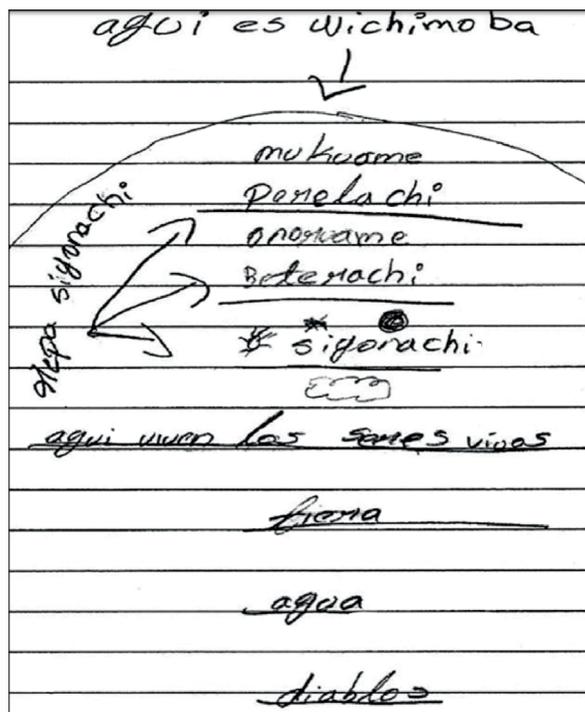


Figura 1. Diseño del wichimoba (la piel del mundo). Dentro de “toda la bola”, como ella afirmó, aparece la superficie terrestre, tres niveles superiores o cielos (*repá siyonáchi*) donde viven los muertos (*mukúame peneleáchi*), Dios (Onorúame *beteráchi*) y donde está el cielo (*siyonáchi*). Bajo la superficie aparece la tierra, el agua y los diablos. Elaborado por Angelita Loya en 2004

exponer las características constitutivas de ambos para, en el siguiente apartado, mostrar las formas que adquiere su articulación.

En otro trabajo reflexioné sobre la conceptualización del espacio rarámuri registrada en el mito 4. Desde un análisis estructural indiqué que la dimensión espacial, comparada con la temporal, tenía un desarrollo menor dentro de la narrativa. “El espacio —decía— existe antes del tiempo, parece estar ahí, esperando a que todo suceda en él, no hay una creación del espacio, ni tampoco una destrucción de éste, sólo una transformación” (Martínez Ramírez 2008: 43). *Wichimoba* es una gran piel en la que Diablo y Dios colocaron a los rarámuri y

a los mestizos y sobre la cual los procesos de destrucción relatados en el mito 4 se registraron como marcas de la memoria colectiva.

En este mito, durante la primera existencia los rarámuri se embriagaron sin ofrecer una bebida producto del trabajo conjunto (*batári* o *teswino*, cerveza de maíz) a Onorúame; olvidando una forma colectiva de hacer que les permitía ser rarámuri. A partir de este suceso y después de provocar un diluvio o una inundación de agua hirviente, cuyas marcas son las huellas petrificadas de los animales, Onorúame otorgó las semillas para la agricultura. En la segunda existencia, los hijos de los dos niños que sobrevivieron a este diluvio cohabitaron con gigantes y los integraron a su forma de vida, es decir, los rarámuri eligieron actuar como ellos. En consecuencia, el Sol, Onorúame, bajó cerca de la tierra y quemó a los antiguos —o *anayáwari*— y, para que las generaciones venideras no olvidaran que esta era una forma equívoca de actuar, quedaron marcas de humo en las cuevas, muertos y carbón. En este contexto, los caminos recorridos por los rarámuri, así como las vías del tren y las carreteras por las que se ejecutó la explotación forestal son marcas de la memoria rarámuri que están literalmente inscritas en la piel del mundo. Cada marca condensa procesos de cambio y es un registro de la articulación entre distintos modos de existencia y realidades territoriales.

Pese a que el dispositivo de tal articulación es la serie de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente descrita en el apartado anterior, las realidades territoriales serranas mantienen lazos de inclusión y de exclusión. Para los rarámuri, *wichimoba* incluye distintos modos de existencia y correlatos territoriales que al mismo tiempo son excluyentes. Esta relación entre inclusión y exclusión resuena en el concepto de relación aymara *ch'ixi* que Rivera Cusicanqui retoma para cuestionar las políticas de la identidad y de la ciudadanía multicultural en Bolivia. De acuerdo con esta autora, *ch'ixi* —al igual que otras categorías como (*allqa*, *ayni*)— “obedece a la idea aymara de que algo es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido” (Rivera Cusicanqui 2010: 69). En otras palabras, “lo *ch'ixi* conjunta el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él” produciendo una relación antagónica. Entre el *Kawí* y el Ejido se entablan relaciones análogas. A continuación, describo el *Kawí* para posteriormente reflexionar sobre su relación con el Ejido.

En 2008, con el fin de detallar la conceptualización y la experiencia rarámuri sobre la categoría de *kawí*, co-construí un campo semántico del habitar con 12 residentes del ejido de Norogachi. El resultado fue la siguiente imagen (véase figura 2).

A partir de esta co-creación, puedo afirmar que para los rarámuri de Norogachi, *kawí* eran los cerros, la sierra y el mundo rarámuri. El término *kawí* remitía al monte y al suelo no limpio por contraste con el área de cultivo y el espacio habitable. Para mis interlocutores, el carácter pragmático definía el campo de acción necesario para hacer el mundo. Por ello, el espacio habitable (*biti-chí*) era el resultado de la intervención del trabajo rarámuri, es decir, de la raramurización de la Sierra.

Este proceso de raramurización es una técnica para producir el mundo habitable a través de la acción de aplanar. Lingüísticamente los rarámuri distinguen las formas naturalmente planas (*rapichí*, *pesáchi* y *pasátuma*: como las piedras lisas, lajas y las piedras lisas en declive) de aquellas que son aplanadas por medio del trabajo rarámuri (*ra'perá*: aplanar el espacio del fuego, para construir una casa y el patio de la danza; y *akubá*: limpiar, desmontar, aplanar el cerro para sembrar). Esta técnica de aplanar para raramurizar también se expresa en el acto de caminar y particularmente en la danza, tal como Pintado Cortina (2012) observa en la zona de las barrancas:

El acto de tortear aplana y compacta la masa; de igual manera, la intención de las pisadas fuertes de la danza del pascol es evitar la llegada de los chubascos que ablandarían la tierra hasta convertirla en lo que hace muchos años fue: una pequeña porción de tierra rodeada de agua. Una mujer no puede tocar el cascabel de una víbora porque no podría volver a elaborar tortillas bien hechas, *semáti remé*. En los mitos rarámuri la serpiente simboliza, entre otras cosas, la amenaza por destruir el mundo; en cambio, las tortillas representan su formación (Pintado Cortina 2012: 11).

Todos los sones se terminan con un golpe de planta de pie derecho [...] Pisando fuerte ayudan a que la tierra no se convierta en agua otra vez, que lleguen las lluvias y no los diluvios [...] Los músicos invitan a los *baskoleros* a no parar y a seguir con toda energía (Pintado Cortina 2012: 137).

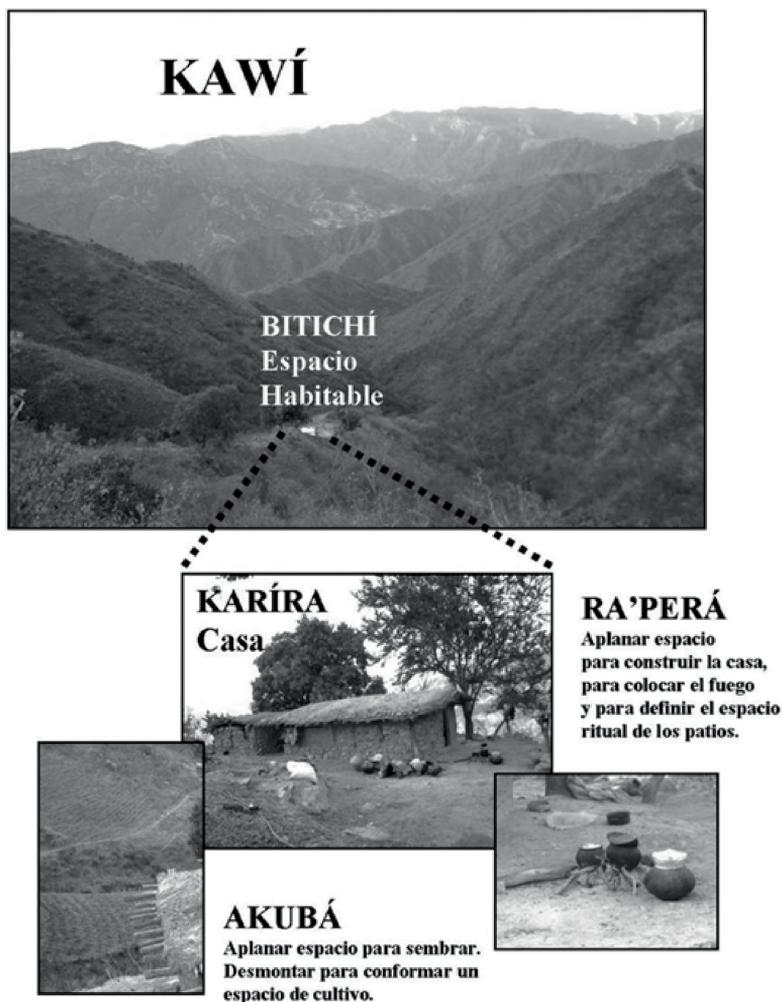


Figura 2. Campo semántico de las acciones para rarámurizar el espacio y volverlo habitable. Elaboración propia

Para los rarámuri, aplanar un espacio para construir una casa, sembrar o conformar un patio ritual, caminar y bailar son actos que raramurizan y producen un mundo propio o *Kawí*. Siendo coherente con la multiplicidad y la diversidad de la antropología rarámuri, los modos de existencia con los que conviven los rarámuri

tienen sus técnicas particulares para producir realidades territoriales y mundos alternos. Este es el caso del Ejido.

Siguiendo la narrativa registrada en la historia y en la antropología disciplinar, el ejido de Norogachi es un ejemplo del funcionamiento de una empresa ejidal forestal del siglo XXI. Conformado por población autodefinida como rarámuri y mestiza, este ejido fue creado por resolución presidencial de Emilio Portes Gil el 12 de julio de 1929 por concepto de dotación a un núcleo de población y los derechos fueron ejecutados parcialmente en mayo de 1981 beneficiando a 1 165 ejidatarios (*Reglamento Interno del Ejido de Norogachi* 2001: sin página). En 2001, la mayor parte del ejido era potencialmente una fuente de recursos maderables con un “aprovechamiento forestal de aproximadamente 10 300 m³ rollo total árbol por anualidad”. El ejido contaba con 60 377 hectáreas de bosques, de las cuales 48 892 eran de bosque maderable, 6 286 de bosque no aprovechable, 4 564 de áreas con vegetación no comercial y 13 110 de áreas agrícolas, pastizales, arenales, vías de comunicación, roqueríos, cuerpos de agua y asentamientos industriales y humanos (*Reglamento Interno del Ejido de Norogachi* 2001, sin página).

Para lograr un incremento en la producción, la organización y la administración de la empresa debían ser independientes de la administración. No obstante, todos los ejidatarios tenían derecho preferencial para trabajar dentro de la empresa percibiendo un pago justo y equitativo que redistribuyera las ganancias totales. En la base de elaboración del presupuesto de 2001 y en el detalle de trabajo de 2003 los sueldos oscilaban entre los \$5.00 pesos y los \$800.00 pesos por quincena, mientras que el reparto de utilidades anuales correspondía a \$3 433.47 pesos por ejidatario.

Las relaciones laborales de esta empresa estuvieron mediadas por lo que Navarrete (2015: 176) define como ciudadanía étnica jerarquizada, es decir, aquella que ha sido prefijada a partir la cultura y la identidad de los grupos euroamericanos y que ha fungido como una técnica de inclusión condicionada bajo la forma de una ciudadanía recortada y de segunda clase —véanse Mbembe (2011 [1999]), Rivera Cusicanqui (2019: 57 y 60) y José Antonio Kelly Luciani (2016) para los casos de Sudáfrica, Bolivia y Venezuela respectivamente—. Desde la década de los veinte del siglo pasado, hablar, leer

y escribir español fueron prescripciones tácitas para acceder a la administración y a la toma de decisiones de esta empresa ejidal. Hecho que además cuestiona el papel de aquellos que el Estado mexicano calificó como indígenas en el proceso de deforestación de la Sierra Tarahumara.

En este marco y con el fin de ofrecer una lectura desde los principios de la antropología rarámuri sobre el vínculo entre los mestizos locales y los rarámuri de Norogachi, expongo el papel de ambos en la conformación de este ejido durante el siglo XX. Para lograrlo, modifiqué la escala de análisis y utilicé el estudio de caso del sistema de parentesco realizado en esta región y cuya metodología describo en el capítulo anterior (Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos 2012). Tomo como eje reflexivo las genealogías de la parentela vinculadas con la ranchería de Santa Cruz en el ejido de Norogachi para examinar cómo la relación entre el *Kawí* y el Ejido se fundamenta en la serie de transformaciones graduales entre lo mismo y lo diferente. La meta es mostrar que el *Kawí* y el Ejido remiten a realidades distinguibles por los efectos en la gestión, el uso del territorio y de los recursos, además de —simultáneamente— reconocer cómo se articulan. Los ejes argumentativos son el parentesco, el sistema de ocupación del territorio y la herencia.

* * *

Los primeros en llegar al actual rancho de Santa Cruz en el ejido de Norogachi se llamaban Petra y Mateo. De acuerdo con las historias de vida recopiladas, ambos eran originarios “de otro lugar” que nadie recordaba. Mateo desmontó las tierras de este rancho que posteriormente heredó a sus hijos. Cortó árboles, quemó, barbechó una y otra vez, construyó una casa y sembró maíz en esas nuevas tierras. Así, Mateo raramurizó el *kawí* a partir de su trabajo, creó un lugar para vivir, habitar y caminar.

Para los Espino de Santa Cruz, nombre con el que me refiero a las personas registradas en la genealogía reconstruida para este análisis, aquellos que desmontaron inicialmente los ranchos del actual ejido de Norogachi fueron poblaciones desplazadas por la industria forestal de fines del siglo XIX y principios del XX. Aún así, los rarámuri

se autodefinen como “las poblaciones originarias” de la Sierra Tarahumara. El motivo es que, por una parte, el vínculo entre los rarámuri y su mundo o *Kawí* se remonta al acto de la creación primordial y, por otra parte, el principio de dicho vínculo es la movilidad sobre esta realidad territorial y no la propiedad, puesto que la tierra es de Onorúame. Boyer (2015: 264) documenta cómo para 1960, los rarámuri y las compañías de madera diferían respecto a la definición de los árboles y de la propiedad de la tierra, tal como se expresa en la siguiente declaración: “Somos hijos de esa Tierra, como hijos creémos [sic] tener mas derecho que un Infullente [sic] que por tener dinero se lleve todas las riquezas de esos Bosques, sin recibir nosotros ni siquiera consideraciones. Estos bosques Dios los Crió [sic] para todos sus hijos; nosotros hemos cresido [sic] junto con ellos”.¹² De la misma forma, posterior al decreto del 27 de enero de 1992 mediante el cual se modificaron las fracciones II y III del Artículo 27 constitucional y se otorgó la capacidad para adquirir, poseer o administrar los bienes a asociaciones religiosas e instituciones de beneficencia pública y privada,¹³ en 2012 los rarámuri del ejido de Yoquivo declararon: “No queremos que la tierra sea comprada por el motivo de que el que vende no la compró, se lo dio el Tata Riosi [Onorúame, deidad que usualmente se identifica con el Sol y con el Dios católico] para que dé comida, trabajando y sembrando”.¹⁴ De manera análoga, los ejidatarios de San Ignacio de Arareco mantuvieron una discusión en torno a este tema durante la implementación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede). El informe del Procede en este ejido reportó que para 1994, las áreas de uso común, asentamiento humano y parcelas no estaban delimitadas. Por ello, los rarámuri ejidatarios y no ejidatarios se negaron a medir las parcelas y los solares porque “considera[ba]n que el ejido [era] de todos” —Trevizo Nevárez y Abúndez Ramírez 1996: 132-134—. Estos ejemplos muestran que para

¹² Nicolás Villalobos a Enrique Beltrán, 22 de marzo de 1961, AGN, SARH/PF, caja 152, exp. 3, en Boyer (2015: 264).

¹³ Decreto que reforma el Artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1992.

¹⁴ Carta anónima escrita en 2012 con el fin de denunciar la intensificación de la violencia articulada con el tráfico de enervantes y armas.

los rarámuri, la tierra, los bosques y otros bienes, no son alienables. Además, muestran cómo, para ellos, el vínculo con la tierra no pasa por la propiedad, sino por el trabajo y la movilidad.

Los estudios arqueológicos e históricos sobre el poblamiento de la Sierra aún son insuficientes. Sin embargo, confirman algunas de las narrativas locales sobre la larga ocupación rarámuri.¹⁵ Este es el caso del predio Recowata en el ejido de San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna. Entre 1997 y 2006, se entabló un litigio legal entre empresarios nacionales y extranjeros y los ejidatarios rarámuri por la propiedad de estos terrenos. Este proceso finalizó en 2007, cuando por resolución del Tribunal Agrario se declaró la nulidad del título de propiedad número 917661 y se reconoció que la posesión del predio “La Recowata” era del poblado de San Ignacio de Arareco, en virtud de que tradicionalmente lo ha ocupado como un centro ceremonial religioso.¹⁶

Durante el levantamiento de las entrevistas en el ejido de Norogachi, uno de nuestros interlocutores señaló que Mateo, reconocido como su *umúri* y como fundador de la ranchería de Santa Cruz en Norogachi, era *chabochi* o mestizo. Pese a remitir al mismo vínculo, estos términos no son sinónimos. La distinción radica en la potencia para calificar negativamente el campo de moralidad al que remiten. De esta manera, el término mestizo tiende a describir un modo de existencia, mientras que *chabochi* tiende a descalificar

¹⁵ La bibliografía es escasa, tal como señala Eduardo Gamboa Cabrera (2001). Aún así, es posible mencionar los siguientes trabajos. El reporte arqueológico de Zingg (1940) que expresa una preocupación por la cronología y las interconexiones de la Tarahumara con el *Southwest*. Entre los autores, citados por María Teresa Cabrero (1993 y 1989), puedo mencionar a Robert Asher y Francis Clune, Pennington, Allen Pastron, Merrill y Robert Hard y Bye. En el Noroeste del estado de Chihuahua por Donald Brand (1937 y 1943) identificó 400 sitios de ocupación temprana. Allen G. Pastron y C. William Clewlow Jr. (1974) presentaron el reporte de un enterramiento cerca de la zona de Samachique de 1973. William Breen Murray (1983) escribió un reporte de unas pinturas rupestres en la zona de Norogachi. Finalmente, en 1989, Graham (1996[1993]) realizó un proyecto de etnoarqueología procesual. Suzanne Lewenstein y Fabiola Sánchez (1996[1993]: 167) dieron continuidad a este proyecto.

¹⁶ Recurso de revisión: R.R.93/2004-05. Dictada el 5 de julio de 2007. *Boletín Judicial Agrario*, octubre de 2007, p. 21. Actores: Primer Gobernador Indígena Tarahumara (Lirio Serafín González), Presidente (Pedro Villalobos Hernández), Secretario (Estanislao Ramírez Pérez) y Tesorero (Eligio Batista Nava) del Comisariado Ejidal.

a las personas que participan en dicho modo de existencia. El hecho de que Mateo fuese reconocido como *chabochi* explica por qué algunos entrevistados olvidaron su lugar origen, omitieron su cualidad de mestizo e incluso la negaron. Este fue el caso de una mujer que declaró que esa afirmación era mentira porque “Mateo vivió como un rarámuri, se casó con una mujer rarámuri, se casó por la iglesia y tuvo siete hijos rarámuri”. Otras personas narraron cómo Mateo participó en la revolución mexicana y en la guerra cristera junto con los religiosos de la zona, a quienes ayudó, ocultándolos entre las cuevas y en los refugios boscosos. Este pariente fundador, afirmaban, fue una buena persona, por ello, un buen rarámuri.

En el capítulo anterior describí cómo, desde la perspectiva rarámuri, el hacer es el fundamento para construir el ser. Bajo este marco, no es contradictorio afirmar que Mateo fue un *chabochi* y un buen rarámuri. Recordemos que para los rarámuri, los campos de moralidad pueden ser compartidos a través del cuerpo y del trabajo, tal como sucedió con los gigantes en el mito 4. De manera análoga, las entrevistas reportadas por Salazar González muestran cómo en dos generaciones fue posible transitar entre ser un rarámuri hacia ser un no-indígena por medio del hacer laboral. El caso de Mateo plantea un proceso inverso, es decir, un no-rarámuri que deviene en un tipo de rarámuri.

Durante mis estadias en campo conocí cinco casos análogos al de Mateo y Petra. Estas parejas estaban conformadas por ex-religiosos católicos (jesuitas o diocesanos) y por mujeres rarámuri. Estos hombres vivían en el pueblo de Norogachi como rarámuri, esto es, danzaban, sembraban, participaban en las teswinadas y sus hijos eran criados como rarámuri. Aún así, era constante escuchar que ellos no eran rarámuri porque en “su sangre no había nada de rarámuri”. Pese a la tensión discursiva, y a diferencia de la gran mayoría de los mestizos del pueblo, estos ex-religiosos participaban en las redes de sociabilidad rarámuri y, como lo documenta Fujigaki Lares (2005), al morir su red parental realizaba los rituales requeridos para mandar su alma con El-que-es-Padre.

Los Espino entrevistados utilizaron esta tensión discursiva para describir a Mateo. La razón fue que, desde la antropología rarámuri, la serie de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente es

un mecanismo de proliferación de existentes y de modos de existencia nuevos. En otros términos, narrativamente Mateo es el vínculo generativo entre las posiciones antagónicas de *chabochi*, mestizo y rarámuri. Por último, la relevancia de reconocer a Mateo como un sujeto definido por las relaciones o desde una perspectiva relacional es que amplía el marco para comprender cómo su descendencia experimentó este antagonismo.

En cada uno de los integrantes de la genealogía de los Espino, dicho antagonismo se expresaba en la maduración de los cuerpos y de las almas. El cabello “chino” (rizado) y los ojos claros delataban la potencialidad de ser como el otro. En otros términos, la posibilidad de ser un mestizo estaba inscrita en los cuerpos y en las almas de los Espino. De tal manera que cualquier descendiente podía transformarse en un no-rarámuri a través de hacer como los otros; lo cual, como señalé para el caso de San Juanito, no era sinónimo de ser mestizo. Para los Espino, los “chinos” eran un recordatorio constante de una memoria familiar y simultáneamente de la virtualidad de ser como el otro.

Esto explica el nombre otorgado por los vecinos al asentamiento de los Espino en el pueblo de Norogachi; mismo que fue fundado luego del desplazamiento generado por el desgaste de las tierras del rancho de Santa Cruz. Hablar de “los chinos”, refiriéndose a Albino y a su familia, resultaba divertido. Éste era un motivo para “jugar”, tal como los rarámuri afirmaban. Entregarse a este juego consistía en repetir una y otra vez, durante largos minutos que podían llegar a ser horas, lo dicho por el primer interlocutor que hizo reír a la audiencia sin modificar el sentido original de la frase. En este juego estaba permitido cambiar palabras y alterar el orden de la frase, ya que el objetivo era decir “lo mismo” y, en dicho proceso, producir diferencias microscópicas, tal como sucedía con los vestidos y la música descritos en el capítulo anterior. “Los chinos” enunciaba alguien y la gente reía, “porque somos chinos” decía otro más y las risas continuaban. Pero ¿por qué esto provocaría sonrisas y en ciertos momentos hilaridad? ¿De qué se ríen “los Chinos”, de quién se burlan los Espino al hacer bromas sobre su cabello?

Pierre Clastres (1978) usa un término que resulta adecuado para describir una situación similar entre los chalupíes: peligro. Al igual

que para esta población del Chaco Boreal, también para los rarámuri “su agudo sentido del ridículo a menudo les hace burlarse de sus propios temores” (Clastres 1978: 117). En el caso que nos ocupa, uno de estos temores consistía en reducir la distancia razonable entre el campo de moralidad rarámuri y el no rarámuri. Los rarámuri de Norogachi se reían de ser virtualmente el otro, y llevando más lejos la broma, de que sus hijos eran potencialmente como los otros.

Como señaló Clastres, la risa puede ser un equivalente de la muerte —y yo agregaría, tal vez una anticipación de ésta—. Ya que si esta virtualidad se actualiza y los rarámuri devienen colectivamente en otros podrían dejar de ser rarámuri, tal como el final del mito 4 anunciaba. En este marco me pregunto si la serie de transformación gradual que define la relación entre el modo de existencia rarámuri y los modos de existencia no rarámuri tiene límites. Retomaré dicho cuestionamiento a lo largo del capítulo para resolverlo al final de este libro. A continuación, describo el vínculo entre la descendencia de Mateo y Petra y la conformación del ejido de Norogachi. El marco para mi narrativa es la serie de transformaciones graduales entre lo mismo y lo diferente que, desde la antropología rarámuri, explica las relaciones entre los rarámuri y los no rarámuri.

El siguiente diagrama es un gráfico genealógico de los hijos y las hijas de Mateo y Petra, es decir, de la primera generación descendente en la genealogía de los Espino (véase figura 3).

Esta forma de graficar el parentesco, como cualquier otro diagrama genealógico regido por el “imaginario del árbol” (Ingold 2007: 14), comprime las vidas en puntos para conectarlas a través de líneas rectas y, así, presentar la vida colectiva como una totalidad presente. Para el caso de los Espino de Norogachi, esta gráfica excluye algunos diacríticos necesarios para describir el sistema de parentesco rarámuri. Por ejemplo, esta era una conversación recurrente:

Isabel: ¿Cuántos hijos tiene?

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

Isabel: ¿Hijas no tiene?

Interlocutora: Sí, dos. Andrea y Alicia.

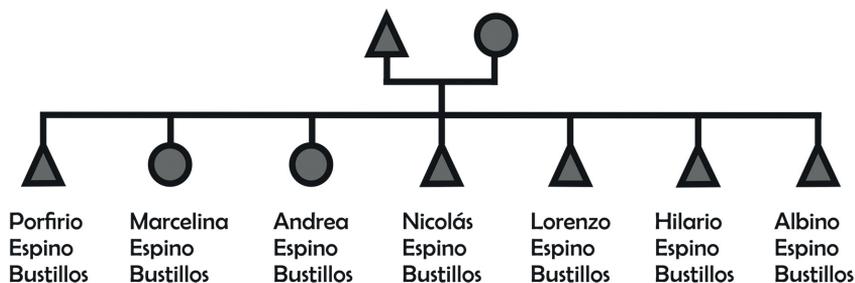


Figura 3. Gráfico de la genealogía de parentesco correspondiente a la primera generación descendiente de Mateo y Petra.

Elaboración propia

Para los rarámuri de Norogachi que participaron en la co-creación de este conocimiento sobre el parentesco, la categoría genérica de “hijo” no era traducible como concepto ni como experiencia. Los diacríticos para reconocer a un pariente eran los siguientes: 1) el género, 2) la distinción entre mayor y menor, 3) la vida y la muerte, 4) seguir la forma de vida del otro, particularmente el hacer de los *chabocho* o los mestizos locales, y 5) la migración que conllevaba gradualmente a dejar de ser rarámuri y en consecuencia pariente. En cuanto a la vida y la muerte, los hijos y las hijas que no hablaron, caminaron, comieron, participaron de un ritual o tuvieron un nombre no eran sumados a la descendencia. Las personas mencionaban a sus hijos e hijas muertos sólo en casos extraordinarios o cuando nosotros preguntábamos explícitamente por ellos. Sobre el punto 4, algunos mestizos del pueblo de Norogachi reconocían como parientes a los rarámuri que entrevistamos. No obstante, este reconocimiento no era recíproco. Para el punto 5, pese a esta exclusión de la narrativa parental, las personas no reconocidas como parientes eran mencionadas en bromas, en borracheras o en comentarios negativos sobre su condición. Los actos de enunciación reafirmaban su exclusión parental y promovían la reproducción de estos diacríticos de la diferencia.

La traducción de los parámetros rarámuri para definir a un pariente ha provocado equívocos en la comprensión de la vida social de este pueblo, tal como lo expresa la genealogía en la figura 3. El

gráfico de los descendientes de la primera generación de Mateo y Petra, de acuerdo con los diacríticos rarámuri, debería estructurarse con base en el género y la temporalidad entre mayor y menor. Los hijos y las hijas muertos durante la infancia, las mujeres casadas con mestizos y los migrantes que no regresaron a la Sierra serían omitidos. Por tanto, la genealogía estaría integrada exclusivamente por los rarámuri que participaron en el campo de moralidad de este pueblo, viviendo, habitando y haciendo como rarámuri. Finalmente, los hijos y las hijas de Mateo y Petra reconocidos como sus primeros descendientes serían definidos por el rancho en que vivieron. Estos diacríticos me permiten plantear que, antes que líneas de descendencia, aquello que vincula a los parientes rarámuri son los caminos, particularmente los trazados por la herencia de la tierra. En consecuencia, las genealogías rarámuri están territorializadas en los ranchos y en el *Kawí*, tal como traduzco en la siguiente imagen (véase figura 4).

Esta forma de graficar no es arbitraria. Hace un par de décadas e incluso en la actualidad, aunque con menor frecuencia, los rarámuri usaban como segundo nombre o apellido la denominación del rancho donde residían la mayor parte del tiempo. Así, Juan Kochérare al heredar la tierra a sus hijos les proporcionaba un nombre más. Por ejemplo, Félix Kochérare y Calixto Kochérare. El segundo nombre indicaba por tanto una relación con la tierra y un vínculo de herencia. Este sistema de nominación desapareció casi en su totalidad con la aceptación del Registro Civil y de la Credencial de Elector del Instituto Federal Electoral (IFE), ambos controles estatales del individuo a través del nombre, la identidad y la contención territorial en un espacio delimitado. La aceptación de estos sistemas de denominación y de territorialización por parte de los rarámuri ha sido producto de las relaciones mantenidas con las escuelas, el ejido y algunos programas del gobierno como el Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo). Por todo esto, puedo indicar que los caminos de la herencia rarámuri, inscritos en el territorio y en los nombres de las personas, participan en la memoria colectiva que, desde los actos de creación narrados en los mitos, se han registrado en la piel del mundo (*wichimoba*). De igual forma, la participación rarámuri en los dispositivos de control estatal expresa

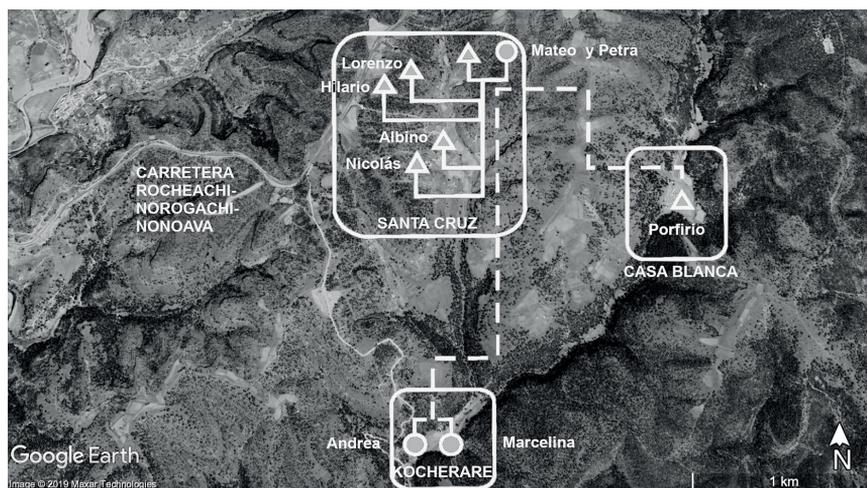


Figura 4. Gráfico de la genealogía de parentesco correspondiente a la primera generación descendiente de Mateo y Petra que indica la cronología de la herencia de las tierras. Las líneas podrían traducirse en los caminos que aparecen en la imagen tomada de Google Earth que sirve como fondo. En línea punteada aparecen los primeros descendientes (Porfirio, Marcelina y Andrea) que heredaron tierra fuera del rancho de Santa Cruz; en línea continua, el resto de los hijos de esta pareja que residieron en este rancho (Nicolás, Lorenzo, Hilario y Albino). Elaboración de Ulises Ramírez Casas, Hilda Landrove Torres y Rubén Lombida Balmaseda

su interés en participar en otros modos de existencia. Particularmente, en los caminos no rarámuri que constituyen a las personas y el territorio.

Para describir el resto de la carta genealógica de los Espino y su vinculación con la conformación del ejido de Norogachi, articulo esta territorialización de la memoria rarámuri con la narrativa registrada en la historia y en la antropología antes revisada. Mateo y Petra heredaron a su primogénito Porfirio un rancho en Casa Blanca; a sus hijos Lorenzo, Hilario, Albino y Nicolás, tierras en Santa Cruz y a sus hijas, Marcelina y Andrea, tierras en otro rancho llamado Kochérare (véase figura 4). De acuerdo con las narrativas rarámuri, la ejecución de la herencia de esta primera generación ocurrió entre 1930 y 1950. Como señalé arriba, pese a que el ejido de Norogachi fue creado por

concepto de dotación en 1929, los derechos sobre el ejido fueron ejecutados parcialmente hasta 1981. Hecho que explica la expansión territorial de esta red familiar mediante el desmonte y la creación de nuevos ranchos como Casa Blanca y Kochérare.

En este caso, el encuentro entre el *Kawí* y el Ejido, como manifestaciones de modos de existencia y de realidades territoriales distintas, se expresa en cuatro contradicciones. Primero, en las formas de herencia. Uno de los imperativos jurídicos del ordenamiento territorial en ejidos, siguiendo a Arturo Warman (2004 [2001]: 27), era “prevenir la fragmentación adicional de la propiedad agraria, la multiplicación del minifundio improductivo y empobrecedor”. De acuerdo con este autor, la herencia, la propiedad de la parcela y los derechos ejidales debían transmitirse a un solo sucesor. Sin embargo, las formas de herencia y de propiedad rarámuri prescriben la sucesión de la tierra y de los bienes bajo un dispositivo bilateral y bipotestal. Así, el modo de existencia rarámuri se contrapone con el orden de preferencia legal para la transmisión de los derechos ejidales —I. Al cónyuge, II. A la concubina o concubino, III. A uno de los hijos del ejidatario, IV. A uno de sus ascendientes, o V. A cualquier persona que dependa económicamente de él—. En esta línea de pensamiento, difiero de la acusación de Warman hacia “muchos campesinos pobres [que] resisten [al] ordenamiento ejidal [porque] respetan una tradición bien establecida. [En consecuencia] la prevalencia del minifundio es en cierta medida el resultado de esa norma hereditaria” (Warman 2004 [2001]: 27).

Siguiendo a Boyer (2015: 11), los conflictos por la propiedad y el uso de los bosques provocó la deforestación y, en consecuencia, la insustentabilidad de la explotación forestal en Chihuahua. Inclusive, en concordancia con el impulso de la desintegración del territorio rarámuri promovido por las Leyes Agrarias de los siglos XX y XXI, en 1992 el Programa de Certificación de Derechos Ejidales concedió a las Asambleas Ejidales la facultad de aceptar nuevos ejidatarios con el fin de impulsar la fragmentación de la tierra común. Con base en la descripción de la genealogía de los Espino, en el siguiente apartado, demuestro que el fraccionamiento, el minifundio y particularmente el desgaste ambiental fue producto de la instauración del Ejido.

