



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE IBEROAMÉRICA PROGRAMA
DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA

**“EL PAPEL DE LA FAUNA EN LA CULTURA
Y LA COSMOVISIÓN DEL PUEBLO TARAUMARA,
EN EL NOROESTE DE MÉXICO”**



TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE *DOCTOR*
EN ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA PRESENTA:

EDUARDO RUBÉN SAUCEDO SÁNCHEZ DETAGLE

DIRECTORES DE TESIS:

Dr. GABRIEL ESPINOSA PINEDA

Dr. ÁNGEL B. ESPINA BARRIO

2015

EL PAPEL DE
LA FAUNA EN LA CULTURA
Y LA COSMOVISIÓN DEL
PUEBLO TARAUMARA,
EN EL NOROESTE
DE MÉXICO

Dedico este trabajo a la memoria

de mis padres Gabriel Saucedo

y Leonor Sánchez de Tagle, así como

al presente y al futuro de Valeria,

el regalo más grande y más hermoso

que me ha dado la vida.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a todas las personas, instituciones y cosas gracias a las cuales fue posible la realización de esta investigación, particularmente:

A mi familia y mis amigos, sin cuyo apoyo incondicional nada de esto hubiera sido posible.

A la Universidad de Salamanca, y a mis profesores y compañeros del programa de Doctorado en Antropología de Iberoamérica, quienes me guiaron y acompañaron sin cesar a lo largo de mis estudios.

A mis directores de Tesis, el Dr. Gabriel Espinosa Pineda y el Dr. Ángel Espina Barrio, cuya paciencia y dedicación constante hicieron posible concebir, desarrollar y concluir esta aventura académica.

A la ciudad de Salamanca, por ser tan cálida y cosmopolita anfitriona, y por permitirme vivir años inolvidables, junto con mi hija Valeria, de experiencias y valiosos aprendizajes dentro y fuera de las aulas.

A la música y especialmente a la guitarra, por acompañarme siempre en los momentos más importantes de mi vida; así como también a la *Dulce Mescalina*, cuyo armonioso estruendo dio otra dimensión a mi paso por Salamanca.

Al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), institución a la cual me siento orgulloso de pertenecer.

Y muy especialmente, agradezco las becas y todo el apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), el INAH, y la Subdirección de Relaciones Internacionales de la Secretaría de Educación Pública, sin cuyo sólido respaldo no hubiera sido posible la realización de esta investigación.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	15
II. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO	22
II.I. El estudio antropológico de las relaciones naturaleza/cultura	22
II.II. La reflexión evolucionista, en los albores de la antropología científica	25
II.III. Ecología cultural, neoevolucionismo y materialismo cultural:	28
Aportaciones de la antropología norteamericana.	
<i>II.III.I. Ecología cultural</i>	28
<i>II.III.II. Neoevolucionismo</i>	30
<i>II.III.III. Materialismo cultural</i>	33
II.IV. Contribuciones del estructuralismo de Lévi- Straus	37
II.V. Mary Douglas: Un ejemplo destacado de la antropología simbólica	42
II.VI. Ontologías y perspectivismo amazónico	46
<i>II.VI.I. Aspectos generales.....</i>	46
<i>II.VI.II. Ecología simbólica.....</i>	47
<i>II.VI.III. Perspectivismo amerindio.....</i>	51
II.VII. El marco teórico de esta investigación: Los estudios sobre la cosmovisión indígena en México	55
<i>II.VII.I. Origen y desarrollo de las investigaciones.....</i>	55
<i>II.VII.II. Concepto y teoría de la cosmovisión: el modelo de Alfredo López Austin</i>	58
<i>II.VII.III. Consideraciones teórico-metodológicas sobre esta investigación</i>	63
III. INTRODUCIENDO LA SIERRA TARAHUMRA	70
III.I Antes que la Sierra Tarahumara, el norte de México	70
III.II La Sierra Tarahumara: Caracterización geográfica y ecológica	77
<i>III.II.I El entorno geográfico</i>	77
<i>III.II.II La flora y la fauna</i>	81
III.III. Aspectos destacados de la historia regional	82
III.IV. Rastreado las huellas de la fauna en la historia de la Sierra Tarahumara	93
III.V. Caracterización sociodemográfica del territorio de estudio	98

IV. LA ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO TARAHUMARA 110

IV.I. El papel de la etnografía en esta investigación	110
V.II. Precursores de la etnografía en la región de estudio	112
IV.III. Los exploradores y los viajeros: La invención del tarahumara primigenio, exótico y místico	114
IV.IV. La era de la antropología profesional	117
IV.V. Caracterización cultural del pueblo tarahumara	119
<i>IV.V.I. La legendaria resistencia física rarámuri</i>	119
<i>IV.V.II. La diversidad étnica y lingüística</i>	120
<i>IV.V. III. La vestimenta</i>	121
<i>IV.V.IV. Elementos destacados de la territorialidad</i>	122
<i>IV.V.V. Estructura social y redes del tesgüino</i>	123
<i>IV.V.VI. Economía</i>	126
<i>IV.V.VII. Residencia</i>	129
<i>IV.V.VIII. Parentesco</i>	131
<i>IV.V.IX. Reciprocidad y tesgüino: Un hecho social total</i>	133
<i>IV.V.X. Identidad social</i>	136
<i>IV.V.XI. Organización política</i>	139
<i>IV.V.XII. Control social</i>	142
<i>IV.V.XIII. Recapitulación de elementos nodales de la sociedad</i>	144
<i>IV.V.XIV. Religión y ritualidad</i>	145
<i>IV.V.XV. Introduciendo la cosmovisión tarahumara</i>	150

V. LOS ANIMALES EN LA COSMOVISIÓN TARAHUMARA 160

V.I. Nota sobre el contenido y desarrollo de este capítulo	160
V.II. Namúti Ariwéame (cosas con alma)	161
V.III. La fauna y la mitología	162
V.IV. La personificación de los animales	165
<i>V.IV.I. La transformación animal / persona – persona / aniamal</i>	166
V.IV.II. Las serpientes, el agua y los agujajes: Un ejemplo significativo entre las transformaciones animal/persona	168

V.IV.III. Origen común, cercanía y reflejo de los animales, las personas y la sociedad	171
V.IV.IV. Animales y personas del Dios y del Diablo	173
V.V. Una aproximación a la taxonomía faunística rarámuri	178
V.V.I. El contexto general del debate	178
V.V.II. Las transformaciones de las especies entre los rarámuri	181
V.V.III. Hacia una explicación del fenómeno de las transformaciones	183
V.V.IV. Bases de la taxonomía zoológica rarámuri	184
V.V.V. La interpretación de las transformaciones de las especies	185
V.V.VI. La dimensión diacrónica y sincrónica de las transformaciones	188
V.V.VII. Principales conclusiones en torno al fenómeno	189
V.VI. Conocimientos, práctica y creencias en tono a la fauna	190
V.VI.I. La relación de los rarámuri con el entorno ecológico	190
V.VI.II. Animales asociados con la lluvia	191
V.VI.III. Animales que comunican el destino humano	194
V.VI.IV. Animales, la caza y la pesca	197
V.VII. Seres vinculados con la fauna que remiten a la cosmovisión mesoamericana: El caso de Uribe	200
V.VII.I. Introduciendo la discusión	200
V.VII.II. Sobre las características generales de estos seres	202
V.VII.III. Su relación con la lluvia, el maíz y la agricultura	202
V.VII.IV. El lugar en donde habitan	203
V.VII.V. Respecto al trabajo que hacen	203
V.VII.VI. Vínculos con enfermedades asociadas al viento	204
V.VII.VII. Su capacidad para transformarse en animales, personas y otras entidades	204
V.VII.VIII. Su relación con la tierra, el mundo subterráneo y seres opuestos a la lluvia	205
V.VII.IX. Un aspecto adicional para la reflexión	206
 VI. CONCLUSIONES	 211
 VII. BIBLIOGRAFÍA	 229
 VIII. CD ANEXO	 247

Una mujer rarámuri reposa sobre una piedra a las afueras de su vivienda. Ranchería de Coyachique. Barranca de Batopilas, foto: Eduardo Saucedo, 1998.



En la cocina de su casa, una mujer rarámuri muele maíz en el metate. Municipio de Guachochi, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2011.

INTRODUCCIÓN

“Los ojos de un animal tienen el poder de hablar un gran idioma”
Martin Buber

Los animales, los más cercanos e inseparables compañeros del hombre a través de la historia, son para la antropología como un espejo, cuya imagen puede llegar a proyectar vivamente aspectos trascendentes de la realidad social y cultural de los pueblos.

Hoy como nunca antes, conocemos una infinidad de evidencias que manifiestan, en los más disímiles y a veces ignotos lenguajes, el papel predominante que la fauna ha tenido para la humanidad a lo largo del tiempo. Entre ese vasto universo de testimonios, es posible percibir a veces ciertas similitudes entre los conocimientos, las creencias y las prácticas, generadas por muy distintos pueblos del mundo, tanto en el pasado remoto como en la actualidad. No obstante, cuando analizamos con mayor detenimiento algún caso en particular, resulta evidente que cada cultura ha desarrollado una relación única con los animales, tan singular como su propia historia. Una relación que va desde los aspectos materiales y utilitarios, hasta los confines más abstractos e inaprensibles del pensamiento.

Este férreo vínculo entre los animales y el hombre, sin embargo, no siempre ha sido reconocido, o por lo menos bien visto, por algunas tradiciones históricas y filosóficas. Por ejemplo, el Cristianismo y otras religiones dominantes han concebido por largo tiempo al ser humano en oposición a los animales, caracterizándole –por encima de cualquiera de sus evidentes similitudes–, como un ser superior y sustancialmente distinto a éstos. En contraste, y en un sentido totalmente opuesto, existen numerosos testimonios provenientes de diversos pueblos indígenas de México y el mudo, los cuales aluden recurrentemente a un origen común de la fauna y de la humanidad, así como al parentesco mítico o los componentes anímicos que los hombres y los animales comparten. Esos testimonios ponen de manifiesto concepciones del universo, en las que los animales constituyen un punto de encuentro privilegiado entre las distintas esferas que componen la realidad. Un proceso que acontece, siempre, desde la especificidad de la experiencia histórica de un pueblo particular, lo cual le otorga una impronta cultural única; tal como pretendemos ilustrarlo aquí, a partir del caso del pueblo tarahumara.

Así, el principal objetivo de esta investigación será determinar, a través del análisis antropológico, el lugar que ocupa actualmente la fauna en la cosmovisión tarahumara, el pueblo indígena más numeroso del norte de México. Pero además, enmarcado bajo ese objetivo general, este trabajo tendrá también como trasfondo el tema de las relaciones culturales que han existido y existen entre los pueblos indígenas del norte de México, y los pueblos que históricamente han habitado el área cultural conocida como Mesoamérica, ubicada al centro y sur del actual territorio mexicano. Una perspectiva cuyo eje rector será el análisis y la utilización del concepto de cosmovisión, así como una serie de ideas y presupuestos teóricos que han sido desarrollados en la investigación de las relaciones culturales con la fauna y con otros elementos de la naturaleza.

Los tarahumaras, sujetos de esta investigación, se autodenominan en su propia lengua rarámuri, por lo que a lo largo de las siguientes líneas ambos términos serán utilizados de manera indistinta (más adelante hablaremos del origen, la etimología y la relación histórica entre ambos vocablos.). Los rarámuri habitan las montañas del noroeste de México, o más precisamente, una porción de la Sierra Madre Occidental, la cual desde hace siglos ha sido conocida con el nombre de Sierra Tarahumara. Actualmente, tanto este escenario como sus habitantes están atravesando una serie de procesos socioambientales, económicos y políticos de enorme importancia, en donde la economía industrial extractiva, la depredación del entorno ecológico, la pobreza, la marginación, la violencia y la singular resiliencia indígena, han marcado los grises rumbos del presente y el futuro de la región. Por lo tanto, a pesar de que no se trata directamente del tema de este trabajo, hemos tenido que conceder un espacio específico al análisis de este tipo de problemáticas, pues sin su consideración resulta imposible comprender la realidad que se vive actualmente en la Sierra Tarahumara.

Por otra parte, a pesar del importante papel que la relación con la naturaleza ha jugado en el desarrollo de la cultura tarahumara, es evidente que el conocimiento científico actual sobre la percepción rarámuri del medio ambiente en general, y de la fauna en particular, es extraordinariamente pobre. Y se trata tanto de una cuestión cuantitativa como cualitativa. Sin duda esta es una de las principales motivaciones que dieron origen a esta investigación. Consideramos que simplemente, aún no se ha alcanzado a apreciar la muy refinada percepción rarámuri sobre los animales, su uso como un modelo para explicar multitud de procesos físicos, ecosistémicos, sociales, íntimos y culturales. Por lo que a apenas se empieza a avizorar, pero muy embrionariamente, la forma en que la fauna es aprehendida en la cosmovisión tarahumara, y la manera en que a su vez ésta opera como sistema explicativo dentro de la cultura.

Así, el objetivo general de esta investigación tuvo que desplegarse en una serie de objetivos particulares, entre los cuales destacan los siguientes: El estudio de las relaciones materiales entre la fauna y la producción social; la ubicación de las especies más significativas para los rarámuri; el papel de la fauna en la ritua-

lidad y la religión; el simbolismo asociado con la fauna; el lugar de los animales en la mitología; el análisis de la percepción de diversos elementos físicos y míticos de los animales; las clasificaciones zoológicas; la relación con las deidades y con otros seres del cosmos. Sin embargo, es necesario advertir que la forma y la profundidad en que cada uno de estos subtemas han sido abordados y desarrollados a lo largo de este trabajo resulta, por diversas circunstancias, variable. No obstante, consideramos que todos ellos revisten una enorme importancia en el ámbito de la cosmovisión y las relaciones culturales de los tarahumari con la fauna.

Por otro lado, una acotación relevante tiene que ver con el hecho de que los principales referentes teóricos y conceptuales que guiaron este trabajo han enfatizado, en muy diversos modos, que a pesar de que la cosmovisión constituye una construcción del intelecto humano, un modelo mental, ésta se encuentra determinada de mil formas por las relaciones materiales y sociales del hombre. Por lo que, desde esa perspectiva, no existe mejor forma de estudiar la cosmovisión que partir justamente de esa clase de relaciones. Lo cual, para nosotros, hizo necesario dedicar una parte importante de esta pesquisa a la caracterización, principalmente etnográfica, de la realidad social y material del pueblo tarahumara. Dicha caracterización conforma un segmento sustancial de este trabajo, pues constituye el cimiento que fundamenta nuestro análisis en torno al papel de los animales en la cosmovisión.

En otro orden de ideas, resulta necesario señalar que la presente investigación está basada, principalmente, en datos etnográficos de primera mano, producto del trabajo de investigación de campo que he desarrollado por varios años en la región; sobre el cual hablaremos con mayor detalle un poco más adelante. No obstante, la información de primera mano fue también complementada con datos y perspectivas provenientes del trabajo de otros autores, entre los que se encuentran tanto precursores de la labor etnográfica en la región, como diversos profesionales de la antropología y la historia, quienes a lo largo de los últimos ochenta y cinco años han desarrollado distintos tipos de investigaciones. Sin embargo, esta última clase de trabajos han sido para nosotros sólo un hilo conductor, una guía en torno a la cual hemos ido entretejiendo la información producida a partir de nuestra propia experiencia etnográfica.

Además de la literatura especializada, hemos tenido también que recurrir en algunos momentos a otra clase de publicaciones generales sobre la fauna, el medio ambiente o ciertos fenómenos naturales vinculados con los temas que nos ocupan. Asimismo, debido a que esta investigación constituye un trabajo fundamentalmente antropológico y etnográfico, la historia no ha sido una preocupación central en su desarrollo. No obstante, existe un cuerpo importante de documentos en torno a la historia colonial de la Sierra Tarahumara, el cual ha sido ya trabajado y publicado, por lo que hemos podido rescatar de ahí algunos datos e informaciones. Sobra quizá decir que todas las obras que hemos aludido aparecerán en su momento puntualmente citadas, y las referencias completas de esos textos podrán consultarse en la bibliografía final.

Para nosotros, la pertinencia de este trabajo atañe a muy diversos puntos. El primero y quizá el más importante es el hecho de que, como veremos, se trata de un tema que ha sido apenas mínimamente investigado entre los rarámuri, el cual además, concierne al ámbito sociocultural de un pueblo indígena que, a pesar de ser ampliamente *reconocido* dentro y fuera de México, es también hasta hoy uno de los pueblos menos *conocidos* de todo el territorio mexicano; incluso por parte de los especialistas. Otro aspecto a destacar, se relaciona con la poca atención que han dado los antropólogos, los historiadores y otros especialistas, al estudio comparativo de las relaciones históricas y culturales entre el norte de México y Mesoamérica. Y si bien esta pesquisa no plantea propiamente una investigación comparativa, el diálogo y la comparación entre los tarahumaras y los pueblos mesoamericanos estarán presentes a lo largo de este trabajo, especialmente, en el análisis de la cosmovisión y las relaciones culturales con la fauna.

Asimismo, consideramos que el potencial explicativo que ofrece la fauna con respecto al estudio de la cultura y el pensamiento rarámuri, es mucho mayor al que podría desprenderse de otros elementos del medio ambiente, como por ejemplo las plantas o los astros. Por lo que desde nuestra perspectiva, la fauna representa para la antropología una valiosa herramienta para el análisis cultural, la cual ha sido hasta hoy poco aprovechada. Finalmente, pensamos que más allá de los argumentos académicos que se puedan esgrimir en favor de este trabajo, es también importante resaltar que, ampliar el conocimiento sobre la forma en que los tarahumaras conciben y se relacionan con los animales y con el resto del entorno ecológico, puede ofrecer un importante fundamento a cualquier tipo de proyectos de protección o repoblación faunística y forestal (los cuales son sumamente necesarios), o bien, a proyectos productivos y de autogestión indígena sobre los recursos naturales.

Es así que dentro de los márgenes hasta aquí expuestos, la presente investigación ha sido dividida en cuatro grandes bloques temáticos, cada uno de los cuales está subdividido a su vez en una serie de ítems. Estos cuatro bloques corresponden primeramente, al estado de la cuestión y las consideraciones de índole teórica; en segundo lugar, a la contextualización geográfica, histórica y sociológica; en tercer sitio, a la caracterización cultural del pueblo rarámuri; y por último, al análisis del papel de la fauna en la cosmovisión tarahumara.

Bajo esa lógica, el capítulo denominado *Estado de la cuestión y marco teórico*, ha sido dedicado en primera instancia a la revisión de algunas de las propuestas y modelos más relevantes desarrolladas por la antropología, a lo largo de su historia, para el estudio de las relaciones naturaleza/cultura. Una revisión que no pretende ser exhaustiva, sino que se centra única y exclusivamente en lo que nosotros consideramos como los autores y las propuestas teóricas más destacadas de la antropología contemporánea; incluyendo algu-

nos de los debates y las formulaciones de mayor actualidad. Por otro lado, la segunda parte de este capítulo se dedica específicamente al desarrollo del planteamiento teórico y conceptual de esta investigación. Ahí, se realiza una definición precisa del concepto y el modelo de la cosmovisión elaborado por científicos como Alfredo López Austin (y algunos otros), para en un segundo momento, dedicar también un espacio al desarrollo de una serie de consideraciones teórico-metodológicas específicas sobre el presente trabajo.

El capítulo titulado *Introduciendo la Sierra Tarahumara*, está realizado con la intención de brindar una panorámica sobre el escenario y los actores que confluyen en este texto. En un primer momento, se ubica y contextualiza la discusión académica en torno a la definición y las relaciones históricas entre el norte de México y Mesoamérica. Posteriormente, se presentan los aspectos geográficos y ecológicos que caracterizan el territorio de estudio, seguidos por algunos de los temas más destacados de la historia regional, en donde además, se brinda un espacio particular a la historia de los animales en la zona. Finalmente, este capítulo concluye ofreciendo un esbozo del actual perfil sociodemográfico de la Sierra Tarahumara, así como de los principales conflictos ambientales, económicos, políticos y sociales que acontecen hoy en día en la región.

Por su parte, el capítulo que lleva por título *La etnografía del pueblo tarahumara*, tiene como principal finalidad, presentar una caracterización etnográfica mínima de la sociedad y la cultura rarámuri. En sus primeras páginas, se ofrece un breve recorrido por algunas de las principales aportaciones al conocimiento etnográfico sobre los tarahumaras, realizadas desde comienzos del siglo XVII y hasta nuestros días. Luego, se presenta un retrato etnográfico que busca introducir los elementos socioculturales más relevantes en la vida rarámuri. Esta caracterización, se ocupa de aspectos tales como la diversidad étnica y lingüística, la vestimenta, la territorialidad, la economía, la estructura social, el patrón de residencia, el sistema de parentesco, la identidad, la organización política, el control social, la religión y la ritualidad; al tiempo que ofrece también una breve introducción a la cosmovisión tarahumara.

El capítulo central de esta investigación *Los animales en la cosmovisión rarámuri*, presenta y discute una serie de datos, temas e interpretaciones sobre la fauna, a partir del análisis de ciertas áreas representativas de la cosmovisión. Esos temas o áreas representativas son: La concepción rarámuri de los animales; la presencia de la fauna en la mitología; la personificación animal; las proyecciones entre la naturaleza y la sociedad; la relación con las deidades; la taxonomía faunística; los conocimientos, las prácticas y las creencias sobre la fauna; así como la relación que a partir de un caso específico es posible trazar entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana.

Por último, los elementos más importantes que se desprenden de nuestro análisis se retomarán y se discutirán en el apartado dedicado a las conclusiones. Ahí, además de realizar algunas reflexiones finales en torno al papel de la fauna en la cosmovisión rarámuri, se presentan una serie de hipótesis y propuestas que tienen como finalidad señalar temáticas relevantes para el estudio de las semejanzas y las diferencias que existen entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión de los pueblos de tradición mesoamericana.