La segunda contradicción entre el *Kawí* y el Ejido consiste en la constitución de Asambleas y Comunidades ejidales. Como discuto más tarde, entre los rarámuri de Norogachi la experiencia sobre la comunidad —entendida como una unidad territorial, social y política— es producto de su articulación con el ordenamiento ejidal y una forma de organización ajena a las redes de caminos que conforman su sociabilidad.

Tercero, como destaqué antes, para los rarámuri la tierra de habitación y de cultivo no es un objeto alienable. La tierra es la objetivación de diversos vínculos, entre ellos, los lazos de descendencia que condicionan la herencia —los cuales se remontan al momento de la creación mítica y se expresan en el vínculo de descendencia de los rarámuri con los *apalochi* (abuelos maternos)— y los lazos de colateralidad que configuran los ranchos.

Finalmente, los vínculos objetivados en el territorio y en las tierras de cultivo, tal como los caminos rarámuri, no tienen fronteras. En contraste, ya sea como un deseo o como un hecho, los límites del Ejido son definidos con precisión. Estos contornos territoriales se replican en cada parcela bajo la forma de cercas o muros. Dichos límites son coherentes con los mecanismos de transmisión de los derechos ejidales, los cuales implican sólo a dos personas, una que dota y otra que recibe. Desde esta perspectiva, al reducir el número de participantes se presupone, equívocamente, que se evitará la hiperfragmentación, porque para el Ejido el mundo acaba donde las cercas tienen su límite; en conclusión, uno de los objetivos del ordenamiento ejidal. En otras palabras, la meta era ubicar y focalizar un grupo o “núcleo de población” al interior de los límites trazados para integrarlo en la administración y en la organización del Estado.

Desde la antropología rarámuri, el ordenamiento ejidal y la gradual fragmentación de la tierra son manifestaciones de la imposición de los caminos rarámuri (límites y parcelas) y de los procedimientos para implantarlos (legislaciones e implementación de políticas estatales). El Ejido es la expresión de modos de existencia alternos a los rarámuri y, por sus efectos, de realidades concretas. En este marco, para reflexionar sobre los mecanismos de vinculación y de contradicciones entre el *Kawí* y el Ejido tomo como ejes analíticos la herencia y la migración de la genealogía de los Espino de Norogachi.

De lo que trajo el Ejido: herencia y migración rarámuri

Durante la recopilación de las entrevistas a profundidad para reconstruir la genealogía de los Espino, dos temas de discusión fueron recurrentes: los efectos de los límites territoriales y de la imposición del vínculo de propiedad. Por ejemplo, Albino Moreno afirmó que “un día la tierra estaba cercada porque los mestizos nos compraron las tierras con pisto (alcohol) por un peso y nosotros empezamos a trabajar para ellos y la tierra ya no era nuestra”. Lupe Espino también comentó que “la tierra ya no alcanza para darle a nuestros hijos, ya se acabó”. Para dar cuenta de estas declaraciones, elaboro un balance estadístico de la genealogía de parentesco de los Espino. El objetivo es contrastar los índices del lugar de origen con los índices del lugar de residencia principal. La finalidad es ofrecer un panorama de las dinámicas de movilidad al interior y al exterior del ejido de Norogachi, resaltando la escasez de tierra para heredar, así como el agotamiento de los terrenos de cultivo en el rancho de Santa Cruz. La genealogía que sirvió como base de datos está conformada por 540 individuos. Sin embargo, dejé fuera de este balance a 45 muertos, dado que al no residir en ningún rancho, podrían alterar los porcentajes.

Los doce rarámuri entrevistados para reconstruir la genealogía de los Espino reconocieron el lugar de origen de 212 personas (42.82% de la muestra total). De éstas, 70 (30.3%) nacieron en Santa Cruz, rancho de origen de los Espino, nueve personas (4.24%) nacieron en ciudades dentro del estado de Chihuahua y las 133 restantes pertenecían al rubro de No Identificado (NI) conformando un 62.75% de la muestra. La memoria parental sobre el lugar de origen se difuminaba a partir de la segunda generación ascendente y, de manera similar, desde la primera generación descendente en adelante. Este desvanecimiento de la memoria, entendido desde la antropología rarámuri como la expresión de la distancia parental articulada con la distancia espacial, era parcialmente producto de la migración. Sin embargo, pese a que los parientes reconocidos residieran dentro del Ejido, la memoria parental se borraba siguiendo el mismo patrón. Esto expresa que, para los rarámuri, la cercanía parental no necesariamente corresponde con la cercanía física.

Los datos sobre el lugar de residencia son relevantes al contrastarlos con la información del lugar de origen. De las 495 personas que conformaban la muestra, 249 (50.30%) residían en el ejido de Norogachi —de éstas, el 18% en Santa Cruz—, trece (2.62%) en otros ejidos de la Sierra Tarahumara, 129 (26.06%) en ciudades dentro del estado de Chihuahua y 104 (21.01%) pertenecían al rubro NI. Del 33% de las personas que nacieron en Santa Cruz, sólo el 18% de la muestra residía en esta ranchería. Estos porcentajes destacan al comparar a los parientes nacidos en ciudades (1.8%), con los residentes en el momento del estudio (26.6%). A ellos se suman las personas que radicaban en otros ejidos serranos (2.6%), y particularmente los que aparecían en el rubro NI (95.19%), reconocidos tendencialmente como migrantes.

Para dar cuenta de estos datos analizo los procesos de la herencia en la genealogía de los Espino. Advierto que la recopilación de la información presentada sobre la herencia de la tierra es producto de conversaciones difíciles e, incluso, incómodas. Para los rarámuri, la sucesión de las tierras de cultivo era un tema delicado que requería discreción. En torno a este tema se tejían intrigas, enfrentamientos, enfermedades, muertes y tristeza entre parientes. De tal modo que este tópico de conversación estaba matizado por un halo de conflicto.

De acuerdo con los principios rarámuri bajo los cuales los hijos y las hijas heredan la tierra luego de la unión en pareja o por cuidar a los padres explica por qué los hijos y las hijas mayores, así como los hijos y las hijas menores o los nietos, en las distintas generaciones que conforman la genealogía, residían en la ranchería de origen, Santa Cruz. En el cuadro 1 se presenta un resumen de la herencia en esta ranchería.

En la primera generación aparecen los fundadores de Santa Cruz; en la segunda, sólo los varones son herederos. Las mujeres —Marcelina y Andrea— son propietarias de tierras en otras rancherías cercanas como Kochérare y Casa Blanca. Pero ¿por qué Marcelina y Andrea recibieron tierra fuera del rancho de origen?

Como narraron los viejos con los que conversamos, a fines del siglo XIX y hasta mediados del XX, nuevas tierras podían desmontarse libremente porque “el mundo no tenía límites ni cercados”,

Tabla 1
HERENCIA DE SANTA CRUZ DURANTE CUATRO GENERACIONES

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

Elaboración propia.

como aquellos que impuso el Ejido. Las personas podían trabajar, o raramurizar, el terreno hasta convertirlo en tierras fértiles de cultivo. De acuerdo con las historias de vida, podían mudar de tierras en cada temporada con el objetivo de “dejar descansar la tierra” o, en su caso, intercambiarlas por otras tierras con acceso al agua. Marcelina Espino heredó las tierras de Casa Blanca a sus descendientes. Sin embargo, de las 19 personas que conforman las cuatro generaciones de esta carta genealógica, y que son descendientes directos de Marcelina, sólo cinco de ellos residían y trabajaban dichas tierras. Los catorce restantes, junto con los descendientes de la quinta generación, vivían en las ciudades más importantes de Chihuahua. En otras palabras, el 73.68% de los parientes de Marcelina eran migrantes. Andrea Espino heredó tierra en Kochérare. A su vez, esta mujer sólo benefició a sus hijos varones —con excepción de Nacho, quien accedió a la educación superior—. En esta ranchería, la herencia de la tierra no había llegado a la cuarta generación descendente porque las personas eran solteras y realizaban estudios básicos de primaria y secundaria. El resto de las personas de esta generación (92.10%) ni siquiera eran candidatos para heredar la tierra ya que vivían fuera del ejido de Norogachi.

Además de la herencia, a través de la carta genealógica de los Espino se documentaron otros mecanismos para adquirir la tierra. Por ejemplo, Porfirio Espino, primogénito de Mateo y Petra, heredó tierras de cultivo en Santa Cruz por vía materna y en Casa Blanca por vía paterna. El procedimiento para ocupar los terrenos era la raramurización del espacio, esto es, el desmonte y el trabajo agrícola. Todos los descendientes de Porfirio Espino, cinco mujeres y un hombre, recibieron herencia en esta ranchería. Pese a que la herencia es bipotestal, cabe destacar que en la genealogía de Porfirio Espino y en la historia familiar general de parentesco de los Espino tendencialmente las mujeres tomaron como residencia principal el rancho de origen del hombre, motivo por el cual, generalmente, abandonaron sus propias tierras y perdieron el derecho a heredarlas.

En la genealogía de Porfirio Espino las mujeres residían en los ranchos de los hombres. Con todo, esto no excluía la práctica inversa, tal como el caso de Rosa y Lupe Espino. Este último heredó tierras en el rancho de Santa Cruz; a causa del desgaste, cambió las

tierras de cultivo por terrenos cercanos al rancho de su esposa en Bakóchi, lugar caracterizado por tener acceso al agua durante todo el año. Unificar las tierras tuvo como objetivo intensificar la producción de maíz, así como concentrar el trabajo familiar. Rosa y Lupe no tenían herederos potenciales y, en caso de tenerlos, no podían heredar porque como afirmaron “no hay más tierras para darles”. Para entender la unificación de tierras como una estrategia colectiva ante la escasez y el desgaste de las tierras de cultivo, es preciso considerar que de acuerdo con el reglamento interno de Norogachi (Artículo 23, Fracción II), las personas no pueden poseer parcelas que excedan el 5% del total de las tierras del ejido. Sumado a esto, la unificación de las tierras de cultivo restringe la movilidad y modifica la dinámica social rarámuri. En consecuencia, el tránsito de múltiples residencias a la unificación residencial solía ser la última opción para los rarámuri. Pese a que económicamente era operativo, los efectos de este proceso eran desfavorables en los ámbitos sociales y emocionales. Al tener una sola residencia, se reducían las redes de vecinos y de *teswino*, por tanto, de trabajo y de apoyo colectivo.

En resumen, las limitaciones para ejecutar la herencia eran producto de la implantación territorial y legal del Ejido. A inicios del siglo XX era factible desmontar tierras, descansar terrenos de cultivo y poner en práctica la movilidad rarámuri sobre un vasto territorio a partir de los vínculos de afinidad. A mediados del siglo XX, la tierra se demarcaba por los límites ejidales y las parcelas. Los rarámuri estaban sujetos a las políticas de identidad y de contención territorial implantadas por el Estado nación. En este sentido, el uso intensivo y el desgaste de los suelos de la ranchería de Santa Cruz era el resultado de las intervenciones estatales y no del uso y de la gestión de la tierra bajo una lógica rarámuri.

De este modo, la herencia de la tierra de la ranchería de Santa Cruz llegó hasta la cuarta generación a través de una línea de varones que va de Lorenzo a Pilar y llega hasta Jesús Manuel (véase Tabla 1). En general, la herencia adquiere la forma de un embudo cuya punta es cada vez más angosta. Para comprender este proceso, en las siguientes páginas analizo las genealogías desde la temporalidad horizontal y la vertical vinculada con el cambio generacional. El fin es reconocer la articulación entre las historias de vida recopiladas

y los procesos de cambio locales, regionales, estatales y nacionales más amplios. Tomo como referencia el caso de la genealogía de Albino Espino, el hijo menor de Mateo y Petra.

Por los procesos más amplios compartidos a lo largo del siglo XX, la genealogía de Albino Espino es un ejemplo de las características de la historia familiar de los Espino y, sugiero, del resto del ejido de Norogachi. Albino heredó tierras en la ranchería de Santa Cruz por ser el hijo menor de la pareja fundadora y por cuidarlos hasta la muerte, posiblemente entre las décadas de 1940 y 1950. Aproximadamente 20 años después, Albino heredó la tierra de esta ranchería a su hijo mayor, Félix Espino.

Albino Espino resaltó que en las décadas de 1960 y 1970 los hijos de sus hermanos mayores salieron de los ranchos hacia el naciente pueblo de Norogachi con el fin de trabajar en los aserraderos aledaños. O bien, estuvieron interesados en la educación formal ofertada por el clero secular en esta región.

La participación en la escolarización, intensificada en distintos momentos del siglo XX, explica la sucesión de la tierra en la genealogía de los Espino. Por ejemplo, los primeros integrantes de la tercera generación descendente, como los hijos de Porfirio, accedieron a la educación formal entre 1940 y 1960. Cada uno de ellos residía fuera de la Sierra “desde hacía más de cincuenta años y ya no hablan tarahumar”, tal como afirmaron algunos de sus parientes. Unos de ellos fueron reconocidos como religiosos, funcionarios de gobierno o profesores. De la misma manera, los descendientes de Mateo y Petra que nacieron después de 1950 participaron de estos procesos de escolarización y migraron a las ciudades del estado de Chihuahua, tendencialmente para trabajar en labores de construcción y de limpieza doméstica. Dos de estas personas fueron reconocidas como profesores y tres como funcionarios públicos vinculados con organismos gubernamentales. En la genealogía de Albino, los hijos menores accedieron a la educación primaria y migraron a temprana edad a las ciudades, porque afirmaba este viejo: “a ellos no les gustó trabajar la tierra”. Por tal motivo, sólo dos de los siete hijos de Albino residieron de manera temporal en Santa Cruz. El motivo fue el desgaste de las tierras y la dependencia de la lluvia de temporada para cultivar maíz y frijol.

Paralelamente a la migración de los integrantes de la genealogía de los Espino —los hijos menores de Mateo y Petra entre 1950 y 1960, los hijos mayores de su primogénito Porfirio entre 1960 y 1970, y los hijos menores de Albino entre 1970 y 1980—, los hijos mayores de Mateo y Petra, los hijos menores de Porfirio, Marcelina y Andrea, o bien los hijos mayores de Albino, trabajaron la tierra y se unieron en pareja con alguno o alguna de sus pares rarámuri. Así, a mediados del siglo XX, por cada persona que migraba, uno de sus colaterales permanecía en los ranchos haciendo y siendo un rarámuri.

Como narré al inicio de este capítulo, Albino residía en el pueblo de Norogachi. Pese a esto, la cercanía vecinal ni el sedentarismo eran frecuentes ni deseados por los rarámuri. Las exigencias económicas de manutención obligaron a estas personas a permanecer en el pueblo. El hijo mayor y único heredero de Albino en Santa Cruz, Félix Espino, no dotó de tierra a sus hijos, es decir, a los descendientes de la cuarta generación en la genealogía de los Espino. Félix declaró que a sus hijos mayores “no les gustaba trabajar en el campo” y migraron a las ciudades. Sus hijos menores estudiaban y residían en el pueblo de Norogachi. En Santa Cruz sólo vivía su esposa, sus hijos pequeños y algunos de sus nietos. El resto de los hijos de Albino migró a ciudades como Juárez y Chihuahua. El caso de Ignacio Espino, descendiente de Mateo y Petra, es similar. Ignacio heredó tierras en el rancho de Santa Cruz hacia la década de 1970. No obstante, no ejecutó la sucesión con sus hijos porque las políticas ejidales habían entrado en vigor y éstas se contraponían a las formas de herencia rarámuri.

Recapitulando, en la genealogía de los Espino la sucesión de la tierra se restringió a lo largo del siglo XX por la instauración del ordenamiento territorial ejidal. Con ello se circunscribió la movilidad rarámuri, dispositivo fundamental de la relación con el territorio para este pueblo. Más aún, con la intervención de la escolarización y la presencia de los aserraderos se intensificó la migración y, a causa de la contención territorial y la explotación intensiva del bosque, el desgaste de las tierras. En conclusión, la herencia de la ranchería de origen, Santa Cruz, en términos absolutos se redujo a lo largo del siglo XX a un 2.6%, es decir, sólo trece de los descendientes totales de la genealogía de los Espino radicaban en el sitio

siguiendo el modo de existencia rarámuri. En términos relativos, esto es, considerando la movilidad de los Espino a otros ranchos del ejido de Norogachi, de 495 parientes que conformaban la muestra, sólo 22 eran herederos de tierras de labor, es decir, un 4.4%. ¿Qué sucedió con el resto de las personas?

Para responder esta cuestión, reviso la genealogía de los Espino por generaciones. En la primera generación, Mateo y Petra nacieron, vivieron o murieron en Santa Cruz. En la segunda, de los 59 consanguíneos que la conforman, el 15.25% radicaba en ciudades dentro del estado como Creel, Chihuahua y Juárez. Fueron reconocidos por los entrevistados como profesores y funcionarios de gobierno, esto es, personas que participaron de la escolarización porque “no les gustaba el rancho y que ya casi no vienen”.

Como argumenté en el capítulo 1, el acto de “salir” territorialmente tiene correspondencias sociales y morales. Este “salir” es relacional, por tanto, incluye lugares como el pueblo de Norogachi, ciudades dentro de la Sierra como Creel, Guachochi, Parral o Cuauhtémoc o ciudades dentro del estado, como Chihuahua, Ciudad Juárez y Casas Grandes. Éste es el motivo por el cual, en las genealogías recabadas, los casos de personas que residían en Tijuana o la Ciudad de México eran excepcionales. Desde la perspectiva de los rarámuri de Norogachi, la migración conllevaba inevitablemente a *dejar de ser* a través del *hacer*. Cabe recordar que los límites del campo de moralidad rarámuri y, en consecuencia, de la antropología rarámuri, son los límites de una red amplificada de parentesco.

Al analizar el mito 2, advertí el mecanismo de alteridad mediante el cual la distancia espacial de Diablo devino gradualmente una distancia moral, expresada en sus creaciones —tal es el caso del cuerpo y la forma de trabajo de los mestizos—. Dichos mecanismos utilizaban el parentesco, como lenguaje narrativo, para explicar la conformación de dos campos de moralidad. Para la teoría rarámuri del parentesco, la Sierra o *Kawí* es primordial para la producción del ser y del hacer rarámuri —transmisión de conocimiento, vínculo parental con Onorúame, maduración de las almas rarámuri—. Más aún, el fragmento final del mito 4 exhortaba a los rarámuri de la siguiente manera: “No se deben ir de nuestra tierra.” En este marco destaqué la relevancia de permanecer en el mundo rarámuri o *Kawí*

para reproducir las relaciones que configuran el modo de existencia rarámuri. En esta frase, “irse” o “salir” del mundo rarámuri implica “llegar” o “entrar” a otro mundo no rarámuri, es decir, a otros campos de moralidad y a otros modos de existencia.

Esta reflexión se sustenta en el punto de enunciación de los rarámuri que permanecían en la Sierra, en el pueblo de Norogachi o en las rancherías de este ejido. De esta manera, la relación entre el dentro y el fuera, categorías de clasificación del cuerpo y del espacio, participaban de la experiencia de la migración. Hecho que explica por qué pese a la cercanía geográfica y geopolítica de la frontera con Estados Unidos, la migración hacia este país no era una posibilidad conceptual o experiencial para los rarámuri de Norogachi. De igual forma, da cuenta de por qué los migrantes a las ciudades serranas o del estado de Chihuahua, tanto como aquellos que reproducían la vida mestiza al interior de la Sierra, dejaban de ser reconocidos como parientes. Finalmente, confirma por qué Diablo fue el creador de los mestizos, pese a ser hermano de Dios. El ser, para los rarámuri, se hace dentro de su mundo o *Kawí* mediante las transformaciones microscópicas y graduales que configuran una serie entre lo mismo y lo diferente y que a su vez producen multiplicidad y diversidad. Este proceso de creación de la diferencia simultáneamente produce la similitud. Por ejemplo, los caminos individuales que constituyen y que conforman cada rarámuri son una expresión de estas transformaciones, puesto que cada uno de ellos sigue el camino colectivo de los antepasados y de Onorúame y Eyerúame. Aquellos que “salen” de este camino colectivo son llamados locos (*lowíame*), brujos (*sukurúame*), extranjeros —véanse Martínez Ramírez y Fujigaki Lares 2012, Fujigaki Lares y Martínez Ramírez 2012, Fujigaki Lares 2019.

En la tercera y en la cuarta generación de la genealogía de los Espino, el 23.43% y el 27.7%, respectivamente, vivía fuera de la Sierra Tarahumara en ciudades como Guachochi, Creel, Parral, Cuauhtémoc, Chihuahua, Casas Grandes y Ciudad Juárez. Los entrevistados afirmaron que dichos parientes estudiaban o trabajaban. Pero advertían que estas personas “sal[ía]n para no volver”. Desde la perspectiva de los rarámuri que permanecían en la Sierra, estos migrantes permanecían fuera del *Kawí* o del mundo rarámuri porque

gradualmente dejaron o dejarían de ser rarámuri. El motivo era que perdieron los vínculos con el *Kawí* —El-que-es-Padre (cognitiva), padre y madre (herencia), hermanos (cooperación)— y con las redes sociales cotidianas a las que pertenecían. En ocasiones, los jóvenes regresaban y su reintegración era complicada porque sus parientes los rechazaban. Sumado a esto, los hijos de estos migrantes y los hijos de sus hijos progresivamente perdían lo poco de rarámuri que les quedaba en la sangre. La razón era que, al hacer como el otro, en este caso como un rarámuri urbano, actualizaban la potencialidad de *chabochi* o de no rarámuri que habitaba en su cuerpo y en sus almas —potencia que fue heredada por su abuelo (*umúri*) Mateo.

Recapitulando, con base en la genealogía de los Espino demostré que la implementación del Ejido indujo la fragmentación y el desgaste de las tierras de cultivo en la ranchería Santa Cruz. El Ejido, como realidad territorial, se contrapuso al *Kawí* y, particularmente, a la relación que los rarámuri mantienen con la tierra a través de la movilidad. Expuse cómo a lo largo del siglo XX, la migración fue un efecto de los dispositivos de contención territorial provocados por el Ejido, así como por la intervención de otros medios estatales como la escolarización. Evidenciando el interés de algunos rarámuri por participar del modo de existencia no rarámuri promovido por el Estado, señalé los efectos no deseados del Ejido para los rarámuri, tales como la escasez de la tierra, las limitaciones para reproducir sus redes o caminos sociales en un territorio más amplio, la sedentarización obligada y la migración.

Por último, advierto que los datos sobre la migración no fueron contemplados en la indagación inicial para la genealogía de los Espino. Éste no era un tema de conversación y tampoco era un fenómeno perceptible en la vida cotidiana. No obstante, los relatos de los viejos sobre este tema se caracterizaron por la tristeza y la nostalgia que transmitían. Éste fue el caso de Esther, mujer de aproximadamente 73 años, quien pese a su origen rarámuri contrajo matrimonio con Javier, mestizo local. Esther relató cómo todos sus hijos vivían en las ciudades del estado de Chihuahua porque “no es que a ellos no les gustara trabajar la tierra, sino que la tierra ya no da para vivir”. Por este motivo, sus hijos salieron del pueblo para

estudiar y no regresaron más. A los nietos de Esther vivir en la Sierra les parecía “aburrido”; sentimiento con el cual los residentes de San Juanito solían calificar la vida en los ranchos de sus padres o abuelos rarámuri. A pesar de esto, desde la experiencia rarámuri, el silencio compartido y la soledad son constitutivos de la sociabilidad de este pueblo. En el siguiente apartado amplifico la escala de análisis para exponer el papel de la sociabilidad rarámuri en los encuentros y los desencuentros entre los mundos que he denominado *Kawí* y Ejido. La meta es generar un marco de reflexión para, en el capítulo 3, argumentar que estos encuentros y desencuentros fueron la condición de existencia del deterioro ambiental en la Sierra Tarahumara.

Tramas de caminos: sociabilidad rarámuri

El objetivo de este apartado es describir, en el marco de la antropología rarámuri, la teoría rarámuri sobre la socialidad. El fin es ofrecer un contexto explicativo para la diversidad de modos de existencia que produjo la articulación entre la sociabilidad rarámuri y el Ejido; para lograrlo, primero puntualizo los dispositivos de ésta. Posteriormente examino algunos casos concretos de dicha articulación con la finalidad de tener un panorama regional de la Sierra. Por fin, retomo el caso del ejido de Norogachi para destacar su particularidad.

* * *

Desde las etnografías más tempranas dedicadas a los rarámuri es recurrente la imagen de éstos mirando hacia el horizonte, contemplando solitarios y en silencio las altas cumbres y los profundos cañones de la Sierra Tarahumara. Bennett y Zingg (1978 [1935]) señalan que el aislamiento definía la vida rarámuri y era producto de la timidez que caracterizaba a estas personas. Kennedy (1970) desecha estas descripciones por su carácter “psicologista” para sustituirlas por otras de corte “social”. Para este autor la dispersión espacial y vital de los rarámuri era el resultado de la relación entre la adaptación al medio ambiente y el tipo de vida social.

Fundamentada en mis observaciones etnográficas, considero pertinente revisar los planteamientos calificados como “psicologistas” por Kennedy. El patrón de asentamiento rarámuri es de ocupación extendida del territorio y los contextos que intensifican la vida colectiva son el ritual y el laboral. Esto no puede adjudicarse exclusivamente al medio ambiente y a la geografía. Al interior de la Sierra existen pueblos e incluso zonas urbanizadas, como Creel y Guachochi. La comprensión de la ocupación del espacio de los rarámuri tampoco puede constreñirse al estudio de la presencia o de la ausencia de la tecnología que, supuestamente, permitiría congregarse colectividades. La mayoría de los rarámuri de Norogachi, por ejemplo, residían en las rancherías de este ejido y, como advertí, su última opción era radicar en el pueblo. Las presiones demográficas y el desgaste de las tierras de cultivo eran factores de presión para salir de las rancherías y, no así, de acuerdo con la información recabada, un deseo personal.

En 2012 cuestioné a Antonio Sandoval, autoridad rarámuri de Norogachi, sobre los motivos para residir distantes unos de otros. La respuesta fue “porque así se puede soñar bien”. Las palabras de Antonio expresan razones de una naturaleza distinta a las condiciones ambientales, geográficas y tecnológicas. Para los rarámuri, la soledad es un estado primordial de la existencia, ya que es la condición para desarrollar la relación con El-que-es-Padre (Onorúame). Los términos *bíneri* y *e’wéneri* son utilizados para hablar del estado de soledad (singular y plural respectivamente) y para caracterizar a las personas o a los objetos como únicos. Nuestros interlocutores rarámuri afirmaban que, al estar en soledad, las personas podían pensar.

En el modo de existencia rarámuri, la soledad es entendida y experimentada como un proceso de autodeterminación, así como un factor integral de la vida. Esta experiencia se objetiva en la maduración corporal y anímica de los infantes. En el momento en que cada niño o niña es capaz de caminar, el cuidado de su cuerpo es su responsabilidad. Este proceso de aprendizaje, fundamentado en la autodeterminación y la autosuficiencia, caracteriza el aspecto físico de los pequeños expresado en el término *chirisco* (cabello sucio). Sumado a ello —tal como describí en el capítulo 1— la transmisión

del conocimiento es sistemática con esta noción y experiencia sobre la soledad. Esta última es un vínculo cognitivo y emotivo que permite llegar a ser un buen rarámuri. En consecuencia, es constitutiva de cada persona y de la sociabilidad de este pueblo —expresada particularmente en la ocupación del territorio.

Otra característica de los rarámuri destacada en la etnografía es la timidez. Por ejemplo, Lumholtz (1904: 236, 257) resalta que los rarámuri “no manifiesta[ba]n de un modo muy perceptible la emoción en su cara. E[ra] preciso verles los ojos para hallar la expresión de lo que les pasa[ba] interiormente, pues su rostro carec[ía] de movimientos y no revela[ba]n sus sensaciones con impulsos voluntarios”. Incluso, este autor añadía “que los tarahumares mira[ba]n hacia un lado de la persona con quién esta[ba]n conversando o le v[olvían] enteramente la espalda”.

Riwérame es el término que describe a una persona que se avergüenza fácilmente. En el campo de moralidad rarámuri, la discreción es evaluada positivamente. La expresión desmesurada de las emociones fuera de los espacios y tiempos adecuados, sean de alegría o tristeza, produce enfermedad. Las emociones, tanto como las palabras y los actos, son manifestaciones de las almas. Cualquier exceso indica alteraciones anímicas. De esta manera, los rarámuri manifiestan su interior tranquila e impávidamente, casi como un lago en medio de la Sierra. La timidez forma parte del hacer necesario para ser un buen rarámuri, entendido como aquel que es capaz de ofrecer un buen consejo y de actuar siguiendo el camino de Onorúame —aquel que puede mantener en armonía sus almas y con ello sus emociones y sus estados de salud.

En este marco, la individualidad es el resultado de una práctica constante de soledad —es decir, del vínculo emotivo y cognitivo mantenido con Onorúame y con otros rarámuri— y de un hacer que requiere de la timidez —como una manifestación del buen vivir—. La autodeterminación y la autosuficiencia son el resultado de esta ecuación. Dicha forma de individualidad es constitutiva de la sociabilidad rarámuri. Por ejemplo, las relaciones sociales se entablan exclusivamente entre dos personas. En otros términos, al igual que las propiedades y los bienes, las relaciones sociales no son transferibles. Cada persona construye a lo largo de su existencia una serie

de caminos o lazos únicos. En este mundo el amigo de mi amigo no es mi amigo hasta que lo demuestre. Para dar cuenta de la particularidad etnográfica de la individualidad rarámuri describo un proceso judicial rarámuri. Este espacio es representativo de los mecanismos mediante los cuales la suma de individualidades produce una red colectiva.

En contraste con la vida cotidiana, durante los juicios públicos —nombre otorgado en español a los procesos judiciales autogestivos— la vergüenza debe ser aceptada públicamente. De hecho, ésta es una de las principales causas para realizarlos. Este fue el caso de María, quien cuidó a un anciano rarámuri durante sus últimos diez años de vida. Por este motivo, al morir y por derecho rarámuri, las tierras de este hombre debían ser heredadas a María. Sin embargo, una de las hijas de este anciano, reclamó las tierras por medio de los derechos de sucesión ejidal. María era consciente que, ante las autoridades ejidales, no podía ser sucesora de estas tierras y posiblemente conocía de antemano el resultado del juicio que entabló en contra de la hija de aquel hombre. No obstante, debía afrontar la vergüenza de reclamar públicamente una tierra que le correspondía pero que no sería suya. María solicitó a los gobernadores rarámuri (*siríames*) un juicio; en éste participaron las autoridades rarámuri, las autoridades ejidales y cerca de 70 personas que tenían algún comentario u opinión sobre el problema. Este proceso judicial —que duró alrededor de siete horas— consistió en escuchar a cada una de las partes, a María y a la hija del difunto, así como las versiones y las opiniones de cada uno de los presentes. Al final, las autoridades rarámuri y las ejidales discutieron y resolvieron apegarse a las normas de sucesión de derechos ejidales y otorgar las tierras a la hija del anciano.

Pese a esto, María aceptó tranquilamente la resolución del juicio, ya que además de las tierras, su dignidad estaba en pugna. La tarde que tuvo lugar este proceso judicial, Luis Sandoval me comentó que “no era un pollo o la tierra lo que se defendía o peleaba en esos juicios, sino la vergüenza de las personas”. El objetivo de la discusión pública era colectivizar, mediante las opiniones individuales, el conflicto. Durante esta exposición pública de la vergüenza, los vínculos entre los participantes quedaban en evidencia, produciendo el respeto de cada una de las partes implicadas en el conflicto, incluyendo a

los que “perdían”. Desde la perspectiva rarámuri, “hacer la pelea” era destacable y merecía reconocimiento, ya que “si se lucha, no se pierde la dignidad, aunque se pierda el juicio”.

Los procesos jurídicos rarámuri consisten en la puesta en escena de un conflicto que confronta dos partes. La colectividad que participa no conforma una totalidad grupal o la representación de una totalidad social, sino redes de relaciones. La meta de estos procesos es llegar a una resolución y, principalmente, disminuir el conflicto. Uno de los riesgos de visibilizar la vergüenza públicamente es el enojo de alguna de las partes en pugna, en tanto que esto produciría nuevas vergüenzas y nuevos conflictos. Por ello, la participación de distintas redes, a través de la palabra, recrea los caminos rarámuri necesarios para restaurar los vínculos cotidianos y dirimir el conflicto.

En conclusión, en el mundo rarámuri o *Kawí*, la singularidad existencial o la individualidad se produce por la relación mantenida con otras individualidades. Al igual que los *ware*, los vestidos, la música y las almas, cada persona es única y, esta característica, es uno de los fundamentos de la sociabilidad rarámuri como describo a continuación.

Desde “la fábrica de la realidad social” —expresión con la que Wagner (1991: 160) denomina al espacio analítico en el cual los conceptos preexisten o son creados—, la oposición entre individuo y sociedad es una díada conceptual hegemónica. Dicha oposición, afirmó Wagner, nos obliga a presuponer la existencia de una sociabilidad total o totalitaria conformada por individuos congregados. Pero, tal como este autor demostró a partir del caso daribi, para otros pueblos la sociedad no es un hecho inmanente. La sociabilidad se produce a través de formas emergentes tales como las personas fractales. En este tenor, Strathern (1988) problematiza esta oposición hasta diluirla. Los aportes de ambos autores fueron una inspiración para abordar la sociabilidad rarámuri. Aún así, los problemas planteados por los rarámuri a la dicotomía individuo-sociedad son distintos y particulares. En las siguientes páginas, describo las reflexiones etnográficas producidas a lo largo del siglo XX en torno a la sociabilidad rarámuri con especial énfasis en la oposición entre el individuo y la sociedad. El fin es proponer una relectura, desde la teoría nativa rarámuri, sobre lo social.

Para lograrlo, expongo cómo el modelo etnográfico de grupos se desplazó hacia uno de redes. Posteriormente, examino los límites del concepto redes para traducirlo por el concepto-camino de la antropología rarámuri. Por último, analizo la importancia del vínculo entre la individualidad y los caminos rarámuri en la configuración de la sociabilidad de este pueblo. La meta es explicar, en el siguiente apartado, por qué la noción de comunidad es divergente de la teoría rarámuri de lo social y, en consecuencia, problematizar las relaciones entre la sociabilidad rarámuri y el Ejido.

A través de la revisión de las etnografías dedicadas a los rarámuri, tales como las escritas por Bennett y Zingg (1978 [1935]) y Kennedy (1970), asimismo por Carlos Basauri (1929), Herbert Passin (1943) y Jacob Fried (1969), advierto la variabilidad en la definición de lo social. Cada autor demarca un campo de contenido (parentesco, territorio, psicología y religión) para delimitar el ámbito de lo social. Esta variación demuestra que desde la antropología disciplinaria los límites de lo social y sus fronteras con lo individual son conceptualmente flexibles y frágiles, abriendo la posibilidad para redefinir —en un movimiento reversible desde la antropología rarámuri— estos conceptos.

Debemos al viajero noruego Lumholtz (1904) las primeras observaciones de la vida social de los rarámuri. Aún así, hasta 1935 Bennett y Zingg (1978 [1935]) dedican algunos capítulos, como parte de una etnografía general, a la vida y al control social rarámuri. El modelo bajo el cual describen la organización social rarámuri es el de grupos. Estos autores no explicitan qué sería entendido por grupo ya que presuponían su existencia. En esta etnografía, los grupos se caracterizaban por ser autárquicos, cerrados y aislados de la sociedad nacional mexicana. Los grupos identificados por Bennett y Zingg (1978 [1935]: 507-508) son:

Los grupos a los que un tarahumara común pertenece son: primero y antes que cualquier otro en importancia, la familia; segundo, un grupo vecinal bastante indefinido, que funciona como factor de unión en el trabajo, durante la *tesgüinada* y que, levemente aumentado, une en las ceremonias de las fiestas nativas; tercero, una comunidad o el pueblo, que proporciona reuniones dominicales, fiestas de iglesia y gobierno. La falta de cohesión del grupo vecinal, quizás se refleje en la ausencia

de sociedades o clubes. Asimismo, en el grupo comunitario no existen ceremonias de iniciación que anuncien que un adolescente se ha convertido en un miembro adulto; como tampoco hay ceremonias de presentación para recibir a miembros de otras comunidades.

Para estos autores culturalistas, “el tarahumara lleva[ba] una vida de aislamiento familiar” (Bennett y Zingg 1978 [1935]: 497) porque el núcleo familiar era el único grupo permanente. Este modelo de grupos resultó limitado para dar cuenta de la vida social rarámuri. Por tal motivo, estos autores describen cómo para llevar a cabo las teswinadas, “el mayor mecanismo socializante de la vida del tarahumara”, era necesario comprender al “grupo vecinal indefinido” que participaba en estos eventos (Bennett y Zingg 1978 [1935]: 500). Desde esta primera descripción etnográfica, se advierten las limitantes del modelo de grupos para explicar la congregación de caminos rarámuri.

Tres décadas más tarde, Kennedy (1970) retoma el material recopilado por Bennett y Zingg (1978 [1935]) con el objetivo de reflexionar sobre la organización social rarámuri. Entre los rarámuri gentiles con los que trabajó en Inápuchi, Kennedy resaltó la ausencia de grupos solidarios encargados de estructurar la interacción social: “Por ejemplo, no exist[ía]n grupos corporados ni otros de linaje, sociedades secretas ni de otro tipo, no ha[bía] grupos de status o clases, ni tampoco asociaciones voluntarias ni grupos religiosos” (Kennedy 1970: 99). La “familia nuclear”, afirmaba este autor, era una excepción a esta ausencia generalizada de grupos. A pesar de esto, el registro etnográfico de Kennedy demostró que los colectivos residenciales tampoco eran permanentes. Estos colectivos se modificaban por la movilidad estacional que los rarámuri practicaban a lo largo del año. Por tanto, no estaban determinados por reglas de residencia y la composición de cada colectivo residencial variaba, de acuerdo con este autor, por la conveniencia individual —la cual se expresaba en las actividades cotidianas, la movilidad estacional y en las relaciones sociales—. Para Kennedy (1970: 211-214), los individuos de esta sociedad poseían una gran capacidad de elección que tendía a la acción independiente y era producto de la adaptación cultural, desarrollada históricamente, para ajustarse al medio ambiente de la Sierra.

Ante la ausencia de grupos corporados y ante la recomposición constante de los colectivos residenciales, Kennedy analiza “el grupo mal definido de vecinos” reportado por Bennett y Zingg con el fin de explicar el funcionamiento de la organización social rarámuri. Para este autor: “Sobre la familia y los grupos residenciales y de ranchos, exist[ía]n otras dos entidades sociales de importancia[:] malla o *plexus* del tesgüino (la vecindad de Bennett) y el pueblo” (Kennedy 1970: 110). Esta agrupación de vecinos, encargada de crear ligas co-residenciales, era “fundamental para la organización social [...] y constitu[ía] la estructura básica de la comunidad para todos los ‘pueblos’ tarahumaras [gentiles y bautizados]” (Kennedy 1970: 109).

De esta forma, con base en la teoría etnográfica de una institución rarámuri, como la teswinada, los antropólogos disciplinares transitan del modelo de grupos al modelo de redes sociales. Para Kennedy, la estructura de estas redes tenía un carácter centrífugo “causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambia[ba]n su locus de una unidad doméstica a otra [...] De esto resulta[ba] un sistema general *pléxico* de sistemas traslapados de interacción centrados en la unidad doméstica, que se extiend[ía] por toda la región” (Kennedy 1970: 126). En otros términos, al igual que en los procesos judiciales, las personas congregadas en una teswinada no necesariamente coincidían —como una totalidad o como un grupo— en otra. En este desplazamiento que fue del modelo de grupos al modelo de redes, la escala de análisis se modificó. A partir de la reflexión de Kennedy, el fundamento para comprender la vida social rarámuri fue el *plexus* del *teswino*, es decir, un conjunto de redes sin límites precisos ni centros rectores de organización, control o poder.

Con base en la teoría etnográfica sobre la teoría rarámuri de lo social co-creada durante la recopilación de la genealogía de los Espino, propuse desplazar los modelos de redes hacia la teoría de los caminos rarámuri (Martínez Ramírez 2012). Una de las premisas de esta teoría nativa de lo social, tal como advierte Kennedy, es que no existe un nodo organizador para las redes, ni un sistema totalitario de éstas que conforme una sociedad. De tal manera que ninguna forma de totalidad subyacería conceptual y empíricamente

a la teoría social rarámuri —reconozco la inspiración de estas ideas en el trabajo de Lima (2005) y Wagner (1991)—. Incluso, el concepto-camino impediría plantear cualquier forma de totalidad, ya que cada camino —de los antepasados o costumbre, de la sangre o venas, de las almas o sueño— es producto de la transformación de otros. En otras palabras, no existe una práctica o una institución social que unifique la totalidad de la sociabilidad rarámuri. En consecuencia, aquello que Kennedy (1970) identifica como el *plexus* del *teswino* es una expresión, entre otras, de una relacionalidad virtual capaz de actualizarse bajo formas diversas. En conclusión, la sociabilidad rarámuri es una serie de tejidos hechos de caminos que se entrelazan y se superponen unos a otros configurando tramas.

Un ejemplo de esto son los procesos de recomposición de los colectivos residenciales provocados por el patrón de asentamiento extendido, la movilidad y la individualidad. Con base en estos principios, los tejidos de caminos se reconfiguran constantemente, incluyendo a un colectivo amplificado de parientes que funge relacionalmente como punto de atracción de un tejido más amplio. Advierto a la lectora y al lector que la familia nuclear, entendida como un grupo cerrado y autárquico, es una forma de organización ajena a esta teoría de lo social. En contraste, la inconstancia y la transformación permanente de los colectivos residenciales es una norma, no una anomalía. Para ejemplificar lo anterior, describo uno de los casos documentados detalladamente en Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos (2012: 59-72).

El colectivo residencial 4, como lo denominan los autores, practicaba la lógica de recomposición y de transformación. La ocupación extendida y la movilidad se ejecutaban en el pueblo de Norogachi, la urbanización de Guachochi al interior de la Sierra y la ciudad de Chihuahua.

Este colectivo parental inicialmente se movilizaba en tres espacios residenciales. El más numeroso radicaba en la ciudad de Chihuahua y estaba conformado por colaterales, sus parejas e hijos. A éste se agregaban el padre, la madre, la hermana de la madre y ocasionalmente otros parientes que realizaban visitas temporales. El segundo punto de residencia era el pueblo de Norogachi, donde solían residir la madre o el padre junto con alguno de los hijos o

hijas. Durante el período de observación, en el pueblo de Norogachi cohabitaron la madre y una ahijada. El tercer punto de residencia, compartido por los padres y algunos hijos, estaba en Guachochi. Finalmente, el último punto residencial se ubicaba en las afueras del pueblo del Norogachi. Ahí residía una hija del colectivo, su esposo e hija. El espacio no era compartido por otros miembros del colectivo residencial porque el pariente por afinidad era un mestizo. Este hecho tendía a debilitar y a fracturar las relaciones parentales entre los rarámuri. En resumen, a lo largo del año cada colectivo, conformado por colaterales o por los padres, fungía como un campo de atracción para una red amplificada de parientes.

Este caso resume tres principios de la teoría rarámuri sobre lo social, inscritos en la propuesta sobre el *plexus* del *teswino* de Kennedy: 1) los caminos y el movimiento configuran un tejido de redes que organiza la relación entre distintas residencias; 2) la recomposición, la transformación y la inconstancia de los colectivos residenciales es constitutiva de este tejido; y 3) los nodos o los campos de atracción en este tejido de redes son relacionales. Desde mi punto de vista, por su carácter relacional, estos principios son dispositivos de la acción social para cualquier colectivo —por ejemplo, almas, parientes—, antes que normas que estructuran una sociedad. En otras palabras, configuran una teoría de la acción social relacional.

Ejemplo de esto es la problematización planteada por la teoría rarámuri sobre lo social a la noción de nodos, entendidos como los nexos temporales que visibilizan las redes y los tejidos entre distintas redes. Más allá de remitir a un punto fijo, la noción de nodo es desafortunada para describir la teoría social rarámuri por implicar la idea de totalidad. Por ejemplo, definir a las personas como nodos resulta contradictorio porque la individualidad rarámuri es producto de la multiplicidad y de la serie gradual de transformaciones entre lo mismo y lo diferente. Dicha individualidad es una colectividad en otra escala, es producto de los caminos corporales que recorren las almas rarámuri. En otros términos, lo uno es múltiple. Tal como advertí al revisar el caso de San Juanito, las categorías de identidad y de sociedad no son operativas para dar cuenta de la teoría rarámuri sobre lo social. Contrariamente a estas nociones, fundamentadas en la unidad y en la homogeneidad, aquello que los rarámuri proponen y

ejecutan cotidianamente es una sociabilidad relacional, múltiple y transformacional. Para demostrar estas afirmaciones, con base en la teoría rarámuri de la persona única formulada por Fujigaki Lares (2005: 211) describo la construcción de las personas rarámuri. Retomo un análisis elaborado en otro lugar (Martínez Ramírez 2012), en el cual resalté cómo los caminos tejidos por una persona conformaban una trama única que, al sobreponerse sobre otras individuales, constituían la sociabilidad rarámuri.

El cuerpo y el alma rarámuri definen los lugares que cada nuevo ser ocupará en dos tejidos sociales. Primero, la filiación con Onorúame que lo distinguirá de los mestizos (tejido de caminos 1); segundo, la filiación con sus parientes mortales (tejido de caminos 2). A estas redes se suman aquellas que cada persona construye durante la vida.

Cada recién nacido recibe distintos nombres. A diferencia de otros pueblos analizados por Marcel Mauss (1971 [1929]), el nombre entre los rarámuri no define la personalidad, ni la posición del individuo.

En este caso aquello que dota de un lugar particular en la retícula social a las personas es la relación que se establece al otorgar un nombre, la cual no sólo se expresa entre el nombrado y el que ha dado el nombre, sino también entre colectivos residenciales y redes sociales distintas. En otras palabras, al otorgar un nombre se generan vínculos entre el recién nacido, su grupo doméstico y otros colectivos, que permitirán ampliar la participación de los padres del infante en lo que Kennedy (1970) denominó el complejo del *teswino* y por tanto sus redes de alianza, cooperación e intercambio (Fujigaki Lares y Martínez Ramírez 2008: 440-441).

La particularidad del nombre entre los rarámuri radica en que su definición es relacional, no substancial. Los nombres son expresiones de relaciones que se construyen, modifican o destruyen, no componentes substanciales de una identidad individual —tal como funciona en nuestro sistema de denominación—. En consecuencia, los títulos individuales pueden innovarse, modificarse o desaparecer, pues éstos dependen del mantenimiento y de la actualización de los vínculos que le han dado origen. Inicialmente, un rarámuri puede adquirir tres o cuatro nombres en los ritos de

agregación-denominación —término tomado de Arnold Van Gennep (1969 [1909])— que describo a continuación.

En otros trabajos (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005, Fujigaki Lares y Martínez Ramírez 2008) identificamos en Norogachi tres ritos de agregación-denominación: el *mo'oremáka* o *wikubema* (Rodríguez López 2012: 20, Rodríguez López 2015: 68-69), el bautizo católico (*bawí'roma*) y dar un nombre con *teswino*. Una mujer comentó que su hija tenía tres nombres, Alicia Virgilia —nombre de la *mo'oremáka*—, Karina —nombre del bautizo católico y del registro civil— y Guadalupe —nombre de cuando “le echaron la sal”— (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 181). Regionalmente existe una diversidad de títulos para estos ritos (Lumholtz 1904, Bennett y Zingg 1978 [1935], De Velasco 1987, Naranjo Mijangos 2009). Incluso, en una misma ranchería documentamos formas diversas de su ejecución (Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005). Al ser una objetivación de un vínculo, los nombres otorgados a los infantes suelen ser diferentes en cada rito. Estos nombres adscriben a la persona a distintas redes mediante dispositivos particulares.

El *mo'oremáka* se efectúa al rayar el sol, generalmente participan los padres del recién nacido y un *owirúame* (el-que-cura). Los padres del infante eligen al especialista ritual por el reconocimiento social de ser “un buen doctor”, ya que será el encargado de cuidar al niño (durante la vigilia y el sueño) y de guiarlo por el buen camino que todo rarámuri debe seguir.

El espacio ritual, en forma circular, es demarcado por una cruz orientada al este, el infante es sostenido por el *owirúame* quien de manera variable pasa ocote, olotes encendidos y un cuchillo por la cabeza, los hombros, el pecho y la espalda del infante. En ocasiones también se quema táscate (*Juniperus flaccida*, *J. deppeana*, *J. monosperma*) para generar un humo blanco, denso y dulce que sirve en éste y otros ritos como elemento purificador. También se puede ofrecer “bebida”, es decir, preparados líquidos de palo hediondo, palo mulato y mezcal, bebidas medicinales usadas en otros ritos. El *owirúame*, con el niño en brazos, debe presentar u ofrendar al infante a la cruz —hacia el este, el oeste, el norte y el sur— siguiendo una fórmula ritual basada en los cuatro rumbos. Cada ofrecimiento

consiste en realizar vueltas en el propio eje en sentido antihorario y vueltas alrededor de la cruz.

El rito de denominación-agregación tiene varios objetivos. Uno de ellos es otorgar un nombre al niño. Otro es reafirmar el ingreso del infante a la sociedad rarámuri por medio de su adscripción al culto solar, hecho que lo diferenciará de las personas no rarámuri o mestizos. Este ritual es un mecanismo de presentación al Sol. Finalmente, el *owirúame* será el protector del infante hasta que uno de los dos muera, lo resguardará del rayo y cuidará de su alma en los sueños, será su guía en el camino de la vida. Por tal motivo, el principal vínculo establecido en el rito es entre el infante y el *owirúame*, éste y algunos miembros de sus tejidos sociales utilizarán este nombre para referirse al infante. Por lo tanto, dicho nombre materializa el vínculo dispuesto entre el infante y el especialista ritual. Advierto que los padres del infante y el especialista no entablan una relación de compadrazgo, ya que los caminos tejidos en este ritual articulan exclusivamente al infante y al especialista ritual. Así, cada infante pertenece a redes ajenas a las de sus progenitores. Esto es una expresión más de la importancia de la individualidad en la vida social rarámuri. En conclusión, en el *mo'oremáka* la relación construida y materializada en el nombre otorgado a un recién nacido se entabla exclusivamente entre el infante y el *owirúame* (tejido de caminos 3).

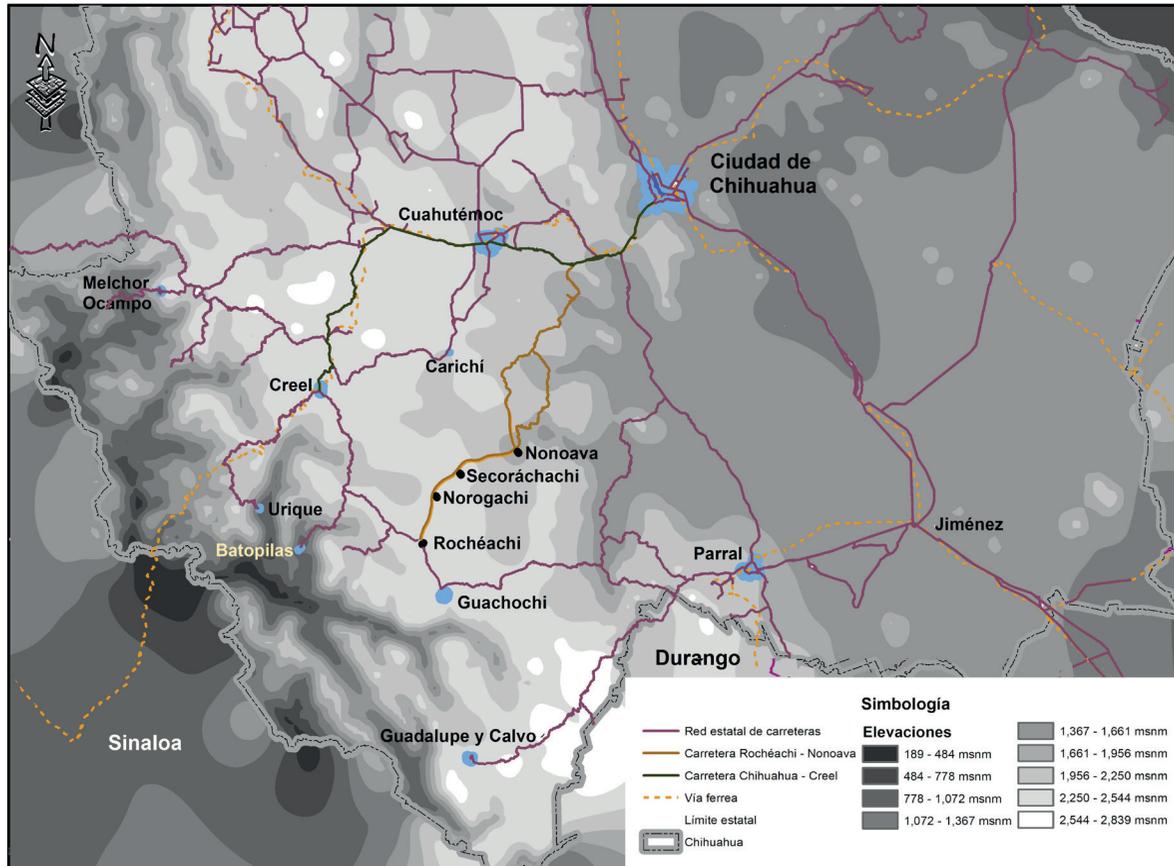
Pese a que una de sus funciones sea conceder un nombre a los recién nacidos, el bautismo católico tiene una lógica distinta. Este ritual es un dispositivo de distinción intraétnica entre los rarámuri *pagótuame* (bautizados) y los rarámuri *gentiles* o *simaroni* (no bautizados) (tejido de caminos 4). A partir de un estudio de caso en el ejido de Aboreáchi, López Flores (2016) documenta que el vínculo de alteridad entre ambas redes de rarámuri estaba mediado por un diacrítico solar e ígneo definido por la distancia parental con *Onorúame* —identificado con el Sol—. De tal manera que la diferencia entre estas redes, tal como Kennedy (1970) resalta, no radicaba en la organización social y, como registró López Flores, tampoco residía en la ocupación del espacio, el uso de la lengua, las prácticas religiosas o las autodefiniciones étnicas. En el ejido de Aboreáchi, independientemente de su adscripción, ambas redes de rarámuri

compartían el territorio durante la ejecución de actividades laborales, rituales y comerciales.

Ba'wiroma es el término utilizado para hablar del bautismo católico. En Norogachi, eran celebrados los domingos en la iglesia del pueblo después del sermón de las autoridades rarámuri. Asistían los padrinos, los padres, el recién nacido y el sacerdote. Los padrinos elegían el nombre del infante y lo comunicaban al sacerdote. Este religioso anotaba el nombre en un cuaderno de registro. Posteriormente vertía agua sobre la cabeza del niño y enunciaba algunas oraciones en español o en rarámuri. Con una vela encendida, el sacerdote marcaba la silueta de una cruz en la cabeza del niño. El objetivo era entregar la luz que serviría como guía para el alma del infante durante la vida y después de morir. Acto seguido, dibujaba la silueta de una cruz en la frente, para alejar los malos pensamientos; otra en la boca, para apartar las malas palabras; una en el pecho, para quitar los malos sentimientos y una de la cabeza al pecho, para finalizar el acto ritual.

A través de este rito se establecían al menos dos relaciones. Por una parte, el vínculo entre el infante y la pareja que otorgaba el nombre. Por otra, el lazo entre dicha pareja y los padres del infante. Incluso, los miembros de la pareja que dotaba de nombre al infante no necesariamente eran cónyuges, por lo cual era posible generar un nuevo lazo entre ellos. Martínez Galván (2009) estudió las relaciones de compadrazgo en el ejido de Norogachi e identificó las siguientes tendencias para la constitución de estos vínculos: los parientes colaterales conformaban la primera red de potenciales compadres, a estos le seguían los parientes ascendentes que gozaban de reconocimiento social y, como última posibilidad, se establecían vínculos con los mestizos del pueblo. Durante el bautismo, el lazo más importante era el generado entre compadres. Para los rarámuri, siguiendo a Martínez Galván (2009), la relación de compadrazgo era análoga a la relación de colaterales. Por tanto, el compadrazgo implicaba una relación de respeto y fraternidad, solidaridad e intercambio preferencial que generalmente sólo se mantenía con los colaterales. El estudio pionero de este autor destacó la importancia del compadrazgo en la vida social rarámuri. En Norogachi una persona podía tener hasta 16 compadres por cada uno de sus hijos.

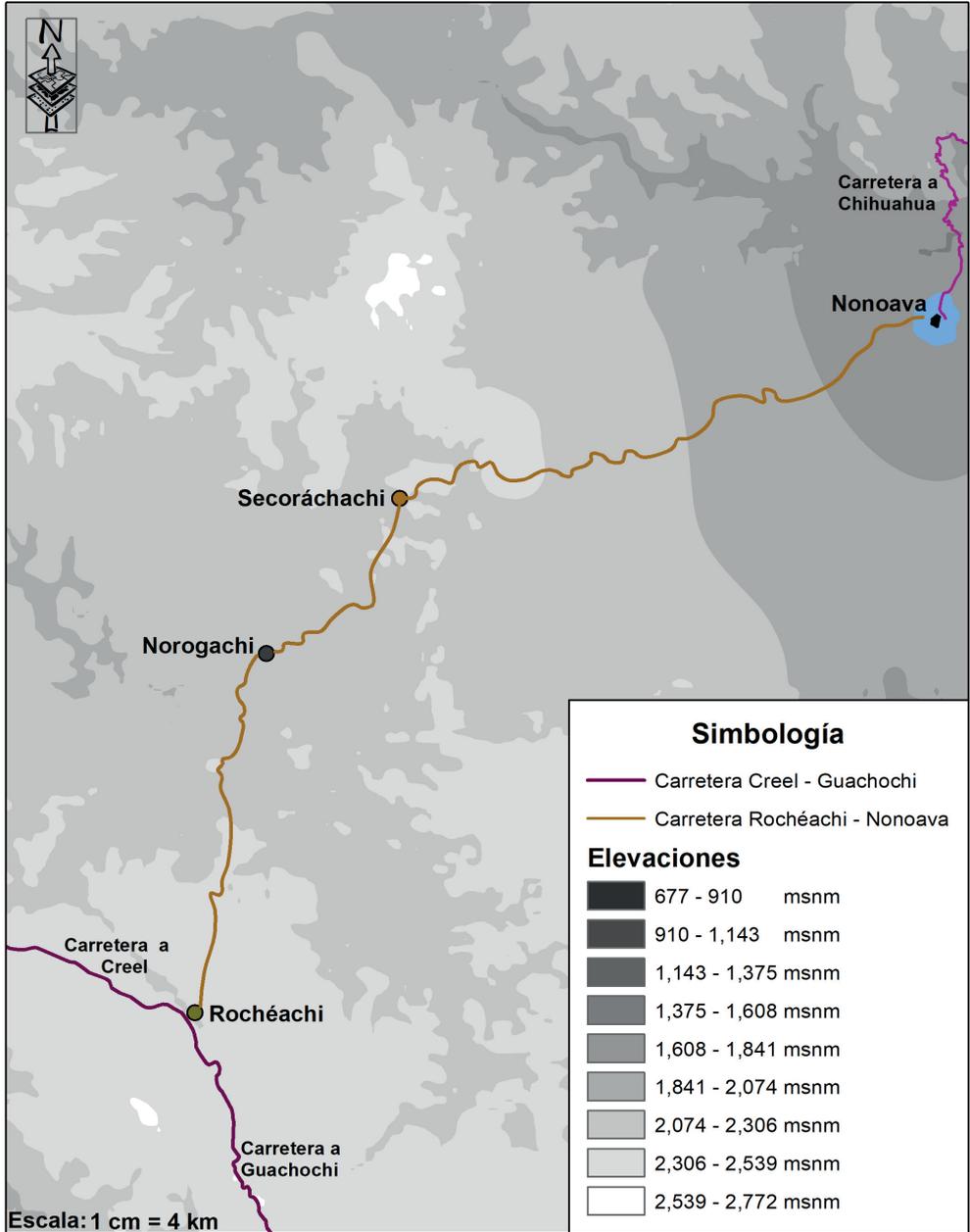
Mapa 1 RED DE CARRETERAS DEL ESTADO DE CHIHUAHUA



Destacan las principales carreteras que comunican la ciudad de Chihuahua con la Sierra Tarahumara: Carretera Federal 16 Lic. Adolfo López Mateos y la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi. Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

Mapa 2

DETALLE DEL TRAZO DE LA CARRETERA NONOAVA-NOROGACHI-ROCHÉACHI



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

Estas redes se multiplicaban exponencialmente para cada persona, indicando su estatus social y económico. Así, los padres del infante generaban caminos propios y alternos a las relaciones de sus hijos. Más aún, el vínculo entre el padrino, la madrina y el infante derivaba de la relación de compadrazgo. Por ello, el recién nacido era tratado como un hijo (*onórari*) por los padrinos (*onórari*). En otros términos, el infante se integraba a una nueva red (tejido de caminos 5) y, particularmente, los padres ampliaban sus tejidos sociales con cada nuevo compadrazgo (tejido de caminos 6).

Hasta este momento describo seis tejidos de caminos que constituyen urdimbres independientes entre sí y que al superponerse e intercarse componen simultáneamente la individualidad y la sociabilidad rarámuri. Cada uno de ellos es alterno al *plexus* del *teswino* descrito por Kennedy. En última instancia, los tejidos descritos son materializaciones de vínculos concretos o, en términos rarámuri, de caminos personales que conforman andares conjuntos. En conclusión, la ejecución de la sociabilidad rarámuri configura, al mismo tiempo, la individualidad y lo colectivo.

Durante la infancia, los niños (*towí*) y las niñas (*tewé*) desarrollan sus capacidades laborales definidas por su género con el fin de concretar y lograr una unión conyugal estable. Esta última, como señalé en el capítulo anterior, era fundamental para el desarrollo de una vida social plena. La unión conyugal articula a cada uno de sus miembros con una red de parientes afines (tejido de caminos 8) y posibilita construir redes nuevas bajo la lógica del *plexus* del *teswino* (tejido de caminos 9). Finalmente, la participación en la vida ritual a través de la toma de cargos políticos y ceremoniales, como es en el caso de Norogachi, produce redes alternas que se multiplican (tejido de caminos 10).

En el ejido de Norogachi se experimentaban dos períodos que congregaban a la población rarámuri: la Semana Santa y las festividades invernales. En ambos casos, los rarámuri organizaban grupos de danza con base en las doce regiones que conformaban el ejido. Durante la semana santa, cada grupo de danzantes —llamados pintos en esta región (para otras regiones véanse Carlo Bonfiglioli 1995, Juan Pablo Garrido López 2006 y Pintado Cortina 2012)— contaba con dos o tres músicos que tocaban pesados tambores y flautas de

carrizo, así como por dos o tres bandereros o dirigentes de la danza. La fiesta era organizada por el banderero mayor, llamado en Norogachi *alapérsi*; de tal manera que cada hombre participaba potencialmente en estos caminos rituales como: danzante, músico y banderero (de un grupo de danza o de toda la fiesta). Durante las festividades decembrinas la organización era similar. La danza y los danzantes eran conocidos en Norogachi como *matachín* —para un análisis detallado en la zona de Tehuerichi véase Bonfiglioli 1995—. La estructura de los grupos era similar a los danzantes de Semana Santa. Cada grupo contaba con dos o tres dirigentes de danza llamados *monárkos*, con un número variable de músicos, y con un organizador nombrado *chapeyó*. La danza era una actividad exclusiva para los hombres, de igual forma que la organización de la fiesta y el cumplimiento de la logística era tarea de las mujeres. En este sentido, las mujeres eran parte constitutiva de los grupos de danzantes y durante estas celebraciones tejían sus propias redes. Finalmente, en Norogachi todos los rarámuri eran potencialmente elegibles para ocupar los cargos de gobernador (uno mayor y dos menores), de general y de mayora; lo cual los integraba a redes rarámuri regionales y a las redes entabladas con los mestizos (tejidos de caminos 11).

De acuerdo con los estudios de larga duración de Fujigaki Lares (2005 y 2015) sobre la ritualidad mortuoria, para los rarámuri, la muerte es como una piedra lanzada en una trama conformada por tejidos superpuestos. La muerte genera la tensión de esta trama en un punto particular que potencializa, en palabras de este autor, un microcosmos único (Fujigaki Lares 2005: 211). La imagen de los tejidos sociales antes descrita es coherente con la propuesta de Fujigaki Lares. De acuerdo con las investigaciones de este autor, en torno a la figura del muerto se concentran potencialmente todos los caminos que éste construyó a lo largo de su vida. La actualización de dichos caminos implica la máxima inversión de recursos (económicos, parentales, entre otros) en una serie de rituales: “en ellos se realiza la máxima recreación y rememoración pública que de una persona se hace por única y por última vez” (Fujigaki Lares 2005: 211). En consecuencia, la muerte es un acontecimiento que concretiza y visibiliza la trama colectiva de un individuo. El objetivo

de esta ritualidad mortuoria, siguiendo a este autor, es destejer y borrar los caminos entre los vivos y el muerto para iniciar un último andar al lado de Onorúame.

Rescapitulando, la construcción de la persona rarámuri es un proceso simultáneo a la configuración de los tejidos de caminos que ella constituye y que la conforman. La multiplicidad de almas y de caminos internos moldean a una persona y, a su vez, la individualidad de cada rarámuri produce redes colectivas. El fin de este recuento etnográfico fue exponer la importancia de la individualidad rarámuri en la conformación de la sociabilidad, así como ejemplificar que la teoría rarámuri sobre lo social es relacional, múltiple y transformacional. La soledad y la timidez son un prerequisite para configurar individuos, es decir, personas autodeterminadas y autosuficientes. Estas cualidades son el fundamento para el desarrollo de la sociabilidad, esto es, para la trama de caminos rarámuri. Para los rarámuri, el respeto y el reconocimiento de las elecciones y de las acciones individuales son constitutivos de la maduración de las almas y de los dispositivos de sociabilidad necesarios para hacer el mundo rarámuri o *Kawí*. Los caminos, entendidos desde el concepto-camino, articulan los tejidos individuales, su superposición y entrelazamiento, así como su expansión y cambio de escala para configurar lo colectivo.

En conclusión, la antropología rarámuri tiene por trasfondo una teoría de lo social. En este marco, la organización en grupos o comunidades y la ocupación territorial circunscrita en un espacio, tal como la promovida por el Ejido, resultan ajenas para esta teoría nativa y antropología alterna. Aún así, la teoría rarámuri de lo social explica las articulaciones entre el mundo rarámuri o *Kawí* y el Ejido. En el siguiente apartado expongo dos ejemplos con el fin de demostrar la coexistencia y la sobreposición entre distintos modos de existencia en la Sierra Tarahumara.

Variación de los modos de existencia en la Sierra Tarahumara

Tras ponderar un conjunto de aspectos etnográficos que tienen que ver con la estructura social, he llegado a concluir que una de las razones

que explican los fracasos indigenistas no es otra que la de creer erróneamente que los pueblos indios de la Tarahumara se organizan y se norman bajo un principio comunitarista según el cual la propiedad se vuelve comunal y, en general, las decisiones de la vida pública se le imponen desde fuera al individuo. Este falso principio en el que se basaron muchos de los diseños indigenistas llegó incluso a sublimarse hasta el punto de considerar a las etnias de la Tarahumara con capacidad para constituirse en naciones con sistemas de autoridad centralizados, cuasi estatales, y con modelos de economía altamente socializados. De ahí la apuesta por los proyectos colectivistas basados en el ejido, la escuela, la clínica y el aserradero comunales. Nada, en mi opinión, más opuesto a la realidad etnográfica, en la que uno descubre un alto grado de autonomía del individuo y del núcleo doméstico frente al conjunto de la sociedad indígena. Resulta entonces impostergable explicar la socialidad desde otra matriz que no sea aquella que procede de los modelos mesoamericanistas y que se basa en el principio de la vecindad y el linaje (Sariego Rodríguez 2015 [2002]: 14).

En diálogo con las apuestas de Sariego Rodríguez, en las páginas anteriores describí la teoría rarámuri sobre lo social, así como la ejecución de la sociabilidad de este pueblo. En concordancia con los objetivos de este capítulo, expongo dos ejemplos sobre la relación entre el Ejido y el *Kawí*: ejido de Cieneguita de la Barranca y ejido de Norogachi. La finalidad es mostrar la multiplicidad de modos de existencia que trajo consigo la implementación del Ejido en la Sierra Tarahumara.

Para el primer caso, retomo el estudio de Olivos Santoyo (1997) realizado en los ejidos de Cieneguita de la Barranca y en Guadalupe y Coronado, ambos ubicados en el municipio de Urique. El Ejido de Cieneguita de la Barranca se constituyó al incorporar como demandantes y ejidatarios “a un grupo de tarahumaras de los pueblos de Guadalupe Coronado y Walapaina” (Olivos Santoyo 1997: 119). Pero, tal como resalta Olivos Santoyo, “e[ra] difícil hablar de los rarámuri como miembros del ejido de Cieneguita” (Olivos Santoyo 1997: 119). Ya que para ser reconocido como parte del “núcleo de población ejidal” no era necesario residir dentro de los límites ejidales. El caso inverso también era recurrente. Por ejemplo, la ranchería de Tónachi pertenecía al ejido de Cieneguita de la Barranca

porque estaba dentro de sus límites geográficos. No obstante, sus habitantes se adscribían al pueblo de Walapaina o bien al ejido de Guadalupe y Coronado. Para Olivos Santoyo, Tónachi era “una ranhería de transición o de continuidad entre comunidades distintas pero unificadas como una red continua de relaciones de reciprocidad y de parentesco, las cuales pasa[ba]n o se dinamiza[ba]n a través de las reuniones para tomar cerveza de maíz” (Olivos Santoyo 1997: 120).