Como un elemento adicional, en la parte final de este texto se incluye un C.D. anexo, el cual contiene una compilación de relatos y textos etnográficos rarámuri sobre la fauna (y sobre algunos otros de los temas presentados), los cuales complementan el cuerpo de las narraciones que fueron analizadas durante la presente investigación. Este material puede servir al interesado para ahondar en ciertos aspectos específicos. Asimismo, la compilación anexa incluye las versiones completas de algunos relatos que aparecen editados en el capítulo dedicado al análisis del papel de los animales en la cosmovisión.



Un niño y dos adolescentes rarámuri en un camino de la barranca.

Municipio de Batopilas, Chihuahua, 2007.

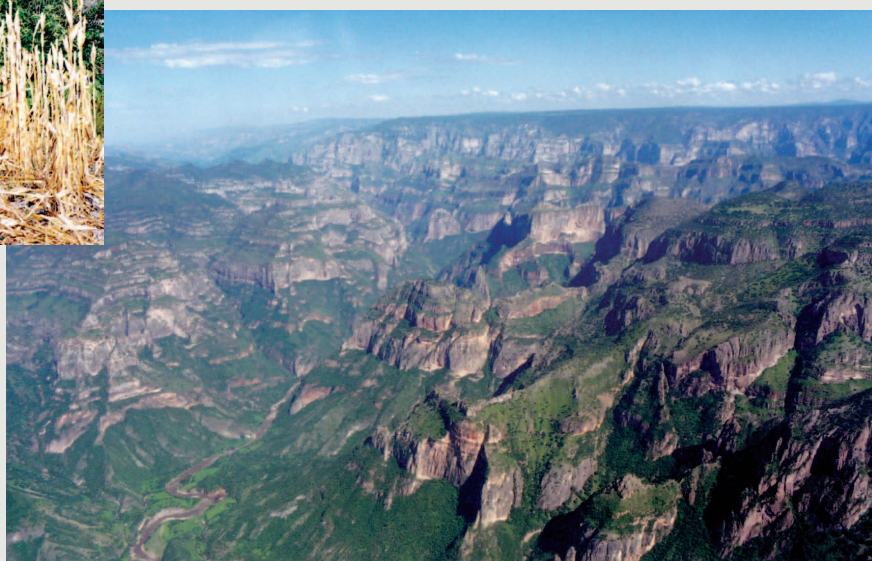


Familia rarámuri reunida en el patio de su casa.
Municipio de Batopilas, Chihuahua,
foto: Eduardo Saucedo, 2008.

Consideramos que más allá de los alcances y las limitaciones propias de la investigación que a continuación presentamos, este trabajo puede poseer la virtud de abrir el debate hacia un tema, una región y una cultura poco investigadas; los cuales, a pesar de revestir enorme importancia académica y social, parecen no haber despertado hasta hoy el interés de los especialistas. Sirva entonces este modesto trabajo como un pequeño aporte y un llamado de atención para los estudiantes y los profesionales, el cual esperamos que sea capaz de propiciar algunas investigaciones y debates futuros. Si ese fuera el caso, este escrito habrá cumplido entonces con uno de sus principales objetivos.



*Un hombre rarámuri pizca maíz, ranchería de Coyachique.
Municipio de Batopilas,
foto: Eduardo Saucedo, 1998.*



*Vista aérea de la Barranca de La Sinforosa, de 1800 metros de profundidad.
Municipio de Guachochi, Chihuahua,
foto: Eduardo Saucedo, 2008.*

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO

II.I. EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LAS RELACIONES NATURLEZA/CULTURA.

Dilucidar el papel de la fauna en la cosmovisión del pueblo tarahumara, principal objetivo de esta investigación, remite en términos de la teoría antropológica a un extenso mosaico de autores e investigaciones, los cuales, en diferentes momentos y contextos, se han ocupado del estudio de las relaciones entre la naturaleza y la cultura. Al respecto, es posible afirmar que la distinción conceptual entre naturaleza y cultura ha constituido una dicotomía de primera importancia, la cual no sólo marcó el surgimiento formal de la antropología científica, sino que también ha tenido amplias repercusiones en el pensamiento occidental, y por ende, en diversos sitios donde éste ha sido hegemónico a lo largo de la historia.

Como es bien sabido, la antropología nace formalmente como ciencia en las postrimerías del siglo XIX, de la mano del célebre concepto de cultura, formulado por el británico Edward Burnett Tylor. En esa definición primigenia Tylor establece de inicio una oposición explícita entre la naturaleza y la cultura, al afirmar que la cultura es aquel: "conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras producciones y maneras de vivir aprendidas por el hombre, en tanto miembro de una sociedad" (1975; 25). Es decir, únicamente aquello que el

hombre adquiere socialmente, en oposición a todo lo que le era otorgado por la vía biológica o "natural".

A partir de ese momento, la reflexión, el análisis y el debate sobre la conceptualización teórica de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, van a convertirse en una constante en el desarrollo del pensamiento antropológico contemporáneo. Es por eso que a lo largo de las siguientes páginas, realizaremos una breve revisión de algunas de las aportaciones más destacadas sobre el tema, intentando contextualizar histórica y académicamente cada una de las distintas perspectivas y formulaciones. Esta revisión preliminar tiene como finalidad ofrecer un marco general, que nos permita situar con mayor precisión la perspectiva y los presupuestos teóricos específicos que subyacen a esta investigación, los cuales serán desarrollados hacia la parte final de este capítulo.

Si bien la dicotomía entre naturaleza y cultura ha sido esencial e inherente al pensamiento antropológico prácticamente desde sus orígenes, actualmente, casi un siglo y medio después, continúan existiendo propuestas y debates contemporáneos de gran relevancia, mismos que apuntan en cierta forma hacia los fundamentos conceptuales de la propia disciplina. Un fenóme-

no académico que podría conceptualizarse como una especie de retorno al pasado, pero con una nueva lectura de este tipo de conceptos, y con un conjunto de implicaciones teóricas y epistemológicas para la antropología y la etnografía.

Esta clase de propuestas y debates han surgido, en algunos casos, de la confluencia de una serie de reflexiones propiciadas no sólo por antropólogos o historiadores, sino también por científicos provenientes de muchas otras disciplinas, como en el caso del filósofo y sociólogo de la ciencia francés Bruno Latour. Él, a través de uno de sus más célebres trabajos titulado: *Nunca fuimos modernos: ensayo de una antropología simétrica* (2007 [1991]), dará pie a un conjunto de reflexiones que actualmente están representadas en la obra de antropólogos como Philippe Descola (1987, 2005) y Eduardo Viveiros de Castro (2011, 1998), quienes son considerados como referentes de la reflexión teórica contemporánea. Esto quiere decir que una parte de la discusión académica actual de los conceptos naturaleza y cultura se remite, empírica y etnográficamente, al área del amazonas, pues tanto Descola como Viveiros de Castro son amazonistas.

El valor de las aportaciones de la obra de estos amazonistas a la discusión teórica y epistemológica, y su contribución al debate académico actual sobre las relaciones naturaleza/cultura en antropología, está fuera de toda duda. No obstante, como suele suceder cuando un modelo teórico cautiva y se difunde tan rápidamente (como ha pasado con el perspectivismo amerindio y las ontologías en México y en otras parte de Iberoamérica y el mundo), las ideas Descola y Viveiros de Castro han generado también una serie de investigaciones que han intentado aplicar a ultranza, y de manera acrítica, los modelos amazónicos para tratar de explicar el pensamiento y la cultura de muy distintos pueblos indígenas del orbe. Un intento que, desde nuestro punto de vista, ha generado en muchos casos resultados poco afortunados.

No obstante, hoy existe también una diversidad de perspectivas teóricas en torno a la investigación antropológica e histórica, generadas desde otras latitudes geográficas y académicas, las cuales han realizado igualmente aportaciones sustanciales a la investigación y la conceptualización de las relaciones naturaleza/cultura. Entre esa diversidad de posturas y propuestas, la presente investigación centrará su atención en los referentes teóricos y conceptuales que provienen de los estudios sobre las cosmovisión indígena en México, desarrollados principalmente por científicos como Alfredo López Austin (1980, 1990, 1994, 1996, 2001, 2012) y algunos de sus alumnos y colegas más destacados. Pues como veremos más adelante, es a partir de ese tipo de perspectivas desde donde se construyó el marco teórico de esta pesquisa.

Pero volviendo al tema de los planteamientos originales de Bruno Latour (op. cit.), éstos apuntan hacia una revisión de la forma en que se ha generado cierta clase de pensamiento que él califica como pensamiento moderno de occidente, poniendo especial atención sobre cuáles han sido las bases o mecanismos esenciales que permitieron constituir lo que hoy concebimos como un tipo de pensamiento “moderno”. Y lo que Latour propone es que, aproximadamente entre los siglos XVII y XIX, en Europa va a ocurrir un quiebre fundamental que dará paso al llamado pensamiento moderno. Este quiebre va a consistir en la separación radical entre dos zonas ontológicamente diferenciadas; una zona que va a adquirir el nombre de *naturaleza*, y otra que a la par adquirirá el nombre de *cultura*¹.

Parte de lo que se desprende en la observación, es que la propia idea de cultura no hubiera sido posible sin la existencia de una noción constituida como naturaleza. Es decir, ambas corren paralelas, nacen de manera simultánea. Una vez que se define algo así llamado naturaleza, forzosamente se define algo que no es natural y

¹ Ésta discusión y algunas de las ideas que a continuación se reproducen, hacen referencia a la conferencia “Debates sobre naturaleza y cultura en antropología”, impartida por el Dr. Saúl Millán Valenzuela, en el Seminario permanente del Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Julio de 2010, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

que designa al ámbito de lo cultural. Según esta perspectiva, se trata de un proceso del pensamiento moderno que se da en varias etapas, en primer lugar a partir del pensamiento de Descartes, pero que tiene otra serie de consecuencias a lo largo del siglo XIX. Una de las primeras consecuencias de esta separación, es que junto con la idea de cultura aparece la idea de humanidad, y junto con la idea de naturaleza, lo no humano. Por lo que se va a colocar del lado de la naturaleza todo aquello que existe en el universo y que no presenta características humanas. Así mismo se va a colocar del lado de la cultura lo contrario.

De hecho, lo que va a llamar la atención en esta revisión epistemológica que se hace de tales conceptos, es cómo la dicotomía naturaleza/cultura va a dar por resultado una serie de categorías que le son asociadas a esta división original. Por ejemplo, la categoría de universal frente a la de particular, la categoría de objetivo frente a la de subjetivo, y por lo tanto la categoría de objeto frente a la de sujeto, la noción de lo físico frente a lo moral, la idea del cuerpo frente a la del alma, la idea de la animalidad frente a la de humanidad, etc. Al final podríamos seguir con una larga lista de categorías que Latour relaciona con la constitución inicial del pensamiento moderno. En este tipo de planteamientos, el concepto de ontología resulta evidentemente importante. En términos generales, se puede afirmar que la ontología es una vertiente de la filosofía que estudia al ente o a los seres que existen dentro del universo. Y es por eso que se va a hablar de una separación ontológica, en la medida que un conjunto de entidades van a ser distribuidas, respectivamente, del lado de la naturaleza o de la cultura. Esto va a dar como resultado un conjunto de concepciones, como la idea de lo universal. Una de las cosas que va a definir este tipo de pensamiento moderno, es que la naturaleza es por sí misma universal, por lo que es algo que no tiene validación ni en las lenguas, religiones o culturas; es por lo tanto transcultural. Y en esa medida, la cultura va a adquirir la característica de lo diverso, lo particular, aquello que varía y transforma.

Antropólogos del siglo XIX como Frazer, Tylor y Morgan, entre otros, sustentaron muchas de sus ideas en esa dicotomía inicial entre la naturaleza y la cultura, por lo que su pensamiento puede considerarse como heredero en antropología del pensamiento moderno. Es decir, se trata de un pensamiento que va a interrogarse sobre qué tipo de relaciones tienen las culturas no occidentales con la naturaleza. Aquí comenzarán a registrarse una serie de fenómenos “peculiares”, pues la expansión colonial de occidente traerá consigo la acumulación de un conjunto de informaciones, donde se constata la existencia de una enorme cantidad de pueblos alrededor del mundo que parecen tener una extraña relación con plantas y animales, los cuales, al menos desde las taxonomías elaboradas por Linneo en el siglo XVIII, habían quedado confinadas al ámbito de la naturaleza (de aquello que no era humano).

Sin embargo, muchas de esas culturas pre-modernas o “primitivas” consideraban que ciertas plantas, animales y otros seres que creían que poblaban el universo cabían dentro de la categoría de humanidad, y por lo tanto, también dentro de la categoría de cultura. Entonces, parecía que estos pueblos tenían dos problemas:

- a) O bien confundían las cosas porque no entendían que una planta o un animal no eran del orden humano ni subjetivo, ni de la moral o espiritual (que occidente consideraba dentro del orden universal, objetivo, corporal y físico).
- b) O bien, tenían una especie de frontera móvil entre la naturaleza y la cultura, de forma que la cultura abarcaba también a una amplia gama de aspectos que incluían a plantas, animales y otros seres.

Esta situación lleva a Latour (op. cit.) a proponer la idea que la antropología nace como una disciplina asimétrica. Asimétrica, en la medida que no mantiene una relación de simetría con las demás culturas, sino que el pensamiento moderno (occidental), se plantea como parte de una cultura cualitativamente distinta a las demás.

¿Y en qué reside tal singularidad?, en ser precisamente una cultura capaz de distinguir lo que es la naturaleza y la cultura, y por lo tanto, esto no solo la convierte en una cultura distinta, sino que también va a propiciar que se mantenga una relación asimétrica, en la medida que occidente se constituye en el referente de cualquier comparación. Es decir, será diverso, y será exótico todo aquello que no cabe en la comparación de los parámetros occidentales. Por lo que occidente se constituirá en el eje rector con el cual será medida la diversidad de todos los pueblos distintos, y ello, evidentemente, plantea una desigualdad original.

Una asimetría que a la postre va a propiciar que occidente no logre estudiarse antropológicamente a sí mismo. Es decir, si bien un antropólogo puede estudiar las etnociencias y los etnoconocimientos de otros pueblos (lo cual se considera sin duda alguna objeto de estudio antropológico), la antropología no ha podido o no ha querido estudiar las llamadas ciencias “exactas”, la física, la química o la biología, pues eso se concibe únicamente como conocimiento, mientras que las etnociencias y los etnoconocimientos son concebidos en muchos casos sólo como representación. Lo que va a plantear esta asimetría es la idea de que occidente genera conocimiento sobre la naturaleza, mientras que los otros pueblos sólo generan representaciones sobre ella. Se trata, en todo caso, de una idea simplista que, como veremos, ha servido en ocasiones como sustento para realizar cuestionamientos –usualmente mal fundados- sobre el concepto de cosmovisión.

No obstante, antes de adentrarnos en los debates contemporáneos sobre la relación naturaleza/cultura, será necesario revisar algunas de las propuestas más relevantes sobre el tema que se han generado a lo largo de la historia de la teoría antropológica, pues muchos de los investigadores actuales deben buena parte de sus perspectivas al trabajo y al pensamiento de sus célebres predecesores.

II.II. LA REFLEXIÓN EVOLUCIONISTA, EN LOS ALBORES DE LA ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA.

“El mundo en general apenas está preparado para aceptar el estudio general de la vida humana como una rama de la ciencia natural, y llevar a cabo, en gran parte, el mandato del poeta de <<explicar las cosas morales y naturales>>. Para muchas mentes educadas parece algo presuntuoso y repulsivo desde el punto de vista de que la historia de la humanidad es parte de la historia de la naturaleza; que nuestros pensamientos, deseos y acciones están tan de acuerdo con las leyes como los que gobiernan el movimiento de las olas, la combinación de ácidos y bases, y el crecimiento de las plantas y los animales”. Edward Burnett Tylor, (1976 [1871]: 64).

Tylor, padre de la antropología científica y célebre representante del pensamiento evolucionista unilineal, además de realizar una serie de aportaciones al pensamiento antropológico, a la metodología, y a la consolidación académica de la disciplina, legó también contribuciones importantes al estudio teórico de las relaciones naturaleza/cultura.

A Tylor se le considera el primer antropólogo profesional, institucionalmente hablando, debido a que en 1883 fue el primer titular de una cátedra de antropología en la Universidad de Oxford, Inglaterra. Sus estudios, a diferencia de otros evolucionistas, estuvieron centrados sobre todo en la cultura más que en la sociedad. Para contextualizar la obra de Tylor es necesario considerar dos procesos fundamentales que influyeron de forma importante en su pensamiento, a saber la Ilustración y la Revolución Industrial, acontecimientos fundamentales que impulsará el desarrollo del capitalismo, primero en Inglaterra, y luego en el resto de Europa y el mundo.

A pesar de que el auge de la Ilustración se llevó a cabo durante el siglo XVIII –el llamado Siglo de las Luces-, la influencia que ésta ejerció en

el pensamiento se vio reflejada mediante la búsqueda de explicaciones a partir de la razón, basada en datos empíricos y experimentales. Fue un movimiento apoyado por las clases altas ya que consideraban que a través de una educación que proporcionara un saber racionalista, y descartando todo aquello que no es posible explicar bajo el criterio racional como lo es la superstición, lo sobrenatural o las creencias se podría llevar una vida más prudente y humana.

Por tal motivo, el concepto de cultura parece estar directamente relacionado a la herencia del pensamiento producido en la Ilustración, que trajo consigo ideas como el progreso, la razón, la educación y la cultura, que se caracterizaría como un atributo particular del hombre frente a otros seres vivos presentes en la naturaleza. En ese contexto, Edward Tylor pondrá atención en las creencias y costumbres de aquellas sociedades que junto con otros evolucionistas de la época denominaron como “primitivas”, considerándolas como supervivencias de estadios evolutivos más rezagados, lo cual le dio la base para concebir un desarrollo unilineal de las culturas.

En este sentido, es importante considerar que el evolucionismo unilineal aparece también como una manifestación de la ideología burguesa decimonónica, la cual fue modelándose de la mano con el desarrollo progresivo del capital. Este momento de explotación, mercantilización y colonización incentivó la búsqueda por explicar las diferencias culturales que a su vez formaba parte de la estrategia de las potencias europeas, que por aquellos momentos se dedicaban a repartirse el mundo.

Las teorías que comenzaron a desarrollarse para explicar la diversidad cultural compartían la idea del progreso y la razón como fundamento en la evolución de la humanidad, junto con otras ideas que tuvieron enorme influencia en los científicos de la época, como el postulado de la unidad psíquica del hombre, formulado por el

alemán Adolf Bastian, la cual afirmaba que todos los seres humanos son, en términos de su capital intelectual, iguales, y por lo tanto son susceptibles de seguir un proceso de desarrollo unilineal; en el cual la sociedad occidental de finales del siglo XIX representaba el estado más acabado de la civilización.

Por otro lado, resulta imposible tratar de comprender el pensamiento de Tylor y los primeros antropólogos evolucionistas, y en general el de los científicos decimonónicos, si no se les contextualiza en el marco de los nuevos y trascendentes descubrimientos que la biología, la medicina y muchas otras ciencias conquistaron hacia finales del siglo XIX.

Por ejemplo, el evolucionismo biológico que venía trabajado por científicos como Jean-Baptiste Lamarck y desde luego Charles Darwin, marcó una serie de consideraciones que influyeron de manera profunda en el pensamiento de la época. Sin duda, hoy resulta difícil concebir el impacto y el conjunto de implicaciones que la obra más célebre de Darwin, *El origen de las especies* (1859), llegará a tener en su momento para la ciencia y para el pensamiento occidental. Esta obra seminal no sólo cuestionaba abiertamente el origen divino del hombre, sino que además brindaba cuantiosa evidencia científica para sustentar una teoría explicativa sobre el fenómeno de la existencia y la evolución humana. Es decir, por primera vez se abría la posibilidad de dar una explicación científica del mundo natural, de manera que las explicaciones teológicas, hasta esos momentos dominantes, fueron puestas inevitablemente en crisis. No es casual entonces que la antropología, la sociología, la historia, la psicología y muchas otras ciencias surjan y despusnten también en esta singular coyuntura.

Darwin se vio influenciado de manera importante por filósofos como Malthus, con sus análisis del crecimiento demográfico, así como de Herbert Spencer, otro de los pilares del evolu-

cionismo, quien posteriormente a la publicación de *El origen de las especies* formuló la célebre frase “lucha de la supervivencia”, que más tarde el propio Darwin retomaría dándole un sentido diferente.

No obstante, el vínculo entre la naturaleza y la cultura empezaba ya a dibujarse como un área de interés no sólo de muy distintas disciplinas científicas, sino también de diversas ideologías políticas y sociales. Por ejemplo, el llamado *darwinismo social* –del que el propio Spencer fuera principal representante– conformaba una ideología, adornada con todos los respetables preceptos científicos de la época, la cual consideraba que el progreso biológico y cultural se sometía a la emancipación de las fuerzas competitivas entre individuos, es decir, existía libertad, únicamente, en cuanto a estrategias en esa lucha por la supervivencia de los más aptos. Las ideas de Spencer iban dirigidas a eliminar los apoyos y ayudas que se otorgaba a las clases empobrecidas ya que desde su perspectiva, solo interferían en la ley de la supervivencia y alargaban más la miseria en que vivían los menos aptos.

Pero más allá de las ideas generales que animaron el pensamiento evolucionista unilineal, y de la cantidad de justas –y a veces injustas– críticas que sobre él se han vertido, es necesario prestar atención a ciertas posturas y aportaciones que Edward B. Tylor realizó al estudio concreto de las relaciones naturaleza-cultura.

Dentro de las contribuciones más importantes de Tylor se encuentra, como ya hemos señalado, su definición del concepto de cultura. El pensamiento desarrollado en la ilustración equiparaba los conceptos de cultura y civilización, por lo que el hecho de contar con un alto grado de cultura significaba tener un alto grado de civilización. Sin embargo, la definición de cultura propuesta por Tylor va a tener una connotación más relevante del aspecto social. La evidencia de esto podría ser el propio título de su obra prin-

cial *Cultura Primitiva* (1871), pues señalar que una sociedad primitiva tenía cultura de alguna manera confrontaba las ideas y los estereotipos que prevalecían hasta ese momento. Si la cultura era un atributo particular de la civilización, principalmente de la civilización occidental, cómo entonces los pueblos “primitivos” podrían tener algo similar.

El evolucionismo decimonónico tenía dos aspectos que son indispensables para comprender la relación entre naturaleza y cultura. Estos aspectos, caracterizándolos dialécticamente, eran el de razón/realidad y el de progreso/ desarrollo o bien, podríamos también formularlo como raciocinio y realidad/necesidad. Esto es, la posibilidad de tener un tipo de conocimiento del medio natural le permitiría a un grupo entablar una relación de cierto grado con la naturaleza. Por eso para los primeros evolucionistas, entre primitivos y civilizados en realidad no existe una diferencia de naturaleza, lo que existe es una diferencia de grado de desarrollo cultural.

Lo que Tylor identificó como supervivencias, es decir, aquellas costumbres, creencias, pensamientos etc., que habían prevalecido hasta aquellos días entre ciertos pueblos “salvajes” o “bárbaros”, formaron la base de lo que se podría considerar como una reconstrucción de la cultura original de la humanidad. El método comparativo, utilizado exhaustivamente por los evolucionistas para clasificar los aspectos de las diversas sociedades, era equiparado por Tylor a la labor que realiza un naturalista, es decir, agrupar especies de plantas y animales: “Al igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales de una zona representa su flora y su fauna, la lista de todos los artículos de la vida general de una gente representa ese total que nosotros llamamos su cultura” (ibid.: 68).

Otra de sus contribuciones, sin duda la más importante para esta investigación, tiene que ver con su aporte para el desarrollo de una teoría

de la religión conocida con el nombre de animismo. El animismo es un concepto que engloba diversas creencias en las que tanto objetos (útiles de uso cotidiano o bien aquellos reservados a ocasiones especiales) como cualquier elemento del mundo natural (montañas, ríos, el cielo, la tierra, rocas, plantas y animales) están dotados de alma y son venerados o temidos como dioses².

En ese contexto, existen dos teorías clásicas que suponen que el animismo fue el origen de las religiones actuales. La primera, que podría ser denominada como teoría de los fantasmas, relaciona a los comienzos de las religiones humanas con el culto a los muertos, una idea asociada principalmente con el nombre de Herbert Spencer y algunos otros personajes como Grant Allen. La otra teoría, presentada por Edward Burnett Tylor, sostiene que la base de toda religión es animista, pero reconocía el carácter no humano de los dioses del politeísmo. Aunque la adoración a los antepasados o, más ampliamente hablando, el culto a los muertos, en algunos casos se superpuso a otros cultos o incluso los hizo desaparecer, no se puede asegurar su importancia, sino más bien lo contrario, es decir, la factibilidad de que otros cultos terminaron superponiéndose al culto a los antepasados.

Sobre este y otros problemas asociados con el origen de las religiones, Tylor sostuvo que: “Los resultados etnográficos pueden dejarse como materiales para los teólogos, y quizás no pasará mucho tiempo antes de que la evidencia tan llena de significado ocupe su lugar legítimo. Para volver de nuevo a la analogía de la historia natural, pronto puede llegar el momento en que se considerará irrazonable que el estudiante científico de teología no tenga un conocimiento competente sobre los principios de las religiones de las razas inferiores, así como que el fisiólogo mire con el desprecio de hace cincuenta años la evidencia derivada de las formas más inferiores de vida, considerando la estructura de nuevas criaturas invertebradas asunto no digno de su estudio filosófico” (ibid.: 77).

II.III. ECOLOGÍA CULTURAL, NEOEVOLUCINOISMO Y MATERIALISMO CULTURAL: APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA NORTEAMERICANA

Las corrientes denominadas ecología cultural, neoevolucionismo y materialismo cultural, encarnaron algunas de las propuestas y modelos teóricos más sugerentes que durante el siglo XX produjo la antropología para el estudio de las relaciones naturaleza/cultura. Para esbozar algunas de las ideas y las bases de estos modelos teóricos, es menester referirnos, obviamente, a la figura de los antropólogos norteamericanos Julian Steward, Leslie White y Marvin Harris, cuyas principales aportaciones pasamos a continuación a recapitular.

II.III.I. ECOLOGÍA CULTURAL

Durante la segunda mitad del siglo XIX, mientras el universo de la antropología norteamericana se encontraba en pleno auge de la corriente culturalista fundada por Franz Boas, irrumpió de forma importante en la academia la figura del antropólogo Julian Haynes Steward y su propuesta, la ecología cultural.

En aquellos momentos, Franz Boas y su particularismo histórico o relativismo cultural se manifestaron en el ámbito intelectual como un importante contrapeso del evolucionismo darwiniano, el cual postulaba etapas unilineales y homogéneas de desarrollo, y otorgaba a cada cultura una particularidad que se pensaba era determinada, entre otras cosas, por su entorno, junto con las variables de espacio y tiempo específicas. Esto es, si cada pueblo y cultura se desarrollan bajo una particular y única historia, en un medio ambiente también muy específico, por lo tanto, es imposible conjeturar que existan leyes generales que pretendan fijar su composición. El relativismo de Boas, dicta que el contraste entre los pueblos obedece a una cultura construida bajo condiciones geográficas, históricas y sociales exclusivas de cada uno. Por lo tanto, las culturas no necesariamente eran mejores o peores, más “atra-

² Si bien dentro de esta concepción cabrían múltiples variantes del fenómeno, como la creencia en seres espirituales, incluidas las almas humanas, en la práctica la definición se extiende a que seres sobrenaturales personificados, dotados de razón, inteligencia y voluntad, habitan los objetos inanimados y gobiernan su existencia. Esto se puede expresar simplemente como que todo está vivo, es consciente o tiene un alma.

sadas” o “evolucionadas”, sino simplemente eran diferentes, y entonces también en algún sentido, incomparables.

Fue así como Julian Steward obtuvo su primera influencia teórica: el relativismo cultural de Boas. Posteriormente, apoyado en supuestos marxistas que adquiere a través de Wittfogel, introduce la variable tiempo y otorga más importancia al proceso histórico, que al medio ambiente, antes determinante y causal, y de esta manera funda la escuela que él mismo denominó como ecología cultural y de la corriente –que en sus propios términos- llevaría por nombre evolucionismo multilineal. Steward amplió significativamente el concepto de ecología, ya que desde su postura era fundamental considerar el efecto que el entorno natural implicaba en la cultura, incluyendo así al hombre en una relación en donde ambos factores no se determinan, sino que sólo se interrelacionan activamente.

Julian H. Steward representa un hito en la historia de la antropología norteamericana, al desplazar el enfoque particularista y reduccionista de un medio ambiente determinante por parte de los primeros teóricos culturalistas, otorgando en su lugar un carácter activo a la naturaleza, donde la cultura es la única fuerza capaz de “dar forma” a su entorno. Para Steward la cultura va a ser el medio fundamental para comprender el proceso de adaptación, el resultado de la capacidad inventiva del ser humano. El método comparativo, al igual que los evolucionistas de principios del siglo XIX, será fundamental para identificar aquellas regularidades en las culturas y en caso de encontrarlas, sería posible asumir que estamos frente a una relación causa-efecto, es decir, ante la formulación de una ley cultural.

El neoevolucionismo desecha el principio de que las sociedades se desarrollan siguiendo estadios, y en su búsqueda por leyes y teorías de desarrollo social y cultural, rompió en cierta forma con la enorme producción de monografías etnográficas, extensas y detalladas, que había traído

consigo el florecimiento y desarrollo de la escuela Boasiana de antropología. De manera contrastante, Steward debatió con algunos de los trabajos teóricos que por aquellos tiempos se realizaban entorno a la relación cultura-medioambiente. Uno de esos trabajos fue el del antropólogo Clark Wissler, quien orientó de manera particular sus ideas a considerar que existía una correspondencia entre áreas naturales y áreas culturales.

En su afán por descubrir patrones generales dentro de las culturas y brindar a la antropología un carácter científico, Steward desarrolló el método comparativo con la intención de explicar el por qué existen culturas distintas, y cuál es la causa de esta variación cultural, por lo que se enfocó en el estudio de las relaciones entre el entorno natural y las herramientas tecnológicas, así como en la forma en que ambas influyen en la conformación cultural de los pueblos. Su materialismo consiste en la identificación de las condiciones materiales en términos tecno-económicos y tecno-ecológicos, es decir, la articulación de la vida sociocultural con los procesos de producción y su hábitat.

De esta forma Steward pretende superar aquellas ideas de relativismo radical de tradición boasiana y pone al centro de la discusión a la cultura y no el medio, como factor que determina la comprensión del proceso de adaptación y cambio. A través del método comparativo entre sociedades que nacen en medios similares, buscará la forma de establecer regularidades entre los patrones culturales, de cara al cambio social, intentando determinar si estas generalidades lo inhiben o lo impulsan. Considera la evolución multilineal como una metodología, bajo la suposición de que en el cambio cultural se manifiestan regularidades que hace posible la determinación de leyes culturales. Su propuesta representa un posibilismo frente a la naturaleza, es decir, la naturaleza en este sentido ya no tiene un carácter determinista, y se dirige hacia una nueva dialéctica: un ente activo (naturaleza) en constante dialogo con los aspectos culturales de cada sociedad (cultu-

ra). Esta dialéctica de categorías, harán posible el desarrollo y el cambio cultural. En ese sentido, la ecología cultural se enfoca en los procesos de adaptación por parte de las diferentes culturas dentro de su medio ambiente.

A la idea de evolución multilineal de Steward le subyace la búsqueda de procesos históricos continuos en distintas sociedades del mundo, mismas que encontrarían su génesis en organizaciones parentales simples, enfocadas en sí mismas. Los supuestos de este autor descansan en los procesos de adaptación mediante los cuales la cultura se va transformando históricamente, en determinado espacio geográfico, procesos que son el resultado primordial del cambio cultural.

Ante la interrogante boasiana que se preguntaba en qué medida el entorno afectaba y moldeaba la cultura, Steward construyó su hipótesis invirtiendo esta pregunta ¿Cuáles son los efectos de la cultura en el entorno físico para que ésta mantenga su subsistencia? En este sentido, Steward señaló dos elementos que influían directamente en estos cuestionamientos: la tecnología y la división del trabajo.

El desarrollo social para Steward es un proceso con implicaciones complejas de nuevos niveles que se integran a través del tiempo, donde se relacionan de manera sincrónica el todo, que es el nivel mismo, y sus partes, es decir, los sub niveles, de manera funcional y adaptados por la interacción histórica. Estos grupos y subgrupos se encuentran en una ubicación espacial determinada que se define por las relaciones funcionales entre cada una de las partes con el área/región. En este sentido, Steward también descarta la categoría de “área cultural”, que pretende una homogenización dentro de una zona geográfica a partir de sus rasgos culturales sin antes realizar un análisis de las interrelaciones de éstos con su entorno.

Otra aportación importante es el concepto de núcleo cultural, el cual es utilizado para referir los aspectos que intervienen directamente en las actividades de subsistencia, y es en ese núcleo donde se verá la génesis del cambio cultural. Por ello su pertinencia en todo análisis, ya que permite enfocar los nexos entre el medio, la tecnología y ciertos elementos de la organización social, y la forma en cómo esta interrelación influye en la cultura y su desarrollo.

II.III.II. NEOEVOLUCIONISMO

La teoría neoevolucionista, formulada por el antropólogo Leslie Alvin White, ocupa también sin lugar a dudas un lugar especial en el desarrollo del pensamiento antropológico contemporáneo. A pesar de que su formación tenía base en la metodología y el antiteoricismo de la tradición boasiana, le resultaba de especial interés la obra de Robert Henry Lowie Primitive Society (1919). Al igual que el propio White, el filósofo Marvin Farber –colega de la misma universidad donde impartía clases- estaba interesado en las ideas evolucionistas y fue una gran influencia dentro de su formación.

White, comenzó a interesarse en la obra de Lewis H. Morgan al iniciar trabajos de investigación cerca de la reserva de Seneca. Su admiración por *League of the Iroquois* y posteriormente por toda la obra de Morgan, lo llevaría a una revisión exhaustiva y a realizar algunas reediciones de sus textos. Por otra parte, su acercamiento teórico a la obra de Marx y Engels, generada a partir de viajes que realizó por Rusia, fue fundamental para enfocarse definitivamente al desarrollo y naturaleza de la civilización.

El neoevolucionismo en general, surgirá como contraposición del antiteoricismo boasiano, y tomará parte de su justificación a partir de estudios arqueológicos, paleontológicos e historiográficos. Es a través de la evidencia empírica y ante la falta de explicaciones sobre las regularidades en diversas culturas que esta corriente tomará

más fuerza. La capacidad descriptiva que había caracterizado al particularismo histórico quedaba entredicha al no poder aclarar estos fenómenos.

Es importante considerar que si bien el neoevolucionismo, con sus diversos representantes, descartó muchos aspectos del evolucionismo decimonónico, sigue manteniendo en cierta medida las bases epistemológicas que en su momento impidieron el desarrollo y aceptación de dichas teorías. Por otra parte, aunque los postulados teóricos que desarrollará White se conocen comúnmente como neoevolucionismo, es importante hacer referencia al hecho de que él mismo no consideraba correcta tal denominación, debido a que desde su punto de vista, sus teorías eran una continuación de las teorías originales de Tylor y Morgan, y no una resurrección o remodelación de la teoría evolucionista, señalando que sólo diferirían en el desarrollo y en la demostración.

A pesar de que tanto Leslie White como el propio Julian Steward pueden ser ubicados como parte de esta corriente neoevolucionista, existían una serie de discrepancias en la forma en que cada uno de ellos concebía la evolución. Mientras que Steward hacía énfasis en una evolución multilínea, White optaba por una evolución universal. Éste último, afirmaba que Steward exponía de esta manera su formación dentro de la corriente boasiana. Autores como Marshall Sahlins y Elman Service, discípulos y colegas tanto de White como de Steward, trataron de elaborar una clase de reconciliación al concebir que en la evolución existe tanto la diversidad por la cuestión adaptativa, como el progreso a formas superiores a través de estados inferiores, es decir, ambos abordaban dos aspectos fundamentales de un mismo problema, la evolución.

White concibe que en el mundo está integrado por tres niveles de fenómenos, y tal división no es tan solo una forma para entender el mundo de manera heurística, es más bien un reflejo de cómo está conformado el propio universo. Estos fenóme-

nos son índole cultural, física y biológica. De esta distinción parte para afirmar que lo que distingue a las ciencias naturales de las sociales no es necesariamente el método, sino el objeto de estudio.

A diferencia de otros materialismos, la propuesta de Leslie White está formulada en torno a la preponderancia del concepto de energía. Para él, la historia de la civilización humana ha consistido en el desarrollo por controlar la naturaleza a través de la extracción, canalización y utilización de la energía mediante la tecnología. Mientras las culturas puedan tener un mayor aprovechamiento de la energía de la naturaleza, mayor será su grado de desarrollo. Al igual que los evolucionistas Morgan y Spencer, consideraba que existía una correlación entre el progreso cultural y el progreso tecnológico.

Para White la cultura está conformada por objetos materiales, creencias, actitudes y actos que dependen de una capacidad mental que denomina simbolización, atributo que caracteriza a la raza humana: "Toda conducta humana se origina en el uso de símbolos. Fue el símbolo que transformó nuestros antepasados antropoides en hombres y los hizo humanos [...] Es el símbolo que transforma un infante de *Homo Sapiens* en un ser humano [...] Toda conducta humana consiste en el uso de símbolos o depende de tal uso. La conducta humana es conducta simbólica; la conducta simbólica es conducta humana. El símbolo es el universo de la humanidad" (1982 [1949]: 41).

Un rasgo que para este autor distingue a la cultura es el hecho de no ser transmisible por medios biológicos. La cultura se plantea así como un fenómeno general de la humanidad, de lo cual se desprende que se considere conveniente hablar de una cultura de la humanidad y no tanto de culturas: "De modo más específico, la cultura consisten en objetos materiales –herramientas, utensilios, ornamentos, amuletos, etc.–, actos, creencias y actitudes que funcionan dentro de

contextos caracterizados por el uso de símbolos. Es un mecanismo complicado, una organización de medios y modos exosomáticos empleada por una particular especie animal, el hombre, en lucha para existir y sobrevivir" (ibid.: 337).

Al mismo tiempo, se concibe a la cultura como un sistema que se distingue por tres aspectos: el tecnológico, el sociológico y el ideológico. De acuerdo a su orden de importancia, si se esquematiza de forma piramidal, White colocará el aspecto tecnológico en la base. Este subsistema está conformado por instrumentos materiales, mecánicos, químicos y físicos, así como con las técnicas necesarias para emplearlos y es mediante ellos que el hombre como especie animal, puede incidir en su hábitat natural para consolidar su existencia y poder sobrevivir. La prioridad que se le da recae en el sentido de que la cultura para su adaptación depende de medios materiales, o sea de su tecnología. Serán entonces los descubrimientos y los inventos el impulso que permitirá el desarrollo de la cultura.

Al hablar del nivel de la tecnología, resultará necesario considerar la utilización de las distintas herramientas existentes en cada pueblo. En este sentido, la eficacia que tengan las herramientas empleadas impactara de manera directa en la obtención y canalización de la energía permitiendo o bien, limitando el desarrollo cultural. Aunque el desarrollo traerá consigo el mejoramiento de las herramientas empleadas, según White existe un punto en que tales mejoras se ven restringidas y por tal, demarcará un límite para el propio desarrollo de la cultura. El sistema sociológico consiste en relaciones interpersonales tanto colectivas como individuales. En ellos se encuentran cuestiones familiares, políticas, económicas, éticas, etc., por lo que se considera a este sistema como una función del sistema tecnológico, es decir, la organización que un sistema social tenga está condicionada –y no determinada- por la utilización de sus herramientas.

Leslie White considerará que el planeta es un cuerpo material y el cosmos un sistema material: el hombre como un cuerpo material y la especie como un sistema material. El medio mecánico para articular ambos sistemas será la tecnología. Por lo que tomando como referencia la segunda ley de la termodinámica, la cual postula que el cosmos se extingue dinámicamente y se disgrega estructuralmente dejando la materia menos organizada y la energía más uniformemente difundida, plantea que en los sistemas materiales vivos parece ocurrir un proceso inverso, es decir, tanto la energía como la materia tienden a concentrarse y organizarse de forma más eminente.

En este contexto, la función primordial que White asignará a la cultura será la de fungir como un mecanismo de almacenamiento y optimización en el empleo de la energía, para ser aprovechada por el hombre a través de medios tecnológicos; al tiempo que se afirma también la idea de que entre mayor complejidad estructural de un sistema cultural, mayor será la cantidad de insumos energéticos que éste requerirá para su reproducción.

Por lo tanto, se propone distinguir tres factores básicos de cualquier sistema cultural:

- a) La cantidad de energía aprovechada per cápita al año por una sociedad.
- b) La eficacia de los medios tecnológicos para aprovechar la energía y su funcionamiento.
- c) La magnitud de los bienes y servicios producidos para satisfacer las necesidades humanas.

White expresa esa preocupación en su célebre fórmula: $E \times T = C$. En este esquema, E representa la cantidad de energía que se aprovecha por año per cápita, T hace referencia a la eficiencia o calidad de las herramientas utilizadas para el manejo de la energía, mientras que C vendría a representar el grado de desarrollo cultural de la sociedad. Como resultado de sus investigaciones, White asume estar en condiciones para plantearse lo que denominó la ley básica de la evolución cul-

tural. En la medida en que la eficacia de los medios para aprovechar la energía sea mayor o bien, aumente la cantidad de energía per cápita que es aprovechada anualmente, la cultura entonces evolucionará. Del mismo modo que el aspecto tecnológico permitía una mayor capacidad energética, el complejo social también se modificará.

Influenciado por Carl Marx, White considera que existen dos grupos antagónicos que forman parte de este complejo. Si bien, entre los primeros hombres llegaron a existir ciertas luchas entre grupos por elementos implicados en la cacería, pesca u otros recursos naturales, no es hasta que aparecen los estados de guerra incentivados en un primer momento por la revolución agrícola la cual presentó las condiciones necesarias para la guerra. Derivado de estos estados, la sociedad se ve segmentada en dos principales clases sociales: los dominados y los dominantes. Sin embargo, el fenómeno agrícola no fue el único que incentivo estas divisiones, cuestiones como el comercio y el uso del dinero fueron también de primera importancia.

A pesar de que White basa su propuesta en el aspecto tecnológico, acepta que el desarrollo puede estar controlado bajo algún sistema social, es decir, si una organización es acaparadora de ciertas condiciones que posibiliten el progreso será porque si continúa desarrollándose podría perder su condición de dominante al darle oportunidad a la multitud de cambiar dichas circunstancias.

La propuesta que White desarrolla consiste esencialmente en considerar que hay una lucha del hombre con el medio ambiente para obtener recursos (energía) que permitan la evolución de la cultura: "El hombre como especie animal, y por lo tanto la cultura como un todo, depende de los medios materiales y mecánicos de ajuste que emplea para adaptarse al medio natural circundante...Desde el punto de vista zoológico, la cultura no es más que un medio para mantener el proceso de vida de una especie particular, *Homo Sapiens*" (ibid.: 338, 340).

II.III.III. MATERIALISMO CULTURAL

El nombre del antropólogo Marvin Harris permanecerá por siempre ligado a la propuesta teórica conocida como Materialismo Cultural. Él, a través de algunos de sus principales trabajos, realizó importantes aportaciones a la reflexión antropológica contemporánea sobre las relaciones naturaleza y la cultura³.

Desde la propia perspectiva de este antropólogo norteamericano: "El materialismo cultural es una estrategia no hegeliana cuyos presupuestos epistemológicos entroncan con las tradiciones filosóficas de David Hume y el empirismo británico, presupuestos que desembocaron en Darwin, Spencer, Tylor, Morgan, Frazer, Boas y el nacimiento de la antropología como disciplina académica" (Harris 1994: 14).

Marvin Harris fue alumno de Alfred Kroeber y de Julian Steward, y es a través de éste último por medio del cual conoció las teorías de Marx, White, Childe y Wittfogel, las cuales le permitieron desarrollar un enfoque de corte más positivista y materialista. La aproximación teórica con la cual tuvo su primer contacto en antropología y en la cual se basó para formular sus primeros trabajos fue, también en su caso, el relativismo cultural de Franz Boas.