En otras palabras, no todo el “núcleo de población” del Ejido residía dentro de los límites ejidales y no todos los que residían al interior de éstos eran parte del “núcleo de población”. Sumado a ello, no todos los habitantes de este Ejido se adscribían como pobladores de Cieneguita de la Barranca. De igual manera que algunas personas que no habitan en este Ejido se definían como gente de Cieneguita de la Barranca. Olivos Santoyo describió cómo, durante la implementación del Ejido, las ranherías de Tónachi, Kusikuchi, Kumurachi fueron reconocidas como parte de Cieneguita de la Barranca. Una de las implicaciones de este proceso fue crear, en palabras del autor, un “nuevo centro político” en el cual se realizarían las Asambleas ejidales, las acciones gubernamentales de salud y de educación y los eventos de la religión católica. “Sin embargo para ellos [los rarámuri de la región], su centro ceremonial y político [era] aquel lugar ubicado en el fondo de la barranca, sitio donde se encontra[ba] su templo, y que recib[ía] el nombre de Guadalupe y Coronado” (Olivos Santoyo 1997: 123).

Para Olivos Santoyo, la organización rarámuri se acopló erróneamente al Ejido o en palabras de Lartigue (1983) y Sariego Rodríguez (2015 [2002]), el sentido social de los rarámuri se adaptó mal al esquema oficial indigenista. Desde la perspectiva de la antropología rarámuri, las tramas conformadas por caminos rarámuri constituyen a las personas y a las colectividades. La ocupación del territorio es extensiva y la forma de vinculación primordial es la movilidad. Por ello, el caso de Tónachi ejemplifica un desencuentro entre el mundo rarámuri o *Kawí* y el Ejido. Además, resalta la imposición del modo de existencia que trajo consigo el Ejido. Por último, y en contraposición a lo afirmado por otros autores, este caso demuestra que los esquemas oficiales indigenistas expresados en el

Ejido se adaptaron mal a los rarámuri porque la política federal indigenista del siglo XX presuponía la existencia de poblaciones homogéneas denominadas indígenas.

Advierto que el caso de Cieneguita de la Barraca no fue una excepción en la Sierra Tarahumara. A lo largo del corredor de la carretera Gran Visión, en 2012 documenté casos similares. En el ejido de Basíhuare, las rancherías Bajío Largo, Sewérachi, Bitoráchi, Bitibáchi, Aboreachi, Napúchi y Raramúchi, reconocidas como parte de las tramas de caminos parentales, pertenecían legalmente al ejido vecino de Raramúchi y debían pagar un impuesto anual en esta referencia administrativa. Pese a la distancia, la vida social, ritual y económica se efectuaba en Basíhuare. Identifiqué un caso inverso, en el cual la distancia implicaba la separación de tramas de caminos entre los ejidos de Sewérachi, Norogachi y Papajíchi. Sewérachi tenía tres puntos de reunión colectivos —reconocidos como pueblos— y tres conjuntos de autoridades rarámuri. Por su disposición geográfica, la sociabilidad rarámuri fragmentó este Ejido siguiendo la lógica de la administración estatal. De tal manera que Sewérachi, Nakasúrachi y Tajírachi funcionaban como “cabeceras ejidales”. En contraposición, la organización de las fiestas se regía por las tramas de caminos rarámuri, desatendiendo los límites del Ejido e incluso la organización administrativa de los rarámuri en tres pueblos. En consecuencia, las personas de Sewérachi mantenían caminos parentales y rituales con Norogachi y con Papajíchi. Por tanto, no entablaban estas relaciones con las personas de Tajírachi, pueblo reconocido legalmente como la cabecera ejidal. Finalmente, en Papajíchi, a causa de un conflicto entre familias provocado por diferencias religiosas, para el 2012 los vecinos iniciaban una petición para conformar un ejido nuevo.

Estos ejemplos demuestran que la sociabilidad rarámuri no se circunscribe al modo de existencia ni de relación con el territorio implantado por el Ejido. Por el contrario, la sociabilidad rarámuri se articula a las propuestas del Ejido creando nuevas realidades. Si bien concuerdo con Rodríguez Sariego en que la lógica comunal y grupal es ajena a los rarámuri, difiero con las premisas de su pensamiento. Siendo coherente con el principio de multiplicidad de la antropología rarámuri, a continuación, ejemplifico cómo la lógica

comunal y grupal pertenece a algunas realidades producidas por los rarámuri. En otras palabras, a partir de sus vinculaciones con el Estado mexicano, las organizaciones comunitarias y grupales han llegado a ser constitutivas de la sociabilidad rarámuri en algunas regiones de la Sierra.

De acuerdo con Lartigue (1983: 464), el modelo comunitario fue impuesto durante el siglo XX por el Ejido. Como resalta este autor, en la historia y en la etnografía dedicada a este pueblo, diversos estudiosos utilizan laxamente el término comunidad —caracterizada como un enclave tradicional y autónomo, aislado del control estatal— para describir la organización social rarámuri. Esta perspectiva es producto del discurso indigenista forjado a lo largo del siglo XX —véase José Del Val y Carlos Zolla 2014—. No obstante, coincido con Lartigue (1983) en que la autonomía rarámuri no puede ser pensada como un hecho *a priori* que instituye a “la sociedad rarámuri como comunidad”. En este contexto, “la autonomía política es una categoría que para los tarahumaras siempre refiere la legitimidad comunal a su legitimación por el Estado” (Lartigue 1983: 464). Por la claridad del argumento, cito *inextenso* a este autor:

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

La reducción de la sociabilidad rarámuri a la comunidad del siglo XX fue un efecto de la organización ejidal, necesaria —como advirtió Lartigue— para el aprovechamiento de los bosques. La reforma

agraria constituyó para algunos rarámuri una alternativa ante las jerarquías locales, mediante ella reactivaron formalmente una comunidad de pueblos con legitimidad integrada exclusivamente por ellos mismos. De tal manera, algunas redes rarámuri se insertaron en la política y en la economía regional bajo la forma de comunidades ejidales. Para los rarámuri, el proyecto comunal nunca se pensó fuera de la legitimación del Estado mexicano. De hecho: “No es más que frente a los procesos políticos que se desarrollan en la región y en la formación nacional que los tarahumaras piensan su organización comunal y sus propias políticas comunales” (Lartigue 1983: 104). Un ejemplo de esto es la definición de comunidades forestales de Boyer (2017: 17-18), entendidas como un sistema de manejo sustentable derivado de la colaboración entre profesionales forestales y las personas que vivían y trabajaban en los bosques.

En este marco, durante la segunda mitad del siglo XX, algunas redes rarámuri se autoproclamaron como comunidades agrarias con el fin de organizar la defensa del bosque, tal como en el ejido de Pino Gordo (Ramírez Romero 2007). En otros lugares, como en el ejido de Norogachi, la sociabilidad rarámuri se articuló con el Ejido creando una nueva forma de ordenación. Norogachi fue un ejido que desde la sociabilidad rarámuri se organizó en doce regiones configuradas por varios conjuntos de rancherías.¹⁷

Como señalo antes, cada región tiene un grupo de danzantes para Semana Santa y para las fiestas decembrinas. En otro lugar destaco que esta organización se fundamentaba en los valores tres y cuatro, principios rarámuri de orden espacial y temporal (Martínez Ramírez 2008: 84-85). Cada región contaba con autoridades rarámuri, un capitán y un mayora, constituyendo un gobierno nativo de 24 personas coordinadas por dos generales y tres gobernadores. En palabras de Antonio Sandoval, gobernador principal de Norogachi en 2006, las funciones de las autoridades rarámuri

¹⁷ En Norogachi hay doce regiones, cada una de ellas conformada por ranchos distintos: 1) Región Santa Cruz, 2) Región Muracháachi, 3) Región Nawéachi, 4) Región Rojasárare, 5) Región Sayabochi, 6) Región Rekusachi, 7) Región Kochérare, 8) Región Basigochi, 9) Región Sitagápachi, 10) Región Gomáachi, 11) Región Wiyórare y 12) Región Siquirichi.

consistían en lo siguiente. Los gobernadores eran los encargados de aplicar justicia, de supervisar la correcta realización de las fiestas y de la continuidad de la costumbre. Los generales decidían someter a juicio a las personas. Los capitanes eran los encargados de llamar y traer a las personas a los juicios. A cada capitán correspondía administrar y supervisar una región. Finalmente los mayores estaban encargados de solucionar problemas de niños y de mujeres.

De acuerdo con el Reglamento Interno del Ejido de Norogachi, fundamentado en la Ley Agraria en vigor de 2012, los órganos para vincular a los rarámuri con el Estado eran: I. La asamblea, II. El comisariado ejidal y III. El consejo de vigilancia. De acuerdo con esta normatividad, el órgano supremo era la asamblea presuntamente basada en la horizontalidad y en la comunalidad. En Norogachi, “La Asamblea” era el órgano máximo de decisión del Ejido. Todos los acuerdos tomados por la Asamblea tenían “validez plena para todos los ejidatarios ausentes y disidentes y aún para aquellos que la abandonen por cualquier causa”. Según este reglamento, la reunión era convocada por el Comisariado ejidal, o mínimo por el 20% de los ejidatarios, es decir, 233 personas. Las decisiones se validaban considerando el parámetro de mayoría, es decir, la mitad de los ejidatarios más uno —582 más uno— “salvo en los asuntos señalados en las fracciones VII a la XIV del Artículo 23 de la ley Agraria, en cuyo caso deberán estar presentes cuando menos las tres cuartas partes del total de los ejidatarios”, es decir 873 personas. En caso de empate, el presidente del Comisariado ejidal poseía un voto de calidad. Advierto que la organización de esta colectividad y el mecanismo de toma de decisiones difiere radicalmente de los dispositivos de sociabilidad rarámuri descritos y, particularmente, con ejecución de los juicios rarámuri.

A diferencia del colectivo reunido en un juicio rarámuri, la Asamblea se define como una totalidad orgánica y cerrada, donde la decisión de la mayoría es validada, en todos los momentos, para el resto de los integrantes. No es necesario la opinión de cada ejidatario, pese a que los votos son un requisito. Desde la perspectiva rarámuri, la opinión es individual y se expresa mediante la palabra. Por ello, una votación sin discusión carece de sentido. Durante mis observaciones en campo, el número de ejidatarios

—en su mayoría hombres (excepcionalmente asistían dos o tres mujeres)— que se reunían en una Asamblea en el pueblo de Norogachi oscilaba entre 60 y 70 personas, lo cual representaría el 5% y el 6% de los ejidatarios adscritos en el reglamento de Norogachi para el 2012. La mayoría, en términos absolutos o relativos, no estaba presente en estas reuniones. Por tanto, para los rarámuri, las decisiones tomadas en la Asamblea carecían de legitimidad. Si a esto sumamos que las autoridades ejidales, que de acuerdo con la memoria de los Espino, siempre fueron mestizos, quedan en evidencia los mecanismos mínimos que producen el desencuentro entre el *Kawí* y el Ejido.

Recapitulando, en este apartado ofrecí algunos ejemplos de los modos de existencia generados por la relación entre el *Kawí* y el Ejido. La meta fue describir sus vinculaciones, enfatizando la producción rarámuri de realidades territoriales y organizativas que, acorde con mi argumento, son correlatos de mundos posibles. Demostré que el modo de existencia expresado en el Ejido promueve una sociabilidad fundamentada en la territorialización, los límites, los núcleos estables, la concentración, las comunidades y la homogeneización; mientras que la sociabilidad rarámuri apuesta por la variabilidad, la multiplicidad y la transformación de los caminos, así como por la autodeterminación individual y la producción de redes colectivas. Desde la antropología rarámuri, las realidades producidas por estos mundos presuponen campos de moralidad diferenciales y la presencia de al menos dos tipos de parientes. A su vez, los diversos modos de existencia documentados producen una pluralidad de apuestas sobre la construcción del mundo que, tal como demuestro en el siguiente capítulo, son cognoscibles por sus efectos.

¿Para qué un análisis reversible?

El objetivo de este capítulo fue ejecutar un análisis reversible. Por ello, la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri y la teoría rarámuri sobre lo social fueron el marco teórico para analizar las vías no rarámuri a través de las cuales se ejecutó la explotación forestal

en la Sierra Tarahumara. La meta fue explicitar el valor teórico y metodológico de la antropología rarámuri y dar cuenta de los efectos de un análisis reversible, tales como dilucidar la multiplicación de realidades generada por la articulación entre la sociabilidad rarámuri, la explotación forestal y el Ejido.

Para realizar dicho análisis, definí el concepto-camino a partir de la transformación generada por el movimiento físico-moral. El concepto-camino es el dispositivo metodológico para reflexionar sobre las vías no rarámuri y articular distintos modos de existencia. Por tanto, el examen de estas vías se concentra en las relaciones que las constituían y que simultáneamente éstas conformaban. Al examinar los caminos no rarámuri, describí el campo de moralidad al que remitían, definido particularmente por el progreso y la violencia. Destaqué la intensificación de la violencia en la Sierra Tarahumara y su vinculación con el Estado mexicano, con una economía de guerra y de enervantes. La meta fue crear el marco explicativo para examinar una de las vías no rarámuri que cruzó el ejido de Norogachi, la carretera Nonoava-Norogachi-Rochéachi-Guachochi. Demostré que los caminos rarámuri y los caminos no rarámuri eran manifestaciones concretas de modos de existencia distintos y correlatos de realidades diferenciales en conflicto.

Con el fin de reconocer los alcances de un análisis multinatural y contrastar las realidades articuladas mediante las vías no rarámuri, reconstruí el marco institucional y la cronología de la explotación forestal en Chihuahua durante el siglo XX. Expuse cómo la definición de los pinos y de la tierra, así como de los habitantes serranos relacionados con la explotación forestal eran producto de una historia particular. Una de las aportaciones de este recuento es mostrar la importancia de la infraestructura ferroviaria y del ordenamiento en ejidos durante el proceso. Concluyo que el concepto-camino es operativo para analizar la proliferación y la coexistencia de la multiplicidad. Más aún, el principio de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente y de producción de variación, constitutivo del concepto-camino, explica la coexistencia de dos realidades territoriales en la Sierra Tarahumara: el *Kawí* y el Ejido. El caso de San Juanito muestra que la transformación es constitutiva del ser y del hacer en la antropología rarámuri. Por tanto, es la base para examinar el

vínculo entre estas dos realidades territoriales o mundos. Por una parte, el *Kawí* se produce mediante la raramurización del espacio, esto es, aplanando la tierra mientras se habita, se cultiva la tierra, se danza o se camina. El movimiento es la relación primordial entre este mundo y los rarámuri. Por otra, el Ejido se produce por medio de la propiedad, como forma privilegiada de relación entre las personas y el territorio, la delimitación y el control del espacio.

Otro de los resultados de este análisis reversible es definir las relaciones entre la constitución del Ejido y la multiplicación de realidades territoriales en la Sierra Tarahumara a partir del parentesco o bien, de la red amplificada o cosmopolítica del parentesco rarámuri. En este marco examiné las relaciones entre los rarámuri y los no rarámuri o mestizos, resaltando las articulaciones corporales, parentales, territoriales y políticas. Documenté los efectos de la imposición del Ejido sobre el *Kawí* mediante los límites territoriales y las políticas agrarias. Demostré que la sobreexplotación del bosque, el desgaste de las tierras, la fragmentación de la tierra y la migración de los rarámuri fueron consecuencias del ordenamiento del Estado nación y no del uso o de la gestión de la tierra bajo la lógica rarámuri. Esta reflexión resalta la importancia de sumar al análisis la conformación de las personas y del territorio para entender la multiplicidad de modos de existencia.

Finalmente, para exponer los mecanismos específicos que produjeron tal multiplicidad describí la sociabilidad rarámuri. Con base en la teoría rarámuri de lo social problematicé la díada entre individuo y sociedad, bajo la cual se definió etnográficamente la organización social de este pueblo. Desde esta teoría nativa destacué el papel de la individualidad en la configuración de colectividades. Mostré que la autodeterminación y la autosuficiencia de cada persona rarámuri constituían redes individuales, internas y externas a la persona, y simultáneamente tramas colectivas. En este marco, cuestioné el estatuto de la comunidad como la forma social *per se* de la vida rarámuri y argumenté que la noción de comunidad era un medio de articulación entre la sociabilidad rarámuri, el Ejido y el Estado mexicano. Así, la teoría rarámuri de lo social dio cuenta de la diversidad de realidades documentadas en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX.

* * *

En este capítulo ejecuté un movimiento analítico reversible con el fin de mostrar que la antropología rarámuri —así como la teoría del parentesco cosmopolítico, la teoría de la persona única y la teoría rarámuri de lo social— podían operar como el marco teórico y metodológico para explicar las narrativas históricas y antropológicas sobre la explotación forestal y el desgaste ambiental en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX.

Una de las apuestas del principio de simetría y del análisis reversible es seguir la ruta reflexiva de la antropología rarámuri hasta sus últimas consecuencias. Considero que, tal como se expresó al final del mito 4 y como se reiteró en las narrativas rarámuri que acompañaron la reconstrucción de la genealogía de los Espino, la cuestión que resta por debatir gira en torno a los límites de la transformación. Esto es, en los efectos de reconocer que la muerte colectiva es el límite de las posibilidades de producción de nuevos modos de existencia o bien el umbral para la conceptualizar la no existencia.

De acuerdo con el material revisado en este capítulo y parafraseando a Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979) —quienes destacan que el idioma social de los pueblos amazónicos era corporal— el idioma social de los rarámuri es el caminar. De tal manera que la existencia individual y colectiva de este pueblo depende de las condiciones de producción del camino y del caminar que ineludiblemente están enclavadas en sus territorios, particularmente en su mundo, el *Kawí*.

En 2010, residí durante seis meses en un asentamiento rarámuri ubicado en la periferia de la ciudad de Chihuahua. De acuerdo con mi experiencia etnográfica, los rarámuri caminaban y producían nuevos caminos urbanos. Ejemplo de esto era que, como señalo en el capítulo 1, las almas que suelen salir del cuerpo causando enfermedad sólo pueden ser recuperadas por un *owirúame* (el-que-sabe-curar) local. Este especialista debe conocer el espacio para recuperar las almas extraviadas. Por tal motivo, los rarámuri urbanos acudían con especialistas locales en caso de enfermedad. Sin duda éste fue un dispositivo que, ante la intensificación de la

violencia en la Sierra Tarahumara, resultó operativo para crear nuevas realidades rarámuri.

No obstante, siendo coherente con el proyecto general de este libro y apegada a la antropología nativa co-creada con los rarámuri de Norogachi, en el siguiente capítulo reflexiono sobre los límites de la transformación y los riesgos de la muerte colectiva a través de las narrativas y de las experiencias rarámuri sobre el desgaste ambiental durante el siglo XX.

3. DESGASTE AMBIENTAL Y MUERTE COLECTIVA

APUNTES FINALES DESDE OTRA IMAGINACIÓN POLÍTICA

El propósito de este libro es registrar la co-creación de una teoría etnográfica. En la introducción expongo la operatividad de esta metodología para describir la interacción entre el modo de producción de conocimiento rarámuri y el modo de producción de la antropología disciplinar. Dicha interacción supone redefinir la posición entre el observador y el observado y entre datos y teorías, es decir, conlleva a reformular el contexto de producción de conocimiento conjunto. En el marco de este proceso de co-creación, echo mano de herramientas como la simetría y la reversibilidad para definir las preguntas que guiaron y estructuraron la reflexión de este texto. Esto es, indago qué es la humanidad para los rarámuri y, en consecuencia, traduzco la antropología de este pueblo norteño.

Con base en estos cuestionamientos, en el capítulo 1 demuestro la existencia de la antropología rarámuri. Al contrastar la antropología disciplinar con la nativa, destaco que los campos de aquello que se toma como un hecho (naturalezas) y lo que se toma como construido (culturas) difieren. De esta forma, concluyo que la antropología rarámuri se fundamenta en una teoría cosmopolítica del parentesco, una teoría de la alteridad y una teoría de lo social. En el marco de la antropología rarámuri, los conceptos de lo humano y de la humanidad son distintos a los que dan soporte a la antropología disciplinar, ya que todos los existentes somos parientes. En ésta, compartir una línea de filiación parental, es decir, tener un origen y un ancestro en común define el grado de parentesco y los mecanismos para entablar relaciones mediante la filiación, la conyugalidad y la afinidad. A su vez, dichos mecanismos de carácter relacional determinan las cualidades corporales, sociales y morales de los existentes. A partir de los materiales míticos y etnográficos revisados explico cómo la antropología rarámuri contrasta dos

líneas generales de filiación y dos campos de moralidad: la rarámuri y la no rarámuri.

Para corroborar la operatividad metodológica de la antropología rarámuri, en el capítulo 2 desarrollo un análisis reversible. Presento la co-creación del concepto-camino y, posteriormente, lo utilizo para examinar las vías de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX. El resultado más relevante de este capítulo es aplicar la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri para demostrar la articulación entre distintos modos de existencia, así como la co-existencia de dos realidades territoriales: el Ejido y el *Kawí*. Compruebo que el análisis multinatural es la consecuencia lógica de ejecutar un análisis reversible. En este marco, aclaro cómo las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar sobre la explotación forestal en la Sierra Tarahumara difieren de las narrativas inscritas en el territorio y en la memoria parental de los rarámuri. El principio de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente, mecanismo elemental para producir variación individual y social, es la pieza clave para articular la teoría cosmopolítica del parentesco y la teoría de la alteridad rarámuri. En otras palabras, los mecanismos de producción de la variación rarámuri —alternos a las teorías de la identidad propuestas por la antropología disciplinar— son el marco explicativo para examinar la narrativa académica sobre la explotación forestal y el desgaste ambiental.

El capítulo 3 es una consecuencia de este recorrido. El objetivo es argumentar la existencia y la interacción de realidades disímiles o, en términos rarámuri, de mundos distintos. La meta es reconocer que, en el diálogo entablado entre antropologías, la interlocución rarámuri denuncia los efectos devastadores de los modos de existencia y los campos de moralidad articulados con el proceso de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara. La finalidad es experimentar, desde la imaginación política rarámuri, alternativas de acción colectiva para los modos de existencia articulados con las corporaciones empresariales y estatales de los siglos XX y XXI.

Como un canasto que se teje sobre los anteriores, presento este tercer capítulo como una conclusión que abraza las reflexiones teóricas y metodológicas expuestas hasta ahora. El tema que sirve de guía es la conceptualización y la experiencia rarámuri sobre

aquello que he denominado deterioro ambiental. Retomo el problema sobre la muerte colectiva de los rarámuri planteado en el mito 4. El fin es enfatizar que la participación corporal, parental y territorial en el campo de moralidad de los no rarámuri es el marco para dar cuenta del por qué las narrativas sobre el desgaste ambiental —que co-construí con los rarámuri de Norogachi entre 2009 y 2012— giraban en torno a los límites de la transformación. Me interesa argumentar que si el Ejido y la carretera que cruzó Norogachi eran expresiones de un mundo no rarámuri sobreponiéndose al rarámuri, entonces, la pérdida de almas y la potencial muerte colectiva eran dos de sus efectos concretos en el mundo rarámuri o *Kawí*. En última instancia, corroboro que los límites del *hacer* como rarámuri y la eventualidad de *no ser* presuponían para mis interlocutores *hacer como el otro* y participar en un proceso gradual para *devenir en otro*.

Para lograrlo, primero exploro las nociones rarámuri de causa y efecto. El fin es indagar en qué consisten los límites de la transformación en la antropología rarámuri y mostrar que dichas nociones son distintas a las postuladas por la antropología disciplinar. Por ejemplo, en el marco del pensamiento de Lévi-Strauss, los límites de la transformación son internos al sistema y no, como propone la antropología rarámuri, producto del vínculo con la alteridad. Más aún, en contraste con el proceso de integración nacional y de mexicanización —promovido por el indigenismo estatal durante siglo XX y expresado en 1952 con la instauración del Centro Coordinador Indigenista en Guachochi (Del Val y Zolla 2014: 16)—, para los rarámuri es factible multiplicar los modos de existencia, incluyendo el *hacer* y el *ser* como mexicano. Por tanto, los límites de la existencia colectiva radican en causas y en efectos alternos al mestizaje cultural del siglo XX —véase Navarrete 2016.

Tal como señalo en el capítulo 2, durante las estancias en campo que realicé en 2009, los rarámuri de Norogachi interpelaban mis afirmaciones sobre la deforestación y la extinción de la flora y la fauna regional. Estos debates fueron el indicio de que otras realidades coexistían con la mía. Para comprender qué es el desgaste ambiental para mis interlocutores, en este capítulo examino la relación entre la teoría cosmopolítica del parentesco y el papel de los rarámuri en la producción de su mundo o *Kawí*. Posteriormente, traduzco la

frase “los árboles ya no le hablan a nuestros hijos”, con la cual Albino Moreno y otros rarámuri resumían las consecuencias del proceso de explotación forestal. Por último, resalto la relevancia de comprender conceptual y experiencialmente otras realidades o mundos posibles para la antropología disciplinar. Propongo que la aportación de traducir y de dialogar con las antropologías alternas radica en reconocer que existen formulaciones distintas sobre los problemas que nos afectan y, en consecuencia, las soluciones ignoradas por nosotros. Dichas formulaciones no se limitan a considerar, tal como lo hace Lévi-Strauss (1997b [1968], 1986a [1983]: 203) que el pensamiento amerindio ofrece respuestas diversas a las mismas preguntas —véase el análisis del ciclo del puercoespín en los dos hemisferios de las Américas—. Por el contrario, como sugiere Pimentel (comunicación personal 2012), los distintos modos de existencia no sólo ofrecen distintas respuestas a los mismos problemas o a las mismas preguntas. Ante todo, los modos de existencia se plantean problemas y preguntas diferentes ante hechos distintos. Como destaca Viveiros de Castro (2010b [2009]: 15), es posible que esta apertura a la imaginación de los otros fuerce la nuestra, “así como sus términos, [para] emitir significaciones completamente nuevas e inauditas”, con la finalidad, agregaría, de producir nuevos modos de existencia para nosotros y con los otros.

Comparando antropologías: causas y efectos

En el capítulo 2 expongo las condiciones de posibilidad o, en términos de Foucault (2010 [1968]), la episteme de las narrativas registradas por la historia y la antropología regional sobre el desgaste ambiental en la Sierra Tarahumara. Describo las prácticas que definieron a los pinos como recursos explotables —edificación de infraestructura y ordenamiento territorial— y que colaboraron en la construcción de una convención sobre los recursos forestales, la población serrana y sus lugares de habitación. Si volvemos a estas narrativas para identificar las causas y los efectos, es evidente que el desgaste ambiental es una consecuencia de procesos políticos, económicos y sociales. No obstante, esta convención sobre el desgaste

ambiental es el correlato de una realidad o de un mundo específico que estaría dirigido por el progreso y por las corporaciones económicas y estatales. En la Sierra Tarahumara conviven modos de existencia, campos de moralidad y mundos habitables distintos. ¿Qué pasaría en una realidad o en un mundo en el cual el desgaste ambiental fuese una evidencia del estado de las relaciones parentales y no un efecto del progreso? ¿Cómo es el mundo en el cual la convencionalización de los recursos forestales provocó la pérdida de almas y generó la posibilidad de la muerte colectiva? ¿Cómo es el *Kawí* de los rarámuri y qué consecuencias podemos obtener de reconocerlo como un mundo posible? Siguiendo una vez más a Viveiros de Castro, el objetivo no es demostrar por qué los rarámuri dicen o piensan tal o cual cosa, en el sentido de conocer sus causas; sino reconocer los efectos o las consecuencias de saber que ese otro mundo y esa otra antropología coexisten simétricamente con nuestro mundo y con nuestra antropología.

Las propuestas de Strathern (1988: 268-308) para analizar las causas y los efectos de la acción, la producción del conocimiento y la coerción entre los *sabarl* de Melanesia son constitutivas en esta fase de mi argumento. Para esta autora, situar la ego-personalidad como el foco de pensamiento y de acción en Melanesia —por ejemplo, en Maurice Leenhardt (1984 [1947])— era un planteamiento equívoco. En la teoría de la acción melanesia, las personas son un conjunto o un *locus* de relaciones. De tal modo que las personas pueden dislocarse entre los distintos puntos de vista y las posiciones que las constituyen —esto es lo que Strathern (1988: 260-306) denomina persona *dividual*—. La causa de la acción es otra persona, no el agente. En esta teoría social, “causar a otro” es extraer la condición interna de las relaciones que lo constituyen y que conforman la acción. El agente y la causa de la acción están separados, en tanto que los primeros no determinan sus propias acciones ni son autores de sus actos, simplemente los ejecutan. Dependiendo del punto de vista de los agentes, causas y efectos se alternan para producir la acción —un caso similar de producción de la acción fue analizado por Magazine (2015) entre los habitantes de Tepetlaoxtoc, Texcoco, México.

En el marco de la historia y de la antropología disciplinar, la explotación forestal configuró la convención de los árboles como

recursos forestales. A su vez, esta convencionalización fundamentó la explotación industrial, promoviendo la construcción de vías no rarámuri —por ejemplo, ferrocarril y ordenamiento territorial—. También, desde el punto de vista de los pobladores de San Juanito, ésta fue la causa del surgimiento de un nuevo modo de existencia. Pese a las analogías que pudiéramos elucubrar, las nociones de causa y efecto contenidas en las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar se distinguen de la acción social de los sabarl, reportada por Strathern, por el papel de los individuos. En las narrativas compiladas en el capítulo 2, vincular personas o redes de relaciones concretas con los eventos narrados requirió una profunda investigación y en ciertos casos no fue posible documentar tal intervención. Estas dificultades son un indicio del papel de los individuos y de las colectividades en dichas narrativas. Más aún, son una expresión de cómo en estos relatos, las causas trascienden o determinan las elecciones y las acciones de los actores.

Para Latour (2001 [1991]: 175), las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar tienden a caracterizar los contextos y las instituciones que describen con propiedades misteriosas creando, mediante el juego de las escalas, entidades despersonalizadas y descontextualizadas. El principal problema de este mecanismo de totalización es que, en palabras de Latour (2001 [1991]: 182), nuestras narrativas “participa[n] en lo que pretende abolir. Torna[n] impotente ante el enemigo, al que dota[n] de propiedades fantásticas”. En el caso que me ocupa, estas condiciones de producción de conocimiento dotan de trascendencia a una serie de causas que determinan las acciones de los agentes.

Nuestra realidad y el mundo que hemos construido son un correlato de estas narrativas. Por ejemplo, la Manifestación de Impacto Ambiental de la carretera Nonoava-Norogachi-Rocheachi en el inciso II.6, dedicado a la Identificación de las posibles afectaciones al ambiente, declara que: “En algunas ocasiones, los proyectos de caminos son los que menos han impactado al medio ambiente.”¹

¹ Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Carretera Nonoava-Norogachi-Rocheachi, tramo del km 0000 al km 10000 con origen en Rocheachi, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf> (consulta: 3 de mayo de 2011).

Las causas de impacto ambiental, explica esta manifestación, son las urbanizaciones previas a la construcción de la carretera —contexto que no corresponde a la descripción serrana de los pueblos y de las ranherías que cruzaría esta vía en la Sierra Tarahumara—, así como a los usuarios, quienes de acuerdo con este documento son responsables de “evitar el impacto ambiental generado al hacer uso de la carretera, por ejemplo, rebasar los límites de emisiones a la atmósfera provocado por fuentes móviles, abandono de basura a los lados de las vías de circulación, etc[étera]”. Las nociones de causa y efecto que explican el desgaste ambiental desde esta perspectiva oscilan entre la producción de entidades o contextos inalterables e incuestionables y las acciones individuales descontextualizadas. Contrariamente, las causas y los efectos desde la perspectiva rarámuri se fundamentan en el autoreconocimiento de la acción.

A continuación, problematizo las nociones rarámuri de causa y efecto haciendo referencia al contexto del cual surgen. Insisto que lo relevante de remitir a otros contextos etnográficos es entablar un diálogo entre antropologías —incluyendo la nuestra— y no utilizar conceptos aislados para analizar un caso de estudio. Enmarcado en la comparación entre antropologías desarrollada en este apartado, traduzco el motivo mítico del olvido desarrollado en el mito 4 para conocer las nociones rarámuri de causa y efecto. Presento nuevamente en extenso este relato para facilitar su lectura.

Mito 4 (recopilado en el ejido de Tehuerichi, 1998):

El mundo se formó en tres épocas diferentes: primero fue el diluvio, que lo mandó el Onorúame por habernos olvidado que Él fue quien nos dio el aliento para que respiráramos. En ese entonces todos vivían embriagándose, por eso cuando hirvió el agua —el diluvio—, todos murieron, quedaron sólo los niños quienes se lanzaron a escalar un cerro alto a donde no llegó el agua. Los niños llevaron semillas en el interior de sus oídos, tales como maíz, frijol, chícharo, etc. Estos niños crecieron y fueron los padres de los que murieron en el segundo castigo. Cuando bajó el nivel del agua, la tierra estaba blandita, era puro lodo pues los cerros se habían desmoronado por tanta agua. Entonces bajaron los niños y los animales del cerro, también algunos animales se salvaron. Los animales dejaron sus huellas sobre el lodo que después se endureció y se hizo roca. En esas rocas, quedaron las huellas de algunos animales, aún hoy las podemos ver.

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

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

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

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

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

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

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

Había un toro muy grande que había venido al mundo a comer gente por mandato de Onorúame, fue a éste al primero que sacrifica-

ron. Luego cantaron y bailaron el Yúmari y ofrecieron la carne de las reses y con el día salió el sol.

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

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

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

Todo esto se lo decimos a nuestros hijos para que no olviden cuál es el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri. Por todo esto, ellos deben ser buenos trabajadores para vivir como rarámuri. No se deben ir a de nuestra tierra, porque aquí están las almas de nuestros abuelos, en donde nosotros levantamos nuestras cosechas, por eso algunos no echan fertilizante en la tierra, pues se puede matar el espíritu de nuestros abuelos que habitan en la tierra. Si esto pasa, el creador no recibirá el *batari* que se le ofrece por no ser de maíz natural (Relato narrado por José Felipe Ramiro, en Gardea y Chávez 1998: 20-23).

En el mito 4 se relatan tres momentos en los que el olvido funge como un modo de relación. Al comparar la mitología de los dos hemisferios del continente americano, Lévi-Strauss (1986a [1983]: 233) define el olvido como “un defecto de comunicación con uno mismo”. Como categoría del pensamiento mítico, “el *olvido* formaría un sistema con el *malentendido*, definido como falta de comunicación con el prójimo, con la *indiscreción*, definida como exceso de comunicación,

también con el prójimo” (Lévi-Strauss 1986a [1983]: 233), y con la nostalgia, “como exceso de comunicación con uno mismo” (Lévi-Strauss 1986a [1983]: 215). Aquello que me interesa retomar de las intuiciones de Lévi-Strauss es la relación entre el olvido, el malentendido y la aparición de los blancos, explicitado en los ciclos míticos de “la mala elección” y de “la vida breve” analizados a lo largo de las *Mitológicas*. El tema central de estos ciclos es el origen de la mortalidad y, como demostró Vilaça, con materiales míticos de los wari’ de Amazonas, la relación entre el olvido de la violencia y la valorización positiva del encuentro con los blancos. “Más allá de estar relacionado con la superioridad tecnológica de los blancos, o el origen exterior de los bienes culturales —afirmó esta autora—, el olvido wari’ parece estar vinculado específicamente con dejar pasar la violencia de estos enemigos. Lo que los wari’ intentan olvidar es precisamente la capacidad predatoria de los blancos [...] Y así, ellos se apropian de esa capacidad” (Vilaça 2011: 17, la traducción es mía).