Harris fue un ferviente defensor de que la antropología debía consolidarse como una ciencia. En este sentido, criticó de manera importante corrientes como el particularismo, el funcional estructuralista y el estructuralismo, que eran considerados por él como formas de idealismo, las cuales ponían en duda la verosimilitud de la ciencia antropológica y además, las consideraba explicaciones de únicamente de tipo emic (interno). En el caso del estructuralismo, creía que las estructuras universales del pensamiento humano solo estaban en la imaginación de sus adeptos.

El materialismo cultural tendrá su base en el materialismo histórico de Carl Marx, la ecología cultural de Julian Steward y en la evolución cultural de

³ Entre esos trabajos se encuentran: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura* (1975); *El materialismo cultural* (1982); *Caníbales y reyes* (1987); *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura* (1989); *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, (1999).

Leslie White: “las culturas en general se han desarrollado a lo largo de sendas paralelas y convergentes que son sumamente previsible a partir de un conocimiento de los procesos de producción, reproducción, intensificación y agotamiento. Aquí incluyo los rituales y creencias aborrecidos y amados en todo el mundo” (Harris 2000: 12).

Si bien Harris consideraba que la gran aportación de Marx fue que pudo dar explicaciones de fenómenos socioculturales a través de principios científicos basados en las relaciones de producción y sus medios, rechazó de manera importante la influencia hegeliana que contenía debido a que esto implicaba una visión dialéctica con una incidencia política que conduciría a fines revolucionarios, ideales con los cuales no estaba convencido. Afín a su idea de consolidar a la antropología como ciencia, consideraba que la disciplina antropológica no debía convertirse en parte de movimientos políticos.

A diferencia de otros materialismos como el de Marx o el de White, el materialismo cultural tendrá como objetivo el entendimiento de los sistemas socioculturales –que algunas veces eran catalogados como irracionales e inexplicables- a partir de explicaciones científicas causales con relación a las diferencias y similitudes tanto en el pensamiento como en el comportamiento. Dicha tarea no era exclusiva solo para el materialismo cultural, sino que se plantea fundamental para la antropología en general. Así, al enfocarse en la búsqueda de explicaciones causales, se abre la posibilidad de establecer leyes generales y por tal, hacer de la antropología una ciencia nomotética: “Yo insisto, sencillamente, en que el pensamiento y la conducta de los individuos siempre son canalizados por límites y oportunidades culturales y ecológicos. Los medios de producción y reproducción sucesivos determinan, principalmente, la naturaleza de esos canales” (Harris 2000: 271). Una de las aportaciones metodológicas fundamentales para comprender la propuesta y el aná-

lisis de Marvin Harris, es la diferenciación entre explicaciones y descripciones *etic* (externas) y *emic* (internas); conceptos que fueron retomados de las investigaciones lingüísticas de Kenneth Pike. Sin embargo, hay una diferenciación en la formulación que cada uno de estos autores hace de ellos. La aportación que Harris visualizó en tal diferenciación es que le permitía establecer el significado de la objetividad y la subjetividad en la ciencia antropológica. Aunado a esto, retomó el trabajo de Skinner sobre el comportamiento psicológico para completar su esquema.

Partiendo de lo anterior, para Harris existen dos tipos de fenómenos: conductuales y mentales. Esto a su vez se va a diferenciar por el tipo de explicación que puede tener cada uno de ellos. Por un lado, existen explicaciones y descripciones *emic*, las cuales resultan significativas para los agentes involucrados, y por el otro, se encuentran las explicaciones *etic*, las cuales son apropiadas para los científicos u observadores externos. A pesar de esta división y de poner especial énfasis a las explicaciones de tipo *etic*, considera que ambas dimensiones son necesarias para llegar a explicar los sistemas socioculturales. De ahí que para él, el objetivo de todo antropólogo sea obtener conocimiento de aspectos tanto mentales como conductuales.

Es importante decir que los sistemas socioculturales van a ser entendidos por su aspecto social, el cual se estará refiriendo a una sociedad integrada por hombres y mujeres de diversas edades, y en la cual se manifiestan una multiplicidad de conductas interactivas. Mientras que el aspecto cultural hará referencia a aquel repertorio de pensamientos y acciones aprendidas, y que son transmitidas de generación en generación. La estructura universal que consideran los materialistas para los sistemas socioculturales está basada tanto en aspectos biológicos como psicológicos, y entre perspectivas *emic* y *etic*.

Tal estructura es identificable por aspectos muy específicos: en primer lugar debe existir un modo de producción conductual *etic*, el cual considera los requisitos para la subsistencia básica del sistema y que tiene relación tanto con la tecnología desarrollada y las condiciones ecológicas en que se encuentra. En segundo, debe existir un modo de reproducción conductual *etic*: son prácticas relacionadas a controlar el aspecto demográfico. El tercero consiste en las relaciones conductuales que permitan mantener el orden y la seguridad tanto en una sociedad como en la interacción con otras. En cuarto lugar, se considera la existencia universal de economías domésticas conductuales *etic* y economías políticas conductuales *etic*, ya que los materialistas consideran que la amenaza fundamental es el reparto del trabajo y los productos materiales entre grupos e individual a partir de los procesos económicos. Y finalmente la superestructura conductual en la que se consideran los procesos simbólicos; cuestiones deportivas, estéticas, rituales, recreativas, de tipo, las cuales manifestarían un sesgo *etic*. Para sintetizar estos niveles, Harris utilizará un esquema tripartita:

- a) La infraestructura (modo de producción y reproducción).
- b) La estructura (economías políticas y domésticas).
- c) La superestructura (simbólico).

Sin embargo, estos aspectos solo posicionan la perspectiva conductual *etic* dejando a un lado lo mental *emic*, es por ello que, paralelo a esto, se desarrollan los tres niveles de la siguiente manera:

- Infraestructura – Que englobaría la magia, la religión y los “endo” o “etno” conocimientos como por ejemplo la etnobiología.
- Estructura – Ideologías políticas, étnicas, así como también cuestiones de magia y religión.
- Superestructura *etic* – Epistemologías, filosofías estéticas, ideologías, magia, religión, símbolos y mitos.

Sin embargo, como es visible y dada su ambigüedad en los diversos niveles, Harris denominara a la totalidad de ellos como superestructura mental y *emic*. Por lo que el esquema final de la estructura universal de los sistemas socioculturales quedaría de la siguiente manera:

- Infraestructura, estructura.
- Superestructura conductuales *etic*.
- Superestructura mental y *emic*.

Teniendo en cuenta lo anterior, los materialistas culturales pondrán mayor énfasis en el sector infraestructural, ya que plantean que es a través de éste por el cual se pueden identificar las causas que explicarían la selección cultural. Sin embargo es importante considerar que los cuatro niveles están en constante retroalimentación.

El principio teórico en el cual sustentan la explicación el materialismo cultural es denominado principio de determinismo infraestructural, pero debido a pretensiones que implica el término “determinista” el propio Harris propone que es mejor denominarlo principio de primacía de la infraestructura. Este principio consiste en que todas las innovaciones que surgen dentro de este sector, son preservadas y propagadas en cuanto tengan una mayor eficacia sobre los procesos productivos y reproductivos que satisfacen y cubren las necesidades biopsicológicas del hombre. Es importante considerar que si bien, estas innovaciones a nivel infraestructural son incorporadas a la cultura, podría existir alguna contradicción con elementos ubicados tanto en la estructura como en la superestructura y que, al final, a través de la retroalimentación terminaran adaptándose a la infraestructura.

Si posicionáramos los cuatro sectores vinculándolos a la relación entre la naturaleza y la sociocultura –utilizando los términos del propio Marvin Harris-, es en la infraestructura donde se encuentra el principal campo de contacto entre esta dicotomía, ya que es ahí donde se manifies-

tan las restricciones materiales ecológicas, procesos físicos y químicos, que se interrelacionan de manera directa con las acciones humanas para superar dichas restricciones. En otras palabras, la infraestructura es el punto más cercano entre la dicotomía naturaleza/cultura mientras que la superestructura vendría a ser el nivel más alejado de la misma.

El aspecto fundamental que se utiliza como base para poner énfasis en la infraestructura es que la existencia de toda sociedad humana está espacial y temporalmente situada en ciertas condiciones materiales. Y especificada esta situación, los sujetos están regidos bajo leyes que están presentes en la naturaleza y que no pueden cambiar, así como la mensurabilidad de los factores limitadores, algo que sería difícil definir si partiéramos de la estructura o superestructura, es decir, del pensamiento y las ideas.

La importancia del rechazo a corrientes idealistas como las consideraba Harris, es que dejaban del lado el aspecto infraestructural ético y únicamente eran capaces de explicar los fenómenos sociales y culturales desde la perspectiva emic, es decir, desde realidades justificadas por los propios agentes, hecho que no permite la formulación de leyes generales.

Entre los trabajos que destacan bajo la perspectiva del materialismo cultural están, como ya lo señalábamos, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura* (1998 [1975]), texto donde Marvin Harris se dará a la tarea de formular explicaciones causales a prácticas culturales que son consideradas como irracionales y, más allá de aquellas explicaciones de carácter teleológico, es decir, de aspectos simbólicos y religiosos que forman parte de la perspectiva emic, desde su perspectiva, dichas acciones tendrán siempre un trasfondo y un enfoque basado en costos y beneficios.

Tal es caso de la Madre Vaca en la India, la cual según Harris, más allá del aspecto religioso

y el tabú que se desarrolla en torno a este animal, existe todo un bagaje de prácticas que justifican de manera importante el hecho de no consumirlos en temporadas de hambruna. Sacrificar una cabeza de ganado para satisfacer una necesidad a corto plazo, descartaría y dificultaría la continuidad del sistema ya que perderían fuerza de trabajo, abastecimiento de productos como la leche y el excremento, además de violar toda una serie de sanciones de carácter simbólico que si bien, para Harris no son relevantes, forman parte de la superestructura del mismo sistema sociocultural.

Por su parte, en el caso de animales como los cerdos, Harris afirmará: “En las pulsaciones vinculadas de gente, cerdos, huertos y bosques podemos comprender por qué los cerdos adquieren una santidad ritual considerada incompatible con el carácter de los cerdos en otras partes del mundo. Puesto que un cerdo adulto come tanto bosque como un hombre adulto, el sacrificio de cerdos reduce el sacrificio de hombres en el clímax de cada ritmo sucesivo. No es pues de extrañar que los antepasados ansíen los cerdos; de lo contrario, ¡tendrían que “comerse” a sus hijos e hijas!” (1998: 50).

De manera similar, en su texto *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura* (1999 [1989]), Marvin Harris desarrolla un análisis de las diversas dietas alimenticias en algunos sistemas socioculturales. Para él las variaciones genéticas tienen poco que decir con relación a lo que se consume y se rechaza en una cultura. Mantiene la idea de que la comida no nutre a un individuo, sino a una colectividad, por lo que la comida, en última instancia, poco tendría que ver con la nutrición: “Con todo, muchas sustancias que los seres humanos no comen son perfectamente comestibles desde un punto de vista biológico. Lo demuestra claramente el hecho de que algunas sociedades coman y aun encuentren deliciosos alimentos que otras sociedades, en otra parte del mundo, menosprecian y aborrecen...” (1999: 12).

Por su parte, los costes y beneficios de los alimentos serán fundamentales para entender cómo se nutre el estómago colectivo. Haciendo una analogía y hasta cierto punto refutándola, Marvin Harris retoma las célebres palabras de Lévi-Strauss respecto a los alimentos, en el sentido de que algunos de ellos son “buenos para pensar” y otros “malos para pensar”. Harris, por su parte, afirmará que el hecho de considerarlos “buenos o malos para pensar” va a depender en gran medida de que tan “buenos o malos sean para comer”: “La comida tiene poco que ver con la nutrición. Comemos lo que comemos no porque sea conveniente, ni porque sea bueno para nosotros, ni porque sea práctico, ni tampoco porque sepa bien” (1999: 13-14).

En ese sentido, a pesar de que algunos de los alimentos que pudieran consumirse sean sumamente nutritivos, en algunas ocasiones son desechados por la colectividad debido a las exigencias de su producción en relación a tiempo y esfuerzo o bien, por el impacto que se genera en las condiciones ecológicas de dicha colectividad. Es importante aclarar que los costes y beneficios nutritivos y ecológicos no siempre van ligados aspectos monetarios. Estos dependerán del sistema sociocultural donde se realice el análisis ya que cada uno contará con aspectos tanto infraestructurales, estructurales y superestructurales diferentes.

Finalmente, es menester destacar una vez más que para Marvin Harris: “La infraestructura...representa la principal zona interfacial entre naturaleza y cultura, la región fronteriza en la que se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones...A la naturaleza le da lo mismo que Dios sea un padre amantísimo o un sanguinario caníbal. Pero no le es indiferente que el período de barbecho de un campo culti-

vado por el método de roza dure un año o diez. Sabemos que existen poderosos constreñimientos en el nivel infraestructural; por ello, no nos equivocaremos al apostar que tales constreñimientos condicionan también a los componentes estructurales y superestructurales.” (1994: 73).

II.IV. CONTRIBUCIONES DEL ESTRUCTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS.

“Si el pensamiento de los bororo (en esto parecidos a los etnógrafos) está dominado por una oposición fundamental entre naturaleza y cultura, se deduce que la vida humana depende según ellos (más sociólogos en esto que Durkheim y Comte) del orden de la cultura. Decir que la muerte es natural o antinatural pierde su sentido. De hecho y de derecho, la muerte es a la vez natural y anticultural. Es decir, que cada vez que muere un indígena, no sólo sus deudos resultan damnificados, sino la sociedad entera. El daño por el cual la naturaleza se ha hecho culpable frente a la sociedad involucra, en detrimento de la primera, una deuda, término que traduce bastante bien una noción esencial para los bororo, la de morí. Cuando un individuo muere, la aldea organiza una caza colectiva que se confía a la mitad alterna de la del difunto: expedición contra la naturaleza cuyo objeto es el de abatir una gran presa, con preferencia un jaguar, cuya piel, uñas y colmillos constituirán el morí del difunto” (Levi Strauss 1988: 205).

El etnólogo más importante del siglo XX, Claude Lévi-Strauss, creador de la Teoría Estructuralista en antropología, contribuyó también con una serie de aportaciones trascendentes al estudio de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, un tema sobre el cual mantendrá un interés constante a lo largo de su extensa y monumental obra.

Algunos autores proponen que, con el fin de situar la obra de Lévi-Strauss en el conjunto de las obras y escuelas que en el siglo XX se desa-

rollaron en el ámbito de las Ciencias Sociales, es posible pensar en este célebre antropólogo francés como en el último antropólogo “moderno” y el primero de los antropólogos “posmodernos” (Espina, 2009: 1). Esto, porque su obra muestra, por un lado, un irrenunciable esfuerzo por elevar a la antropología a los mismos niveles las llamadas ciencias exactas, así como una relativa confianza en la razón y en el progreso, lo cual bien podría ubicarlo en el ámbito del pensamiento “moderno” en antropología. Pero por otro lado, también es posible considerarlo como uno de los precursores del pensamiento posmoderno en antropología, ya que: “en sus investigaciones se vislumbran y materializan los gérmenes de una visión del hombre, de la historia, de la cultura, e, incluso, de la misma antropología, que después ha caracterizado a los más famosos autores finiseculares de las que han venido en llamarse antropologías simbólica y postmoderna, Víctor Turner, Mary Douglas, Dan Sperber, Clifford Geertz, etc.” (ídem.).

La propuesta de Levi Strauss tiene su base en la lingüística estructural de los estudios desarrollados por Saussure. Sin embargo, debido al estallido de la segunda guerra mundial se vio obligado a viajar hacia los Estados Unidos donde posteriormente se desempeñó como profesor visitante en la New School for Social Research de Nueva York lo cual le permitió conocer a Roman Jakobson y Nikolái Trubetskoi, que en ese momento formaban parte del Circulo de Praga, y los cuales se habían dado a la tarea de ampliar y continuar el análisis lingüístico estructural a través del método propuesto por Saussure. Es decir, fue a través de la obra de estos autores que pudo aproximarse a las ideas del connotado lingüista suizo.

Los postulados de la lingüística estructural sirvieron como herramienta metodológica para el desarrollo del estructuralismo. Estos hacen referencia a la conformación del signo por el significado y el significante, el valor relacional mediante el cual adquieren sentido y por último, conducirse de lo manifiesto a lo subyacente. Es por esto que

Lévi-Strauss considerará la cultura como un sistema de comunicación, lo que da paso a considerar la existencia de una estructura inconsciente, premisa fundamental dentro de su teoría.

Observó que a través del proceder de la lingüística, era posible elevar a la antropología al nivel de las ciencias exactas, es decir, la posibilidad de hacer un análisis de la cultura más matematizable, con la finalidad de aspirar a producir leyes generales. Si bien, lo que pretende hacer mediante el estructuralismo no es una descripción completa de procesos humanos en todo el mundo, pues más bien busca dar una explicación mediante principios generales que sean aplicables de manera global al fenómeno humano. En ese sentido, su enfoque estará centrado en explicar las similitudes y no tanto las diferencias culturales.

Tomando el concepto de inconsciente de la teoría de Freud, y como se mencionó con anterioridad, será en este en el cual se encuentren la estructura ya que pertenece al orden mental y universal que pondrá orden al caos sensible que pertenece al ámbito de la naturaleza, ya que en ella de alguna manera, no existe la regla, la cultura. Todo esto, a diferencia por ejemplo de lo que había planteado el funcionalismo desarrollado por Malinowsky, que consistía de manera general en comprender las funciones que cumplen las instituciones sociales y culturales en la satisfacción de necesidades psico-biológicas; o del estructural-funcionalismo desarrollado por Radcliffe-Brown, el cual ponía énfasis no solo en la función de las instituciones, sino en la existencia de una estructura social integrada por individuos que se consideraban no solo como organismos biológicos insertos en una serie de procesos sociales.

El pensamiento de Lévi-Strauss considera que la estructura no es apreciable en la realidad empírica, es solo a través de los modelos elaborados por las distintas sociedades que se manifiesta, es decir, las relaciones sociales, las prác-

ticas culturales, los mitos, etc., solo vendrían a consolidarse como la materia prima en la cual se elaboran los modelos que ponen en evidencia la estructura.

La dicotomía naturaleza/cultura tendrá un importante lugar en la obra de Lévi-Strauss. El sentido metodológico con que empleo dicha dualidad, no solo permitió explicar cuestiones como la prohibición del incesto, el totemismo y el llamado pensamiento “primitivo” o “salvaje”, más aún, subraya que si bien tales categorías tienden a homogeneizar aspectos de la realidad, los procesos culturales son mucho más complejos, y no pueden explicarse exclusiva o preminentemente en ninguno de estos dos aspectos, ya que contienen elementos tanto naturales como culturales.

Siguiendo las premisas del estructuralismo, lo que Lévi-Strauss propone es la búsqueda de las regularidades “inconscientes” que subyacen entre las diversas formas culturales que adoptarían en cualquier parte del mundo y, donde tales formas vendrían a ser la materia prima en la cual la estructura siempre estará presente. Por ejemplo, en su tesis doctoral *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), el punto central de la organización social tendrá como base la prohibición del incesto, y solo en él se manifiesta el pasaje de la naturaleza a la cultura. Pertenece al ámbito natural ya que es una condición general en la cultura, en otras palabras, mantienen la característica de universalidad. Empero, también pertenece al ámbito cultural ya que es mediante la norma impuesta por el grupo la manera en que se articulan los intercambios, las alianzas y las filiaciones que permitirán dar continuidad a las sociedades.

A pesar de que existe una descendencia genética entre padres e hijos, la implementación de un orden por parte de la cultura es lo que permite asegurar la continuidad del grupo como tal. En este sentido, las relaciones que se generan vienen a ser la forma y no el contenido de modelos en los cuales, independientemente de su diversidad sigue subyaciendo una estructura. Esa estructura es lo que Lévi-Strauss denominó como

el átomo de parentesco. La idea que subyace a este planteamiento tiene que ver con que, en el momento en que al interior de una sociedad a un hombre se prohíbe el acceso a una mujer –que en una primera instancia podría ser la madre o las hermanas-, esa renuncia hace que dicha mujer esté disponible para otro hombre, el cual a su vez ha renunciado a una mujer de su grupo a la que otro hombre externo tendrá acceso. Según esta visión existe es una serie de prestaciones y contraprestaciones, una estructura elemental del parentesco que es constante a pesar de las reglas matrimoniales de cada sociedad que mantienen como base la prohibición del incesto. De ahí la importancia que el intercambio de mujeres presenta al servir como articulación de todo lazo social.

En ese sentido, nuestro autor considerara que lo que realmente diferencia al mundo animal del mundo humano es tanto la conformación de la familia como la existencia de la sociedad, ya que sin un conjunto de familias no podrían reconocerse lazos sociales de por medio, es decir, las relaciones de matrimonio que se generan entre individuos son las que hacen posible producir alianzas entre familias. Debido a esa situación, afirma que la familia mantiene dos aspectos fundamentales y contradictorios en sí misma, pues es la condición y al mismo tiempo la negación de la sociedad.

Por otro lado, en el caso del fenómeno del totemismo (1962a) la propuesta lévi-straussiana va más allá de las explicaciones que hasta ese momento se habían dado sobre el particular, un ejemplo de ello es la definición que propone el *Royal Anthropological Institute* en la sexta edición de *Notes and queries on anthropology* en la que identifica tres puntos fundamentales:

1. La totalidad de la población está constituida por grupos totémicos.
2. La relación entre grupos y seres u objetos naturales y sobrenaturales son de la misma clase.
3. No hay posibilidad de cambiar la pertenencia a un grupo excepto en casos muy particulares.

Claude Levi Strauss afirma que la noción de totemismo es una mera construcción artificial que corresponde más al pensamiento del etnólogo que a la vida de las sociedades, y que en todo caso tiene que ver con la implementación de las discontinuidades de la naturaleza haciendo manifiesta una segmentación o diferenciación entre grupos sociales: “El termino totemismo comprende las relaciones idealmente postuladas entre dos series, una de ellas natural y la otra cultural. La serie natural comprende, por una parte, categorías, por otra parte, individuos; la serie cultural comprende grupos y personas” (Levi-Strauss 1986 [1962]: 30-31).