Lingüísticamente, para los rarámuri, el verbo olvidar (*we’kabama*) participa del campo semántico que remite al camino. *We’kabama* es olvidarse tanto como equivocarse y *we’kábonama* remite a un estado de extravío, pérdida espacial, equívoco u olvido provocado por otro. Los conceptos de olvido, equívoco y pérdida están articulados con el de camino, puesto que si no se conocen los senderos o se toma el rumbo equivocado, es posible perderse —*we wa’kama areko Chihuahua simisaa* (si voy a Chihuahua, a lo mejor me pierdo); *anagú natzá ré natzá bití boweke, we ná’soa bití boé, kíte we we’karu* (se bifurcan para ambos lados, están abiertos como horqueta los caminos, están revueltos los senderos, por eso se pierde uno)—. También es posible perder el trabajo (*wa’rú nótzári we’kawí*), equivocarse con las palabras (*chí anire! We’kare pa!*) y olvidar los actos de los otros para entender sus equívocos (*we’kawa*) —ejemplos tomados de Brambila (1976[1953]: 391)—. Con base en esta referencia lingüística, enfatizo la relación entre el olvido y la pérdida del camino.

El mito 4 está dedicado a contar “cómo se formó el mundo rarámuri” o *Kawí*. Esta narración relata tres momentos de existencia en los que reiterativamente el olvido causa el enojo de Onorúame (El-que-es-Padre). En el primer momento, el mito describe que: “El mundo se formó en tres épocas diferentes: primero fue el diluvio,

que lo mandó el Onorúame por habernos olvidado que Él fue quien nos dio el aliento para que respiráramos” (Gardea y Chávez 1998: 20). Con este acto, los rarámuri desdeñan el vínculo de filiación que los define como existentes. Por tanto, tal como advirtió Lévi-Strauss para otras mitologías amerindias, dicho olvido puede ser entendido como un defecto de comunicación consigo mismo, es decir, una falla en la transmisión de conocimiento para hacer como un rarámuri y ser un rarámuri. El mito 4 confirma esta interpretación al describir que, en este primer momento de existencia, los rarámuri se embriagaban descontroladamente, dejando de lado que el *teswino* debía ser ofrecido a Onorúame antes de injerirse y en tal caso, olvidar el vínculo parental es el efecto de *no hacer colectivamente* en dos sentidos. Por una parte, con Onorúame, y por otra, entre las almas que constituyen a cada rarámuri.

En la vida ordinaria, la embriaguez provoca que las almas o parte del alma única abandonen el cuerpo. Merrill (1988: 109) describe este proceso en Basíhuare, municipio de Guachochi, de la siguiente forma: “A las almas no les gusta el olor de la cerveza y entonces una de ellas o más se van, y la persona queda intoxicada. [...] Cuando la cerveza ha sido eliminada del cuerpo, el alma o las almas regresan y la persona vuelve a estar sobria.” Las almas que permanecen en el cuerpo no se embriagan. Sin embargo, las almas incompletas o las almas menores quedan a cargo del cuerpo —tal como los niños quedan a cargo de las casas durante las teswinadas—, determinando la conducta de “borracho” adoptada por las personas. Durante el estado de embriaguez la capacidad del *hacer colectivo de las almas* de los rarámuri disminuye, reubicándolos en los límites de su propio campo de moralidad. Éste es el motivo por el cual, en estado de embriaguez, los rarámuri podían tener encuentros con los muertos (*chuíki*). Fujigaki Lares documentó dos casos que ejemplifican estos eventos.

Relato 1

Una vez en Sayabochi invitaron a un hombre a tomar y le dijeron que ahí espantaban porque habían enterrado unos *anayáwari* (antepasados), él no creyó y se fue a tomar. De pronto, vio a dos *tewekes* (mujeres) bien bonitas y lo invitaron a tomar *teswino*, le dijeron que su papá lo

invitaba. Él se fue con ellas, una iba delante y otra junto a él. Las dos iban vestidas de blanco, él estaba muy borracho. De repente se quedó dormido junto a un lugar y cuando despertó estaba en una cueva con huesos de *anayáwari*, le dio mucho miedo y regresó a la casa donde estaba tomando. Le preguntaron qué había pasado, qué dónde estaba, pues ya lo andaban buscando. Les platicó y se rieron de él. Entonces dijo: “ya empecé a creer porque antes no creía nada” (narrado por Bautista Moreno, en Fujigaki Lares 2005: 53).

Relato 2

Alejandro Fujigaki Lares: ¿Hay gente que pueda verlos (a los *chuíki*)? Ahora que dices que están en la teswinada.

Angelita Loya: Yo pienso que sí, yo creo que sí mucha gente les ha tocado ver, porque hay muchas veces que llegan a tomar con ellos. Sí, llegan allá y se quedan en los rincones. Si es un hombre, se lo puede llevar una mujer. No, pues si es un hombre, se queda allá con la mujer. No, pero hay muchos que no se enferman, ¡cómo yo no me enfermé! Yo me fui con un niño chiquito así, como de este tamaño y en el panteón. Ya me acordé ya cuando estaba yo abrazando la cruz del panteón.

A. F. L.: ¿De qué te acordaste?

A. L.: Me acordé en el panteón, estábamos tomando en una casa y de repente vi a un niño chiquito como del tamaño de mi hijo, me dijo vamos a tomar mucho *teswino*. Pues según yo como en sueños tomaba, tomaba como en una tina, en *wuejas* [júcaras] grandotas, así, y yo andaba bien borracha y que no me daba cuenta de dónde estaba y, pues no, que me voy dando cuenta que tenía abrazada una cruz, y ¡ay!

A. F. L.: ¿Hay gente que se enferma?

A. L.: Se muere, luego, luego se muere. La tumba era del niño. Le hicieron la fiesta (de muerto) ahí y fuimos todos los que estábamos en la escuela y fui la única que me perdí. Sí, estábamos en su fiesta de él. Yo creo que yo me salí con él y me fui, pos yo me di cuenta que iba con él pero yo nunca me di cuenta que estaba muerto porque iba así como vivo, haga de cuenta caminando. Y pues yo veía los pies, a ver si dejaba huellas en el suelo y dejaba huellas, es que yo veía.

A. F. L.: ¿Y la gente te vio salir con el niño?

A.: Que me vieron, no, al niño no lo vieron. No más me vieron a mí que me fui caminando platicando, quién sabe con quién platicaría pero que iba platicando, pues quien sabe cómo será eso, pero uno se va (entrevista con Angelita Loya en Fujigaki Lares 2005: 53).

Al igual que en estos encuentros con los muertos, el olvido de la primera existencia relatado en el mito 4 es un efecto de la desarticulación de las redes colectivas que constituyen a los individuos (vivo o muerto) y a los colectivos (parientes de Onorúame). De esta manera, la consecuencia de *hacer sin el colectivo* de almas o de parentesco es acercarse a los límites del campo de moralidad rarámuri y *hacer como los otros*, en este caso, como los muertos. La particularidad de esta posición de alteridad es que, en la serie gradual de transformaciones entre lo mismo y lo diferente, ésta se ubica cerca del polo de lo *mismo*. En la destrucción de la primera existencia, hacer como otro y llegar a ser otro implica que *el otro* comparte el campo de moralidad rarámuri. Onorúame provocó un diluvio y para recordar lo sucedido, a manera de marca de memoria, las huellas de los animales quedaron petrificadas en las rocas que alguna vez fueron lodo. Por último, El-que-es-Padre otorgó semillas a dos niños sobrevivientes, definiendo el régimen alimenticio de los rarámuri.

Durante la segunda época, estos niños y sus descendientes convivieron con los gigantes, quienes no compartían el campo de moralidad de los rarámuri. Estos existentes comían personas rarámuri y no el producto de las semillas otorgadas por Onorúame, las mujeres entablaban vínculos de conyugalidad y tenían descendencia. Al participar en el campo de moralidad de los gigantes, los rarámuri *hacían* como los *otros* y, en consecuencia, *olvidaron hacer y ser como rarámuri*, llegando a *ser como el otro*. El Sol, Onorúame, descendió y quemó el mundo. Las manchas de humo en las cuevas y los muertos disecados en su interior son la marca de memoria inscrita en el territorio —o en la piel del mundo, llamada *wichimoba*—. Onorúame otorgó animales para realizar sacrificio y la danza; dos elementos fundamentales para el modo de existencia y la ritualidad rarámuri —véase Fujigaki Lares 2005.

En la tercera época, el Sol murió. Los rarámuri olvidaron las formas rituales transmitidas por Onorúame y *olvidaron como hacer y ser rarámuri* llegando a *no ser*. Nuevamente el olvido fue ocasionado por una falta en el *hacer colectivo*. Para Lévi-Strauss (1986a [1983]: 211), la noción de *no ser* es fundamental para las filosofías indígenas en América, puesto que “el único modo positivo de ser consiste en una negación del no ser”. Esta última destrucción registrada por el mito

anuncia el límite de toda transformación, es decir, *dejar de hacer y ser en colectivo*, olvidarse totalmente del *sí mismo* o, en otras palabras, morir colectivamente. Al final de la tercera existencia, en la obscuridad que ha dejado la muerte del Sol, los viejos recordaron lo transmitido por Onorúame: sacrificaron un toro, ofrendaron a los cuatro puntos cardinales (*wiroma*) y danzaron. El Sol nació nuevamente, instaurando, como marca de memoria, la ritualidad.

Los tres momentos de existencia configuran una serie gradual de posibilidades del *no ser*. La primera posición está definida por *no hacer colectivamente*, a través del cuerpo y del parentesco, y el resultado es un *no ser rarámuri*. La segunda es un proceso que va del *hacer y ser como el otro* hasta llegar a *no ser un rarámuri* corporal y alimenticiamente. La tercera se fundamenta en un *no ser* por el olvido del *sí mismo*.

Pese que para Lévi-Strauss, el olvido era una falta de comunicación con uno mismo, desde la antropología rarámuri, el olvido no se reduce al “sistema de la patología de la comunicación” propuesto por este autor. Si bien, para los rarámuri el olvido se fundamenta en un *no hacer colectivamente* (corporal o parental), el olvido también es producto de la relación con los otros. Mas aún, considerando que “el *sí mismo*” es una red colectiva de almas, es factible afirmar que el olvido, en todas las facetas descritas, es un efecto del vínculo mantenido con una alteridad interna (almas), una alteridad semejante o más cercana a lo mismo (un muerto o un rarámuri) o una alteridad desemejante (gigante y mestizos). En otros términos, para los rarámuri, todo olvido es equivalente a un equívoco. Por ende, los efectos de cualquier olvido son la pérdida del camino colectivo y el enojo de Onorúame.

Las destrucciones de cada existencia son el efecto de estos enojos, así como de la configuración del campo de moralidad rarámuri a través de la alimentación, el sacrificio, la danza y el vínculo con el *Kawí*. Como documento en el capítulo anterior, junto con la memoria parental, corporal y territorial, los caminos no rarámuri, trazados durante la explotación forestal, pertenecen a las marcas inscritas en la piel del mundo (*wichimoba*) que rememoran este proceso. Estas marcas son una expresión del autoreconocimiento de los rarámuri en la producción de la acción y de los equívocos provocados por *ha-*

cer y ser como otros. Narrativamente, dicho autoreconocimiento es recurrente en la mitología. Por ejemplo, en el mito 1, los rarámuri asumen la derrota de una carrera que definió su campo de moralidad a través del *teswino* y del trabajo. De manera análoga, mis interlocutores en Norogachi reconocían su papel en la explotación forestal, así como sus efectos. En consecuencia, integrar este dispositivo de autoreconocimiento en la producción de la acción es fundamental para dar cuenta de las narrativas sobre el desgaste ambiental.

En resumen, en la antropología rarámuri, las causas expresadas a través del motivo mítico del olvido explican el proceso de conformación del campo de moralidad rarámuri. Esta noción de causa, a diferencia de las categorías propuestas por la antropología disciplinar, no responde a entidades incuestionables, inmutables o ajenas a la acción de los individuos y de los colectivos. Por el contrario, las causas rarámuri, ancladas en el autoreconocimiento en la producción de la acción *no deben olvidarse*. Por ello, uno de los principales efectos de los olvidos narrados en el mito 4 es la memoria (corporal, parental, territorial, ritual).

El término memoria puede traducirse como *néwaráriame*, *néwara* y *néoráma*. Estos tres verbos comparten la raíz *newa-* que “tiene un sentido básico de presencia, de ser o hacerse sensible, perceptible; este sentido se precisa por los verbos con que forma locuciones o por las partículas que recibe” (Brambila 1976[1953]: 378). Por ejemplo: *má ké newa réko*, *má ké newa ikíkame* (ya no se ve, ya no aparece), *ketza tumu newa ni*reo?* (¿no se han dado cuenta ustedes?), *pe waniwita ké newa ikíboo* (al tercer día ya no apareceremos) —expresión metafórica de: ya estaremos muertos—, ejemplos tomados de Brambila (1976[1953]: 378, el resaltado es mío). El verbo recordar se compone por dos raíces verbales: *newa-* (memoria) y *rá-* (hacer). De esta forma, recordar es hacer presente de manera sensible y perceptible. En este sentido, las causas, el origen y la conformación del mundo rarámuri o *Kawí* se articulan por medio de marcas perceptibles y sensibles de memoria. En términos de Wagner (1975), esta articulación pertenece al campo que se toma como un hecho, a una convencionalización o, en nuestro lenguaje, al campo de lo natural.

Bajo dicha convencionalización y tal como declara el mito 4, las marcas de memoria parental y ritual son tan sensibles y perceptibles como aquellas inscritas en el territorio. Un ejemplo de esto es la conceptualización y la experiencia rarámuri de la danza reportada ampliamente por Bonfiglioli para la región de Tehuerichi, municipio de Carichí. Para este autor, la danza es: a) un dispositivo para recrear sucesos míticos (Bonfiglioli 2008a, Bonfiglioli 2008b); b) una “forma de estar en el mundo y de relacionarse con otros seres, relación que el chamán o el cantador ‘traducen’ a los demás por medio de las palabras ceremoniales y otros recursos expresivos” (Bonfiglioli 2010: 465); c) el trabajo por excelencia y el más respetado (Bonfiglioli 2010: 482); y d) una manera de transformar el cuerpo en astros, como en el caso de la danza petitoria del *yúmari* (Bonfiglioli 2008a: 53, Bonfiglioli 2010: 464), o en los pilares del cielo (González Rodríguez 1982, Levi 1993), tal como se autodefinen los rarámuri en la región de las barrancas. La etnografía corrobora que como Montemayor (1999 [1995]: 57) afirma, “el caminar de los rarámuri es en plano celeste, la danza”.

La memoria producida en la danza, como recuerdo sensible y perceptible de eventos que configuraron el campo de moralidad y el modo de existencia rarámuri, implica una transformación de los cuerpos, de los rarámuri y de sus relaciones con el *Kawí* o el mundo. De la misma manera, los caminos rarámuri y los caminos no rarámuri, también entendidos como recuerdos sensibles y perceptibles, producen una memoria a través de la transformación de los cuerpos y de los vínculos parentales. De ahí, la relevancia del auto-reconocimiento en la producción de la acción por parte de los rarámuri en los eventos narrados en el mito 4 y durante el proceso de explotación forestal. La transformación de los cuerpos, de los lazos parentales, de la ritualidad y del territorio son producto de las acciones individuales que, bajo la perspectiva de la teoría social de lo rarámuri, configuran una memoria colectiva.

Recapitulando, para los rarámuri, todo olvido es un equívoco, es decir, es el producto de un vínculo con la alteridad. A lo largo de este apartado, traduje este motivo mítico como la noción rarámuri de causa. El olvido es el motor de la acción social y del proceso de configuración del campo de moralidad de los rarámuri. De manera

análoga, el recuerdo y la memoria, inscritos en los cuerpos, en las relaciones parentales, en la ritualidad y en el territorio fueron entendidos como la noción de efecto. Una característica de las nociones rarámuri de causa y de efecto es el autoreconocimiento de los rarámuri en la producción de la acción y de los eventos. Por tanto, las causas y los efectos del desgaste ambiental sólo son comprensibles en la medida en que reconocen el papel que los rarámuri se otorgan en la producción del devenir.

Finalmente, esto resulta explicativo del fragmento que sigue al relato de las destrucciones en el mito 4.

Mito 4, fragmento:

Antes todos los animales hablaban, hasta se dice que antiguamente cuando llegaron los blancos, el camaleón habló por ellos, por nosotros abogó un pajarito que llamamos Tochape. Cuando interrogaron al Tochape acerca de nosotros, no dijo nada y en cambio el camaleón, que habló por los blancos, dijo que nosotros los rarámuri no debíamos procrear más hijos porque ya éramos muchos y ya andábamos donde quiera. Que él corría el peligro de ser aplastado por nuestro pie, puesto que es un animal que casi pasa desapercibido, se pierde en el suelo por su color. Desde entonces nos hemos ido disminuyendo cada vez más hasta que se llegue el día en que nos acabemos. Desde entonces el blanco aumenta y así es como ha ido acabando con nuestras tierras (Gardea y Chávez 1998: 22-23).

En el capítulo 1, señalo que este mito sobre la muerte individual o la mortalidad era un correlato análogo de la explicación para la muerte colectiva de los rarámuri. Narrativamente, el factor de tal amenaza es la presencia de los no rarámuri, específicamente de los blancos o de los mestizos que “ha(n) ido acabando con nuestras tierras”. Fujigaki Lares (2005: 59) documenta una versión distinta del mito en la región de Norogachi:

Fue un animal [un lagarto] quien lo hizo, se llama [...] *wicocoli*: “que no crezcan muchas gentes, porque a mí me van andar pisando si crecen muchas gentes” y eso eran lo que decía a Dios, por eso ahora se muere mucha gente. Pues ese animal dijo que: “no quiero que haya mucha gente, porque yo estoy chiquito”. Y que se mueran de enfermedad, de muchos accidentes, que decía el animal pues. No sé por

qué Dios le hizo caso, porque pensó que de a de veras lo iban a pisar si hubiera mucha gente.

Versiones similares de este relato son documentadas por Lumholtz (1904: 302), Bennett y Zingg (1978 [1935]: 218), Merrill (1988: 225) y Gardea y Chávez (1998: 23) en distintas regiones de la Sierra Tarahumara. En cada uno de ellos, el lagarto es el personaje que define la mortalidad de los rarámuri. Fujigaki Lares (2015: 315, 2019) elucida la relación entre dicho animal y el-que-sabe-enfermar o *sukurúame*, los extranjeros, los locos, lo misterioso y lo poco conocido. Por ello, en el mito 4, la articulación de este personaje con la figura del mestizo no es azarosa. Aún así, su ingreso en el relato modifica la noción rarámuri de transformación. Mientras que el proceso de cambio en el mito 4 consiste en la configuración gradual del campo de moralidad rarámuri, la aparición de los mestizos y la ocupación de las tierras altera este mecanismo, instituyéndolo como una premonición sobre la muerte colectiva de los rarámuri. En consecuencia, el vínculo con los mestizos instauro los límites de la transformación en la serie gradual entre lo mismo y lo otro, así como en la proliferación de nuevos modos de existencia para los rarámuri.

En el capítulo 2, demuestro que el correlato del ordenamiento territorial descrito en el mito 4 son los caminos no rarámuri a través de los cuales se ejecuta la explotación forestal durante el siglo XX, particularmente las vías férreas, las carreteras y el Ejido. En este marco, documento la relación entre distintos modos de existencia y explico su multiplicación. Al analizar la genealogía de los Espino de Norogachi, destaqué que distintos campos de moralidad y modos de existencia se vinculaban a través del cuerpo y del trabajo. De tal modo que al compartir un ancestro mestizo, cada uno de los miembros de la genealogía de los Espino potencialmente podía llegar a ser un no rarámuri. Este proceso, tal como sucedió en el pueblo de San Juanito y, como relato a continuación para el caso de Norogachi, articula la participación en el campo de moralidad no rarámuri y la autodeterminación que los define. En otras palabras, hacer y ser como otros también es producto de la constitución rarámuri de los individuos y de las redes colectivas. Más aún, en las páginas anteriores resalto que hacer y ser un rarámuri está condicionado por los

vínculos entablados con el *Kawí* —requisito para pertenecer a la red cosmopolítica de parentesco—, los cuales conforman las condiciones de producción de la existencia. Éste era el caso de los migrantes y de las personas que seguían la forma de vida mestiza en el ejido de Norogachi, quienes no eran reconocidos como parientes, ni como rarámuri. Por ejemplo, ante la visita inesperada de su hija Lupe, Marcelina afirmó: “tú no eres mi hija, eres una mestiza”. Lupe, como gran parte de los parientes que pertenecían a la genealogía de los Espino migró a la ciudad y permaneció fuera de la Sierra durante décadas. Para los rarámuri que permanecían en la Tarahumara, este fenómeno era definido como una “pérdida de almas” y vaticinaba el fin del mundo rarámuri o *Kawí*.

“Los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”

A finales del siglo XX, autores como Guerrero, Reed y Vegter (2000: 5) reportan que sólo quedaba el 0.61% de bosques originales de pino encino en una extensión de 93 560 km² de la Sierra Tarahumara y que entre 1994 a 1997 incrementó anárquicamente el número de aserraderos y “se desmanteló la planta industrial de los ejidos forestales, aumentando las posibilidades de corte anual [...], así como la tala ilegal”. No obstante, entre 2009 y 2012, al discutir estos datos con los rarámuri de Norogachi, afirmaban: “Sí hay osos y venados”, “claro que hay pinos, así, grandotes, sino ¿de dónde sacan los trozos [troncos] para el aserradero?”, “mira, ves, esas son huellas de venado”, “mi tío, cuando era niño, vio un león y un oso ¡Claro que hay osos!”. “Ves —me dijo un día Luisa Bustillos mientras mirábamos por la ventana de su casa—, ahorita que llueve mientras hay sol, están pariendo las venaditas”. A lo largo de este libro reitero que estas afirmaciones, así como los cuestionamientos elaborados por los rarámuri durante el trabajo de campo fueron el fundamento para desplazar mis preguntas de investigación sobre el cuerpo y la persona hacia la pesquisa sobre la explotación forestal de la Sierra Tarahumara. Metodológicamente, tales aseveraciones eran indicios de la existencia de realidades alternas a la mía. En este marco, el objetivo de los siguientes apartados es demostrar que estas afirma-

ciones son indicios de la coexistencia de realidades o, en términos rarámuri, de mundos cognoscibles por sus efectos.

Para lograrlo, traduzco la frase con la que, en 2012, Albino Moreno y otros interlocutores describían el proceso de explotación forestal y el desgaste ambiental: “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”. Utilizo el método de la equivocación controlada propuesto por Viveiros de Castro (2004) para presentar los equívocos que precedieron y configuraron la traducción etnográfica que reporto al final de este apartado. Metodológicamente, los equívocos, —y aquí parafraseo a Viveiros de Castro (2004: 11-12)—, son el fundamento de la relación entre al menos dos términos inconmensurables que a través de una falta de entendimiento se los hace conmensurables bajo un nuevo entendimiento tal como la definición de los efectos de la explotación forestal en las narrativas académicas y en la memoria rarámuri como desgaste ambiental. En el marco de esta incompreensión se generan vínculos y posiciones que llegan a ser un nuevo marco de comprensión —por ejemplo, el reconocimiento de la coexistencia de realidades o mundos distintos—. En otras palabras, aplico una herramienta de traducción fundamentada en la inconmensurabilidad y en los malentendidos que co-construí con los rarámuri.

El primer equívoco o malentendido en la traducción de esta frase radica en utilizar como marco interpretativo las premisas y los principios substanciales de la antropología disciplinar. En 2004, Angelita Loya afirmó: “Pues yo creo que todos los árboles tienen alma porque si no tuvieran almas, pues no florecerían, no volverían a retoñar. El pino tiene alma porque a veces, cuando andas por el monte, cuando vas sola caminando, se escuchan voces, dicen que son los pinos” (Martínez y Guillén 2005: 138). Con base en esta declaración, inferí que las almas dotaban de vida y de volición a los existentes. En el marco de la discusión sobre las ontologías —encabezada por Descola (2001 [1996])—, concluí que los rarámuri eran animistas (Martínez Ramírez 2008, Martínez Ramírez 2010). El equívoco de esta traducción consistió en definir a los árboles y a los rarámuri por sus componentes (almas, cuerpos, capacidades de agencia) y no, como propone la antropología rarámuri, por las relaciones que los constituyen y que, a su vez, estos constituyen.

El animismo puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana (sea por la interioridad o por la fisicalidad): el intervalo entre naturaleza y sociedad es por sí mismo social (Descola 2001 [1996]: 110-112). El problema de esta definición —señaló Viveiros de Castro— es saber si realmente es posible y sobretodo interesante definir el animismo como una proyección de las diferencias y de las cualidades internas del mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo “sociocéntrico” donde categorías y relaciones intrahumanas son usadas para mapear el universo. Sumado a ello, Viveiros de Castro cita a Ingold para indicar que al “proponer estos esquemas de proyección metafórica o de modelización social de la naturaleza se escapa del reduccionismo naturalista (muy nuestro) apenas para caer en el dualismo naturaleza/cultura que, al distinguir entre una naturaleza ‘realmente natural’ y una naturaleza ‘culturalmente construida’, se revela como una típica antinomia cosmológica, viciada por la regresión al infinito” (Viveiros de Castro 2006b [2002]: 366). En otras palabras, reflexionar sobre una continuidad social entre humanos y no-humanos, entre naturaleza y cultura, presupone la existencia previa de esta dicotomía tal como se define en nuestro mundo y bajo nuestros términos. En consecuencia, invalida las definiciones alternas sobre aquello que es tomado como un hecho (naturalezas) y de aquello que es conceptualizado como construido (culturas).

En consonancia con la crítica al animismo planteada por Viveiros de Castro (2006b [2002]: 366), deduje que catalogar a los rarámuri como animistas o como antianimistas era un problema ajeno y, posiblemente, inocuo, para la antropología rarámuri. En principio, porque las *alewá* están lejos de ser una esencia etérea que dota de vitalidad y agencia. Estas entidades, con volición y una vida social plena, son una manifestación de las relaciones parentales entabladas entre Onorúame y algunos existentes. Luego, porque en el marco de un análisis multinatural como el ejecutado en el capítulo anterior, la definición de los campos que los rarámuri toman como un hecho y de aquellos que toman como construidos difieren de las ecuaciones propuestas por la antropología disciplinar en torno a la naturaleza y a la cultura. En conclusión, para salir de este

primer equívoco fue preciso desplazar mi interpretación sobre las esencias vitales y las proyecciones sociocósmicas hacia la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri, así como movilizar el análisis multicultural propuesto por la antropología disciplinar hacia la reflexión multinatural suscitada por la antropología rarámuri.

Para exponer cómo —durante el desarrollo de la investigación que sustenta este libro— develé estas premisas, remito a un par de trabajos dedicados a los sueños rarámuri (Martínez Ramírez 2010, Martínez Ramírez 2011). El objetivo de estos escritos era describir el papel de la esfera onírica en la vida social de los rarámuri. El punto de partida consistió en reflexionar sobre la definición de los sueños como “eventos reales” propuesta por Merrill (1987). En la primera fase de mi análisis, concluí que los sueños eran las acciones que el alma realizaba mientras que los rarámuri dormían. Por ejemplo, las frases *ne’jé rarpáko rimukí*, que puede traducirse como “yo ayer soñé”, o bien *semáti rimúma*, fórmula para despedirse en las noches, literalmente “que sueños bonito”, expresan acciones y no estados.

Después de una indagación etnográfica, indiqué que el estado del sueño no implicaba “una confusión con la vigilia, sino un estatus de realidad comparable [ya que], en ambos casos las almas realiza[ba]n actividades de la misma naturaleza (piensan, hablan, actúan)” (Martínez Ramírez 2010: 251, 253). Afirmé que para los rarámuri, la discrepancia entre un estado y el otro no era evidencia “de la irrealidad de los sueños, sino de las limitaciones de la vida al estar despierto” (Merrill 1987: 202). En consecuencia, el parámetro para distinguir la experiencia en la vigilia de la experiencia onírica no era la veracidad o la falsedad de una realidad absoluta. La distinción radicaba en qué parte de una persona rarámuri actuaba en el mundo. Por este motivo, la terapéutica rarámuri incluía describirle al-que-sabe-curar (*owirúame*) el sitio en el cual las almas fueron raptadas —lugar con el que soñaba recurrentemente un enfermo— para acudir a su rescate, e implicaba un conocimiento vasto del territorio por parte de dicho especialista.

Éste fue el caso de una mujer que solicitó a Lupe Espino que curara a su hija enferma. La mujer describió detalladamente un lugar en el que nacía el agua y, en donde, suponía que se había originado la enfermedad. Lupe soñó durante algunas noches has-

ta que identificó las huellas de la niña, las siguió y encontró a la infante flotando en el agujero que había descrito la mujer. Tomó de la mano a la pequeña y regresó sobre sus pasos hasta la casa de la enferma. Días después la mujer volvió con Lupe para agradecerle, pues su hija se había curado. Lupe utilizó una práctica terapéutica llamada huelleo.

Durante la vigilia y el sueño, el huellear era una práctica que permitía identificar y buscar a las personas. Huellear era leer las pisadas impresas en el suelo como un texto. Un buen huelleador era capaz de reconocer el género del caminante, la edad, el peso y la velocidad de su andar. También podía saber hacia dónde se dirigía y de dónde partió dicho caminante. Los-que-saben-curar inquirían las huellas de los enfermos a través del huelleo. Por tal motivo, cuando una persona enfermaba, acudía rápidamente con el especialista. Si pasaba demasiado tiempo desde el momento de la pérdida del alma, el-que-sabe-curar no era capaz de leer las huellas del enfermo y quedaba incapacitado para negociar su devolución.

Una de las conclusiones de estas cavilaciones fue que el estatuto de la realidad o de la irrealidad no era una dicotomía pertinente de análisis para la teoría rarámuri de lo social. Así, no era posible reducir la comprensión de las narrativas de los rarámuri de Norogachi sobre los sueños al marco de un análisis multicultural, el cual, tiene como premisa la existencia de una realidad única. Sin duda, este resultado es fundamental para el desarrollo del argumento general del capítulo: corroborar la coexistencia de realidades y mundos diferentes. Al desplazar mi discusión al multinaturalismo, esto es, al marco analítico que presupone la existencia de distintas realidades naturales y culturales, advertí que el parámetro general para distinguir las relaciones establecidas entre los existentes radicaba en: a) los caminos y en las formas específicas de caminar, es decir, en la cortesía o, en términos rarámuri, en el cuidado; así como en b) los tiempos, los espacios y las corporalidades adecuadas para entablar tales vínculos. Tal como describo adelante: “Saber con quién se está estableciendo la relación defin[ía] en gran medida las acciones que deb[ían] tomarse” (Martínez Ramírez 2011: 105).

En esta línea de pensamiento, en el capítulo 1 resalto que la vitalidad provocada por el *alewá* en los existentes era producto de los

lazos parentales y no su consecuencia. Por ello, para comprender la agentividad articulada con el o las *alewá* es necesario reconceptualizar, desde la antropología rarámuri, la acción. En general, aquello que explica la agencia de los existentes son las formas específicas para entablar relaciones sociales. Dichas formas consisten en secuencias de cortesía y descortesía o, en términos rarámuri, de “cuidado” o de “daño”. Tener cuidado o cuidar del otro en lengua rarámuri implica la observación del caminar propio y del otro. *Iyéema*, *iyétoma* y *yema* son los verbos que remiten a la acción de observar el camino del otro y al acto de huellar. Saber cómo caminan los otros y conocer los caminos de éstos es primordial para entablar cualquier relación. En contraposición, los olvidos y los malentendidos producen conflictos. Para ejemplificar las secuencias de cortesía o de cuidado basadas en el conocimiento de dichos caminos, describo los dos rituales más importantes de la Alta Tarahumara: raspa de peyote (*Jíkuri*, *Lophophora Williamsii*) y raspa de *bakánoa* (*Bakánoa*, *Bakánawa* o *Bakana*, *Scirpus Cyperaceae*) —para una descripción detallada de estos rituales véase Bonfiglioli (2005, 2006, 2008b).

El *Jíkuri* y los *Bakánoa* mantienen vínculos parentales con los rarámuri y, de acuerdo con las palabras de los habitantes de Tehue-*ríchi*, municipio de Carichí, recopiladas por Bonfiglioli (2005: 167), Onorúame los dejó para cuidar de los rarámuri. El *Jíkuri*, hermano gemelo de Dios (Lumholtz 1904), vive en el desierto chihuahuense o en el este. Durante la ejecución de la raspa de peyote, los especialistas rituales no lo llaman por su nombre, ya que esto es una falta de respeto. En las palabras ceremoniales, el *Jíkuri* es identificado por los lugares en donde vive o por su grado de jerarquía, ya que al igual que los rarámuri, cada *Jíkuri* es único (Bonfiglioli 2005: 174). Sumado a esto, se enuncia su estado de ánimo: “están alegres, fuertes, platican contentos, están en disposición de ayudar y dar consejos” (Bonfiglioli 2005: 175). De la misma forma, en las palabras ceremoniales, los *Bakánoa* son denominados Hermano Mayor, emisario de Dios y de la Virgen, quien lo dejó: “para ayudar a los rarámuri a mantenerse por el camino de la rectitud” (Bonfiglioli 2008b: 625). Residen en el oeste, en la región de las barrancas, “viven en casas, siembran y comen maíz, tienen chivas y vacas. Se dice, además, que son representados por sus propias autoridades: uno o más goberna-

dores, un comisario de policía, capitanes y soldados armados con rifle que ejecutan las órdenes de los primeros” (Bonfiglioli 2008b: 625). Los Bakánoa, así como su corporificación en tubérculos, residen y crecen en un lugar llamado *Bá'wichí Siyóname* [literalmente el lugar del agua que es azul/verde]” (Bonfiglioli 2008b: 645).

El Jíkuri y los Bakánoa pertenecen a la red cosmopolítica de parentesco rarámuri, el primero es el Hermano Gemelo de Onorúame y el segundo es el Hermano Mayor de los rarámuri. Las plantas utilizadas en los rituales son apenas una corporificación, entre otras, de tales existentes. Por ejemplo, “algunos de los chamanes [especialistas rituales] que sueñan con [los *bakánoa*] especifican que son seres chiquitos (los *bakánoa* hembras más chicas que los varones) que no superan el metro de altura y que viven con una parte de su cuerpo inmersa en el agua (Bonfiglioli 2008b: 645)” o bien, las personas que soñaban con el Jíkuri en Norogachi afirmaban que era un señor pequeño vestido como un militar mexicano. El Jíkuri y los Bakánoa, como cualquier rarámuri, “suscitan a la vez temor y confianza” (Bonfiglioli 2005: 160), “su tendencia es proteger o desfavorecer” (Bonfiglioli 2005: 160), son “susceptibles y de personalidad exigente” (Bonfiglioli 2005: 162), enseñan, pero también enferman, se enojan y pueden vengarse. Desde mi perspectiva, la potencia para “cuidar” o “dañar” de estos existentes radica en ser parientes más cercanos a Onorúame y en poseer múltiples cuerpos, o en términos rarámuri, casas. Para entablar una relación con estos parientes, los rarámuri mantenían las siguientes secuencias de cortesía o de cuidado.

En las rasas de Bakánoa era necesario construir un espacio adecuado —círculo demarcado que definía quién participaba en el ritual a través de la danza y en el cual se colocaba una ofrenda hacia el oeste— y esperar el tiempo oportuno para entablar la relación —al atardecer durante la temporada invernal— (Bonfiglioli 2008b). La secuencia de cortesía con los Bakánoa iniciaba con un sermón introductorio enunciado por el especialista ritual, posteriormente dicho especialista entregaba la ofrenda a los Bakánoa para luego danzar y realizar la curación de los participantes. Esta serie de cortesía finalizaba con una despedida formal. En el caso de la rassa de Jíkuri, el espacio —círculo demarcado en donde se colocaba una ofrenda hacia el este y se realizaba la danza— y el tiempo —inicio

de la noche entre el equinoccio de otoño y el equinoccio de primavera— eran un prerrequisito para realizar una secuencia de cortesía y cuidado. Inicialmente, se presentaba el especialista ritual con el Jíkuri, acto seguido se ejecutaba la danza, la curación de los asistentes y, al amanecer, arribaban los Jíkuri al patio para recibir la ofrenda (Bonfiglioli 2006).

Finalmente, para poner en marcha estos cuidados, los rarámuri utilizaban la danza como una técnica corporal que posibilitaba la transformación de los cuerpos. En ambas raspas, las personas se quitaban los huaraches o los zapatos antes de entrar en el espacio ritual, tal como se despojaba a los muertos antes de enterrarlos para que, como argumentaban los rarámuri, “viaja[ran] más ligeros”. Bonfiglioli (2008b: 168-169, n.p. 25) cita a dos especialistas que comentaron cómo durante las raspas, “camina[ban] recio [rápido]” o “vola[ba]n” por los lugares donde vivían los que robaban las almas. En resumen, la cortesía o el cuidado requerían de espacios y de tiempos específicos y adecuados, ya que, en todos los casos, los rarámuri constituían caminos colectivos por medio de la transformación corporal y parental.

En el mundo rarámuri o *Kawí*, seguir las secuencias de cortesía o de cuidado era un prerrequisito para entablar un vínculo con cualquier pariente. De lo contrario, las relaciones derivaban en conflicto. Hecho que, ordinariamente, se manifestaba como una enfermedad colectiva —de un grupo de almas, de un grupo residencial o bien de una red parental—. Los esfuerzos y el trabajo invertidos en evitar el conflicto eran tantos como los empleados para su resolución. La razón es que un amigo potencialmente era un enemigo y viceversa. Como comentó Angelita Loya en 2004: “El *sukurúame* (el-que-sabe-enfermar) y el *owirúame* (el-que-sabe-curar) es el mismo. Es que, si tú no lo tratas bien, a algún *owirúame*, va a decir: ‘no pues éste me trató así [mal, no me ofreció comida, ni me invitó a pasar a su casa]. Yo le voy a echar la enfermedad’”. De acuerdo con mis observaciones durante el trabajo de campo, la confrontación y el surgimiento del conflicto no eran eventos explícitos. Los rarámuri que conocí en Norogachi eran sumamente cuidadosos con la cortesía.

Por ejemplo, cuando un rarámuri visitaba a otra persona, no cruzaba el umbral de la entrada del patio de la casa. Esperaba pa-

cientemente, todo el tiempo que era necesario, hasta que el casero saludaba y lo invitaba a pasar. El visitante se quedaba nuevamente en el umbral de la casa y hasta que recibía una invitación a pasar, permanecía fuera. Una vez dentro, saludaba con un roce suave de la palma de la mano a todos los presentes. El casero ofrecía al visitante una bebida y, ocasionalmente, comida. Si el visitante decidía comer, permanecía solo en la cocina o junto a la estufa de leña. Mirar a otra persona, mientras se alimentaba, podía provocar enfermedad. Para los rarámuri, ingerir alimentos era una cuestión de intimidad. Este acto sólo se compartía con los parientes más cercanos. Incluso, como parte de las secuencias de cortesía, la comida no era servida a los invitados, ya que esto también podía enfermar al visitante. Provocar enfermedad, o en términos rarámuri un daño, no necesariamente era producto de la voluntad individual. Los antojos, las envidias o los celos no confesados eran potencialmente una fuente de enfermedad. Sumado a esto, antes de comer, el visitante debía corroborar que los enseres ofrecidos —un plato, un vaso y una cuchara— fueran similares a los utilizados por el casero, lo cual implicaba que la vajilla y los utensilios estuvieran visibles en todas las casas. De lo contrario, surgía la amenaza de ser víctima de un daño. Una vez que el visitante terminaba de comer, agradecía y salía de la casa. Mantenía una conversación con el casero, generalmente breve y siguiendo la cortesía básica de cualquier diálogo. El casero preguntaba sobre el camino del visitante, “de dónde vienes, a dónde vas, cuándo llegaste, a quién viste en el camino”. Finalmente, cuando el visitante deseaba despedirse, trataba el asunto que lo llevó a realizar este encuentro y se retiraba sin una despedida formal, apenas enunciado el término para decir adiós, *arioshibá*.

Recapitulando, el primer equívoco en la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” generó metodológicamente una falta de entendimiento que hizo conmensurables el *alewá* con la teoría del animismo. En el marco de esta incomprensión, co-creativamente, se produjo un nuevo entendimiento, es decir, reconocer que el *alewá* es la expresión de vínculos parentales que presuponen la vida y la volición. Esto generó un nuevo marco de comprensión para examinar la forma específica para establecer vínculos, fundamentados en la cortesía o en el cuidado.

Antes de pasar al examen del segundo equívoco en la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”, advierto que el Jíkuri y los Bakánoa son algo más que su corporificación en plantas. Si utilicé los ejemplos de las raspas como descripción de formas específicas de cortesía para entablar relaciones cosmopolíticas de parentesco es porque, después de Onorúame, Eyerúame, Diablo y los muertos, el Jíkuri y los Bakánoa son relevantes y están presentes en la vida cotidiana de los rarámuri. No elegí estos ejemplos desde las premisas de mi antropología, bajo los cuales el peyote y los *bakánoa* serían análogos a los pinos por ser plantas. En el marco de la antropología rarámuri, aquello que tendrían en común estos existentes es pertenecer a una red cosmopolítica de parentesco. En consecuencia, para traducir la frase que titula este apartado, más tarde examino los mecanismos de cortesía concretos entre los rarámuri y los pinos. Para lograrlo, reviso el segundo equívoco de traducción. Éste radicó en hacer conmensurable la agencia generada por el *alewá* con la conceptualización rarámuri de la acción.

En 2005, dos mujeres rarámuri de Norogachi nos compartieron las siguientes reflexiones. Primero, “el alma del animal o planta se queda en la tierra, ellos no tienen un lugar donde irse cuando mueren. Siguen sirviendo a otras plantas o animales que nacen, se meten en un nuevo ser” (Angelita Loya, en Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 90). Segundo, “es nuestra madre la tierra porque nos da de comer, [tiene alma] porque mucha gente de antes [decía] que cuando le echamos el fertilizante estamos matando el espíritu de la tierra. Es igual a la de una persona y se puede enfermar porque no se levanta la cosecha, porque no llueve y cuando le echan demasiado fertilizante también, porque dicen que la tierra también respira y por la misma respiración se alimenta la tierra buena y se va muriendo” (María Luisa Bustillos, en Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 91).

A diferencia de las ricas descripciones dedicadas al Jíkuri y a los Bakanóa, los mecanismos concretos de relación con otros existentes, como la tierra o como los pinos, resultaban poco inteligibles desde nuestra perspectiva. En contraposición con los rarámuri, quienes tenían *alewá* por su filiación con Onorúame, con los mestizos por ser hijos de Diablo, con los Jíkuri por ser Hermanos Ge-

melos de Onorúame, con los Bakánoa por ser Hermanos Mayores de los rarámuri, el parentesco de los pinos con los rarámuri no era explícito ni evidente. Los testimonios etnográficos para explorar las formas de vinculación específicas entre los rarámuri y los pinos remitían al alma y al habla de los pinos. De ahí, la pertinencia argumentativa de reflexionar sobre la relación entre el *alewá* y la comprensión rarámuri sobre la acción. En un primer momento, expliqué la experiencia del habla rarámuri, a través de mis propias nociones de la comunicación (Martínez Ramírez 2008). No obstante, como aclaro a continuación, el habla era la imagen que los rarámuri utilizaban para describir una relación parental y las formas concretas para establecerla.

En este marco, pese a que Angelita Loya indicó que “cuando andas por el monte, cuando vas sola caminando, se escuchan voces, dicen que son los pinos” (Martínez y Guillén 2005: 138), la frase no remitía a una experiencia literal. Para otros interlocutores rarámuri, el hecho de mantener una conversación con un pino fue negado e, incluso, provocaba risas. Aún así, al realizar caminatas por la Sierra Tarahumara, las ramas de los pinos que sobrepasaban alturas de diez metros solían rozarse, generando sonidos que recordaban la música de los violines, tal como afirmaban a quienes acompañábamos por aquellos andares. En el mito que presento a continuación, relatado por Francisco Palma en Norogachi, se explica la relación entre los pinos y la música.

Mito 5 (Norogachi, 2002):

Al principio, cuando Dios hizo al mundo y a los rarámuris, nosotros los rarámuris andábamos casi desnudos. Entonces la música le dijo a Dios: “—Aquí estoy. Quiero estar con los rarámuris. ¿Cuándo comenzaré a andar, dime, cuándo? —Espera un rato, no te apures tanto; los rarámuris andan buscando comida, andan de caza y también buscan dónde vivir. Entonces la música, con tristeza, se tuvo que esperar. El hombre encontró la lumbré, aprendió hacer algunas cosas y a sembrar. Entonces la música le dijo a Dios: —Ya esperé mucho; los rarámuris ya tienen casas, ya saben cuidar la milpa, ¿qué no será hora ya? Dios le iba a decir que se esperara, pero no pudo, porque la música se escondió en un tronco hueco. Entonces pasó un niño por ahí y golpeó con un palo al tronco hueco; se escuchaban tan bonito que a todos les gustó.

—No que no —dijo la música. Ya pude, pero todavía no estoy conforme. Dios le dijo que se esperara: —Todo llegará a su momento. Pero la música no le hizo caso y se escondió dentro de un carrizo.

Pasó un pastor por ahí, cortó el carrizo y lo sopló. Cuando iba soplando se oía tan bonito como cantos de pájaros. —No que no, Dios —dijo la música. Ya he logrado algo, pero todavía no es suficiente. Entonces Dios le dijo: —Espera, los rarámuris platican juntos para organizarse y vivir mejor; hacen iglesias para ahí celebrar sus fiestas. La música se escondió en la casa de un artesano, quien hizo un instrumento con dos tablas en forma de cajita y encima le puso tripas de zorrillo estiradas. El artesano no sabía qué había hecho ni para qué servía. La música, desde adentro, decía: —Tócame. Pero el artesano no escuchó porque estaba medio sordo. Otro día pasó un muchacho por ahí y se detuvo a ver. Agarró las tripas de zorrillo y sonó tan bonito; al instrumento lo llamaron el violín. La música tardó mucho en buscar a Dios porque la población ya había crecido. Cuando lo encontró, le dijo: —Ahora estoy satisfecho. Estaré siempre entre los rarámuris; ellos se encargarán de buscarme” (Palma 2002: 63-64).

En este mito, la música es la expresión de un existente que se corporifica en los troncos de los árboles (*okó*) para entablar vínculos con los rarámuri. Junto con las palabras y el canto de los especialistas rituales, el habla, el pensamiento, el trabajo y la danza, la música configura los modos de acción rarámuri. La particularidad de la música y del habla de los pinos radicaría en que estas acciones definen “una conducta lingüística de las plantas respecto a los hombres, en vez de los hombres respecto de las plantas” (Lévi-Strauss 2002 [1966]: 265). En *De la miel a la cenizas* (2002 [1966]: 265), Lévi-Strauss reflexiona sobre el lenguaje-planta, además lo vincula con el lenguaje silbido de los bororo, con la música (en tanto palabra enmascarada) y con los ciclos míticos de la vida breve. Aquello que me interesa resaltar es el valor de lenguaje que este autor ofrece al lenguaje-planta: “Dirigido al interlocutor directo que es el hombre, es un tartajeo incomprensible (M298); en tanto que el lenguaje claro deja aparte al hombre. No lo percibe, aunque no se hable más que de él (M299)” (Lévi-Strauss 2002 [1966]: 269). Este estatuto de lenguaje-planta es similar al otorgado por los rarámuri. En este sentido, la música y el habla de los pinos no sería un lenguaje articulado desde la perspectiva de los rarámuri, sino un lenguaje

sonoro desde la perspectiva de las plantas. Por ello, cuando los rarámuri afirmaban que “los pinos ya no le hablaban a sus hijos”, con el acto de hablar hacían referencia a un mecanismo concreto para entablar relaciones sociales.

En las páginas precedentes reitero que en el mundo rarámuri o *Kawí*, los modos de existencia son múltiples y que estaban definidos por campos de moralidad, esto es, por formas de hacer y de ser. En concordancia con este principio de diversidad de la antropología rarámuri, en el mundo rarámuri o *Kawí* coexisten distintas formas de hablar y distintas formas para ejecutar la acción o el hacer. Por ejemplo, Onorúame y Diabolo envían mensajes oníricos a los iniciados en las artes de curar y de enfermar mediante piezas de papel, en el ejido de Basíhuare (Merrill 1987: 204-205) y, a través de serpientes negras o de colores en el ejido de Norogachi —tres para hombre y cuatro para mujer— (Martínez Ramírez 2010: 55). De la misma manera, los cantos ejecutados durante los rituales —tales como el *yúmari*, las raspas de peyote y las raspas de *bakánoa* por el-que-sabe-cantar (*wikaráame*)—, no suelen estar compuestos por palabras y generalmente son acompañados por una sonaja. Para los legos, estos cantos son apenas estribillos, murmullos, melodías y sonsonetes que Onorúame transmitió a los especialistas rituales (Bonfiglioli 2005: 174). Estos mensajes oníricos y estos cantos rituales, al igual que la música y el habla articulada son mecanismos específicos para entablar relaciones sociales. En todos los casos, la meta es transmitir conocimientos o mensajes que hacen parte de la costumbre o del camino de los antepasados (*anayáwari boé*).

Así, para replantear el segundo equívoco en la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” fue necesario reubicar el habla de los pinos como parte de las formas para entablar vínculos parentales. De la misma manera, fue preciso entender que dicha habla no se reducía a un lenguaje articulado o a un contexto comunicativo. Por el contrario, era una expresión de una forma concreta de hacer y de ser. Por tanto, la negación del habla en dicha frase expresa uno de los efectos de la explotación forestal: la imposibilidad de ejecutar un mecanismo concreto de relación social entre los pinos y los rarámuri.

En conclusión, para traducir co-creativamente la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”, respuesta recurrente de mis interlocutores en Norogachi ante la pregunta sobre qué sucedió con el bosque, es preciso recurrir a la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri. Parto de la premisa bajo la cual, los pinos (*okó*) pertenecen a la red parental cosmopolítica junto con los rarámuri y los mestizos locales. Cada uno de ellos mantiene un vínculo de filiación y de creación con Onorúame, expresado en la vitalidad, la respiración y la potencia de acción que se materializa en el *alewá*. Por tanto, el parentesco entre estos existentes estaría mediado por dicha filiación. La segunda premisa de mi argumento es que, con base en la serie de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente, las posiciones ocupadas por estos existentes en la red cosmopolítica de parentesco se modifican a lo largo del tiempo a través de: hacer como colectivo y ser rarámuri, no hacer en colectivo y hacer como el otro o, en última instancia, hacer como el otro y no ser. Una manifestación de esta transformación es cómo en algunas regiones de la Sierra, el término *okó* —utilizado para referirse a distintas especies de pinos—, durante el siglo XX se transformó en un genérico de árbol (Brambila 1976 [1953]: 399). Finalmente, para realizar la traducción de esta frase es necesario remontar al multinaturalismo propuesto por la antropología rarámuri, bajo el cual coexiste una multiplicidad de realidades o mundos.

Narrativas rarámuri sobre la explotación forestal

Hasta este momento examiné la articulación entre el problema de la muerte colectiva, el motivo mítico del olvido, la teoría cosmopolítica del parentesco y el autoreconocimiento de los rarámuri en la producción de la acción, de las marcas de memoria, de la configuración de su campo de moralidad y en la proliferación de sus modos de existencia. Éste es el marco para reflexionar, desde las narrativas rarámuri, en torno a las causas y a los efectos del proceso de explotación forestal en la Sierra Tarahumara.

Reitero, que desde el análisis multinaturalista, para los rarámuri de Norogachi, la explotación forestal no necesariamente con-

sistió en los hechos descritos en el capítulo 2. Tampoco radicó en experiencias distintas —o representaciones culturales— de los mismos fenómenos o hechos —una sola naturaleza—, puesto que los efectos de cada narrativa, como advertirá la lectora y el lector, son diferentes. Por tal razón, las narrativas de la historia y de la antropología regional no son el marco contextual para entender las narrativas y la memoria rarámuri sobre este proceso. Reducir la coexistencia de la realidad descrita en los documentos académicos y de la realidad descrita por los rarámuri a una interpretación contextual sería un equívoco metodológico. Como advierte Carneiro da Cunha (2009: 365), y como demostró Sztutman (2012), al estudiar detalladamente las migraciones tupi desde una perspectiva histórica y antropológica, el problema radica en comprender la contraposición y la contradicción entre distintos proyectos de mundos posibles, es decir, en dar cuenta de los pormenores políticos y lógicos de estos proyectos, así como en la disputa mantenida entre distintos modos de existencia para definir qué es la realidad (Viveiros de Castro 2011b [2009]). En este sentido, la elucidación de las acciones promovidas por cada modo de existencia no obedecen únicamente a coyunturas históricas. Tales acciones se apegan a proyectos sobre cómo hacer y ser en el mundo —tal como Vilaça (2011: 2) muestra para el caso de los wari’ en Amazonas.

Por tanto, cuando Angelita Loya decía que los pinos hablaban y Albino Moreno repetía que ya no hablan con sus hijos, la referencia de tales afirmaciones era una realidad alterna a la descrita por los textos académicos. Aún así, la comprensión de esta realidad no puede limitarse a los planteamientos antropológicos en torno a la ontología propuestos, por ejemplo, por Holbraad (2010). En otras palabras, para comprender las narrativas rarámuri sobre la explotación forestal, no sólo se trata de saber “qué es lo que los otros dicen” sobre “aquello que realmente están diciendo” (Holbraad 2010). Para los rarámuri de Norogachi, *decir es hacer* su mundo o el *Kawí*, así como producir modos de existencia para multiplicar su *ser*. En última instancia, la cuestión clave para reconocer la existencia de realidades o mundos alternos, como nuestro a continuación, consiste en reconocer sus efectos pragmáticos y políticos. Por tanto, no reduzco aquello que dicen o hacen los rarámuri a una representación

cultural de nuestra realidad, a una experiencia contextual o coyuntural narrada por nuestra historia o a un problema conceptual de cualidad ontológico. La traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” requiere situarnos, *stricto sensu*, en las fricciones entre el mundo rarámuri o *Kawí* y el nuestro (Tsing 2015).

Los rarámuri de Norogachi con los que dialogué contribuyeron en el proceso de extracción de madera a partir de la instauración de los primeros aserraderos en la región durante la década de 1970. En general, la intervención de los hombres viejos con los que hablé consistió en el corte de los árboles y en la manufactura de la madera en el aserradero. Estos viejos y algunos de sus descendientes participaron y participaban en el barrido de árboles —acción que en 2012 se ejecutaba mediante bandas de acero que arrastraban todo lo que se encontraba a su paso—. Con el fin de documentar dicho proceso, en este apartado presento dos narrativas rarámuri sobre aquello que sucedió con los árboles con el fin de reconocer las causas —autoreconocimiento de la acción— y los efectos de este proceso —desgaste ambiental y deterioro de los lazos parentales cosmopolíticos.

Andrea Loya reía y contaba que, en su rancho, Basigóchi, “antes había osos”. Tomaban cerveza de maíz y conversaban por las tardes con los rarámuri del lugar, porque “eran bien borrachos”. Ante la pregunta, qué sucedió con los árboles y los osos, Andrea Loya respondió:

Cuando metieron el aserradero, sí hubo unos que no estaban de acuerdo, pero eran muy poquitos. Todos pensaban que iban a tener trabajo, pero luego ya se dieron cuenta que sólo unos pocos podían trabajar ahí, y así tumbaron el bosque. Unos recibieron algo, pero la mayoría no recibió nada. Y ahora, ya no podemos detener, ni modo de sacar la maquinaria y todo, ya no se puede. Todavía hay muchos venados, pero ya prohibieron cazarlos. Ahora hay pinos, pero están muy chiquitos, ya no es lo mismo. Y como no hay pinos se va la tierra, se la lleva el agua, así como en Basigóchi. Antes las tierras estaban casi juntas y ahora ya hay puros hoyos por todos lados, se va la tierra. Es que debía haber árboles entre las tierras y alrededor, pero no se hace así. Antes no había mestizos y ahora hay muchos. Y ahora ni los gobernadores piensan bien, ya no saben aconsejar a su pueblo, no saben guiarlo.

Ante la pregunta, qué sucedió con el bosque, Albino Moreno respondió lo siguiente:

Antes había mucho bosque, muchos pinos y muchos encinos. Todo el pueblo eran pinos, así, bosque cerrado. Todo el cordón. En ese tiempo no había ejidos. Cuando llegó el ejido la cosa empezó a cambiar porque se fue acabando el bosque, lo tumbaron todo. Primero pusieron un aserradero para Sikiríchi y otros en la Cieneguita. Luego pusieron el de Norogachi. A la gente nunca le preguntaron si estaba o no de acuerdo. Se suponía que todos iban a ganar. Las primeras dos veces sí, luego ya no. Los que primero cortaron los árboles no eran rarámuri, eran gente que venía siguiendo los pinos. Luego se quedaron y compraron tierras. Emborrachaban con pisto a la gente y luego les compraban la tierra. Y ahora quieren sembrar otra vez pinos, pero ya no se puede porque ya no hay tierra, la tierra se la llevó el agua, sólo quedó la laja [piedra].

Estas dos narrativas son representativas de los cuestionamientos y de las reflexiones de los rarámuri de Norogachi. Pese a que en los relatos de Andrea y de Albino, algunas causas y algunos efectos son evidentes desde nuestra perspectiva —por ejemplo, la causa de la erosión de la tierra y el decaimiento del bosque son los aserraderos, el Ejido y la presencia mestiza—, otros resultan ininteligibles, ya que la realidad explicativa a la que remiten es otra. Para examinar las causas y los efectos del proceso de explotación forestal y del desgaste ambiental, es relevante destacar la noción de transformación que las organiza y que resuena en el mito 4.

En los relatos de Andrea y Albino, el pasado o el “antes” no era entendido como un momento idealizado al que se deseaba volver. Por ejemplo, Albino Moreno describió que cuando era niño —posiblemente en la década de 1950— caminó una semana al naciente pueblo de Creel con su papá para conseguir cinco litros de maíz. Durante la primera mitad del siglo xx, las tierras eran escasas porque debían desmontarse y trabajarse. De acuerdo con la memoria parental de los Espino, la primera oleada de poblamiento de ésta y de otras familias databa de fines del siglo xix. Posiblemente, ante la escasez de tierra y de maíz, el trabajo en los aserraderos, la venta de la tierra y la posterior participación en el Ejido eran acciones atractivas.

Aquello que es notable de la noción rarámuri de cambio contenida en estos relatos es que no está comandada por el progreso. Los principios que configuran la noción de transformación rarámuri y que fungen como el motor del cambio en estas narrativas son análogos a los dispositivos presentados en el mito 4, tales como el olvido y la memoria.

En la primera parte de este capítulo, destaco la relación del motivo mítico del olvido con la serie gradual de posibilidades de no ser a través del hacer. Una de estas posibilidades era no hacer en colectivo —al interior del cuerpo o en una red parental—, y la consecuencia era hacer y ser como el otro o simplemente no ser. En el relato de Albino, los rarámuri participaron en la explotación forestal y en la pérdida de las tierras en estado de ebriedad —lo cual resuena en el primer olvido y equívoco acometido en el mito 4 por los rarámuri—. De la misma manera, la colaboración de los rarámuri descrita en la instalación de los aserraderos y en la explotación forestal es una expresión de un hacer sin el colectivo. Como señalé, estas acciones individuales pueden ser explicadas a partir de la autonomía y de la autodeterminación que define a los rarámuri y que configura su sociabilidad. No obstante, estas acciones construyeron caminos colectivos no rarámuri, generando el abandono parcial del camino rarámuri.

De este modo, los rarámuri que participaron inicialmente en la explotación forestal hicieron como los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales llegando a ser como los otros. Por ello, uno de los efectos de esta participación en el relato de Andrea es la merma en las capacidades de los encargados de transmitir el camino de los antepasados (*anayáwari boe*) a los rarámuri. Los *siríame* o gobernadores, siguiendo a Andrea, no sabían pensar ni aconsejar a su pueblo. De acuerdo con mis observaciones etnográficas, los gobernadores rarámuri en Norogachi tendían a privilegiar sus intereses personales, desatendiendo los deseos colectivos. Estas figuras articulaban las redes rarámuri con las políticas del estado de Chihuahua, del Gobierno Federal, de empresas privadas y de organizaciones no gubernamentales. En su ejercicio administrativo y cívico, estos personajes eran cuestionados por el uso de los recursos administrados, ya que, al compartir de campo de moralidad con los mestizos, hacían como

éstos, particularmente acumulando relaciones y recursos. En general, el vínculo de estos gobernadores con El-que-es-Padre, fuente de todo conocimiento, sufría un deterioro.

En resumen, la participación de los rarámuri de Norogachi en el campo de moralidad de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales durante la explotación forestal fue la causa del deterioro del vínculo de filiación con El-que-es-Padre y de que los pinos ya no hablaran con sus hijos. Pese a que en las narrativas presentadas los mestizos provocaron las acciones equívocas de los rarámuri, mis interlocutores asumían los efectos de sus acciones. Para dar cuenta de esta ecuación es necesario remitir al autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción.

En los relatos de Andrea y de Albino, el engaño provocó la participación de los rarámuri en la explotación forestal. Andrea declaró que: “Todos pensaban que iban a tener trabajo, pero luego ya se dieron cuenta que sólo unos pocos podían trabajar ahí, y así tumbaron el bosque”. Y Albino indicó que: “Se suponía que todos iban a ganar. Las primeras dos veces sí, luego ya no”. Este engaño, análogo al relatado en los mitos, puede ser entendido como una forma de olvido y de equívoco, ya que, a partir del autoreconocimiento en la producción de la acción, los efectos de la intervención rarámuri son el deterioro de la relación con Onorúame y la configuración de su campo de moralidad.

Advierto que estos engaños, olvidos u equívocos no pueden ser entendidos exclusivamente como acontecimientos contextuales o eventos coyunturales. Tampoco pueden ser interpretados como una réplica de la mitología para explicar el presente. Desde mi perspectiva, las elecciones individuales y colectivas de los rarámuri, tanto en los relatos míticos como en las narrativas sobre la explotación forestal, se articulan a través de una lógica, una sociología y un proyecto político. Como señala Vilaça (2011: 7) para el caso wari’: “Las relaciones establecidas por los wari’ entre mito e historia (ambas llamadas “historias de los ancestros”) es lógica antes que histórica. El mito y evento están relacionados porque son estructuralmente similares, y no porque el evento sea confundido con el episodio mítico”.

En este tenor —la articulación entre las narraciones míticas y las dedicadas a la explotación forestal— por ejemplo, se explicaría porque

los rarámuri, junto con otros pueblos amerindios, no toman como único referente el tiempo lineal y progresivo que define a la historia. Esta disciplina, al igual que la antropología académica cuestionada a lo largo de este libro, es una expresión del proyecto político de un modo de existencia particular, caracterizado por atribuirse el poder exclusivo de definir qué es la realidad temporal para sí mismo y para el resto de los modos de existencia. Alejada de este proyecto de colonización de la autonomía ontológica de otros modos de existencia, sigo de cerca a Carneiro da Cunha (2009: 365), quien destaca las temporalidades nativas que regían las decisiones políticas de algunos pueblos en Amazonas, sigo también a Vilaça (2006, 2011) quien describió detalladamente las correspondencias entre mitos y narrativas políticas durante la conversión religiosa de los wari'. Por tanto, me alejo de las propuestas que intentan explicar la historia nativa a través de la dicotomía estructura-acontecimiento y sus derivaciones (Sahlins 1995, Sahlins y Graeber 2017), así como de la dicotomía promovida por el estudio de la historia indígena entre mito e historia —véase por ejemplo, Alfredo López Austin (1998 [1990]).

Desde la antropología rarámuri, el diacrítico de distinción entre los mitos y las narrativas sobre la explotación forestal son las condiciones de producción del discurso que describo en el capítulo 1, particularmente el punto de enunciación. En consecuencia, la relación entre estos relatos reside en el autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción, así como en los mecanismos concretos para desarrollar dicha acción, esto es, el olvido y la memoria. En el mundo rarámuri o *Kawí*, los eventos sólo suceden si los existentes concretos los provocan, nada sucede por cuenta propia. Los acontecimientos son la manifestación de la puesta en marcha de un proyecto de construcción y de transformación del mundo rarámuri y, simultáneamente, cada evento nuevo constituye dicho proyecto. Este principio relacional es reiterativo en los mitos y en las narrativas revisadas.

El autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción se articula con el enojo de Onorúame, así como con la configuración del campo de moralidad y la transformación de sus modos de existencia. Al final del mito 2, se relata cómo Dios está disgustado con los rarámuri y, pese a que pretendía destruir el mundo, Eyerúame (La-que-es-Madre) pidió compasión por su familia (Lumholtz 1904:

294-296). De la misma manera, al perder la carrera con los mestizos, narrada al final del mito 1, se define que el *teswino* será el fundamento de la sociabilidad rarámuri. Por último, el mito 4 describe cómo cada destrucción generada por el enojo de Onorúame y, por tanto, por las acciones rarámuri, configuró y transformó el campo de moralidad de este pueblo de acuerdo con un proyecto de construcción de mundo. Y, tal como demostré al analizar el fragmento final del mito 4, el proyecto político de los rarámuri es no olvidar (recordar) “el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri”.

Advierto que como señala Carneiro da Cunha (2009: 364), aquello que denominamos en el marco de la antropología disciplinar “conocimiento tradicional” impide reconocer que lo importante son las condiciones y los modos de producción del conocimiento de cada modo de existencia y no los elementos que lo componen. Para esta autora brasileña, dicho conocimiento tradicional no es un *thesaurus*, es decir, no es el “conjunto completo y cerrado de saberes preservados, pero no enriquecidos por las nuevas generaciones” que fundamentó durante los siglos XX y XXI políticas públicas dirigidas por el Estado mexicano hacia los denominados pueblos indígenas. Con base en las ideas de Carneiro da Cunha, propongo que la costumbre rarámuri o el camino de los antepasados (*ana-yáwari boe*) son los procedimientos, los criterios de verdad y los protocolos, la consistencia lógica, las fuentes, los fundamentos de autoridad para construir el mundo rarámuri o *Kawí*, así como el proyecto político que lo dirige y, específicamente, las condiciones de producción de dicho proyecto.

En este marco de comprensión presento los efectos del autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción durante la explotación forestal de la Sierra Tarahumara. Para los rarámuri de Norogachi, las tierras eran menos productivas por la erosión y por la falta de lluvia. Sin embargo, estos hechos eran el efecto del deterioro de las relaciones parentales con Onorúame que, a su vez, era el producto de su participación en el modo de existencia de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales. Recordemos que el papel activo de los rarámuri en la construcción del devenir es constitutivo de su hacer y de su ser en el mundo o *Kawí*. Así, al ejecutar formas concretas de relación tales como el trabajo asalariado, la

conyugalidad con los otros, la alimentación de los otros, la vestimenta de los otros y el asentamiento en el pueblo de Norogachi, los rarámuri contribuyeron a la configuración de los caminos no rarámuri. Y, al igual que en los mitos, este proceso configuró su campo de moralidad y transformó su modo de existencia.

El deterioro del vínculo parental entre los rarámuri y Onorúame, expresado particularmente en la figura de los *siríames* o gobernadores era uno de los efectos de la participación en la explotación forestal descritos en las narrativas de Andrea y Albino. La tristeza era otro de estos efectos. La tristeza es llamada *o'móna*. El campo analógico de este término cubre el llanto, el asumir los efectos de un acto propio —traducido por Brambila (1976[1953]: 403) como arrepentimiento—, así como el dolor o la pena generada a alguien más. A pesar de ser experimentada individualmente, la tristeza tiene consecuencias colectivas. En las teswinadas era recurrente mirar a algunas mujeres llorando, mientras narraban sucesos de su vida que les provocaban tristeza. Las otras mujeres las animaban, les ofrecían más bebida y en ocasiones les acariciaban el cabello, un acto de intimidad y de cariño que es público durante las teswinadas. Un día, una de esas mujeres me dijo: “es así, en la teswinada, uno se cuenta sus penas y sus tristezas, para que sean de todos, y así uno carga menos, pero sólo aquí es donde nosotros contamos lo que nos pasa”. En este sentido, la tristeza no es un sentimiento que se exprese ordinariamente, ya que para experimentarlo se requiere del soporte colectivo de una red.

La manifestación más acabada de este soporte colectivo acontece en los funerales y en las fiestas de muerto (*nutema*) documentadas ampliamente por Fujigaki Lares (2005 y 2009). Los asistentes se esfuerzan por crear y mantener un ambiente de broma, risa e inclusive hilaridad —tal como observé en el entierro de un infante en la zona de El Cuervo en 2009. La razón es que la tristeza produce debilidad en las relaciones mantenidas entre las almas. Esta emoción facilita la enfermedad o, en el caso de la muerte de un pariente cercano, potencializa la muerte. Este manejo de la tristeza no implica negación o represión emocional. Por el contrario, es una práctica colectiva de prevención de la enfermedad y de la muerte. Inclusive, en las palabras ceremoniales, los gobernadores invitan a los rarámuri a seguir colectivamente el camino de Onorúame de una manera

alegre, contenta y feliz. *Siwéma* es el término utilizado para hablar de las cualidades de ese andar, este término puede ser traducido como ‘¡No te rajes!’ ‘¡No te vuelvas atrás!’ ‘¡No pierdas tu entusiasmo!’ ‘¡No te descorazonas!’’, y en un sentido más general ‘¡No estés triste!’ (Merrill 1988: 95-96). Por este motivo, la tristeza expresada explícitamente durante la enunciación y en las narrativas sobre la explotación forestal es notable.

Éste fue el caso de Ignacio Espino, quien recordaba que “cuando era niño, había muchos camiones llenos de pinos”. Para Ignacio esta fue una conversación triste, como comentaría después. Desde su punto de vista, “no se [podía] hacer nada con el bosque” porque todos sus hijos migraron a los centros urbanizados de la Sierra o a las ciudades de Chihuahua. En consecuencia, declaraba, “ya no son rarámuri como yo”. Al igual que para Ignacio, en las narrativas de Andrea y Albino era constante la descripción de un sentimiento de impotencia. Los relatos presentados describen que no es posible detener el proceso de explotación forestal, no es factible sacar la maquinaria ni expulsar a la población mestiza, tampoco es viable sembrar pinos nuevamente o recuperar a los parientes que ya no son rarámuri. Por una parte, esta imagen de imposibilidad permite reconocer que los efectos de la explotación forestal —deterioro ambiental y el detrimento de los vínculos parentales cosmopolíticos— son producto de la acción individual y colectiva de los mestizos y de los rarámuri. Por otra, implica explorar la irreversibilidad de estos efectos y la posibilidad de la muerte colectiva de los rarámuri, en consecuencia, los límites de la existencia y el fin de su mundo o *Kawí*. En el siguiente apartado, retomo ambos ejes de análisis y reflexiono sobre la participación de los rarámuri en la explotación forestal en el marco de la teoría cosmopolítica del parentesco con el objetivo de retomar y concluir la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”.