El tótem es una manera de identificación en la cual el individuo no está necesariamente emparentado con aquello que lo representa, ya sea una planta, un animal o un objeto. En ese sentido, un aspecto importante se relaciona con el hecho de que el hombre tuvo la capacidad de agotar los recursos –no solo materiales- que la naturaleza le ha brindado para consolidar formas de organización social. Es decir, utilizó las lógicas del mundo animal y vegetal no solo porque éstas le eran próximas, sino más bien porque en ellas pudo percibir un método de pensamiento y organización que corresponden sobre todo al orden intelectual de la humanidad: “El mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente porque se encuentren ahí, sino porque proponen al hombre un método de pensamiento” (Levi-Strauss 1986 [1962]: 26).

Por otro lado, equiparar modos distintos de ordenar y comprender el mundo es una de las aportaciones más relevantes que Lévi-Strauss realizó en su muy destacada obra *El pensamiento Salvaje* (1962b). En ella da cuenta de que aquellas sociedades que el capitalismo había hecho a un lado, también poseían un riguroso aspecto gnoseológico, no menor que el de la ciencia occidental, y que debía ser respetado y dignificado. Si bien, los procedimientos intelectuales y analí-

ticos de los llamados pueblos “primitivos” en un primer momento parecieran no corresponder a los más modernos pensamientos científicos, tampoco se podían reducir a prácticas de conocimiento más simples. En todo caso, ambas eran motivadas por las mismas necesidades intelectuales en busca de las respuestas causales de los fenómenos: “El estudio de esos salvajes aporta algo distinto de la revelación de un estado de naturaleza utópico o del descubrimiento de la sociedad perfecta en el corazón de las selvas; nos ayuda a construir un modelo teórico de la sociedad humana, que no corresponde a ninguna realidad observable pero con cuya ayuda llegaremos a desenmarañar «lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y a conocer bien un estado que ya no existe, que quizá nunca haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual, sin embargo, hay que tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente»” (Lévi-Strauss 1988: 445).

Para este connotado etnólogo francés, la historia de la ciencia debe remontarse al periodo neolítico, ya que para llevar a cabo transformaciones en la vida de aquellos grupos por medio de la agricultura, la ganadería o la cacería, tuvieron que desarrollar un tipo de pensamiento y ciertas habilidades que ameritaban un esfuerzo intelectual mayor. En realidad, lo que se plantea es que las especies animales y vegetales no son conocidas sólo porque son útiles sino más bien se les declara útiles o interesantes porque primero son conocidas. Esta diversidad de especies no sólo cumple fines prácticos para la supervivencia humana, pues detrás del conocimiento de cada una de ellas hay una serie de exigencias intelectuales antes que la satisfacción de necesidades meramente pragmáticas.

Ese tipo de pensamiento, ese tipo de ciencia a la que se denominará “primera” más que “primitiva”, será caracterizada a través de la figura del bricolage. Se dice que la magia, a diferencia de la ciencia, funciona al nivel del pensamiento

del bricolaje. Un pensamiento de esta naturaleza es capaz de elaborar estructuras a partir de residuos y restos de acontecimientos o bien, destrucciones anteriores, que podrían considerarse como conjuntos heteróclitos donde el ejecutante deberá “arreglárselas con lo que tenga” para subsumir sus exigencias.

De esa forma, una de las principales aportaciones lévi-straussianas se basa justamente en su análisis de las relaciones entre la magia y la ciencia: “El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican” (Levi-Strauss 1997 [1962]: 30).

En este planteamiento, como hemos visto, no se niega que la ciencia como tal ha tenido mejores resultados que la magia, lo fundamental es que ambas operan bajo sus propias reglas lógicas, en ambos casos se podría hablar de una eficacia simbólica, ya que para que dichos procesos puedan tener éxito, deben estar insertados en una sociedad en la cual se comparta un sistema de organización, normatividad y creencias: “No sabemos ni sabremos jamás nada del origen primero de creencias y de costumbres cuyas raíces se hunden en un pasado remoto; pero en lo

que respecta al presente, lo cierto es que las conductas sociales no son manifestadas espontáneamente por cada individuo bajo la influencia de emociones actuales. Los hombres no obran, en su calidad de miembros del grupo, conforme a lo que cada uno de ellos siente como individuo: cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse” (Levi-Strauss 1986 [1962]: 105-106).

Asimismo, como consecuencia de su reflexión etnográfica, Levi Strauss publicó en el año de 1955 *Tristes Trópicos*. Dicha obra pone de manifiesto aspectos filosóficos, antropológicos y personales del autor sobre su experiencia en sus expediciones en Brasil. La magnificencia con la cual escribió este texto lo posicionó como una de sus obras más importantes y populares. En el exponía la idea de que aquella naturaleza que encontró en sus viajes realizados en la segunda mitad de los años 30 del siglo XX, difería no solo en la forma sino también en el contenido de aquella con la que tenía un acercamiento más próximo en Europa.

Aquello parecía poseer una función sociológica más compleja de lo que se pensaba. Las cosmologías amazónicas mantenían conjunto heteróclitos más complejos que la simple división entre naturaleza y cultura no alcanzaba a explicar. La realidad empírica que se manifestaba ante sus ojos, abría la posibilidad no sólo de conocer, sino de formular un modelo teórico de la sociedad humana.

II.V. MARY DOUGLAS: UN EJEMPLO DESTACADO DE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Margaret Mary Tew, mejor conocida como Mary Douglas –por su nombre al contraer matrimonio–, es una autora fundamental y en buena medida también pionera, en relación al uso de los enfoques simbólico y culturalista en el estudio de las relaciones entre la naturaleza, la sociedad y la cultura. A partir de algunos de sus más importantes trabajos⁴, sentó las bases teóricas acerca de las creencias sobre la contaminación, y analizó profundamente los sistemas clasificatorios de distintas sociedades, subrayando la categoría de anómalo, a la cual consideraba como los límites clasificatorios entre los distintos grupos sociales.

Después de haber finalizado la Segunda Guerra Mundial, y luego de haberse graduado en la universidad de Oxford –donde fue discípula de Evans-Pritchard–, Mary Douglas ingresó al terreno de la antropología, especializándose en la etnografía de los pueblos africanos. En 1949 realizó su primer viaje hacia el Congo Belga, para comenzar con su trabajo de campo entre los lele. En 1950 publicó sus primeros resultados, fruto de la estadía con los lele (aún bajo el nombre de Mary Tew) en el libro titulado: *Peoples of the Lake Nya-sa Region*, el cual le valió su doctorado en el año de 1951. Posteriormente, se publicó originalmente en el año de 1963 *Los lele en Kasai*.

La obra de Mary Douglas se destaca por su desplazamiento a la hora de abordar temas tan variados como sugerentes, acercándose hacia los tópicos más perceptibles de la vida cotidiana, en apariencia mundanos –tales como el uso de ciertas mercancías, las concepciones entre la limpieza y la suciedad, la percepción y manejo que las personas hacen de su propios cuerpos, el riesgo ambiental, la alimentación, los chistes, etc.–, cuyo eje principal fue siempre la dramatización de los símbolos y los rituales que demarcan los límites estructurales en la sociedad.

La clara influencia de Durkheim la condujo a estudiar los fenómenos sociales como hechos, para analizar los límites simbólicos dentro de las diferencias culturales que se ocupan de mantener el orden en la vida social. Con el fin de comprender los sistemas de creencias en la sociedad y con base en el ejercicio del pensamiento colectivo humano.

A lo largo de toda su obra, Mary Douglas se orienta principalmente hacia las estructuras de clasificación, esquemas que dotan de significado a los símbolos concretos, reafirmados después en el ritual y el discurso. Las bases de las clasificaciones culturales que generan el orden dentro de la vida social contienen símbolos que marcaran los límites divisorios. Este hecho demostraría una clara influencia del trabajo de Levi-Strauss en cuanto a los esquemas estructurales, sin embargo, ella otorga especial atención en aquellas categorías consideradas corruptas, anómalas, a saber, la suciedad, el gusto, entre otras, argumentando que éstas revelan símbolos que se sitúan en los límites de las clasificaciones culturales.

De esta manera construye una clara distinción entre colectividades, representada por líneas externas y otra por líneas internas, que consiste en las diferencias entre los subgrupos o individuos de una colectividad dada. Resulta evidente la tendencia dentro de sus trabajos por querer profundizar en las fronteras simbólicas existentes en cada unidad social (al nivel de la cultura), con la intención de comprender de mejor manera la dramatización que la sociedad hace de los sistemas de clasificación, ya no en oposiciones binarias, como el enfoque dicotómico de herencia durkheimniana pretendía, sino ampliando su panorama, para evitar la clara distinción rígida entre la mentalidad occidental y la mentalidad primitiva.

⁴ Nos referimos particularmente a *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1973); *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* (1988); *Sobre la naturaleza de las cosas* (1973); "Animales anómalos y metáforas animales" (1988); "Animals in Lele Religious Symbolism" (1999); *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers* (1982).

Muchas de las ideas de Douglas, siguiendo una vez más las ideas de Durkheim, subrayan la naturaleza colectiva de la existencia humana, enfatizando las cuestiones de orden moral y la forma en que los rituales dramatizan este orden. Asimismo, a partir de un enfoque culturalista, Douglas muestra una clara preocupación por los patrones internos antes que sus fines, lo que la condujo al estructuralismo de Levi-Strauss, sin embargo, manteniéndose al margen y sin dejar de lado su crítica con respecto a algunas de sus afirmaciones más generales.

Al igual que Lévi-Strauss, Mary Douglas opina que la estructura de la experiencia se presenta en dicotomías opuestas, lo que a ella le interesa es precisamente los límites entre estos fenómenos binarios, en qué punto preciso se encuentra su límite, así como la forma en que los colectivos lo dramatizan.

En sus primeros trabajos etnográficos la autora va construyendo su modelo con base en el rol que ocupan los animales en el sistema religioso de los cultos lele del Congo, para abordar las creencias que los africanos tenían sobre la idea de contaminación (anomalía), y los procesos de clasificación que de ahí devienen. Se trata de una comparación entre los sistemas de creencias de distintas religiones, con el fin de comparar las conexiones que guarda aquello que se considera religioso con otras formas de organización social.

Para ello, seleccionó una serie de ejemplos de los alimentos prohibidos entre los judíos, ciertas normas morales dictadas en el Levítico y algunos datos sobre el pangolín (figura de culto entre los lele que unía el mundo humano y animal), recogidos en sus primeras monografías entre los lele. Su objetivo era demostrar cómo a través de las ideas tabú del Levítico y las criaturas que denominó anómalas del pueblo lele, se percibía los principios locales y particulares de clasificación. Estos ejemplos fueron la base de su modelo cuyo fin consistió en mostrar las correla-

ciones existentes entre el pensamiento moderno y el pensamiento primitivo.

En sus primeras monografías con los lele, Douglas argumenta que las categorías animales presentan los mismos patrones de relación que en los humanos, sin embargo estas similitudes las construyen con fines más bien prácticos: predecir sus patrones de conducta y enmarcarlos en razones de salud, higiene y enfermedad.

Douglas, sin embargo, advierte que el análisis simbólico parte precisamente del reino animal, como una proyección o metáfora de la vida social y esta similitud relacional dependerá de cada cultura. Esta metáfora finalmente no trabaja como icono, ni nos brinda garantías de interpretación: "Esta dependencia [entre los animales y la vida social] puede ser directa, como cuando se dice que el animal revela sentimientos humanos particulares, tales como la compasión o la crueldad. O más indirecta, como cuando por su diligencia o su carácter revoltoso, por ejemplo, se considera que un animal representa ciertos tipos de conducta humana." (1998: 136).

En su obra *Pureza y peligro* (1973 [1966]), la autora adquiere un sello distintivo y reflexivo acerca de lo que "está fuera de lugar" dentro de la naturaleza, aquello sucio e impuro ahora permite vislumbrar las fronteras existentes sobre las categorías/clasificaciones sociales, es decir, esquemas culturales que marcan la relación entre la naturaleza y los modos de organizar, percibir y representarse frente a esta: "[...] antes, por ejemplo, de que considerásemos abstraer lo patógeno y la higiene de nuestra noción de la suciedad, persistiría la vieja definición de ésta como materia puesta fuera de su sitio. Este enfoque es ciertamente muy sugestivo. Supone dos condiciones: un juego de relaciones ordenadas y una contravención de dicho orden. La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y cla-

sificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos” (Douglas, 1973: 54).

Esta clase de clasificaciones se basan principalmente en el consenso social, que a su vez inserta propiedades sensibles de clasificación a la naturaleza. Es decir, aprehendemos socialmente cómo se clasifica a partir de los esquemas que la misma naturaleza nos ofrece con base en cualidades sensibles de aprehensión: “El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad.

Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones...todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos a la sociedad, ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura” (ibid.: 89).

Por otro lado, lo anómalo o “impuro”, señala Douglas, es aquello que escapa a toda clasificación social: “...el principio subyacente de la pureza en los animales consiste en que se han de conformar plenamente con su especie. Son impuras aquellas especies que son miembros imperfectos de su género, o cuyo mismo género disturba el esquema general del mundo...Nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones” (Douglas, 1973: 55, 63).

En este punto, Douglas desarrolla uno de sus principales aportes al señalar que las culturas bien podrían compararse a partir de dos enfoques perfectamente distinguibles: por un lado grado y elaboración de las diferencias sociales internas (grid o grilla) y por el otro, en ese énfasis en separar lo interno de lo externo (grup o grupos). De este modo observa en su trabajo que la diferencia entre estas dos categorías daría lugar a efectos distintos bajo el argumento que al ser perfectamente conocidas, sería en consecuencias previsibles.

Así tenemos que las sociedades con tendencia hacia la categoría de grupo destacan por su atención obsesiva en la pureza, mostrando una necesidad de marcar límites que eviten la contaminación, lo que beneficia a la interpretación de las relaciones que se dan entre los grupos de distintas creencias, y más aún, cuando estas relaciones se convierten en conflictos, así como de determinados hechos históricos.

La teoría cultural que propone Douglas otorga cuatro visiones distintas del mundo (jerárquica, individualista, igualitarista y fatalista) derivadas del cruce entre las dos categorías mencionadas anteriormente. Visiones que compiten apoyadas en distintos modelos de organización social. Dichos modelos tienen la función de guía para la construcción de diferentes formas de vida que definirán ciertas posiciones sociopolíticas.

Siguiendo esta línea, la categoría de grupo se define a partir del grado en el que el individuo se identifica y pertenece a determinados grupos o colectivos. Mientras que la dimensión “grilla” (“encasillado”) nos remite al grado en que la interacción entre los individuos se rige por preceptos sociales a través de normas y tradiciones. Estas dos categorías tienen la función de regular la vida social: dado que no se trata de diferenciaciones cartesianas, representan un continuo dentro del cual es posible encontrar diferentes posiciones.

Posteriormente, en su obra *Símbolos Naturales* (1970) Douglas reformula una nueva hipótesis, que versa acerca de la ansiedad por contaminación y la directa relación que guarda con el grado de rigidez de los esquemas de clasificación. A través de este trabajo, la autora nos ofrece la posibilidad de enmarcar la característica constructora de los símbolos que se refieren a la naturaleza, y aclara de paso la evidente contradicción que se lee en el título de la obra, dado que no existen símbolos estrictamente naturales, por lo que pensar en un sistema de símbolos interculturales resulta imposible, pues cada esquema de diferenciación va a responder a características muy particulares de cada sociedad: “La Naturaleza ha de expresarse por medio de símbolos. A la Naturaleza se la conoce por medio de símbolos basados en la experiencia, símbolos que son producto de la mente, es decir, artificios o convencionalismos, y, por ello, contrarios a lo natural.” (1988 [1973]: 8).

Por otra parte, en su libro *La naturaleza de las cosas* (1973), producto de una conferencia realizada en Londres y Nueva York, Douglas adquiere un carácter autocrítico y reflexivo, tomando en cuenta las críticas realizadas en su primer trabajo acerca de lo anómalo como la reacción más normal, considerando de carácter natural y necesario los esquemas de clasificación, sin antes haber apreciado, por falta de pericia teórica, la ruptura y contraste entre el cerdo rechazado en el Levítico, frente al pangolín que era adorado por los leles africanos.

Esto la lleva a reformular sus hipótesis y concluye, a través de un ejercicio de autorreflexión, que la taxonomía ordena la naturaleza de tal forma que las categorías naturales son el espejo, y a la vez reafirman, las reglas sociales que se observan en el matrimonio y la residencia. En este punto, también se va apartando de la tradición lévistaussiana a través de una fuerte crítica hacia el método que el etnólogo francés aplicó a los mitos, argumentando que éstos se desarrollan

dentro de un contexto de un rango de libertad demasiado amplio, y son bastante flexibles frente al enfoque del interprete, lo que supera por completo, y en ocasiones contradice, las exigencias de la vida social.

Por su parte, una de las hipótesis principales de este trabajo versa sobre la idea de que en cada uno de los mundos naturales que la sociedad construye, la comparación entre lo que es hombre y lo que no lo es, compone una analogía entre el miembro de la comunidad humana y el extranjero: “Un antropólogo que afirma saber que un animal particular o un tipo humano particular es percibido en una cultura extranjera como una anomalía tiene que justificar tal afirmación. Pero ¿cómo justificarla? El camino correcto que debe seguir el antropólogo para tratar con las anomalías supuestas es el mismo que debe seguir para tratar con las metáforas” (Douglas, 1998: 136).

Casi una década después, aparecerá el trabajo en conjunto con Aaron Wildavsky *Riesgo y Cultura* (1982) que aborda el movimiento ecologista norteamericano de la década de 1960, y que presenta la contaminación ambiental como un proceso construido socialmente de riesgo y peligro, más que algo sucio. La hipótesis principal de este trabajo es en suma que la noción de riesgo es incalculable en términos objetivos, sino que se trata de construcciones realizadas en colectivo, es decir que están culturalmente determinadas y se apoya en la idea de que los argumentos ambientalistas no son sino el reflejo de juicios políticos, morales, económicos entre otros, con un evidente carácter y valor subjetivo.

Este breve intento de resumir el pensamiento teórico de Douglas, esbozado en algunas de sus complejidades, permite vislumbrar el eje que articula su obra, que yace principalmente en la herencia de Durkheim, basada en la función del ritual y el símbolo en la reproducción de las relaciones sociales. Rituales que a su vez son considerados habituales y evidentes. Esta versatilidad

en cuanto a la aplicación del paradigma de la teoría cultural en distintos ámbitos de apariencia mundana, le permitió colocarse de manera importante dentro de los distintos campos, no solo culturales, sino también económicos, religiosos, ambientales y políticos.

II.VI. ONTOLOGÍAS Y PERSPECTIVISMO AMAZÓNICO

II.VI.I. ASPECTOS GENERALES

Independientemente de las elaboraciones y propuestas particulares que se desprenden de la obra de los antropólogos Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, las cuales esbozaremos a lo largo de las siguientes líneas, existen también una serie de ideas y posiciones comunes en sus teorías (y las de muchos de sus estudiantes y adeptos), las cuales ofrecen la oportunidad de puntualizar algunos de sus principales planteamientos.

En términos generales se puede afirmar que los amazonistas, en esencia, plantean que lo que los distintos pueblos indígenas piensan sobre la naturaleza, es una ontología, la cual plantea qué es lo que hay en un universo, qué seres y criaturas lo componen. Esto recae, en principio, en lo que cada pueblo piensa que existe como entidad, a lo cual se propone llamar los existentes. Se trata de algo que no se puede determinar a priori. Según Descola, este problema teórico no implicaría un ejercicio de desciframiento, como plantearía la antropología simbólica, ni una interpretación, tal como lo prescribiría la antropología interpretativa, implicaría más bien un ejercicio de conceptualización. Es decir, conceptualizar existentes que no están en el propio repertorio analítico del investigador. Y esto hace en principio que el discurso de occidente (de la conformación del pensamiento moderno), aparezca sólo como una ontología entre otras, entre muchas otras teorías del ser y del mundo, entre las que se encontrarían evidentemente las teorías indígenas.

Por otro lado, el pensamiento occidental ha generado, además de una ontología que parte de la idea que hay dos zonas radicalmente distintas como lo son la naturaleza y la cultura, la idea preminente de que la naturaleza es previa a la humanidad. En buena medida las Ciencias Naturales del siglo XIX jugaron ese papel que derivó, como hemos visto, en la teoría evolucionista de Darwin.

En ese contexto, los amazonistas van a llamar la atención sobre la existencia de otra ontología (o discurso) opuesto al occidental, y que por lo tanto va a plantear exactamente todo lo contrario. Es decir, en él se plasmaba la idea de que en el origen de todo lo que existe no fue la naturaleza, sino la cultura. Esto se dejaba ver, particularmente, en todo un conjunto de narraciones ontológicas, las cuales, subrayaban que en el origen de los tiempos estaba la humanidad originaria. En estos textos, generalmente, aparece de manera súbita la catástrofe cósmica que antecedió a la actual humanidad (un diluvio o terremoto, etc.), y esos humanos, o algunos de sus sectores entraron en un proceso de transformación, y algunos humanos se van a convertir en animales, en espíritus y en muy diversos seres.

Por lo tanto, se llega a un tipo de mitología (que puede conceptualizarse también como un tipo de ontología), que va a plantear que buena parte de lo que existe en lo que identificamos como naturaleza, en realidad son cosas que fueron de origen humano. En el horizonte amazónico, muchos de los animales eran considerados ex-humanos; en el origen eran humanos y se transformaron en animales, o en todo caso en espíritus. Esto quiere decir que la humanidad, era la humanidad como condición que comparten todos los seres del universo. Y esto plantea también un importante elemento adicional, ya que cuando se palpa en la naturaleza el hecho de que los animales tienen una humanidad, entonces, por lo tanto tienen también subjetividad, y sobre todo intencionalidad; lo cual es denominado con el concepto de agencia (por su traducción de la palabra en inglés *agency*).

Entonces, se trata de una naturaleza tan humanizada que deja de ser naturaleza; ya no cabe en los principios que se establecieron para definir una zona ontológica llamada naturaleza, donde lo subjetivo, lo moral, la espiritualidad y el alma no entran en la categorización con la que occidente y el pensamiento occidental habían definido lo que es natural y lo que es cultural.

II.VI.II. ECOLOGÍA SIMBÓLOICA

“Si categorías analíticas, tales como la economía, el totemismo, el parentesco, la política, el individualismo e incluso la sociedad han sido caracterizadas con construcciones etnocéntricas, ¿por qué no iba a pasar lo mismo con la disyunción entre naturaleza y sociedad? La respuesta es que esa dicotomía no es simplemente una categoría analítica más en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología modernista”.

(Descola y Pálsson 2001: 23).

El trabajo de Philippe Descola resulta relevante ante un escenario de crisis tanto ecológica, como de la propia disciplina antropológica. La influencia de la corriente posmodernista que ha cuestionado los modos de representación del otro por parte de la literatura etnográfica resulta importante como un ejercicio reflexivo, sin embargo, más que desconstruir el paradigma dualista, el hecho de re-considerar la dicotomía naturaleza/cultura lleva a Descola a poner en tela de juicio muchas de las implicaciones epistemológicas que había traído consigo el modernismo.

Según Philippe Descola, la tarea ya no consiste en objetificar sistemas cerrados, pues desde su punto de vista el énfasis ha cambiado de “sustancias y estados a procesos y relaciones”, y por tal, en lo que se debe poner especial atención es a explicar la diversidad de estos procesos de objetificación: “la aportación del etnólogo a un enfoque ecológico en el sentido amplio consiste más bien en mostrar la parte de creatividad que cada cultura pone en su manera de socializar la naturaleza” (Descola 1987: 22).

La problemática ambiental que se presenta, ante los desplazamientos culturales, es decir, a seguir poniendo la concepción occidental de naturaleza por sobre las demás, ha dejado de ser un asunto local y se ha convertido en un asunto de interés global. Ejemplo de ello resultan ser los movimientos conservacionistas, los cuales vienen a reivindicar la epistemológica moderna al considerar como campos separados la sociedad y la naturaleza, reforzando y consolidando aún más esta dicotomía. A pesar de esto, Descola considera que existe la posibilidad que dicho movimiento también contribuya a la disolución de este tipo de relación denominada por él como naturalismo.

En este contexto, reivindicar las diversas maneras de entablar relaciones con el entorno sigue siendo una tarea importante para la antropología, más aún, evidencia de corrientes teóricas como el marxismo, la ecología cultural, el estructuralismo, etc., ayudan a visualizar las diversas relaciones entre humanos y medioambiente, entendiendo que esto implica un proceso más amplio. La propuesta de Descola busca ir más allá del dualismo entre sociedad y naturaleza (una prolongación de la discusión entre universalismo y relativismo), para dejar de considerarlos como campos autónomos y lograr su entendimiento conjunto bajo categorías más amplias.

En ese sentido, su trabajo puede considerarse como una continuación del debate entre naturaleza/cultura desarrollado por Lévi-Strauss bajo los postulados estructuralistas. Por lo que en muchos casos la obra de Descola y otros amazonistas ha sido calificada como postestructuralista: “Explorar nuevos caminos no significa olvidar las realizaciones pasadas. La atención dedicada a la relación entre los humanos y su medio ambiente por corrientes de teoría social tan diferentes, como el marxismo, el estructuralismo, la fenomenología, la ecología cultural y la antropología cognitiva, apuntan a una premisa básica: la historia humana es el producto continuo de diversos modos de relaciones humano-ambientales. Ad-

mitir esa premisa no significa regresar a las trampas del dualismo y del determinismo geográfico o técnico. Por el contrario, implica tomar en serio la evidencia que ofrecen muchas sociedades donde el reino de las relaciones humanas abarca un dominio más amplio que la mera sociedad de los humanos” (Descola y Pálsson, op. cit.: 25).

Partiendo de su trabajo de campo realizado en la Amazonia ecuatoriana entre los achuar (entre los años de 1976 y 1980), Descola identifica que lo que en la sociedad occidental es considerado como naturaleza, en las cosmologías amazónicas forma parte de un entramado de relaciones sociales (simbólicas) mucho más complejo: “las cosmologías amazónicas vienen a unirse a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad, y que hacen prevalecer como principio organizador la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras” (Descola 1998: 221).

En este contexto, la dicotomía naturaleza/cultura tan interiorizada dentro de la ciencia antropológica resulta obsoleta ante cosmologías que identifican las diferencias entre plantas, animales y hombres no como discontinuidades, sino como una prolongación del continuum social, en otras palabras, se presentan diferencias de grado y no de naturaleza: “Tal es, por ejemplo, el caso de los jíbaros achuar...quienes...consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social: los animales de cacería son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como parientes por las mujeres” (Descola y Pálsson, op. cit.: 18).

Para las sociedades amazónicas existe la idea de que se comparte una misma cultura y lo que los diferencia de otros seres (plantas y animales) son únicamente los cuerpos, la “vestimenta” externa que los cubre; en ese sentido, se podría afirmar que existe una discontinuidad de cuerpos y una continuidad de alma. Es importante notar que todas las conceptualización que se hacen de los no humanos tienen como punto de referencia a los humanos, no se está hablando de seres de otro tipo, al final todos forman parte del dominio humano, sin que por ello ésta se presente como una especie dominante ante la cual deban estar subordinadas.

La selva amazónica que, desde muchas perspectivas sigue considerándose como un sitio natural y virgen, no es más que el resultado de todo un proceso antropogénico sobre la biodiversidad. Una naturaleza con atributos humanos de cualquier tipo, ya no forma parte de esta categoría. Por lo que partiendo de un enfoque ontológico, Descola va a proponer cuatro modos de identificación, es decir, formas simbólicas en que las sociedades establecen un vínculo relacional con lo que denominamos naturaleza, que a su vez van acompañadas de modos de relación y de categorización: “Si bien devienen preponderantes en ciertos espacios y en ciertas épocas, los modos de identificación invocados en estas líneas no son de ningún modo hegemónicos; cada uno de ellos tolera la expresión discreta de los otros tres, de manera más o menos pública según el grado de apertura de los sistemas sociales, siempre que estas expresiones no cuestionen la función instituyente del modo que prevalece en un momento determinado” (Descola 2011: 94).

Haciendo una analogía con los sistemas de parentesco –manifestando así su clara influencia lévistrossiana-, identifica que tales sistemas permiten organizar modos de relación, de identificación y de clasificación, que a pesar de su variabilidad se pueden abordar como un grupo de transformaciones finitas. De tal manera que

un tratamiento similar podría aplicarse a la objetivación social de los no humanos ya que ésta también parece estar estructurada por principios de identificación, relación y categorización.

Para hablar de objetivación social de los no humanos propone esquemas de praxis, o como él los denomina *schemata* de praxis, los cuales podrían considerarse patrones mentales subyacentes que están conformados por objetivaciones de las prácticas sociales, representaciones intermediarias o bien, diagramas cognitivos a través de los cuales se subsumen la complejidad de la vida real en un conglomerado de categorías de relación. En otras palabras, lo que permiten tales esquemas es proveer de un marco que permita interpretar comportamientos y acontecimientos. Sin embargo, considera que no hay esquemas de praxis que conformen estructuras universales de la mente, cada uno estará determinado a través de contextos culturales e históricos.

Otro elemento para reflexionar sobre la obra de Descola es que existen dos criterios discriminantes fundamentales: la interioridad y la materialidad (también conocida como fiscalidad). A pesar de que las concepciones culturales de cuerpo han sido estudiadas de diversas maneras y posturas por los etnólogos, existe una constante entre dichos aspectos y por tal, considera que no es sólo una proyección etnocéntrica de occidente manifestada por la dicotomía alma/cuerpo, más bien, representaría algo omnipresente en la humanidad.

Partiendo de estos criterios, existirán cuatro combinaciones que también se definen como cuatro tipos de ontologías. Es decir, modos que definen fronteras entre los humanos y no-humanos.

Resultado de estas posibilidades se encontraría, en primera instancia, el totemismo. Retomando a Levi Strauss, Descola sugiere considerar las discontinuidades que presentan las especies naturales para así poder dar un orden de clasificación segmentario a las unidades sociales. Este modo de identificación se caracteriza por

considerar a los no humanos con una interioridad y materialidad o fiscalidad similares a la que presentan los humanos.

En segundo lugar se encontraría el animismo el cual, de manera inversa al totemismo, no explota las discontinuidades observables empíricamente de especies animales y vegetales, pues éste considera como base la conceptualización de la vida social para poder articular relaciones entre humanos y no humanos. Y en muchas ocasiones las relaciones que entablan los humanos con no humanos tienen como finalidad la obtención de protección, intercambios, alianzas u hostilidad. Se conforma por una interioridad similar y una materialidad diferida. En resumidas cuentas, podría afirmarse que mientras que en el totemismo los no humanos son tratados como signos, en el animismo se abordarán con términos de lazos sociales.

El tercer modo de identificación sería el denominado analogismo, el cual no requiere la existencia de una relación directa de persona a persona, o bien, entre humanos y no humanos. Empero lo que sí existe es una resonancia de efectos de acciones lejanas. En este modo no existen homologías entre interioridad y materialidad como en el caso del animismo y el totemismo, Descola considera que lo que se presenta es una discontinuidad gradual de las esencias y en tal caso se estaría hablando un cosmocentrismo. Un ejemplo de esta situación sería el fenómeno conocido como nahualismo.

Y finalmente, el cuarto modo de identificación sería el naturalismo, característico de la sociedad occidental y también denominado como antropocentrismo. Esta ontología tiende a dar prioridad a un orden y a una necesidad donde supone que nada se produce sin una causa, acompañado de la premisa de la existencia de una única naturaleza. Esto trae consigo que se tienda a observar a los humanos distribuidos en colectividades, culturas, es decir, existe una exclusión y diferenciación entre grupos humanos, e incluso se visualizan aquellos humanos "exóti-

cos” o “marginales” como relegados debido a la portación de costumbres enigmáticas que incluso se piensan dentro del ámbito de la naturaleza debido al vínculo que estos establecen con ella.

Por ello se considera desde este punto de vista que tanto el totemismo como el animismo son manipulaciones simbólicas que tienden a resultar interesantes intelectualmente hablando pero al final de cuentas siguen considerándose como falsas. Nuestro modo de identificación permea tanto en la forma en que estructuramos nuestra epistemología así como en la manera en que concebimos otros modos de identificación. En el naturalismo lo que existe es una primacía de la continuidad material y una discontinuidad de interioridad.

Los esquemas de interacción o modos de relación son proyecciones o bien, reflejos que se manifiestan a través de la praxis social. Descola propone sólo tres ya que considera que los modos de identificación, antes mencionados, son abstracciones que se tornan significativas antropológicamente ya que distribuyen identificaciones relacionales específicas.

La reciprocidad considera que existe una equivalencia entre humanos y no humanos y a su vez comparten un circuito cerrado homeostático, el cual es conocido como biosfera. Lo que se manifiesta es una retroalimentación de energía, es decir, humanos y no humanos se sustituyen en la ausencia de cualquiera de los dos para darle continuidad al equilibrio del cosmos.

Por su parte, en la rapacidad los no humanos también tienden a compartir atributos ontológicos de los humanos, son considerados como personas, como existentes, y esto lleva a formular lazos de parentesco con ellos. Sin embargo, no existe ninguna equivalencia entre humanos y no humanos, por lo tanto, si llegaran a quitarse la vida entre ambos grupos cada uno de ellos tratará de cobrar venganza por la vida que se quitó. No existe la búsqueda de un equilibrio como en el caso de la reciprocidad.

Las relaciones entre humanos también se ven reguladas por la rapacidad. Tal es el caso de los jíbaros, al perder a un miembro de su tribu es de esperarse la búsqueda por cobrar venganza. De alguna manera existe un campo de conflicto entre ambos grupos sin que la violencia sea el objetivo. Esta relación belicosa lo que busca es un intercambio deliberado de vidas.

El último modo de relación es la protección. Aquí los humanos consideran que una variedad de no humanos necesita de ellos para preservarse. Este modo de relación se caracteriza por ofrecer un sentido utilitario, generar una relación emocional y servir como moneda de intercambio. Estas relaciones pueden ser enabladadas de manera colectiva (movimientos conservacionistas) o bien, de manera individual (aquellos que conservan animales domésticos como mascotas). Esto a su vez, genera una cadena de relaciones con otras dependencias y por tal resulta ser beneficiosa en diversos grados y niveles sin dejar de lado que esto lo que genera y fomenta es una serie de relaciones asimétricas.

Finalmente, Descola desarrolla dos modos de categorización: el metafórico y el metonímico. El tipo de categorización metafórico hace referencia a una clasificación por similitud mientras que en el de tipo metonímico se basa en propiedades, usos o atributos. Un ejemplo de ello resultan ser las clasificaciones totémicas en el que prevalece el tipo metonímico, sin embargo también puede compartir el tipo de categorización metafórico ya que existe una similitud de esencias. Es por lo anterior que considera que pueden coexistir los dos tipos en diferentes niveles y por tal, sea difícil su distinción. Esto hace referencia incluso a lo que Lévi-Strauss denominó la ilusión totémica.

Las combinaciones de los diversos modos no resultan de una manera arbitraria y relativista, deben existir una serie de características y condiciones que hagan posible dicha combinación. Como ejemplo de ello, no puede haber una re-

lación de reciprocidad con no humanos totémicos debido a que las especies totémicas al ser un medio de segmentación social, es decir, al ser tratadas como signos, no pueden establecer una relación recíproca entre los humanos, no existe una interacción que permita generar una relación de ese tipo.

Asimismo, estos modos de identificación son un claro testimonio de una organización social, un simbolismo y de una producción materializada a través de objetos que cada cultura desarrolla con su entorno, esto, bajo el principio ontológico que Descola sostiene suponiendo que las relaciones que conectan a los objetos los anteceden y al mismo tiempo se integran en un proceso de constante actualización. En un modo de identificación en el cual damos primacía a ciertos criterios como fundamentales para la humanidad, otras culturas con sus modos de identificación impondrán otros criterios muy diferentes para definir qué es lo humano y lo no humano.

II.VI.III. PERSPECTIVISMO AMERINDIO

“El perspectivismo es también un dispositivo que me permite cuestionar, etnográficamente, el sentido común que dice que todos los indios, todos los pueblos del mundo, se creen el centro del mundo y se creen la representación de lo humano frente a los otros que son bárbaros, salvajes, El etnocentrismo presentado como una actitud natural”.

(Viveiros de Castro, 2013: 271).

El perspectivismo amerindio, también conocido como multinaturalismo o economía simbólica de la alteridad, es una teoría por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, en un ambiente académico posmoderno, y junto con autores como Lator, Wagner, y Descola.

Habiendo adquirido un posicionamiento crítico hacia el estructuralismo e influenciado por autores como Deleuze, Viveiros considera que Lévi-Strauss es propiamente el fundador del postestructuralismo. Para este autor, la obra del etnólogo francés presenta tres fases estructuralistas:

Las estructuras elementales del parentesco pertenecerá al momento preestructuralista, *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje* dentro del estructuralista y, *Mitológicas*, *La vía de las máscaras*, *La alfarera celosa* y *La Historia de lince* mostrarán su faceta postestructuralista. Su fundamento será el hecho de que dentro de las últimas obras lo que genera Levi Strauss es un “mito de la mitología”.

A partir de su trabajo de campo realizado entre los araweté de Brasil, este autor observa que las implicaciones de lo que pertenece al ámbito de la humanidad difieren de la concepción occidental bajo la dicotomía naturaleza/cultura donde se ha puesto énfasis en la existencia de una naturaleza y una diversidad de culturas, es decir, la prominencia de un multiculturalismo: “En definitiva, el etnocentrismo europeo consiste en negar que los otros cuerpos tengan la misma alma: el amerindio, en dudar que las otras almas tengan el mismo cuerpo” (Viveiros de Castro, 2004: 57). En el caso de las cosmologías amazónicas, según nuestro autor, parece predominar lo contrario, la existencia de una sola cultura y múltiples naturalezas, lo cual le permite desarrollar el término de multinaturalismo.

En ese sentido, se debe hacer notar que el perspectivismo no es un relativismo. Por un lado, al considerar una sola cultura da pauta para pensar una epistemología constante, mientras que por otro lado, hablar de múltiples naturalezas nos remite a ontologías variables, y por tal, una perspectiva no se considera una representación. Esto podríamos compararlo con el multiculturalismo, el cual plantea una sola naturaleza, externa, que supone una variedad de representaciones subjetivas: “El perspectivismo no es un relativismo, sino un multiculturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indi-

ferentemente sobre una diversidad real. Una sola cultura, múltiples naturalezas; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación” (Viveiros de Castro, 2004: 55).

El perspectivismo, más que considerar la mera existencia de diversos puntos de vista, establece que tales puntos de vista entran en un intercambio entre subjetividad y objetividad. Sin embargo, esto no quiere decir que se den por sí solo estos dos niveles, es decir, lo que se presentará es que dentro de una relación entre sujetos que cuentan con su propia subjetividad uno de ellos la perderá al ser objetivado por el otro. Para Viveiros de Castro esta relación se materializa en la depredación o bien, en el canibalismo amazónico.

En este sentido, el vínculo que existe entre humanos y no humanos es relacional y no sustancial. Los animales se presentan bajo ciertas circunstancias en humanos, en personas, estableciendo así que el cuerpo viene a presentarse solo como una “envoltorio”, una clase de ropaje que esconde la esencia humana que solo puede ser vista por agentes transespecíficos como los chamanes o los seres de su misma especie. Pero no todas las especies tienen dicha capacidad, retomando la idea de depredación que mencionamos anteriormente, de manera particular, esta metamorfosis suele presentarse solo en especies animales grandes que tienden a ser carnívoros y se posicionan como depredadores.

Del mismo modo, Viveiros considera que la personificación o perspectiva es importante a pesar de propiedades específicas de ciertas especies, esto es, hay especies que pueden presentar ciertos rasgos que los hacen incluso “más humanos” que los humanos y por tal, las experiencias personales tienden a tomar una posición importante: “Recordemos, por último y en especial, que si hay una noción particularmente universal

en el pensamiento amerindio, es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales, descrito por la mitología” (Viveiros de Castro, 2004: 41).

Un aspecto que funciona como ejemplo para contemplar la existencia de un mismo nivel de perspectivas es el mito: “El perspectivismo amerindio tiene, pues, en el mito su lugar geométrico, por así decirlo, donde la diferencia entre puntos de vista es al mismo tiempo anulada y exacerbada...” (ídem.). En él encuentra que en algún momento de la historia no existía diferenciación entre seres, tanto humanos como no humanos, incluso seres de otro tipo pertenecían a un mismo estado. Retomando a Lévi-Strauss, lo que sucedió fue que los animales comenzaron a perder sus atributos humanos y los humanos siguieron siendo humanos. En otras palabras, los animales vendrían a presentarse como ex-humanos y no a la inversa. En realidad la condición fundamental de humanos y animales no sería la animalidad, sino la humanidad. Cabe notar que lo “interno” o espiritual toma como modelo lo humano y lo “externo” tiene como base los cuerpos animales. Este argumento también lo justifica a través de la evidencia etnográfica, ya que no existe registro de animales que se vistan de humano sino todo lo contrario.

La presencia de este tipo de pensamiento no sólo se opondría al orden cultural occidental, sino que en cierta medida también al desarrollo de las teorías derivadas de la evolución darwiniana, ya que puede ser considerada como una suerte de “antidarwinismo”, si tenemos presente que el proceso evolutivo del hombre se ha realizado de antropoide a humano, de una condición animal a una humana: “La diferencia entre humanidad y animalidad se establece, por lo tanto a partir de una humanidad común y no hay una humanidad que se establezca a partir de una animalidad en común. Es algo así como un darwinismo al contrario. Los animales en algún momento fue-

ron personas y no somos nosotros los que fuimos animales. Los monos eran hombres y se convirtieron en monos, digámoslo así, un evolucionismo al contrario” (ibid.: 272).

Viveiros destaca dos aspectos fundamentales en las cosmologías amazónicas: el chamanismo y el simbolismo de la cacería. Ambos aspectos están profundamente relacionados, ya que en dichos casos el vínculo entablado con los animales será fundamental. Los animales son considerados como figuras de la alteridad, pero como afines en términos de parentesco.

El chamanismo por su parte, lo que manifiesta es una relación con esa alteridad a través de cantos y danzas que se tornan como un mecanicismo para transformar a ese otro, convertir a ese enemigo en un tipo de afín potencial. Principalmente los cantos se tornan un medio para expresar el punto de vista de la alteridad, del enemigo. Esto debido a que será en ese agente externo que se contiene la historia un yo, necesito de ese otro para yo poder existir. El chamán se convierte por un momento en ese otro al contener la historia a través de sus cantos. Es un interlocutor ya que posee la habilidad de traspasar barreras corporales y así adoptar subjetividades, es decir, perspectivas. Entre los araweté existe una diferencia entre los conceptos *Mai* (humanidad) y *Bide* (Divinidad). Estos últimos son considerados antropófagos (carnívoros) por su capacidad de matar y devorar a los humanos, y están tanto dentro como fuera de la cultura, es decir, mantienen una supercultura chamánica y una condición de enemigos. Su relación con los muertos araweté consiste en matarlos y devorarlos ya que estos al morir mantienen una actitud de furia por haber muerto y provoca que se nieguen a cumplir las demandas de los *Mai*, dada esta situación, las divinidades desatan su furia al negarse al intercambio y devoran a los muertos –una segunda muerte– para que estos puedan ser purificados.

De la misma manera, entre los araweté existe la posición de los *moropi’ni* (matadores), estos al dar muerte a un enemigo del cual su alma transitará por un proceso de ira y rabia, se convierte en un vínculo de amistad que implica compartir pareja sexual, expediciones de casa y compañeros de danza. Finalmente, cuando este *moropi’ni* muere y llega con las divinidades, tienen un tratamiento diferente ya que al ser también depredador –su vientre contiene sangre del enemigo–, las divinidades no pueden devorarlo. Esto hace que los matadores se conviertan en seres inmortales y tengan la capacidad de resucitar. Dada esta situación, Viveiros nos dice que los matadores se consideran como dioses anticipados a diferencia de los chamanes, ya que estos al presentarse como presas para los dioses, se convierten en una especie de muertos anticipados.