Aquello que sucedió con los pinos: más allá del deterioro ambiental

En el apartado anterior, aclaro la articulación entre el motivo mítico del olvido y el autorreconocimiento de los rarámuri en la producción

de la acción para dar cuenta de las causas y de los efectos relatados en las narrativas de los rarámuri de Norogachi sobre la explotación forestal. Demuestro que, desde la perspectiva rarámuri, participar en el modo de existencia de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales, afectó negativamente el vínculo parental de este pueblo con Onorúame. El objetivo de este apartado es examinar la relación entre esta afección parental y la transformación del modo de existencia rarámuri en Norogachi. La meta es explicitar por qué, para mis interlocutores, los efectos de la explotación forestal no se reducían al desgaste ambiental. El fin es examinar simétricamente los efectos reconocidos por los rarámuri, es decir, la migración y la pérdida de almas. En última instancia, me interesa exponer por qué, durante el proceso de co-creación que sustenta este libro, fue recurrente vincular la presencia del modo de existencia mestizo y mexicano con la imagen de la muerte colectiva de los rarámuri, con los límites de la transformación y con la posibilidad del fin del mundo rarámuri o *Kawí*.

En las páginas anteriores indico que, en el mundo rarámuri o *Kawí*, las relaciones se establecen a través de series de cortesía o de cuidado. Por ejemplo, para mantener un vínculo con Onorúame, tal como se expresaba los mitos 4 y 1, era necesario hacer como rarámuri, esto es, seguir el camino de los antepasados a través del trabajo, del ritual, de la danza, de las emociones, de la constitución de las personas y de las redes colectivas, de la ocupación extensiva del territorio y de la permanencia en el *Kawí*. Por una parte, la trascendencia del mantenimiento del vínculo entablado con Onorúame radica en que esta relación es una fuente privilegiada de conocimiento. En su indagación sobre el proceso de transmisión del conocimiento botánico, Wyndham (2004: 103-105) cuestionó a los rarámuri de Rejogóchi, municipio de Guachochi, sobre su falta de participación en los proyectos botánicos de enseñanza para niños y jóvenes. Los ancianos respondían que, para aprender, lo fundamental era que los niños mantuvieran un vínculo estrecho con Onorúame. De esta manera, en cualquier momento, podrían preguntarle a Dios la información que requerían. Al igual que en Norogachi, en Rejogóchi una de las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento era mantener un estrecho lazo parental con Onorúame.

Por otra parte, como demuestro en seguida, la posición de creador y de progenitor que ocupa Onorúame articula los vínculos establecidos entre distintos existentes. Siguiendo una vez más a Wyndham (2004: 105), esta autora destaca que, para los rarámuri de Rejogóchi, “mantener las relaciones con Dios supo[nía] cuidar responsablemente sus cultivos, el bosque de pino y sus habitantes”. Desde esta perspectiva, si los rarámuri modificaron su trato de cuidado con los árboles (*okó*) al hacer como los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales; entonces, tal como expresaban las narrativas sobre la explotación forestal de Andrea y Albino, el vínculo con Onorúame se deterioró. No obstante, los rarámuri que conversaron conmigo en Norogachi eran reconocidos como “buenos rarámuri” por sus redes sociales. Albino Moreno nunca participó en la explotación forestal. De tal manera que, a pesar de que la relación de estos rarámuri con Onorúame no había sido afectada en este proceso, los pinos ya no hablaban con sus hijos.

La teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri explica por qué el efecto de la participación de los rarámuri de Norogachi en la explotación forestal es que los pinos no hablen con sus hijos —frase que resume y expresa los procesos de migración y la pérdida de almas rarámuri—. Como describo en el capítulo 1, en esta teoría cosmopolítica del parentesco, los existentes están definidos relacionamente y pueden desplazarse en la serie gradual de transformación entre lo mismo y lo otro. Por ejemplo, es posible dejar de ser un descendiente o un colateral (hermano o hijo) a través del hacer como los mestizos y los mexicanos, o bien, es factible llegar a ser como un rarámuri a través de seguir los caminos rarámuri.

En el marco de la antropología rarámuri, es posible modificar el ser a partir del hacer. Mas aún, estas transformaciones o desplazamientos en el sistema cosmopolítico de parentesco son generalmente provocados por la intervención de otro —ya sea una alteridad interna o externa—. En este sentido, al participar en la explotación forestal, los rarámuri transformaron a unos parientes definidos por su unicidad, como los pinos (*okó*), en recursos maderables y económicos genéricos, como los árboles (*okó*). En este proceso hicieron coexistir los caminos rarámuri y los caminos no rarámuri y crearon nuevos modos de existencia, tal como documento en el capítulo 2.

En general, aquello que se modificó fueron las condiciones de transmisión del conocimiento rarámuri, esto es, el vínculo de filiación con Onorúame y, por ende, el campo de moralidad de este pueblo. Por ello, el deterioro del vínculo filial instituyó la imposibilidad de establecer dicho lazo para las siguientes generaciones. A continuación, describo el mecanismo relacional mediante el cual un vínculo parental —por ejemplo, entre Onorúame y la descendencia de los rarámuri de Norogachi, o entre los pinos y la descendencia de los rarámuri de Norogachi— es afectado a través de la transformación de otro —por ejemplo, entre los rarámuri de Norogachi y Onorúame, o entre los rarámuri de Norogachi y pinos—. Para lograrlo, echo mano de la terminología del sistema de parentesco rarámuri.

En otro trabajo, junto con Martínez Galván y Naranjo Mijangos, identifiqué una forma de referencia en la terminología de parentesco rarámuri que resulta explicativa de aquello que sucedió entre los árboles, Onorúame, los rarámuri y sus descendientes. En la vida cotidiana de los rarámuri de Norogachi, la referencia de “tres términos” —tal como denominamos a la terminología que articulaba generaciones alternas mediante términos recíprocos (Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos 2012: 53)—, era utilizada para aludir al padre del padre, al padre de la madre, a la madre del padre, a la madre de la madre, así como al hijo del hijo, al hijo de la hija, a la hija de la hija, y a la hija del hijo —relaciones que traducidas a nuestro sistema de parentesco serían abuelos(as)-nietos(as) o como “abuelitos” en la traducción al español utilizada por los rarámuri—. La terminología de referencia de tres términos se caracterizaba por seguir la distinción de género y de edad, ambos principios de organización del parentesco rarámuri. Pese a esto, la posición de referencia era aquella que conectaba a los dos miembros de las generaciones alternas, es decir, a los padres y a las madres. Por ello, denominamos “terceros excluidos” a esta posición de conexión que definía la terminología y la forma específica para establecer la relación entre “abuelitos” o abuelos y nietos. A continuación, presento un cuadro para ejemplificar lo anterior (véase cuadro 1).²

² Este sistema de referencia de “tres términos” también estructuraba las relaciones entabladas entre hijos e hijas de hermanos y hermanas de padres, madres

Cuadro 1
SISTEMA DE TERMINOLOGÍA DE TRES TÉRMINOS DE PADRES E HIJOS DE HIJOS

Agentes	Términos correspondientes ego masculino		Términos correspondientes ego femenino	
Padre del padre e hijo del hijo				
	“Ochípari”	“Ochípari”	“Ochípari”	“Ochípari”
Madre del padre e hija del hijo				
	“Akáchuri”	“Akáchuri”	“Akáchuri”	“Akáchuri”
Padre de la madre e hijo de la hija				
	“Apalochi”	“Apalochi”	“Apalochi”	“Apalochi”
Madre de la madre e hija de la hija				
	“U’sú”	“U’sú”	“U’sú”	“U’sú”

Tomado de María Isabel Martínez Ramírez, Jorge Martínez Galván y Nashielly Naranjo Mijangos (2012).

Para mi argumento es importante el correlato social de este sistema de referencia. Entre los rarámuri, los lazos entre los “abuelitos” eran profundos y estables. Esta era la relación preferencial para transmitir el hacer rarámuri y, tendencialmente, una conformación recurrente de los colectivos residenciales. El fortalecimiento del vínculo entre generaciones alternas, de acuerdo con las observaciones etnográficas realizadas en Norogachi, dependía de la fragilidad de las relaciones entre generaciones continuas, por ejemplo, entre padres o madres e hijos(as).

Esto es un ejemplo de cómo en el sistema de parentesco rarámuri, por su cualidad relacional, las formas específicas para entablar una relación impactaban inmediatamente otros vínculos. Este ejemplo visibiliza por qué las acciones de los rarámuri modificaron su vínculo con Onorúame y, simultáneamente, el lazo de El-ques-Padre establecería con su descendencia. Además, este sistema de tres términos aclara por qué al modificar las formas de cortesía o de cuidado con los pinos, la relación de los rarámuri con Onorúame se transformó. Por último, resulta explicativo de por qué el tratar a los pinos como recursos maderables provocó que los pinos no se vincularan más con los rarámuri de las nuevas generaciones. En todos estos casos, la posición que articula y que define los vínculos establecidos entre los rarámuri y los pinos —cosmopolíticamente colaterales—, así como entre los pinos y los descendientes de estos rarámuri —cosmopolíticamente filiales— es Onorúame.

Finalmente, esta articulación relacional explica por qué para los rarámuri de Norogachi, uno de los efectos más evidentes de la explotación forestal era el índice de migración reportado en el capítulo 2. Más del 60% de los integrantes de la carta genealógica de los Espino residía fuera del ejido de Norogachi. Este porcentaje no incluía a las personas que, aún habitando en el ejido, no eran reconocidas como parientes por seguir el modo de existencia de los mestizos

—que traducida a nuestra terminología remitiría a las relaciones entre tíos y tías, y sobrinos y sobrinas—. Sin embargo, esta terminología era usada en raras ocasiones. En la vida cotidiana preferentemente se utilizan los términos tío, tía en español o Nana, Tata en rarámuri. Al igual que el caso anterior, la terminología y la forma para establecer relaciones concretas estaba definida por el género y la edad de aquellos que fungían como articuladores del vínculo, es decir, de los padres y madres.

locales. Como describo en el capítulo anterior, desde la perspectiva de los rarámuri de Norogachi, la migración provocaba la desarticulación casi total de los caminos rarámuri. Por ende, para aquellos que permanecían en el ejido, los migrantes eran percibidos como personas perdidas en otros caminos y su descendencia era definida como una “pérdida de almas”. En resumen, si el vínculo con Onorúame se fragilizaba, entonces el resto de los caminos que constituían a cada persona y que a su vez ésta constituía se trastocaban.

En este contexto, algunas mujeres migrantes que residían desde hacía décadas fuera del ejido de Norogachi, enviaban a sus hijos pequeños a los ranchos y a las rancherías con el fin explícito de que sus abuelos les enseñaran a ser rarámuri. Las mujeres migrantes, como Cristina, afirmaban que sus hijos debían “aprender a ser buenos rarámuri”. Pero, para los abuelos, estos niños “no eran y nunca [serían] buenos rarámuri”. Tal como relataron algunos de estos viejos, estos niños gritaban, no eran discretos, eran incapaces de permanecer en silencio y en soledad, no realizaban labores para otros, solicitaban constantemente atención, los adultos debían vestirlos y alimentarlos, peleaban con otros niños, no hablaban rarámuri, preferían permanecer con los adultos, no eran capaces de salir solos de la casa, etcétera.

La migración era un proceso que comprometía la pérdida de personas y, por tanto, el debilitamiento de la constitución de caminos y de redes colectivas rarámuri. Los rarámuri de Norogachi describían la migración como una “pérdida de almas” porque la potencia de ser como el otro era constitutiva de sus almas —el ancestro fundador de su genealogía, Mateo, era reconocido como mestizo—. Como describo en el capítulo anterior, la maduración de las almas de los infantes, a través del hacer y de sus elecciones individuales, definía su calidad como persona rarámuri o como persona no rarámuri. Sumado a esto, con la expresión “pérdida de almas”, los rarámuri describían el detrimento de las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento para hacer y ser un buen rarámuri. Traducido a la antropología disciplinar, esta “pérdida de almas” mermaba las técnicas del régimen de conocimiento rarámuri y las condiciones de producción de su mundo o del *Kawí*. Recordemos que en la teoría rarámuri de lo social, la configuración de los caminos

individuales es constitutiva de los caminos y de las redes colectivas. En consecuencia, esta progresiva “pérdida de almas” incrementaba la posibilidad de una muerte colectiva y del fin del mundo rarámuri.

Aunado a los efectos de la explotación forestal que resultan evidentes desde nuestra perspectiva —tales como el desgaste ambiental— para los rarámuri de Norogachi, una de las consecuencias más relevantes de este proceso era la fractura de las condiciones de producción de su propio mundo. El resultado aclararía, ante nuestra mirada, los motivos de los rarámuri que se negaban a participar en campañas de reforestación en Rejogóchi (Wyndham 2004), así como el fracaso de diversos proyectos de reforestación e implantación de hortalizas documentados por nueve organizaciones y Asociaciones Civiles en el ejido de Choguila, municipio de Guachochi (Ramírez Hernández 2011).

Entre el 2002 y el 2012, en Norogachi fui testigo de la ejecución de proyectos de corte ecológico promovidos por Organizaciones No Gubernamentales. Por ejemplo, construían estufas solares (Lorena), organizaban huertos familiares, reforestaban el contorno de las tierras de sembradío y las riberas de los ríos y de los arroyos, implementaban técnicas de riego en tiempo de sequía, entre otras acciones. Algunos rarámuri participaban con entusiasmo, contentos, sonreían y trabajaban durante el desarrollo de estos proyectos, pero al cabo de un tiempo los abandonaban. Los árboles sembrados no eran regados y morían, los huertos con riego especial para clima seco también eran olvidados. En los ranchos de los Espino sólo llegué a observar dos huertos en funcionamiento. Como nuestro a lo largo de este capítulo, desde la perspectiva rarámuri las causas y los efectos de la explotación forestal no radicaban exclusivamente en el desgaste ambiental. Inclusive, la erosión de la tierra y la carencia de lluvia eran efectos del deterioro, de la fractura y de la ruptura de vínculos parentales cosmopolíticos, particularmente del lazo entablado con Onorúame.

Para los rarámuri de Norogachi resultaba vano plantar árboles o sembrar huertos, porque eso no representaba una solución operativa ni concreta para sus problemas o para los efectos de la explotación forestal. Como un día afirmó Albino ante mi pregunta sobre los proyectos de reforestación: “si sembramos un pino, ustedes lo van a

volver a cortar”. Esta conceptualización rarámuri es confirmada por la definición de sustentabilidad instituida en el Reglamento de la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua: “un proceso evaluable y medible mediante criterios e indicadores de carácter ambiental, silvícola, económico y social que tienda a alcanzar una productividad óptima de los recursos forestales sin comprometer el rendimiento sostenido” (Ley de Fomento para el Desarrollo Sustentable del Estado de Chihuahua 2004: 10).

En consonancia con los ancianos de Norogachi, los rarámuri de Rejogóchi que se negaban a participar en los talleres de enseñanza botánica, simultáneamente trabajaban en el mantenimiento cotidiano de las relaciones parentales cosmopolíticas. El motivo era que, desde el punto de vista de los viejos de Rejogóchi, carecía de sentido transmitir contenidos aislados de las condiciones de producción del conocimiento, ya que el fundamento del saber eran las relaciones parentales cosmopolíticas. Así, para estos viejos resultaba insustancial participar en programas de enseñanza explícita del “saber tradicional”, pues aquello que debía aprenderse, tal como demostró Carneiro da Cunha para los pueblos en Amazonas, eran formas concretas para entablar relaciones. Desde la mirada rarámuri, las causas y los efectos del desgaste ambiental radicaban en otro sitio. Por tanto, las soluciones también.

En conclusión, la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” puede traducirse co-creativamente como: los rarámuri participaron en el campo de moralidad de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales, modificando las formas concretas para entablar relaciones de cuidado con los pinos. En consecuencia, el vínculo con Onorúame se deterioró e instituyó una imposibilidad para entablar el lazo entre El-que-es-Padre y sus descendientes. Por ende, las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento rarámuri se transformaron y, como efecto, se intensificó la migración y la pérdida de almas.

A lo largo de este libro reitero que las realidades o los mundos posibles son cognoscibles por sus efectos. Así, la explotación forestal sustentable, promulgada en el Reglamento de la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua (Ley de Fomento para el Desarrollo Sustentable del Estado de Chihuahua

2004) y la continuidad del desarrollo económico responden a los efectos de la realidad narrada por la historia y por la antropología disciplinar. Para mis interlocutores rarámuri, los efectos de este proceso sólo podían modificarse si “ustedes [mestizos y mexicanos] fueran mejores personas y mantuvieran mejores relaciones con Dios”, tal como afirmó Albino Moreno.

Durante la última etapa de investigación etnográfica en Norogachi, examiné con algunos rarámuri las posibilidades de construir una propuesta política que vinculara simétricamente ambas realidades o ambos mundos. El objetivo de experimentar la imaginación política de los rarámuri y de revertirla a mi realidad era atender a la preocupación de mis interlocutores en torno a la posibilidad de la muerte colectiva de su pueblo por la relación entablada con los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales durante el siglo XX. Discutimos, por ejemplo, la posibilidad de diseñar campañas para resolver el desgaste social y parental —implementadas paralelamente a las campañas dirigidas hacia desgaste ambiental—. La premisa era reconocer la importancia de la construcción de las personas y de su papel en la configuración de redes colectivas. El campo de intervención imaginado para esta acción de micro-política eran las relaciones entre los rarámuri y los mestizos locales —inspirada en la construcción simultánea de los caminos individuales y colectivos de los rarámuri, entiendo la micro-política como las acciones que articulan distintas escalas de relaciones (construcción de la persona, configuración del colectivo, institución de lo global) y distintas escalas relacionales (relaciones de producción de variación), con el fin de producir un proyecto de un mundo posible. La meta era transformar las condiciones de producción de la existencia mutua a partir de la generación de vínculos que tendieran a la simetría.

Con base en mis observaciones etnográficas puedo afirmar que las instituciones gubernamentales y religiosas fortalecía la asimetría que articulaba a los modos de existencia que convivían en la Sierra Tarahumara. Por ejemplo, en Norogachi, la educación pública —primaria y secundaria— estaba exclusivamente dirigida a la población mestiza, mientras que los religiosos católicos se encargaban de la educación de los rarámuri. Los programas gubernamentales encaminados al subsidio de la pobreza en México, tales como entrega

de despensas, cobijas y dinero, se concentraban en la población rarámuri, excluyendo a la población mestiza que vivía en condiciones materiales similares. Tal como afirmó una mujer mestiza, en 2010, mientras los representantes de la Oficina de Asuntos Indígenas del municipio de Guachochi repartían cobijas y despensas: “nosotros también somos pobres y necesitamos comida y cobijas, sólo porque no hablamos tarahumara ni nos vestimos como ellos, pero eso no nos hace menos pobres”. Incluso, los representantes de la antropología disciplinar han colaborado en esta polarización. Por ejemplo, durante mis estancias de investigación preguntaba a los mestizos locales, qué hacían en Semana Santa o para sus muertos, y ellos hablaban de los rarámuri. Después de un silencio, aclaraba que no estaba interesada en saber lo que los rarámuri hacían, sino en lo que ellos hacían. Entonces, los mestizos con los que conversaba reían y decían, “creo que nunca nos habían preguntado”, se sonrojaban y comenzaban a narrar múltiples historias. La antropología rarámuri propone un modelo alternativo a esta dicotomía identitaria entre mestizos y no mestizos gestada y promovida por el Estado mexicano del siglo XX. A partir de la serie gradual de transformación entre lo mismo y lo diferente, para los rarámuri es factible compartir el campo de moralidad de otros existentes mediante el parentesco, la descendencia y el trabajo y, en este proceso de articulación, multiplicar los modos de existencia posibles.

Considerar la posibilidad de existencia de una política pública dirigida a atender el desgaste parental y social posibilita preguntarnos ¿qué sucedería con las generaciones de niños y jóvenes mestizos que aprendieran, a través del cuerpo, del parentesco y del territorio, el hacer y el ser rarámuri?, ¿cómo impactaría este aprendizaje en la participación de los rarámuri en la administración ejidal?, ¿qué impacto tendría en las negociaciones de venta de madera con los empresarios privados?, ¿cómo serían los matrimonios interétnicos? La premisa de estos cuestionamientos es que la continuidad de cualquier modo de existencia radica en la posibilidad de reproducir las condiciones territoriales, parentales, económicas, corporales y anímicas. Por tal motivo, una política pública dirigida por el Estado capaz de responder a la diversidad de los pueblos amerindios debería garantizar las condiciones de producción de existencia y de

producción de la realidad y del mundo requeridos por estos pueblos. Por ejemplo, estas políticas deberían considerar que la diversidad política es uno de estos principios de existencia. En este sentido, el punto de partida para definir qué es el desgaste ambiental y cuáles serían las políticas para atenderlo, debería ser un diálogo simétrico y cosmopolítico que articulara distintos modos de existencia. Por último, la meta debería radicar en la creación de las condiciones para atender la fricción entre mundos diversos.

Finalmente, la meta de este ejercicio de imaginación política fue demostrar la potencia de la reversibilidad y de la simetría de la antropología rarámuri, objetivo general de este libro. Más aún, la finalidad última fue destacar que la posibilidad de la muerte colectiva o del fin del mundo rarámuri o *Kawí* es producto de la articulación con los modos de existencia promovidos y defendidos por el Estado mexicano.

El fin de la existencia colectiva

El objetivo de este capítulo fue demostrar, en el marco de la antropología rarámuri, la existencia y la interacción entre realidades o mundos disímiles. La meta fue reconocer los efectos metodológicos, discursivos y políticos que el diálogo con las antropologías alternas generó en la antropología disciplinar. El primer paso en mi argumentación consistió en definir el concepto rarámuri de transformación como a) una serie de posiciones graduales entre lo mismo y lo diferente en la que se desplazaban los existentes; y b) como la configuración gradual del campo de moralidad. La finalidad era evidenciar por qué para los rarámuri de Norogachi, los vínculos entablados con los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales modificó este concepto de transformación para instituirlo como una posibilidad de muerte colectiva y del fin de su mundo.

Posteriormente, exploré las nociones rarámuri de causa y de efecto para aclarar que los límites del *hacer* colectivo rarámuri y la posibilidad de *no ser* eran producto del *hacer* como los otros. Discutí los diacríticos rarámuri para distinguir y articular las narrativas míticas y las narrativas sobre la explotación forestal con el fin de

destacar la importancia del autoreconocimiento en la producción de la acción para el devenir. En otras palabras, en el mundo rarámuri o *Kawí* las acciones y sus consecuencias son producto de elecciones individuales y colectivas. Y el campo de afección es la red cosmopolítica de parentesco que articula a todos los existentes.

Para ejemplificar este proceso, examiné las narrativas rarámuri sobre la explotación forestal. Metodológicamente me desplazé de los análisis multiculturales hacia el multinaturalismo propuesto por la antropología rarámuri. Por ello, me alejé de las discusiones sobre la existencia de una realidad única, de las elucidaciones contextuales y de las elucubraciones ontológicas. Atendiendo al diálogo mantenido con los rarámuri de Norogachi, mi objetivo fue demostrar que, para traducir las narrativas sobre la explotación forestal, era primordial ubicarme en la fricción que generó el desencuentro del proyecto político de existencia de este pueblo con el nuestro. Finalmente, advierto que dicho proyecto consistía en seguir siendo buenos rarámuri.

Pese a esto, los efectos de la colaboración rarámuri en la explotación forestal, tales como la migración y la pérdida de almas, expresaban una transformación en las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento. El vínculo parental con El-ques-Padre sufrió deterioro y una fractura con las generaciones venideras por la participación de los rarámuri en el modo de existencia mestizo y mexicano. Desde la perspectiva rarámuri, más allá de atender el desgaste ambiental —entendido como una consecuencia de las fracturas de las relaciones parentales cosmopolíticas—, el problema concreto para resolver consistía en mejorar el vínculo de los mestizos y los mexicanos con Onorúame.

En esta última cavilación, compartida con los rarámuri, revertí su imaginación hacia mi propia imaginación política, develando una formulación nativa análoga a lo que Mbembe (2011 [1999]) denomina necropolítica, es decir, la permanencia y la continuidad del desarrollo económico fundamentado en el exterminio de otros modos de existencia. De la misma manera, este movimiento reversible evidenció que es factible imaginar soluciones alternas a lo que denominamos el deterioro ambiental. En conclusión, el pensamiento y la acción política amerindia es una fuente de inspiración para nutrir

nuestro mundo e imaginar nuevas vías para construir el espacio de existencia para la multiplicidad. Más aún, son el punto de referencia para cuestionar nuestra ambición de someter la autonomía de la definición de la realidad de otros pueblos, expresada y promovida por el multiculturalismo (Viveiros de Castro 2011b).

EPÍLOGO

DEL MITO A LA POLÍTICA

Los motivos que me impulsaron a escribir y a compartir este libro se modificaron a lo largo del tiempo. Durante mis años de estudiante anhelaba romper con los límites teóricos de la antropología en la cual me formé. Busqué impetuosamente transitar del análisis estructuralista de los mitos hacia la socio-lógica prometida por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*. Particularmente, me estimulaban los cuestionamientos de los colegas que residían en Chihuahua, quienes —durante la formación de sus carreras entre las décadas de 1970 y 1990— tuvieron que elegir entre el carácter aplicado o el carácter teórico de su labor como antropólogas y antropólogos. ¿Para qué sirve lo que hacemos? ¿Cuál es el papel de las ciencias sociales y de las humanidades en la vida de los pueblos con los que trabajamos? La discusión y las posibles respuestas a estas interrogantes remitían a la configuración de las antropologías mexicanas durante el siglo XX y a la relación constitutiva que tendencialmente han mantenido con el Estado mexicano. Por ello, la preocupación por desmontar los límites entre el conocimiento teórico y la antropología aplicada —dirigida por el Estado o ejecutada fuera del Estado— fue uno de los faros que guió a mi generación.

En mi experiencia, una expresión de esta preocupación fue la ponencia titulada “De la ‘lucha cósmica’ a los caminos de la violencia en la Sierra Tarahumara” que presenté en 2010 en el foro dedicado a reflexionar sobre los resultados de una década de investigación del seminario *Las Vías del Noroeste*, red de investigación a la que pertenecía. El fin de aquella ponencia fue problematizar cómo, los modelos etnológicos que explicaban la armonía y el conflicto cosmológico para los rarámuri, los huicholes y los yaquis (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2004) velaban los contextos de conflicto y de violencia en el norte de México. ¿Acaso mi investigación —me preguntaba en 2010— era un velo para reproducir una

imagen de los rarámuri que satisfacía requisitos académicos y administrativos de un Estado nación? Junto con otros cuestionamientos esbozados en mis notas de campo, esta interrogante fue una advertencia y una premisa del diálogo que mantuve con distintas personas que se autodefinían como rarámuri.

Durante mis estancias de campo, el desplazamiento de mi indagación sobre el cuerpo y la persona hacia las preocupaciones de mis interlocutores sobre la explotación forestal impulsó la ambición de escribir este libro. Sin embargo, ante la intensificación de la violencia y la transformación en los modos de existencia de los rarámuri, en 2010 esta pretensión documental perdió sentido junto con todo el campo académico que la sustentaba. Mientras leía a Fadwa Tuqan, una de las representantes más destacadas de la poesía palestina y árabe me preguntaba a través de su voz, “¿Qué puedo escribir?/ ¿De qué servirán las palabras?/ “mi pueblo”... “mi gente”/ Como es despreciable sentarse para escribir en este día/ ¿Acaso la palabra protegerá a mi gente?/ ¿Acaso la palabra protegerá mi patria?/ Hoy/ todas las palabras son como la sal/ que ni brota ni florece/ esta noche” —mi versión de un fragmento de *Diario de Mazin*, traducido del original al portugués por Farid Suwwan.

Con este desánimo y desencuentro con mi profesión, en aquel mismo año realicé una estancia de estudio en el ahora perdido Museo Nacional de Río de Janeiro, Brasil, financiada por la Universidad Nacional Autónoma de México. En este viaje tuve la oportunidad de descubrir que aún era factible reinventar nuestro oficio como antropólogos y apostar por la descolonización del proceso de producción de conocimiento y, con ello, recrear el mundo que habitaba. En este proyecto, “no se trata[ba] más de ‘emancipar al nativo’, de derecho o de hecho, sino de emancipar a la antropología de su propia historia [...], [era] el indio el que vendr[ía] a emanciparnos de nosotros mismos. Antes de salir a emancipar a los otros (de nosotros mismos), [el deseo radicaba en] emancip[arnos] a nosotros mismos con la indispensable ayuda de los otros” (Viveiros de Castro 2011a: 13).

En conjunto, estos eventos dieron origen al deseo que mantuvo vivo el arrojo necesario para escribir este libro. El anhelo de cada una de las páginas que componen esta obra ha sido compartir,

particularmente a los antropólogos en formación, las transformaciones que construyeron una forma particular de conceptualizar y de ejecutar la antropología a lo largo de mi formación académica. Aquello que me estimuló intensamente fue el acto de comunicar lo que —de acuerdo con las normas implícitas del hacer etnográfico en la tradición en la que me formé— debía ser silenciado. Ésta es la razón por la cual, la crónica que la lectora o el lector han recorrido se aleja de la tradición de la escritura para la cual, la narrativa debe forzarse para presentar los resultados de una investigación caracterizada por una redondez euclidiana. A lo largo de este libro expuse, paso a paso, las contradicciones y los equívocos de mis argumentos con el objetivo de mostrar el hacer concreto de mi antropología. Describí los efectos inesperados e imprevistos para la investigación académica de la simetría y de la reversibilidad. Finalmente, registré detalladamente la construcción de una teoría etnográfica y de la participación de los rarámuri en su constitución. En este Epílogo presento los resultados más relevantes de la crónica relatada, así como algunas consideraciones de orden más general a las que este manuscrito me impulsó.

Este libro fue una respuesta a las dudas de una aprendiz. Por esta causa, problematicé que una de las responsabilidades de las antropologías mexicanas es descolonizar al académico que goza de la exclusividad de la escritura y del punto de enunciación sobre los otros. Más importante aún, corroboré que nuestras interrogantes son indicios del mundo que habitamos y que construimos día con día. De ahí, la relevancia de preguntarnos sobre nuestras preguntas y de reconocer que existen cuestionamientos que otros pueblos han formulado y que desconocemos, particularmente sobre nosotros. Ahora, es factible cuestionar, cuál es el papel de las ciencias humanas y sociales con los pueblos con los que trabaja y, simultáneamente, reflexionar sobre la responsabilidad de revertir el conocimiento de los otros, sobre nosotros y hacia nosotros, para construir nuestro mundo. Los resultados de esta crónica configuran un nuevo punto de partida para edificar un proyecto antropológico fundamentado en la emancipación de los académicos y en reconocer que el deseo por conocer otros pueblos radica en aquello que, todavía, podemos aprender de sus universos epistemológicos y políticos.

Enmarcados en esta búsqueda por la auto descolonización, uno de los resultados más notables de la obra consistió en demostrar que el conocimiento etnográfico es producto *per se* de una co-producción. En consecuencia, antes que ser la autora de las descripciones presentadas, me declaré una traductora. Por tanto, asumí los límites de mi comprensión y resalté la particularidad del conocimiento creado con los rarámuri. Como advertí, esta conclusión no pretende exaltar la inconmensurabilidad, sino multiplicar las posibilidades de producir conocimientos con otros —y no exclusivamente sobre los otros— y desear la creación de saberes menos hegemónicos. Presento la metodología desarrollada en este libro en torno a la teoría etnográfica como una aportación al saber antropológico.

Posibilitar el espacio de existencia de una antropología alterna es otro de los resultados de esta crónica. La importancia de reconocer otras antropologías, en un desplazamiento reversible, radica en contar con las herramientas para cuestionar, desde otras imaginaciones epistemológicas y políticas, los modelos de identidad, de etnicidad y de ciudadanía propuestos y amparados por el Estado nación. La antropología rarámuri propone una imagen alterna sobre la producción y el mantenimiento de la diversidad de la existencia, sobre la construcción de las personas y de las redes colectivas, así como sobre la micro-política que articula cada momento de la vida con todo lo existente. Además, esta antropología nativa es una prueba de que lo teórico y lo práctico, lo cosmológico y lo político no deben ser necesariamente campos escindidos de la experiencia. Al igual que un rarámuri que con cada paso construye caminos colectivos y su mundo, las palabras que escribimos y las acciones que las acompañan son actos cosmopolíticos que configuran nuestro mundo.

Una de las conclusiones del diálogo entablado entre antropologías que desarrollé en este libro fue reconocer que, para realizar una antropología reversible total, debería dar cuenta de mi antropología nativa. Considerando que mi punto de enunciación es ser una mujer mexicana, aquello que entiendo por lo humano y los humanos, los ciudadanos, los extranjeros, los indígenas, etcétera, es producto de la articulación de mis lazos familiares con el proyecto de mestizaje y de mexicanización promovido durante el siglo XX por el Estado

mexicano. Esta reflexión es la cimiento de una línea de investigación futura. Por ahora, basta con indicar que una de las consecuencias del diálogo mantenido con la antropología rarámuri ha sido reconocer que la historia en la que nos construyeron como mexicanos ha sido silenciada. Y una de las herramientas epistemológicas para lograrlo ha sido volcar los recursos de la antropología mexicana hacia la política estatal dirigida a las poblaciones no mestizadas y no mexicanas. Uno de los efectos de la antropología rarámuri fue la construcción de un espacio de posibilidad para cuestionar la autoevidencia de la dicotomía entre mexicanos y no mexicanos, mestizos y no mestizos, así como la necesidad de asumir nuestro punto de vista como nativos y de reconocer la carencia de narrativas sobre nuestra historia del mestizaje. Navarrete (2015) encabeza un proyecto intelectual en esta dirección con el fin de develar el racismo que fundamenta a la sociedad mexicana.

El tercer resultado de la crónica presentada en este libro fue revertir la antropología rarámuri y evidenciar la construcción de nuestra propia realidad. Considero que uno de los frutos de utilizar el concepto camino de los rarámuri para analizar las vías de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX fue demostrar que existen otras realidades y otros mundos fuera del proyecto intelectual, económico y social dirigido por el progreso y por el desarrollo —aún para nosotros—. En palabras de Viveiros de Castro (2011a: 7), “hay vida fuera del capitalismo como hay socialidad fuera del Estado. Siempre hubo, y —es para eso que luchamos— porque continuará habiéndolo”. En este tenor, el último resultado de esta crónica residió en demostrar, con base en la construcción de herramientas teóricas y metodológicas, que distintos proyectos sobre la existencia conviven en el día a día. En este sentido, las reflexiones epistemológicas que configuran y dan soporte a mis argumentos son otra de las aportaciones de este libro para la antropología disciplinar. Particularmente, la ejecución de un análisis multinatural. Desde mi perspectiva, éste es el soporte para generar un diálogo simétrico —conceptual y político— con otras antropologías. Evidencié los efectos devastadores e irreversibles provocados por los modos de existencia promovidos y sustentados por el Estado nación. De esta manera, si los rarámuri han

imaginado la muerte colectiva y el fin de su mundo ha sido por su articulación con los modos de existencia de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales.