Lo que nos muestran estas situaciones es que esa depredación se torna una relación necesaria para la sociabilidad entre los araweté que tiene su base en el canibalismo: comer o ser comido. En este encuentro se presentan puntos de vista subjetivos de perspectivas asimétricas, y en toda situación, el dios, el matador o uno de los dos afines arrancará la subjetividad al otro y lo objetiviza aunque nunca se reduce al status de objeto o no humano.

Este proceso de depredación es denominado por Viveiros como economía simbólica de la alteridad, presentada como mecanismo de reciprocidad debido a la forma de intercambio entre el yo y el otro. Confirmando a la depredación el estado de reciprocidad con énfasis en el intercambio y no en el de producción, se considera posible establecer la depredación como base del parentesco. Como se mencionó antes, una característica fundamental en el multinaturalismo es la diversidad de cuerpos, esto es, el cuerpo como una “ropa”. Sin embargo, el parentesco se construye por y en el cuerpo. Esto se realiza a través de la fabricación: la subordinación de la naturaleza

a los propósitos de la cultura o bien, por metamorfosis, en el cual se reintroduce el orden de un socius que puede transformar hombres en animales o espíritus.

Es por ello que el autor emplea lo que se conoce como “teoría de los prototipos” ya que la producción social de los cuerpos es creada a partir de modelos y al formar cuerpos no solo se constituyen individuos sino también la sociedad. Existen dos formas en que se formulan estas relaciones. Por un lado, a través de la continuidad y mutualidad de sustancias corporales, esto es, semen, sangre, etc. Y por otro lado están los afines, de los que pertenecen aspectos como la reciprocidad y la discontinuidad substancial. En sí, lo que un cuerpo viene a presentar no es una individualidad del colectivo, sino una singularidad del colectivo, lo que hace que este se constituya por una polaridad que podría reducirse a consanguíneos y afines. En otras palabras, los cuerpos se crean a partir de las relaciones y no a la inversa.

De manera general, la propuesta de Viveiros se presenta como una oposición a la formulación sobre el fundamento de la organización social que Lévi-Strauss estableció a través de la teoría de la alianza. Para este autor, lo que constituirá el parentesco es la alteridad y la exterioridad, prevalecerá la afinidad y no la alianza. De este modo, lo que resulta es un cuestionamiento del que es un consanguíneo o afín y no a la manera estructuralista de quién lo es.

Dentro de las cosmologías amazónicas, la afinidad viene a presentarse como algo dado, una relación prototípica, mientras que la consanguinidad viene a ser algo construido. De aquí parte para reafirmar su idea de la economía política de las personas, es decir, la afinidad lo que permite es rebasar los límites de parentesco; y a su vez dirige el enfoque hacia el análisis de las ontologías y de los sistemas de clasificación de los seres, ya que esa producción y circulación de personas se constituye de relaciones de socialización más amplias.

Una de las conclusiones de Viveiros de Castro es que los “salvajes” no se posicionan mediante un etnocentrismo, más bien ellos se ubican como cosmocéntricos. Lo que quiere decir que la dualidad naturaleza/cultura forma parte de un mismo sociocosmos. Al igual que la construcción del cuerpo, lo que se traduce habitualmente como “ser humano” para estas cosmologías se presentará como una condición social de persona. Cuando un grupo se designa con un término para referirse a su “gente” no está haciendo alusión a la especie humana sino al rasgo que caracteriza ser “persona”: “Los salvajes ya no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos; en lugar de tener que probar nosotros que ellos son humanos porque se distinguen de los animales, ahora se trata de probar cuán poco humanos somos nosotros que oponemos humanos a no-humanos de un modo que ellos nunca hicieron: para ellos, naturaleza y cultura son parte de un mismo campo socio-cósmico” (Viveiros de Castro, 2004: 49-50).

En ese sentido, el planteamiento retoma la idea de animismo desarrollada por Phillippe Descola (que tiene a su vez su base en Lévi-Strauss), por lo que sostendrá que el animismo no se presentará sólo como una proyección de cualidades de los humanos sobre los no humanos, pues lo que se observa es una equivalencia real que los humanos mantienen con los no humanos. Reafirmando así la premisa que hace referencia a que la base tanto de los humanos y los animales no es la animalidad sino la humanidad: “Los animales ven del mismo modo que nosotros cosas diferentes de las que vemos nosotros, porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros de los nuestros. No me refiero aquí a las diferencias fisiológicas –en cuanto a eso, los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos–, sino a los efectos que singularizan cada especie de cuerpo, sus fuerzas y sus debilidades: lo que come, su forma de moverse, de comunicarse, dónde vive, si es gregario o solitario, tímido o arrogante...Lo que aquí llamamos el cuerpo, entonces, no es una fisiología distintiva o una anatomía caracte-

rística; es un conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un habitus, un ethos, un ethograma”(Viveiros de Castro, 2010: 55).

Por último, un apunte importante es que, más allá de los alcances académicos de esta propuesta teórica, muchos movimientos reivindicatorios realizados por distintos pueblos indígenas brasileños han encontrado en el perspectivismo de Viveiros de Castro una capacidad etnopolítica importante, la cual les ha permitido un posicionamiento diferente al de otros pueblos indígenas de toda América Latina: “Cada uno ve el mundo de una manera, pero cada uno ve el mundo de una manera interior al propio mundo. Este ver el mundo dentro del mundo es lo que yo llamo perspectivismo...El perspectivismo coloca, digámoslo así, una alternativa posible allí dentro. Por eso creo que el perspectivismo tiene cierta potencia política, etnopolítica, en paralelo al movimiento indígena actual, como tentativa de pensar una América Latina fundada en la posición indígena” (Viveiros de Castro, 2013: 277, 278).

II.VII. EL MARCO TEÓRICO DE ESTA INVESTIGACIÓN: LOS ESTUDIOS SOBRE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA EN MÉXICO.

II.VII.I. ORÍGEN Y DESARROLLO DE LAS INVESTIGACIONES.

En el ámbito de esta investigación, al referirnos a los estudios sobre la cosmovisión indígena en México aludimos a la metodología, el modelo y la teoría desarrollados por el historiador Alfredo López Austin y algunos de sus alumnos y colegas más destacados, para el estudio del pensamiento y la cultura de los pueblos indígenas de Mesoamérica.

Como lo expondremos a lo largo de las siguientes páginas, es a partir de esa propuesta como se construyó el marco teórico y metodológico de este trabajo, en el cual, partimos de la premisa de que la propuesta elaborada por López Austin y los estudiosos de la cosmovisión mesoamericana, resulta también pertinente para

el estudio de otros pueblos indígenas que habitan fuera de las tradicionales fronteras de Mesoamérica, tales como los tarahumaras del noroeste de México. Se trata, en todo caso, de una de las ideas fundamentales que pretendemos a la postre demostrar.

Según autores como Espinosa (s/f b: 9), respecto a la propuesta de López Austin se deben subrayar dos puntos fundamentales. En primer lugar, la metodología, el modelo, así como la teoría, son todos ellos herramientas para conocer el objeto: la cosmovisión concreta de determinado grupo o cultura. Y en segundo lugar, la cosmovisión es concreta. No existe un modelo sobre toda cosmovisión: el modelo elaborado por López Austin no pretende ser aplicable a toda cultura y sociedad humana; ha sido construido desde la evidencia mesoamericana. Sin embargo, esto no quiere decir que determinados hechos, principios e incluso grandes sectores de la cosmovisión mesoamericana no puedan resultar compartidos por otras cosmovisiones, como la cosmovisión tarahumara.

No obstante, antes de centrarnos en la discusión teórica y la definición de la cosmovisión misma, así como en la forma en que ésta opera en la relación entre la naturaleza y la sociedad, la fauna y la cultura, es necesario situar brevemente el origen y desarrollo de este tipo de investigaciones.

En México, el interés por el estudio histórico y antropológico de los temas relacionados con las religiones y los sistemas de pensamiento los pueblos y las culturas indígenas, tanto prehispánicas como contemporáneas, se ha manifestado de manera recurrente desde los primeros conquistadores y cronistas coloniales, y a todo lo largo de un extenso y heterogéneo conjunto de investigaciones desarrolladas durante el siglo XX y hasta nuestros días. En el contexto de esas investigaciones, conceptos como tales como los de religión, cosmología, cosmogonía y desde luego cosmovisión, aparecen formulados de manera profusa y diversa, algunas veces utilizados como

sinónimos y otras, definidos con contenidos muy específicos; destacando en muchos casos la falta de una definición precisa o de una discusión más amplia sobre su contenido y su significado.

En ese escenario, no será sino hasta el año de 1980, con la publicación de la obra titulada: *Cuerpo humano e ideología*. Las concepciones de los antiguos nahuas, que el historiador mexicano Alfredo López Austin establecerá las bases teóricas para el estudio de la cosmovisión mesoamericana. Una propuesta que afinará y desarrollará en una serie de trabajos posteriores (1990, 1994, 1996, 2001, 2012; 2013), inaugurando también una rica línea de investigaciones sobre las relaciones naturaleza/cultura en el contexto de las cosmovisiones prehispánicas y actuales de los pueblos indígenas de México, la cual ha generado actualmente algunos de los campos y debates académicos más dinámicos e importantes en la antropología mexicana, y más allá de sus fronteras.

A ese respecto, es necesario destacar que en términos del estudio de las relaciones naturaleza/cultura, hasta antes del desarrollo de este tipo de investigaciones sobre la cosmovisión, el panorama era bastante árido. Por ejemplo, a todo lo largo el siglo xx una buena parte de los enfoques para el estudio de las culturas indígenas de México ubicaron en el centro de la discusión teórica, primordialmente, el análisis de la base material y económica. Por lo tanto, en términos generales, la atención se centró sólo en el estudio de la estructura social y las expresiones institucionales y jurídicas de las sociedades indígenas, así como en sus distintas formas de organización económica y política, reduciendo así ampliamente, cuando no ignorando por completo, el rico universo de la religión, la cultura no material y el mundo de las ideas.

Indudablemente, los avances en el estudio y la comprensión de las culturas indígenas debidos a los desarrollos logrados en esas temáticas fueron considerables, y sentaron las bases para una reflexión más aguda no solamente de su realidad material, sino también, de las regiones más complejas, sutiles e intangibles de su cultura. Sin embargo, es de llamar la atención que al realizar un balance general sobre las perspectivas que guiaron las investigaciones en torno a la relación naturaleza/cultura desarrolladas en el contexto de la antropología mexicana a lo largo del siglo XX, salta a la vista el hecho de que la mayor parte de los trabajos han enfatizado, únicamente, el aspecto material, económico y utilitario de dicha relación.

Tal propensión se refleja también claramente en algunas de las monografías etnográficas clásicas sobre los tarahumaras (cfr. Bennett y Zingg, 1935; Pennington, 1963; Kennedy, 1970), las cuales, influenciadas por la lógica culturalista norteamericana, presentan descripciones extensas y detalladas del sustrato ecológico, y el aprovechamiento que este pueblo hacía de él, destacando ciertos elementos medioambientales en articulación con la cultura material desde un punto de vista fundamentalmente sincrónico, económico y utilitario. Su tendencia, en términos generales, fue considerar importantes solamente los componentes naturales que se relacionaban de manera directa con la subsistencia humana, ya sea como refugio, alimento, medicina, vestido, herramienta, insumo para la producción, objeto comercial, etc.

Este solo ejemplo bastaría para afirmar que, si bien es cierto que el estudio antropológico de la relación que existe entre la cultura tarahumara y su entorno ecológico no es algo novedoso, el sesgo que se ha dado a la mayoría de las investigaciones se relaciona mucho más con el sentido limitado y reduccionista en el que algu-

nos autores, que tuvieron cierta influencia en la antropología mexicana, concibieron el concepto de “ecología” en las décadas de los sesentas y setentas (cfr. Sanders, et. al. 1979; Sanders y Price, 1968), y no con el sentido actual que plantea considerar ampliamente la globalidad del entorno en el que se desarrolla una cultura⁵.

Como lo hemos visto ya en las páginas precedentes, a lo largo del siglo XX novedosas perspectivas generadas desde la antropología fueron paulatinamente evidenciando que la interacción cultural con la naturaleza era mucho más cuantiosa e intrincada de lo que tradicionalmente se aceptaba, subrayando la importancia de estudiar al medio ambiente, en toda su complejidad, no sólo como un simple escenario, más o menos pasivo, en el cual transita el hombre y su historia, ni como una mera fuente de alimentos y diversos bienes materiales, sino también como espacio generador de una serie de datos imprescindibles para la adecuada valoración de la historia, la cultura y el pensamiento de una sociedad.

Y es justo en el contexto de ese rico desarrollo intelectual generado en la historia y la antropología durante la segunda mitad del siglo XX, que en México van a surgir, a desarrollarse y a diversificarse los estudios sobre las cosmovisiones indígenas, muy particularmente, sobre el papel que la naturaleza ocupa en el ámbito de la cosmovisión.

Así, temas como los conocimientos, las prácticas y las creencias sobre la geografía, la flora, la fauna, los astros, los fenómenos meteorológicos, los ciclos climáticos, las cuevas, el agua y el propio cuerpo humano, cobrarán una renovada importancia en los trabajos de algunos de los antropólogos e historiadores que, junto con Alfredo López Austin (ya sea como sus discípulos o como sus destacados interlocutores), han ido definiendo un campo teórico y metodológico en torno al

estudio de la cosmovisión. Entre ese conjunto de autores destacan los trabajos de Alborez (1995); Báez-Jorge (1992); Broda (1982, 1991); Broda y Báez-Jorge (2001); Broda y Alborez (1997); Broda e Iwaniszewski (2001); Broda y Good (2004); Heyden (1983, 1991, 1989); Espinosa (1996, 2002, 2012); González (2001); Medina (2000).

Sin embargo, como ya se apuntaba, dichas investigaciones se han desarrollado básicamente entre pueblos de tradición mesoamericana, los cuales habitan el centro, el sur, el occidente y la costa del Golfo de México, sin que a la fecha se hayan estudiado esta clase de temas –salvo por muy contadas excepciones–, entre los pueblos que habitan el norte de México; incluyendo desde luego a los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara. Se trata sin lugar a dudas, de uno de los hechos que motivó en buena parte la concepción y el desarrollo de esta investigación.

Finalmente, habría que apuntar que en el caso específico de la Sierra Tarahumara, entre esas excepciones se encuentran las investigaciones de norteamericano Robert Bye sobre la etnobotánica y los cactus alucinógenos de la Sierra (1976, 1979), así como trabajo del alemán Thomas Hillerkuss (1992) el cual presenta una manera novedosa de abordar, desde una perspectiva etnohistórica, el tema de la relación entre el medio ecológico y la cultura tarahumara en los tiempos tempranos de la colonia.

En lo que respecta específicamente al estudio de la fauna, existen únicamente cinco textos antropológicos sobre el tema. Primeramente, y de forma destacada, se cuenta con un artículo inédito del antropólogo norteamericano William Merrill, titulado: *Species transformation in Northern Mexico: Explorations in Rarámuri Zoology*. (s/f), así como con otro documento manuscrito titulado: “Notas de Campo de zoología rarámuri, Rejogochi y Umirá”, Chihuahua, 1978-1979”

⁵ Claros ejemplos de este tipo de enfoque aparecen en: Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Stanley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes of Evolution of a Civilization*, Book and Maps, Academic Press, New York, 1979; Sanders, William T. y Barbara J. Price, *Mesoamerica: The evolution of a Civilization*, Random House, New York, 1968; E. R. Wolf (Ed.) *The Valley of Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. De igual forma, en la bibliografía de éstas publicaciones aparecen referencias a obras afines. Esos trabajos conceden al concepto de “ecología” un sentido sumamente limitado, referido tan solo a aquellos elementos naturales que sirven o que dañan al hombre, es decir, algo de interés inmediatamente utilitario. Dichas investigaciones se caracterizan por haber realizado estudios monumentales pero profundamente simplificadores, y en general, por estar guiados por un paradigma erróneo de la ciencia social, intentando equipararla a toda costa con las ciencias “duras”; utilizando herramientas de la estadística descriptiva para construir, por tanto, únicamente datos que admitan ese tratamiento. Una de las consecuencias obvias de este enfoque es su tendencia a querer reducirlo todo a cifras, y a presentar sólo una pobre interpretación de las mismas.

(Merrill y Troop, s/f), los cuales el autor tuvo a bien facilitarme para el desarrollo de esta investigación. Se trata evidentemente de textos relevantes, mismos que serán abordados a lo largo del análisis que realizaremos en torno al papel de la fauna en la cosmovisión rarámuri.

Por último, existen también algunos trabajos propios (Saucedo, 2006, 2007, s/f), los cuales introducen y reflexionan sobre algunos temas y discusiones relacionadas con el papel de la fauna en el ámbito de la cultura y la cosmovisión rarámuri. Un campo de estudio amplio, complejo y muy poco atendido, sobre el cual estamos en realidad realizando aún, en muchos sentidos, las primeras aproximaciones.

II.VII.II. CONCEPTO Y TEORÍA DE LA COSMOVISIÓN: EL MODELO DE ALFREDO LÓPEZ AUSTIN.

En la teoría y en la práctica, distintos autores han entendido y entienden cosas muy diversas cuando utilizan el concepto de cosmovisión, por lo que visto en su conjunto es muy difícil encontrar homogeneidad en las distintas formulaciones, lo cual ha llevado a que actualmente cada autor deba definir de manera explícita, en alguna parte de su trabajo, el significado preciso que le otorga esta palabra⁶.

El concepto de cosmovisión ha sido utilizado de muy diversas maneras –y en ocasiones también mal utilizado–, para hacer referencia, en términos generales, a todo aquello que le permite a una cultura percibir e interactuar con el universo que le rodea, y conformar una “imagen” específica, una construcción mental de dicho universo. En el caso concreto de esta investigación, y atendiendo a la que consideramos la formulación más acabada del concepto, por cosmovisión entenderemos: “...un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la

que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística...” López Austin (2012: 9).

Al tiempo de concretar esta definición, el propio López Austin realiza una serie de comentarios puntuales a la misma, los cuales resultan de suma importancia para comprender con mayor claridad su planteamiento. Estas glosas aparecen enlistadas de la siguiente manera:

1. Hecho histórico. Se subraya su identificación como hecho histórico para destacar su calidad objetiva como producto de una sociedad. No se trata, por tanto, de una mera herramienta teórica del historiador o del etnólogo. El que el hecho en su conjunto sea o no reconocido reflexivamente por sus agrupados no determina su existencia.
2. De producción de procesos mentales. Pierre Vilar señala que si el objeto de la historia es la dinámica de las sociedades humanas, la materia histórica la constituyen los tipos de hechos, e inicia la enumeración de éstos con los hechos de masas, entre los que menciona la masa de los pensamientos y de las creencias. Si bien los procesos mentales a los que me refiero son más amplios que los pensamientos y las creencias —a los que incluyen—, la definición de Vilar es justa.
3. Inscrito en un ritmo de muy larga duración. La muy larga duración se refiere a su parte nuclear. Sin embargo, en ese marco histórico, el resto de sus componentes pertenecen a todos los ritmos de la historia, desde los de larga duración hasta los efímeros.
4. Cuyo resultado es un conjunto sistémico de relativa coherencia. No obstante que el conjunto es un sistema, su coherencia no es absoluta, lo que permite su constante transformación histórica, las divergencias internas, las variantes regionales y locales, etcétera.
5. Constituido por una red colectiva de actos mentales. Aunque el acto mental se produce en el individuo, su naturaleza es social por el carácter mismo del productor. El acto mental, hecho sumamente complejo, es un nudo de conexiones de elementos, entre ellos los culturales, que son en su mayor parte anteriores al individuo y que están presentes en él debido a su naturaleza so-

⁶ Según Alfredo López Austin (s/f) el concepto de cosmovisión debe distinguirse del de “cosmogonía”, relativo al origen del mundo, y de “cosmología”, palabra que se limita a los actos mentales de carácter cognoscitivo, reflexivos: “Los tres términos serán muy útiles si se aplican es sus respectivas acepciones, entendiendo que tanto lo cosmología como la cosmogonía forman parte del concepto globalizante de la cosmovisión” (idem.).

cial. La red se origina cuando los actos mentales producen información. Es necesario considerar-la no un producto cristalizado, sino una relación dialógica en permanente transformación. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que la coherencia del sistema no llega a uniformar pensamientos, sentimientos o acciones de los individuos, puesto que el sistema abarca las diferencias individuales y grupales. En esta forma, la red permite la interacción en su más amplio sentido, estableciendo principios básicos de entendimiento y reglas suficientes para la comunicación y trato. Así se da el juego de las diferencias y contradicciones, lo que hace del sistema la base de la gran palestra social.

6. Con los que una entidad social. Los grupos sociales productores del sistema son de extensión relativa. Las distintas dimensiones pueden estar interrelacionados como subgrupos o como grupos traslapados. Esto hace que exista una pluralidad de subsistemas de distintas dimensiones, ya incluidos unos en otros, ya intersecados.

7. En un momento histórico dado. El carácter histórico del conjunto implica su modificación, debida a la constante adquisición, modificación y pérdida de sus componentes. Es un diálogo que, como todo proceso de intersubjetividad, está en movimiento histórico, transformándose en la realidad cotidiana. Como se afirmó, la transformación tiene ritmos diferentes, y el cambio de los estratos más externos atenúa el efecto del devenir en los más profundos.

8. Pretende aprehender el universo en forma holística. El carácter sistémico del conjunto hace que la percepción de los miembros del grupo deba ser holística. Los miembros del grupo creen en una relación causal entre el tiempo-espacio anecuménico y el ecuménico; en que la constante transformación de las criaturas es producida por la sustancia ligera que permanece en el mundo o transita por él, y en la existencia de leyes cósmicas que rigen tanto a las divinidades como a las criaturas. Por otra parte, el investigador debe tomar en cuenta que la creencia en dioses, fuerzas, mitos, tiempo-espacio anecuménico y com-

posición mixta de las criaturas es una respuesta a la necesidad del hombre de aprehender racional y emocionalmente su entorno y su naturaleza, y que esta aprehensión requiere de la concepción de una totalidad de elementos vinculados firmemente (ídem.)⁷.