Si debiera concluir este libro sería indicando que el trayecto, y no estas palabras finales, constituyen una apuesta para imaginar y practicar otras antropologías posibles. Reitero que los resultados de esta crónica configuraron nuevos puntos de partida. Finalmente, una de las enseñanzas sobre la obra de Lévi-Strauss que debo a Viveiros de Castro es la importancia de reconocer la imposibilidad de ofrecer un final a la lectora o al lector. Si el motor de la existencia es la transformación, incluso cuando se avecina la muerte, como advertían los mitos de América analizados por aquel intelectual francés, es factible terminar indicando que “eso no es todo”, puesto que como afirmó Viveiros de Castro, las disputas por la autonomía de la definición de la realidad están por venir.

FUENTES CONSULTADAS

Documentos

Decreto que reforma el Artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1992.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Catálogo de las lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. *Diario Oficial de la Federación*, Primera sección a Tercera sección: 31-112, Lunes 14 de enero de 2008, http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf (consulta: 2 de febrero de 2009).

Legislación de terrenos Baldíos ó sea completa colección de leyes, decretos, ordenes, circulares, reglamentos, contratos y demás disposiciones suprema relativas a terrenos Breve historia de Chihuahua de la República (1885). Reglamento a que debe sujetarse el corte de maderas en bosques y terrenos nacionales. Publicadas hasta el mes de septiembre de 1885, Chihuahua, Imprenta y Librería de Donato Miramontes.

Ley Agraria publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992. Última Reforma DOF 09-04-2012: 1-46. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, Secretaría General, Secretaría de Servicios Parlamentarios, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/13.pdf> (consulta: el 20 enero de 2013).

Ley de Fomento para el Desarrollo Sustentable del Estado de Chihuahua. Última Reforma POE 2014.10.22 No. 85. H. Congreso del Estado de Chihuahua. Secretaría de Servicios Jurídico Legislativos, División de Documentación y Biblioteca (consulta: 22 de octubre de 2004).

Manifestación de Impacto Ambiental Modalidad Regional. Proyecto “Carretera Novoava-Norogachi-Rochéachi, tramo del KM. 0000 al 10000 con origen en Rochéachi en el municipio de Guachochi, Chih.”, México, 2006, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf> (consulta: 3 de mayo de 2007).

Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Proyecto “Carretera San Francisco de Borja-Nonoava y Cambio de uso de suelo”,

<http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf> (consulta: 7 de noviembre de 2015).

Recurso de revisión: R.R.93/2004-05. Dictada el 5 de julio de 2007. *Boletín Judicial Agrario*, octubre de 2007.

Reglamento Interno del Ejido de Norogachi. Norogachi, Municipio de Guachochi, Chihuahua, 2001.

Referencias bibliográficas

ABOITES AGUILAR, Luis (1996). *Breve historia de Chihuahua*. México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de México.

ABOITES AGUILAR, Luis (1998). Agricultura Chihuahuense: trayectoria productiva 1920-1990. Juan Luis Sariago Rodríguez (Coord.), *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. (pp.13-26). México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua.

AGUILERA MADRIGAL, Sabina (2011). *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

ALMADA, Francisco R. (1970). *El Ferrocarril de Chihuahua al Pacífico*. México: Editorial Libros de México.

ÅRHEM, Kaj (1990). Ecosofía Makuna. Gerardo Reichel-Dolmatoff y François Correa (Eds.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiana*. (pp. 105-122). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

ÅRHEM, Kaj (2001 [1996]). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la amazonia. Philippe Descola y Gísli Pálsson (Coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. (pp. 214-236). México: Siglo XXI.

BALBI, Fernando Alberto (2012). La integración de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología* 13 (2), pp. 485-499.

BARTOLOMÉ, Miguel (1996). La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. Leticia Méndez (Coord.). *Identidad: Análisis y Teoría, Simbolismo, Sociedades Complejas, Nacionalismo y Etnicidad*. (pp. 51-

- 70). México: III Coloquio Paul Kirchhoff, Universidad Autónoma de México.
- BASAURI, Carlos (1929). *Monografía de los tarahumares*. México: Talleres Gráficos de la Nación, México.
- BENNETT, Wendell C. y Robert M. Zingg (1978 [1935]). *Los Tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BERLO, Janet Catherine y Ruth B. Phillips (1998). *Native North American Art*. Nueva York: Oxford University Press.
- BLOCH, Maurice (1998). *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Oxford: Westview Press.
- BONFIGLIOLI, Carlo (1995). *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BONFIGLIOLI, Carlo (2005). *Jíkuri sepawa'ame* (La “raspa de peyote”): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara. *Anales de Antropología* 39 (II), 151-188.
- BONFIGLIOLI, Carlo (2006). El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (Eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena*. (pp. 257-281). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BONFIGLIOLI, Carlo (2008a). El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco* 15 (42), 45-60.
- BONFIGLIOLI, Carlo (2008b). Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (Eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. (pp. 623-650). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BONFIGLIOLI, Carlo (2010). Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo. María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (Coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. (pp. 463-492). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor.
- BONFIGLIOLI, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (2004). De la violencia mítica al “mundo flor”. Transformaciones de la semana santa en el Norte de México. *Journal de la Société des américanistes* 90 (1), 57-91.
- BOURDIN, Gabriel (2002). *El Cuerpo y la Persona Humana en el Léxico del Maya Yucateco, México*. México: Tesis de Maestría en Antropología,

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

- BOYER, Christopher R. (2015). *Political Landscapes. Forest, Conservation, and Community in Mexico*. Durham y Londres: Duke University Press.
- BOYER, Christopher R. (2017). Tierras híbridas. Ferrocarriles, comunidades rarámuris y la mercantilización de los bosques chihuahuenses (1900-1910). Antonio Escobar Ohmstede, Zulema Trejo Contreras y José Alfredo Rangel Silva (Coords.), *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX*. (pp. 297-313). México: Casa Chata.
- BRAMBILA, David (1976 [1953]). *Diccionario Rarámuri-Castellano*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- BRAND, Donald (1937). *The Natural Landscape of Northwestern Chihuahua*. Alburquerque: The University of New Mexico Bulletin.
- BRAND, Donald (1943). The Chihuahua culture area. *New Mexico Anthropologist* 3 (VI-VII), 115-158.
- BREACH, Miroslava (2016). “Destierra el narco a centenares de familias de la sierra de Chihuahua”, *La Jornada*, 6 de junio de 2016, <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/06/estados/022n1est> (consulta: 1 de abril de 2017).
- BREEN MURRAY, William (1983). Tres sitios de pinturas rupestre en la Alta Tarahumara de Chihuahua, *Sobretiros de Anales* 20 (1), 75-90.
- BROUZÈS, François (1998). Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri. Juan Luis Sariego Rodríguez (Coord.), *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. (pp. 459-513). México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua.
- BYE, Robert (1976). Plantas psicotrópicas de los Tarahumaras. *Separata del Cuaderno Científico CEMEF* 4, 49-72.
- CABRERO, María Teresa (1989). *Civilización en el norte de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CABRERO, María Teresa (1993). Historia de la Arqueología del Norte de México. María Teresa Cabrero (Comp.), *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*. (pp. 175-194). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben y Renarde Freire Nobre (2008). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Brasil: Editorial Universidade Federal de Minas Gerais.

- CASTILLO BADILLO, Frine (2014). *Nahué'ra'a. El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar*. México: Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (2009). "Cultura" e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas*. (pp. 311-373). Brasil: Cosac Naify.
- CARRITHERS, Michael, Steven Collins y Steven Lukes (Eds.) (1987 [1985]). *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*. Nueva York: Cambridge University Press.
- CECEÑA, José Luis (2007). *La nación mexicana frente a los monopolios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, El Colegio de Sinaloa, Siglo XXI Editores.
- CLASTRES, Pierre (1978). *La sociedad contra el Estado*. España: Monte Ávila Editores.
- CLIFFORD, James (2001 [1988]). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- DA COL, Giovanni y David Graeber (2011). Foreword. The return of ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), vi-xxxv.
- DE LA CADENA, Marisol (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2), 334-370.
- DE VELASCO, Pedro (1987). *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- DEL VAL, José y Carlos Zolla (2014). *Documentos fundamentales del indigenismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DESCOLA, Philippe (1996 [1987]). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Abya-Yala.
- DESCOLA, Philippe (2001 [1996]). Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica. Philippe Descola y Gísli Pálsson (Coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. (pp. 101-123). México: Siglo XXI.
- DESCOLA, Philippe y Gísli Pálsson (2001 [1996]). Introducción. Philippe Descola y Gísli Pálsson (Coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. (pp. 11-33). México: Siglo XXI.
- DIETERLENE, Germaine (1973). *La notion de personne en afrique noire*. Francia: L'Harmattan.

- DI GIMINIANI, Piergiorgio, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helene Risør (Coords.) (2015). *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. México: Bonilla Artigas Editores, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- DURKHEIM, Émile (2000 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón.
- ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio, Zulema Trejo Contreras y José Alfredo Rangel Silva (2017). Introducción. ¿Conflictos agrarios, ambientales o arreglos institucionales? Antonio Escobar Ohmstede, Zulema Trejo Contreras y José Alfredo Rangel Silva (Coords.), *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX*. (pp. 15-58). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.
- FERNÁNDEZ RAMOS, María Guadalupe (2013). *La participación de mujeres rarámuri en el proceso de inserción residencial y laboral en la ciudad de Chihuahua*. México: Universidad Autónoma de Baja California, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela de Antropología del Norte de México.
- FRIED, Jacob (1969). The Tarahumara. Evon Z. Vogt (Ed.), *Handbook of Middle American Indians* 8. (pp. 846-870). Texas: University of Texas Press.
- FUJIGAKI LARES, Alejandro (2005). *Muerte y persona. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*. México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- FUJIGAKI LARES, Alejandro (2009). *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*. México: Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FUJIGAKI LARES, Alejandro (2015). *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexica*. México: Tesis de Doctorado en Etnología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FUJIGAKI LARES, Alejandro (2019). Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades/identidades entre los rarámuri de Chihuahua. María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki y Carlo Bonfiglioli (Coords.), *Reflexividad y alteridad. I. Estudios de caso en México y Brasil*. (pp. 357-398). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- FUJIGAKI LARES, Alejandro y María Isabel Martínez Ramírez (2008). Vida y muerte: la composición del ser humano y la ritualidad entre los rarámuri de la Alta Tarahumara. Juan Luis Sariego Rodríguez (Comp.), *El Norte de México: entre fronteras*. (pp. 435-458). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FUJIGAKI LARES, Alejandro y María Isabel Martínez Ramírez (2012). “Locura” y transgresión social: La noción de *lowíame* entre los rarámuri de México. Blanca Zoila González Sobrino (Coord.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes: Algunos aspectos sobre “la locura”*. (pp. 43-72). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FUJIGAKI LARES, Alejandro, Denisse Salazar González y María Isabel Martínez Ramírez (en prensa). Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri. Mauricio González (Coord.), *Maíz y cosmovisión en el centro del origen*. México: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GALINIER, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- GAMBOA CABRERA, Eduardo (2001). Arqueología en la Sierra Tarahumara. Elementos para la interpretación de los orígenes de los pueblos indios del norte de México. Claudia Molinari y Eugeni Porras (Coords.), *Identidad y cultural en la sierra tarahumara*. (pp. 35-53). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.
- GARDEA, Juan y Martín Chávez (1998). *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*. México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARRIDO LÓPEZ, Juan Pablo (2006). *Sistema ritual-festivo en la barranca tarahumara: el caso de la comunidad rarámuri de Guadalupe Coronado*. México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- GEERTZ, Clifford (1983). Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight. *The Interpretation of Cultures*. Estados Unidos de América: Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (2003 [1973]). El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

- GELL, Alfred (1988). *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GIBLER, John (2012 [2011]). *Morir en México*. México: Sur+.
- GOLDMAN, Marcio (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropología* 46 (2), 445-476.
- GÓMEZ, Alejandra (2013). “Mujeres tarahumaras toman el gobierno”, *El Diario*, 28 de octubre 2013, http://diario.mx/Local/2013-10-28_3746abfa/mujeres-tarahumaras-toman-el-gobierno/ (consulta: 28 de junio de 2016).
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis (1982). *La sierra y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.
- GOOD ESHELMAN, Catharine (1988). *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRAHAM, Martha (1996 [1993]). Settlement organizations and residential variability among the Rarámuri. Catherine Cameron y Steve Tomka (Coords.), *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and archaeological approaches*. (pp. 25-42). Londres: Cambridge University Press.
- GUERRERO, María Teresa, Cyrus Reed y Brandon Vegter (2000). *La industria forestal y los recursos naturales en la Sierra Madre de Chihuahua: impactos sociales, económicos y ecológicos*. México: Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A. C. México.
- HENARE, Amira, Martin Holbraad y Sari Wastell (Eds.) (2007). Introduction: Thinking Through Things. *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*. (pp. 1-31). Londres: Routledge.
- HERRERA BAUTISTA, Arturo Mario (2013). *La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua*. México: Universidad Autónoma de Baja California, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela de Antropología del Norte de México.
- HOLBRAAD, Martin (2010). Ontology is just another word for Culture: Against the Motion (2). *Critique of Anthropology* 30 (2), 179-185.
- INGOLD, Tim (Ed.) (1996). *Key Debates in Anthropology*. Londres y Nueva York: Routledge.
- INGOLD, Tim (2007). *Lines. A Brief History*. Nueva York: Routledge.
- IRIGOYEN, Francisco (1979 [1974]). *Cerocahui. Una comunidad en la tarahumara*. México: Centro Librero la Prensa.

- ISLAS FLORES, Bianca Paola (2015). *La clase de los adjetivos en tarahumara (ralámuli) de Choguita*. México: Instituto de Antropología e Historia.
- JENSEN, Bruun Casper (2011). Introduction: contexts for a comparative relativism. *Common Knowledge*, 17(1), 1-12.
- KELLY LUCIANI, José Antonio (2016). *Sobre antimestiçagem*. Brasil: Species, Núcleo de Antropologia Especulativa-Cultura y Barbárie, Desterro.
- KENNEDY, John G. (1970). *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- KOLB, Susana (2015). *Disyuntivas corporales: hacia una teoría totonaca de la diabetes en Ixtepec, Puebla*. México: Tesis de Maestría en Antropología, Posgrado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- KOPENAWA, David y Bruce Albert (2010). *A queda do céu. Palavras de un xama yanomami*. Brasil: Companhia das Letras, São Paulo.
- LANDROVE TORRES, Hilda (2016). *Otredad, ritual y construcción social: el caso de la presencia teotihuacana en el Yaxchilán del Clásico Tardío*. México: Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LARTIGUE, François (1979). Estado, capital y proceso regional en Chihuahua. *Boletín Bibliográfico de Antropología* XLI (50), 11-21.
- LARTIGUE, François (1983). *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la sierra tarahumara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LATOUR, Bruno (2001 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI.
- LATOUR, Bruno (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Argentina: Paidós, Espacios del Saber.
- LEENHARDT, Maurice (1984 [1947]). *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. España: Paidós Básica.
- LEVI, Jerome (1993). *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumaras-Gentiles) of Northwest Mexico*. Massachusetts: Tesis de Doctorado en Filosofía, Harvard University, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1976 [1971]). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1982 [1964]). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1986a [1983]). *Mirando a lo lejos*. Argentina: Emecé editores.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1986b [1985]). *La alfarera celosa*. España: Ediciones Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997a [1962]). *El totemismo en la actualidad*. Colombia: Fondo de Cultura Económica, Colombia.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997b [1968]). *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1999 [1952]). *Raza e historia*. España: Altaya.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2001 [1973]). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2002 [1966]). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2006a [1961]). *Entrevistas con Claude Lévi-Strauss*. Argentina: Amorrortu editores.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2006b [1962]). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2009 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2010 [1993]). *Olhar, Escutar, Ler*. Brasil: Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2013 [1958]). *Antropología estructural*. España: Paidós Básica.
- LEWENSTEIN, Suzanne y Fabiola Sánchez (1996 [1993]). Proyecto arqueológico-etnoarqueológico Sierra Tarahumara. María Teresa Cabrero (Comp.), *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*. (pp. 496-510). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIFFMAN, Paul (2017). El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados. Gilhem Olivier y Johannes Neurath (Eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: Perspectivas comparativas*. (pp. 537-562). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIMA, Tânia (2005). *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. Brasil: Universidade Estatal Paulista.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996 [1980]). *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1998 [1990]). *Los mitos del Tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2004). La Composición de la Persona en la Tradición Mesoamericana. *Arqueología Mexicana* XI (65), 30-35.
- LÓPEZ FLORES, Oscar Adrián (2016). “Echi simaroni cho rarámuri juko” (*ese cimarrón también es rarámuri*). *Descripción del concepto de alteridad simaroni entre los rarámuri pagótame del ejido de Aboreáchi*. México: Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- LOTIERZO, Tartiana y Luis Felipe Kojima Hirano (2013). Apresentação. Marilyn Strathern, *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. (pp. 9-20). Brasil: Terceiro Nome.
- LUMHOLTZ, Carl (1904). *El México Desconocido*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- MAGAZINE, Roger (2003). Action, personhood and the gift economy among so-called street children in Mexico City. *Social Anthropology* 11 (3), 303-318.
- MAGAZINE, Roger (2012). El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano. Pedro Pitarch y Gemma Orobigt (Eds.), *Modernidades indígenas*. (pp. 115-134). México: Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas Editores, S. A. de C. V.
- MAGAZINE, Roger (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922). *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge & Kegan Paul LTD.
- MANIGLIER, Patrice (2005). La parenté des autres (À propos de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*). *Critique* 701, 758-774.
- MARCUS, George y James Clifford (Eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles, Londres: University of California Press, Berkeley.
- MARCUS, George y Michael Fisher (1986). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental de las ciencias humanas*. Argentina: Amorrortu editores.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2008). *Los caminos rarámuri: persona y cosmos en el noroeste de México*. México: Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2010). Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social. Antonella Fagetti (Coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. (pp. 251-270). México: Plaza y Valdés Editores-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2011). De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri. Laura Romero (Coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*. (pp. 97-108). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2012). Tejiendo la vida social: teoría rarámuri de la sociedad y la persona. Arturo Gutiérrez (Ed.), *Hilando el Noroeste*. (pp. 555-602). México: El Colegio de San Luis.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2016a). Pensando a través de la cestería seri: permanencia, innovación y memoria. *Itinerarios* 24, 215-240.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2016b). Los diseños tejidos en la cestería seri: ensayo sobre técnicas de vinculación social. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* xxxviii (109), 135-170.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2017). «Nadie está aislado de nadie». Descripciones prescriptivas de los Otros en la Sierra. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 53, 38-58. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.11.001>
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2018). “Kari Igomari Niwara” (La casa es de las mujeres) (1981-1995). Las mujeres rarámuri como agentes de cambio ante el desarrollo institucional en la Sierra Tarahumara. *Secuencia* 102, 225-256. DOI: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i102.1523>
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2019a). Tejiendo comparaciones: entre canastos y artesanías. María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (Coords.), *Reflexividad y alteridad. I. Estudios de caso en México y Brasil*. (pp. 39-76). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel (2019b). El Otro del otro: entre dos narrativas sobre la explotación forestal durante la segunda mitad del siglo XX en la Sierra Tarahumara, Chihuahua. *Revista de El Colegio de San Luis* IX (19), 125-150. DOI: <http://dx.doi.org/10.21696/RCSL9192019974>
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel y Alejandro Fujigaki Lares (2012). La fisicoquímica y el alma: Relaciones entre *seres-planta* y nociones de locura en el Noroeste de México. Blanca Zoila González Sobrino (Coord.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes: Algunos aspectos sobre*

- “la locura”. (pp. 73-96). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel y Alejandro Fujigaki Lares (2014). Un niño rarámuri y su camión. *Artes de México* 113, 44-51.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel y Héctor Daniel Guillén Rauda (2005). *Del cuerpo a la persona. Ensayo sobre una noción rarámuri*. México: Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel, Jorge Martínez Galván y Nashielly Naranjo Mijangos (2012). Para seguir siendo lo que se debe ser: parentesco, grupos domésticos y migración entre los rarámuri. María Eugenia Olavarría y María Isabel Martínez Ramírez (Coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*. (pp. 31-110). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2008). *Cuiripu. Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto y Carlos Barona (2015). La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas. *Anales de Antropología* 49 (II), 13-72.
- MARTÍNEZ GALVÁN, Jorge (2009). *Ensayo sobre el sistema de compadrazgo-padrinazgo en una comunidad rarámuri de la alta sierra tarahumara*. México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana.
- MARTÍNEZ GALVÁN, Jorge (2012). “De ellos no”. Ser compadre y compadrepadrino entre los rarámuri de Norogachi: Estatus, relaciones y elecciones. María Eugenia Olavarría y María Isabel Martínez Ramírez (Coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*. (pp. 111-144). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- MAUSS, Marcel (1971 [1929]). El alma, el nombre y la persona. *Institución y culto, Obras Completas II*. (pp. 105-108). Barcelona: Barral.
- MAUSS, Marcel (1991 [1938]). Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”. *Sociología y Antropología*. (pp. 307-333). España: Tecnos.
- MAYER, George (1996). *Sobre los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos en la Sierra Tarahumara del Estado de Chihuahua*. México: Manuscrito.
- MBEMBE, Achille (2011 [1999]). *Necropolítica*. España: Melusima.

- MEJÍA LARA, Amiel Ernenek (2017). *Contra-invencciones indígenas: antropologías, políticas y culturas en comparación desde los movimientos Nahua (Jalisco, México) y Tupinambá (Bahía, Brasil)*. São Paulo: Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas.
- MENESES MURILLO, Luis (2003). *El marco jurídico forestal*. Instituto Nacional de Ecología, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Ed.), *Memorias del primer encuentro internacional de derecho ambiental*. (sin páginas). México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- MERRILL, William (1987). The rarámuri stereotype of dreams. Barbara Tedlock (Ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. (pp. 194-219). Nueva York: Cambridge University Press.
- MERRILL, William (1988). *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- MERRILL, William (1992 [1988]). *Almas rarámuris*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- MEZA FLORES, Mayra Mónica (1998). *San José Baquéachi: historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras*. Chihuahua: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MONTEMAYOR, Carlos (1999 [1995]). *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. México: Editorial Aldus.
- MORENO PINEDA, Edgar Adrián (2013). *Chabé nilúame natáli: Análisis de los referentes principales en el discurso mítico rarámuri*. México: Tesis de Maestría, Universidad de Sonora.
- MORALES MUÑOZ, Marco Vinicio (2013). Las prácticas de intervención en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuris en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis. *Relaciones. Estudios y sociedad* xxxiv (134), 19-55.
- NADER, Laura (2011). Ethnography as theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), 211-219.
- NARANJO MIJANGOS, Nashielly (2009). *Construcción de la maternidad y crianza en una comunidad rarámuri*. México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana.
- NARANJO MIJANGOS, Nashielly (2012). Grupos residenciales y ciclo de vida en Norogachi. María Eugenia Olavarría y María Isabel Martínez Ramírez (Coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*. (pp. 145-174). México: Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa.

- NARANJO MIJANGOS, Nashielly (2014). *Etnicidad y parentesco en grupos residenciales de mujeres rarámuri que radican dispersas en la ciudad de Chihuahua*. México: Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- NAVARRETE, Federico (2015). *Hacia otra historia de América*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NAVARRETE, Federico (2016). *México racista: Una denuncia*. México: Grijalbo.
- NAVARRETE, Federico (2018). *Historias mexicas*. México: Editorial Turner, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NEURATH, Johannes (2008). Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco* 15 (42), 29-44.
- NEURATH, Johannes (2013). *La vida de las imágenes*. México: Artes de México.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008 [1887]). *La genealogía de la moral*. España: Alianza.
- OLIVOS SANTOYO, Nicolás (1997). Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara. México: Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- PAGE PLIEGO, Jaime Tomás (2001). Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y los pedranos de Chenaló, Chiapas. *Pueblos y Fronteras* 4, 25-56.
- PALMA AGUIRRE, Francisco (2002). *Vida del pueblo Tarahumara*. México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PASSIN, Herbert (1943). The place of kinship in tarahumara social organization. *Acta Americana* 1, 360-383.
- PASTRON, Allen G. y C. William Clewlow Jr. (1974). The ethno-archaeology of an unusual Tarahumara burial cave. *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (9), 308-311.
- PENNINGTON, Campbell W. (1996 [1963]). *The Tarahumara of Mexico. Their environment and material culture*. México: Agata.
- PÉREZ GARCÍA, Martha Elena y María Isabel Escalona Rodríguez (2016). Mujeres indígenas, gobierno y comunidad: El caso de mujeres tarahumaras en Ciudad Juárez, Chihuahua. *Nósis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 25 (49), 129-151.

- PIMENTEL, Spensy (2012). *Elementos para una teoría política kaiowá e guarani*. Brasil: Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidade de São Paulo.
- PINTADO CORTINA, Ana Paula (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PITARCH, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PITARCH, Pedro (2013). *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PISANI, Donald J. (1993). Forest and Reclamation. *Forest & Conservation History* 37 (2), 68-79.
- RADDING, Cynthia (2011). Los Besiro en los bosques del oriente de Bolivia. Pueblos y rancherías frente a los estados-nación en las fronteras de Bolivia, Brasil y Paraguay. Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (Coords.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. (pp. 71-94). México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- RAMÍREZ HERNÁNDEZ, Daniela (2011). *Actores externos y visiones rarámuri sobre el desarrollo en la Sierra Tarahumara*. México: Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RAMÍREZ ROMERO, Silvia Jaquelina (2007). *Derechos Indígenas y redes de mediación Política en la Tarahumara. Los actores sociales y su interrelación en el conflicto territorial de Pino Gordo por la tierra y el bosque*. México: Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- REYGADAS, Luis (2016). Juan Luis y el oficio del antropólogo. *Desacatos* 50: 186-199.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RODRÍGUEZ VENEGAS, Citlali (2017). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. México: Universidad Autónoma de México.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Abel (2012). Los rimuká, hilos de vida y muerte. *Artes de México* 112, 14-21.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Abel (2015). El owirúame rarámuri, del 'encargo' a ser una metáfora solar en lo social. Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (Coords.), *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*. (pp. 51-84). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Abel (2017). Concepto de *persona* entre los rarámuri del alto río Conchos. Una interpretación. *Alteridades* 27 (54), 131-141.
- RUBENSTEIN, Steven Lee (2004). Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunk Heads. *Cultural Anthropology* 22 (3), 357-399.
- SCOTT, James (2009). State Space. Zones of Governance and Appropriation. *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Uplands Southeast Asia*. (pp. 40-63). Londres: Yale University Press.
- SAHLINS, Marshall (1995). *How "Natives" Think. About Capitan Cook, For Example*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- SAHLINS, Marshall (1996). The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology* 37 (3), 395-428.
- SAHLINS, Marshall y David Graeber (2017). *On Kings*. Estados Unidos de América: HAU Books, The University Chicago Press.
- SANJUAN PÉREZ, Laura Elena (2011). *Las representaciones humanas en Michoacán durante el periodo Posclásico*. México: Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- SANTOS GRANERO, Fernando (Ed.) (2012 [2009]). *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personeadad*. Ecuador: Abya-Laya.
- SALAZAR GONZÁLEZ, Denisse Ariadna (2009). *Trabajo y familia. Estudio de la cultura laboral en un aserradero de la Sierra Tarahumara*. México: Instituto Chihuahuense de la Cultura, Colección Solar, México.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis (2015 [2002]). *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis (2008). Recursos naturales, políticas ambientales y pueblos indígenas en la Tarahumara. Juan Luis Sariego Rodríguez (Ed.), *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*. (pp. 69-110). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis (2010). Prólogo. María Esther Montanaro (Ed.), *¿Exclusión o integración? La promulgación de la Ley Creel en la Sierra Tarahumara*. (pp.13-22). México: El Colegio de Chihuahua.
- SCHERER GARCÍA, Julio (2011). *Historias de muerte y corrupción*. México: Grijalbo.
- SEEGER, Anthony, Roberto da Matta, Eduardo Viveiros de Castro (1979). A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas. *Boletín do Museu Nacional* 32, 1-19.

- SINNO, Neigge (2012). *Lectores entre líneas*. Roberto Bolaño, Ricardo Piglia y Sergio Pitol. Méexico: ALDVS Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SPICER, Edward H. (1997 [1962]). *Cycles of Conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press.
- STENGERS, Isabelle (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade* 14, 17-41.
- STRATHERN, Marilyn (2013 [1987]). *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. Brasil: Terceiro Nome.
- STRATHERN, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn (2011). Binary License. *Common Knowledge* 17 (1), 87-103.
- STRATHERN, Marilyn (2014). *O efeito etnográfico*. Brasil: Cosac Naify.
- SZTUTMAN, Renato (2012). *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. Brasil: Editora da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo.
- THORD-GRAY, Ivor (1955). *Tarahumara-English. English-Tarahumara. Dictionary*. Florida: University of Miami Press.
- TREVIZO NEVÁREZ, Javier y Natalia Abúndez Ramírez (1996). San Ignacio de Arareco: una experiencia del Procede en la Sierra Tarahumara. *Estudios Agrarios* 2 (3), 131-137.
- TSING, Anna L. (2005). *Friction. An ethnography of Global Connection*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- TSING, Anna L. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- VAN GENNEP, Arnold 1969 [1909]. *Los ritos de paso*. España: Taurus.
- VATANT, François (1979). *Un ejido forestal de la Alta Tarahumara: Cusárare*. México: Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VATANT, François (1990). *La producción forestal y la producción doméstica tarahumara. Un estudio de caso: Cusárare, 1975-1976*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- VÁZQUEZ RUÍZ, Miguel Ángel (2004). Grupos económicos en el norte de México. *Problemas del Desarrollo, Revista Latinoamericana de Economía* 35 (137), 95-115.
- VILAÇA, Aparecida (2006). *Quem somos nós. Os wari' encontram os brancos*. Brasil: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VILAÇA, Aparecida (2011). *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Londres: Duke University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *TIPITI* 2 (1), 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2006a). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo* 14/15, 319-339.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2006b [2002]). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Brasil: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2008). Claude Lévi-Strauss vu par Eduardo Viveiros de Castro, Interview. *La lettre du Collège de France. Claude Lévi-Strauss, Centième anniversaire, Hors série* 2, 34-35.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010a). Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo. María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (Coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. (pp. 17-42). México: Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010b [2009]). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Argentina: Katz.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2011a). “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Sopro* 58, 1-16.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2011b). Posfácio: O intempestivo, ainda, Pierre Clastres. *Arqueologia da violência*. (pp. 1-51). Brasil: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014). Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro por Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Denisse Salazar. *Anales de Antropología* 48 (II), 219-244.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (sin año, manuscrito). Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias (projeto de pesquisa). https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modo_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos
- WAGNER, Roy (1972). *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago.

- WAGNER, Roy (1975). *The Invention of Culture*. Virginia: University of Virginia.
- WAGNER, Roy (1977). Analogical Kinship: a Dairibi Example. *American Ethnologist* 4 (4), pp. 623-642.
- WAGNER, Roy (1991). The fractal person. Maurice Godelier y Marilyn Strathern (Eds.), *Big men and Great Men*. (pp. 159-173). Francia: Cambridge University Press.
- WARMAN, Arturo (2004 [2001]). *El campo mexicano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEAVER, Thomas (1996). Mapping the Policy Terrain: Political Economy, Policy Environment, and Forestry Production in Northern México. *Journal of Political Ecology* 3, 37-68.
- WEAVER, Thomas (2000). Changes in Forestry Policy, Production and Environment in Northern México: 1960-2000. *Journal of Political Ecology* 3, 1-17.
- WASSERMAN, Mark (1973). Oligarquía e intereses extranjeros en Chihuahua durante el Porfiriato. *Historia Mexicana, El Colegio de México* 22 (3), 279-319.
- WYNDHAM, Felice S. (2004). *Learning Ecology: Ethnobotany in the Sierra Tarahumara, México*. México: Tesis de Doctorado en Filosofía, Letras y Artes, Universidad de Brown.
- ZABIN, Carol (1998). Free Markets and Forests: Community- Based Forestry in the Era of Neoliberal Reform. Wayne Cornelius y David Myhre (Eds.), *The Transformation of rural México. Reforming the Ejido Sector*. (pp. 401-425). California, San Diego: Center for US-Mexican Studies, Universidad of California.
- ZINGG, Robert (1940). *Report on Archaeology of Southern Chihuahua*. Denver: University of Denver.

Referencias electrónicas

- GOBIERNO FEDERAL. COMISIÓN NACIONAL FORESTAL (Conafor), <http://conafor.gob.mx> (consulta: 1 de abril de 2017).
- Centro de Desarrollo Alternativo Indígena (Cedain), A.C., <http://www.cedain.com.mx> (consulta: 24 de febrero de 2011).
- GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIHUAHUA. Construcción y modernización de carreteras. Índice de Obras, <http://cedain.org/> (consulta: 17 de marzo de 2007).

- GOBIERNO FEDERAL. Tarahumara sustentable, <http://www.tarahumarasustentable.mx/que-es.html> (consulta: 28 de noviembre de 2018).
- GOBIERNO FEDERAL. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), Nuestros Programas. Procampo. Objetivo. Descripción, http://www.aserca.gob.mx/artman/publish/article_183.asp (consulta: 20 de enero de 2011).
- GOBIERNO FEDERAL. “Comisión Nacional Forestal (Conafor)”, www.conafor.gob.mx (consulta: 21 de mayo de 2008).
- INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS, Secretaría de Cultura (2015). Indicadores básicos de la agrupación tarahumara, http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/agrupaciones/tarahumara.pdf (consulta: 24 de febrero de 2007).
- INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS, Secretaría de Cultura (2010). Indicadores básicos de la agrupación tarahumara, http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/agrupaciones/tarahumara.pdf (consulta: 24 de febrero de 2007).
- Proceso.com.mx, <http://www.proceso.com.mx> (consulta: 24 de febrero de 2007).

ÍNDICE

NOTA ORTOGRÁFICA	13
Sonidos y grafía	14
INTRODUCCIÓN	17
Teoría etnográfica rarámuri	20
Co-creando con los rarámuri	34
Simetría y cestería rarámuri: otra forma de construir conocimiento	38
Itinerario: antropología reversible	53
1. ANTROPOLOGÍA RARÁMURI	63
La humanidad para la antropología disciplinar	67
Parentesco colateral y residencia rarámuri	75
Conyugalidad y afinidad rarámuri	84
La humanidad para los rarámuri	105
La humanidad de los rarámuri	110
El alma que deben tener	122
Seguir siendo buenos rarámuri, ser buenos trabajadores y vivir como rarámuri	125
No se deben ir de nuestra tierra	129
¿Para qué una antropología rarámuri?	131
2. REVERSIBILIDAD Y EXPLOTACIÓN FORESTAL	135
Concepto-camino	138
Caminos no rarámuri	141
La explotación forestal desde la historia y la antropología disciplinar	150
Multiplicación de los modos de existencia	161
Entre el <i>Kawí</i> y el Ejido	168
De lo que trajo el Ejido: herencia y migración rarámuri.	185

Tramas de caminos: sociabilidad rarámuri	195
Variación de los modos de existencia en la Sierra Tarahumara	211
¿Para qué un análisis reversible?	218
3. DESGASTE AMBIENTAL Y MUERTE COLECTIVA. APUNTES	
FINALES DESDE OTRA IMAGINACIÓN POLÍTICA	223
Comparando antropologías: causas y efectos	226
“Los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”	241
Narrativas rarámuri sobre la explotación forestal	254
Aquello que sucedió con los pinos: más allá del deterioro ambiental	264
El fin de la existencia colectiva	274
EPÍLOGO. DEL MITO A LA POLÍTICA	277
FUENTES CONSULTADAS	
Documentos	283
Referencias bibliográficas	284
Referencias electrónicas	302