En el marco de las ideas originales desarrolladas por Alfredo López Austin, existen algunos autores que han generado sus propios ángulos, matices y campos temáticos sobre la cosmovisión, ampliando y enriqueciendo ampliamente tanto el modelo teórico, como la discusión académica. En ese sentido, los planteamientos que el investigador mexicano Gabriel Espinosa ha realizado en torno al estudio de la cosmovisión, y en particular sobre el papel que en ella ocupa la fauna, han resultado fundamentales para la concepción y el desarrollo de esta investigación. Por lo que a lo largo de las siguientes páginas analizaremos algunas de sus ideas y postulados.

En el marco de la propuesta trazada por López Austin, para Espinosa (1996: 12): “La cosmovisión es un modelo de la totalidad. Es el intento socialmente elaborado, aunque no enteramente consciente, de explicarse una multitud de esferas diferentes, relacionando unas con otras, estableciendo analogías entre ellas, creando herramientas intelectuales que concilien su propia diversidad. Aunque la cosmovisión es un producto intelectual, mental, se encuentra omnímodamente determinado por las relaciones materiales y sociales del hombre...La cosmovisión conforma un sólo gran modelo sobre la naturaleza, la dinámica y el sentido del universo en su conjunto”.

En otro trabajo, el cual analizaremos un poco más detalladamente, Espinosa (s/f b: 4) llama la atención sobre el hecho de que con el término “cosmovisión” pasa algo muy parecido que con el término “historia”, pues con frecuencia se utiliza la misma palabra para nombrar tanto el enfoque bajo el cual se analiza un objeto, como el

⁷ Espinosa (s/f b: 3) llama la atención sobre el hecho de que las versiones anteriores del concepto elaboradas por el propio López Austin, solían descansar sobre la noción de ideología, pero desde hace pocos años este autor ha reformulado su definición en varios aspectos: “es notable el intento por referir la definición a los nuevos conceptos de mente y actos mentales; no se trata de las palabras del habla coloquial, sino de la forma en que ahora los conciben las neurociencias...Las palabras son las mismas (mente, mental), pero el objeto al cual se refieren es mucho más reciente de lo que parece. Los avances de las neurociencias, particularmente de la neurociencia cognitiva, a lo largo de los últimos años, es sorprendente. López Austin se basa en particular en las formulaciones de un eminente científico, José Luis Díaz, quien siendo un investigador de frontera, se ha preocupado además por verter muchos de los complejos problemas en torno a la mente, en un lenguaje muy comprensible” (ídem).

objeto mismo: “El objeto es una muy compleja entidad (esa red de actos mentales en constante interrelación), existente en una cultura dada, en general y en la mente individual de cada miembro de esa cultura, en particular. Naturalmente, habrá variaciones entre distintos individuos, pero en las sociedades tradicionales, donde hay una cultura altamente coherente, hay un promedio social, del que la gran mayoría no se separa demasiado” (ídem.).

Para nosotros, resulta sin duda relevante este llamado de atención sobre el hecho de que la cosmovisión, el objeto de estudio de esta y muchas otras investigaciones, no se reduce únicamente a una construcción académica, a una formulación que nos ayuda a estudiar el pensamiento de una cultura determinada. Pues la cosmovisión es también algo que existe realmente en las mentes de los distintos miembros de una cultura. Se trata de esa red de actos mentales en extremo compleja, la cual: “...opera, procesa, clasifica, ordena, compara, entiende e intuye el mundo en el cual vive su portador, basado en complejos procesos neurofisiológicos, mediados por la cultura, modulados por ella” (ibid.: 5). En ese sentido, se subraya que si bien los actos mentales se producen en la mente de los individuos, éstos son seres sociales, los cuales desde su primera infancia han estado inmersos en el seno de una cultura concreta. Y si bien toda experiencia es única e irrepetible, éstas toman lugar en un nicho cultural preexistente (López Austin: 2012: 7).

El conjunto de operaciones mentales que hemos denominado cosmovisión tienen entonces una existencia real, y está además fuertemente determinada por la experiencia, la cual es necesariamente cultural: “La experiencia dista de ser solo racional. Induce asociaciones, diagnósticos, identificaciones, que afectan fuertemente las emociones, los miedos, el placer, los sueños, toda suerte de sensaciones, e incluso la percepción más simple: en gran medida vemos (olemos, escuchamos, etc.) lo que nuestra cosmovisión nos

permite percibir... La cosmovisión se encuentra dispersa, codificada en billones de conexiones sinápticas a lo largo y ancho de todo el cerebro: afecta y es afectada por todos los sectores de eso que hoy llamamos mente.” (Espinosa, s/f: 5).

Por lo tanto, se concluye que si toda experiencia y toda vivencia están mediadas por la cultura, y si la cultura es todo aquello en lo que una sociedad cree (tanto racionalmente como irracionalmente) sobre el comportamiento del universo y de todo lo que en él se piensa que existe, y si además las percepciones se procesan de acuerdo con esas creencias y predisposiciones mentales, puede deducirse entonces que todo lo que una cultura percibe y experimenta se filtra, necesariamente, por el prisma de la cosmovisión: “...todo lo que se ha experimentado, sentido y pensado a lo largo de la vida afecta la cosmovisión, la refuerza o la afina...Nadie es consciente de su cosmovisión, cabalmente, nadie podría expresarla, aún si comprendiese el término” (ibid.: 6).

Por otro lado, si la cosmovisión es un modelo de la totalidad, de todo aquello que una cultura concibe que existe en el universo, resultaría entonces difícil –o quizá imposible- pretender estudiar a la cosmovisión en su conjunto. Por lo que, metodológicamente, sólo es posible comenzar por desentrañar algunos de sus rasgos y principios básicos, e ir estudiando paso a paso por sectores relativamente delimitados. Este principio metodológico básico ha sido utilizado, como veremos más adelante, en el desarrollo de la presente investigación.

Asimismo, si la cosmovisión toca y subyace a las acciones humanas, entonces es susceptible de ser aprehendida a través de sus manifestaciones observables: “...las acciones rituales y no rituales, la producción de imágenes, narraciones (míticas y no), sus huellas en la lengua, en las costumbres, las creencias manifiestas, las que pueden deducirse, leerse entre líneas; lo que se construye: la casa, los templos, las ciudades,

la geografía transformada, el pocillo, todo artefacto, todo utensilio, todo medio de transporte, todo adorno; lo que se hace: todo tratamiento o arreglo del cuerpo, procesos de sanación, la preparación de alimentos, su forma de consumo, etc. etc." (ídem.).

Los principios subyacentes a una cosmovisión representarían la parte más abstracta. Éstos, estarían conformados por una suerte de reglas lógicas con las que esa cosmovisión concreta opera: "...la cosmovisión concreta, existente en una cultura, grupo o individuo, solo es accesible por medio de sus manifestaciones. Interpretando estas manifestaciones...se construye un modelo (el modelo de la cosmovisión de esa cultura), con el que el investigador, en un proceso constante de ajuste, intenta representar la cosmovisión concreta (es decir, usa el modelo como marco teórico) para ello emplea metodologías y técnicas diversas...El modelo ya es una representación, pero trata de ser lo más lo más semejante a una cosmovisión concreta. Estudiando el modelo...pueden descubrirse algunas reglas lógicas, que operan en muchas áreas...Incluso algunas de estas reglas pueden encontrarse en otras cosmovisiones. No son leyes, pues no se aplican de forma infalible a todo, pero sí marcan tendencias en la forma de razonar, percibir, clasificar, imaginar, etc." (ibid.: 7). Por otra parte, se ha llamado la atención sobre el hecho de que si bien la cosmovisión es un modelo de la totalidad de lo existente, no se debe asumir que se trata literalmente de un modelo de todo lo que realmente existe, sino sólo de aquello que una cultura concreta concibe como tal. Es decir, no se trata de un modelo del universo físico en su conjunto, sino exclusivamente de aquellas partes que la cultura percibe y valora de forma particular, por lo cual también comprende a una multitud de seres y cosas que no poseen un referente real en el mundo físico y material. Frente a ese escenario, Espinosa (op. cit.) propone utilizar el concepto de cosmos para denotar a las concepciones culturales, y reservar el concepto de universo para referir todo aquello que realmente existe.

De esa idea se puede desprender uno de los pilares filosóficos y epistemológicos de la teoría de la cosmovisión, que no es otro más que el materialismo. Al respecto, la teoría de la cosmovisión no parte de la idea de que toda realidad imaginada por cualquier cultura (o cualquier sujeto), existe por el solo hecho de que esa cultura crea en ella. Muy por el contrario, se parte de la idea de que las diversas culturas, interactuando con la realidad, elaboran ideas y concepciones muy distintas sobre ella, creando así su propia idea del cosmos en su conjunto, para lo cual, deben valerse de una serie de herramientas intelectuales de muy diversa índole.

Es posible resumir de forma simple este principio teórico materialista, aplicado al estudio de la cosmovisión, bajo la premisa de que existe una sola realidad, pero muchas versiones culturales de ella: "Las bases filosóficas importan [en este caso] por mil razones...De ahí se deriva, por ejemplo el uso que puede darse a herramientas interdisciplinarias, como las propias ciencias naturales. Si en la realidad vivida por la cultura no se aplican las ciencias naturales, [se podría asumir] que no tendría sentido usarlas como herramienta, pero se perdería así una enorme oportunidad no solo para comprender el grado de percepción de la naturaleza por parte de la cultura estudiada, sino también para percibir él mismo, el investigador, muchas otras cosas..." (ibid.: 7)

En este punto, resulta relevante destacar que esta posición eminentemente materialista, la cual comparten muchos de los más importantes estudiosos de la cosmovisión, contrasta diametralmente con algunas de las propuestas elaboradas por Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y una multitud de sus alumnos y seguidores, quienes postulan la idea de que existen diversas realidades, mundos paralelos y alternos, o realidades distintas para culturas distintas, etc. Una postura filosófica que a todas luces remite, muy por el contrario, a las formas más elementales del idealismo⁸.

⁸ Un interesante análisis del debate académico entre cosmovisión y perspectivismo, en donde se desarrollan éste y otros puntos, puede encontrarse en Espinosa (s/f a).

En otro orden de ideas, y regresando a los planteamientos de Alfredo López Austin, uno de los aspectos centrales de su modelo y su teoría sobre la cosmovisión es el concepto del *Núcleo Duro*. Al respecto, el propio autor señala: “En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro” (2001: 59-62).

Las características más importantes que se atribuyen al núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana son:

- Sus elementos son muy resistentes al cambio pero no inmunes a él.
- Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico.
- El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social.
- El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere.
- Puede resolver problemas nunca antes enfrentados.
- No forma una unidad discreta.

En esta propuesta, la formación del núcleo se debe en gran parte: “...a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos” (López Austin, 2012: 6). Por lo que del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema, el ajuste e inserción de las innovaciones y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos.

Por otro lado, se afirma que al menos una parte de ese núcleo duro fue producida desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistiendo a la conquista y a siglos de vida colonial, para llegar hasta nuestros días, en donde se expresa vivamente en la cultura de

muchos pueblos indígenas, conformando uno de los componentes centrales de su tradición. En ese contexto, resulta relevante el señalamiento de Espinosa, respecto a que toda la idea de que existe una profundidad histórica (y cultural) en Mesoamérica, se sintetiza justamente en la formulación del núcleo duro, remarcando que éste no debe entenderse una construcción monolítica: “El concepto es mucho más lábil, la cosmovisión tendría que concebirse conformada por un gradiente de diversas durezas, en constante proceso de cambio. Como la historia misma” (s/f a: 27).

Esta idea específica lleva al autor a prestar atención a la gradación que puede llegar a existir al interior del propio núcleo duro, presentado especial atención a los sectores más antiguos de la cosmovisión mesoamericana. Se trata de aquellos sectores que remiten ya no sólo a las primeras aldeas sedentarias, sino mucho más atrás, al tiempo de los cazadores-recolectores que eventualmente habrían de sedentarizarse y poblar Mesoamérica. Esto, abre la posibilidad de reflexionar sobre la existencia de un núcleo extra duro e incluso uno súper duro, los cuales harían referencia justo a esos sectores más arcaicos de la cosmovisión.

En ese sentido, el papel y la importancia que Espinosa otorga a los antiguos pueblos cazadores-recolectores en la construcción de la cosmovisión mesoamericana (el cual es sin duda mayor que el que lo concede el propio López Austin), ha resultado profundamente sugerente para el desarrollo de esta investigación, pues una de las hipótesis centrales que ha generado el presente trabajo es, como veremos, que muchas de las similitudes que actualmente pueden encontrarse entre la cosmovisión mesoamericana y la cosmovisión rarámuri, podrían provenir justamente de ese núcleo de pensamientos, creencias y saberes heredados por los antiguos pueblos cazadores-recolectores que habitaron ya no sólo Mesoamérica, sino también, el norte de México y otros territorios.

La posibilidad y la validez de utilizar el modelo y la teoría de Alfredo López Austin y otros investigadores de la cosmovisión mesoamericana en el estudio de la cosmovisión del pueblo rarámuri es, en última instancia, uno de los puntos principales que esta investigación pretende demostrar, particularmente, con base en un conjunto de elementos y semejanzas estructurales que parecen existir entre ellas.

II.VII.III. CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS SOBRE ESTA INVESTIGACIÓN.

Si como hemos señalado la cosmovisión es un modelo de todo lo que una cultura concibe que existe en el universo, uno de los primeros problemas metodológicos que se presenta al investigador es precisamente el de la imposibilidad de analizar a una cosmovisión en su totalidad, es decir, a todo el modelo en su conjunto.

En ese sentido, el estudio de la amplia variedad de relaciones posibles de los rarámuri con la fauna, en todos los campos de la actividad humana, tanto cultural como física, exigiría una cantidad de trabajo que resultaría imposible de abarcar por un solo investigador. Sin embargo, hay maneras de ser abarcador y profundo sin llegar a ser necesariamente exhaustivo. Cuando el área de estudio es extraordinariamente grande, siempre se puede dividir en fracciones menores, eligiendo áreas representativas más pequeñas, y estudiando una o varias de éstas con una intensidad mayor que las otras. Así puede combinarse la visión general abarcadora con una visión particular en profundidad.

Bajo esa lógica, una de las primeras decisiones importantes que esta investigación tuvo que enfrentar en sus inicios, fue qué clase de aproximación específica se iba a realizar en torno a la fauna. Es decir, si era más pertinente el estudio de una sola especie faunística en un ámbito

cultural muy concreto, por ejemplo, el papel del venado cola blanca en la mitología tarahumara (este es el tipo de investigación que uno concibe como muy bien delimitada y segura de terminar), o si por el contrario, debería de arriesgarme a realizar una primera aproximación general que mostrara en su conjunto algunos de los distintos casos, campos y discusiones académicas a las que remiten el complejo de relaciones, conocimientos y creencias rarámuri sobre los animales.

Ya sin entrar en mayores detalles, al final la decisión se decantó hacia la segunda opción, hacia el intento por ofrecer una visión general del papel de los animales en la cosmovisión rarámuri. Una determinación motivada principalmente por la escasez de estudios sobre el tema, la cual pone de manifiesto la necesidad de proponer algunas líneas de investigación concretas respecto al papel de la fauna en la cultura tarahumara, mismas que considero pueden llegar a lo suficientemente fructíferas y atractivas como para alentar futuras investigaciones.

Metodológicamente hablando, la visión "general" sobre el papel de los animales en la cosmovisión rarámuri que ofreceremos a lo largo de las siguientes líneas debió de limitarse, como lo hemos señalado, a un número acotado de aspectos concretos, o áreas representativas de la cosmovisión, las cuales, además de poseer una enorme importancia en el pensamiento y la cultura tarahumara, nos permiten abordar diversos aspectos trascendentes de la relación con la fauna. Esos aspectos puntuales son:

- 1) Los animales en la mitología.
- 2) La personificación animal (transformaciones animal / persona – persona / animal).
- 3) Las serpientes, el agua y los agujajes.
- 4) Los animales como proyección de la sociedad.
- 5) La fauna y las deidades.
- 6) La taxonomía faunística rarámuri.
- 7) Conocimientos, creencias y prácticas en torno a los animales.

8) Seres del universo, relacionados con la fauna, que ponen de manifiesto notables semejanzas entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana.

Cada uno de estos aspectos será analizado, en lo particular, a la luz de una serie de textos y relatos etnográficos que giran en torno a los animales, o bien, que son protagonizados por ellos. Un conjunto heterogéneo de narraciones, mitos y testimonios producto de pláticas y comentarios acontecidos durante las situaciones cotidianas, los cuales, entre otras cosas, refieren una característica fundamental de la fauna, que es su cualidad de ser una fuente privilegiada de metáforas y proyecciones que entrelazan el orden natural con la realidad material y la organización social rarámuri.

Además, esos testimonios de primera mano fueron complementados con algunos mitos, relatos y testimonios publicados por otros autores, y sobre todo, por datos e ideas producto de la observación directa y la observación participante que desarrollé por varios años, a lo largo de las distintas temporadas de trabajo de campo realizadas en la Sierra Tarahumara; sobre lo cual hablaremos con mayor detalle en los siguientes capítulos.

Otra anotación pertinente sería que, ante las repetidas similitudes que aparecían en algunas de las narraciones que registré sobre la fauna, tomé la libertad a veces de complementarlas ciertos datos sueltos de distintos informantes –propios y ajenos–, que ampliaban algunos aspectos del animal referido. En ocasiones también junté dos o más testimonios de un mismo informante en un sólo relato, a veces los separé, etc. Obviando que esa elaboración de los textos no los hace ni más literarios ni menos etnográficos, pues como alguna vez se señaló, reconocer la dimensión sesgada y subjetiva por la que necesariamente atraviesa la labor del antropólogo, no significa –como asegu-

ra el posmodernismo más recalcitrante–, aceptar la subjetividad total del quehacer etnográfico, o siquiera pretender relativizar su valor. Por lo que asumimos que las distintas mediaciones que atraviesan los textos y discursos etnográficos que aquí introducimos sobre la fauna, no representan un impedimento para estudiar la cosmovisión que ellos proyectan.

En términos generales, hemos conceptualizado esas representaciones sobre la fauna como una construcción, social e ideológicamente fabulada, donde los animales aparecen como la principal vía de expresión y proyección del pensamiento, el orden y las contradicciones sociales; vehiculando en sus formulaciones, a través de ciertas especies animales particularmente significativas para los rarámuri, un conglomerado de ideas y símbolos que analógicamente relacionan distintas esferas del universo y la sociedad. Estas ideas y conceptos condensan muchas de las explicaciones y las justificaciones que existen en torno a la fauna, el cosmos y las relaciones sociales.

Es necesario llamar la atención sobre que, a diferencia de las fábulas y otras narraciones similares, las cuales confinan ciertas ideas y conceptos sobre la naturaleza y la fauna a los terrenos de la fantasía o la ficción, los relatos rarámuri están compuestos en buena medida por creencias, las cuales conforman un sistema que se enmarca desde la particular cosmovisión de este pueblo. Pues sólo cuando se aceptan ampliamente ciertos atributos de la fauna como parte de la realidad ecológica vigente, se llegan a desarrollar ideas tales como las que los rarámuri expresan sobre los animales. Se trata, evidentemente, de una concepción del mundo en la cual la discontinuidad y las fronteras ontológicas entre los diversos componentes de la realidad (la naturaleza, la sociedad, las deidades, los espíritus) aparecen mucho menos marcados que en el pensamiento cristiano-occidental. Un universo impetuosamente fluido, flexible y dinámico.

Por otra parte, la necesidad de un estudio de la cosmovisión fundado en lo material y lo social implica una gran diversidad de objetivos subordinados. De hecho, el gran objetivo general se va construyendo a partir de multitud de esos objetivos particulares. No puede ser de otro modo si justamente se trata de ubicar el lugar de la fauna en el cosmos; es decir, en la totalidad...o por lo menos de comenzar a caminar los primeros pasos en esa dirección. Por lo que bajo esa premisa, se decidió dedicar un capítulo completo de esta investigación a la caracterización etnográfica de la actual realidad material y social rarámuri, en cuyo seno salta necesariamente también a la vista la presencia e importancia de los animales.

La forma en que los rarámuri perciben y simbolizan su entorno natural evidencia, antes que nada, su muy particular y estrecha relación con la Sierra y todo lo que en ella existe; elementos que se encuentran omnipresente, de muy diversas maneras, en su forma de actuar y de entender la vida y el mundo. En este sentido, la percepción de la naturaleza constituye uno de los componentes básicos de su cosmovisión. Siguiendo a Broda (1991), podríamos afirmar que la observación del medio ambiente ha ofrecido a los rarámuri, entre otras cosas, una explicación de la lógica del universo, del lugar que en él ocupa el tarahumara, e incluso, del orden social dentro del cual existen, ya que muchos componentes ecológicos del entorno son los referentes más importantes que utilizan para pensar y explicar su realidad.

De igual forma, para una cultura como la rarámuri, la cual desarrolla su vida basada en una profunda empatía con el medio ambiente, más allá de la vida social y del funcionamiento biológico del cuerpo, la fauna, en su interrelación con el entorno natural y con el hombre, genera probablemente uno de los más ricos y complejos sistemas explicativos de la cosmovisión. La fauna no conforma un sistema de observaciones exac-

tas, como lo ha hecho para algunas culturas mesoamericanas, por ejemplo, la astronomía, pero esto no quiere decir en absoluto que tenga menor importancia. Se trata de un sistema más cualitativo, más plástico y rico, por lo tanto, más polifuncional y más explicativo (Espinosa, 1996: 36).

A través del cuerpo de los animales los tarahumaras han logrado entender más cosas sobre su propio cuerpo, por analogía, que a través de una comparación astronómica. Mientras el cuerpo de un astro puede ser cargado de contenido y analogías con lo humano, el camino contrario no es muy afortunado. El cuerpo de los rarámuri tiene muy poco que ver con el del sol o la luna. En el caso de un animal, incluso si no es tan semejante como el de algún mamífero o una ave, incluso si se trata de un insecto, su cuerpo siempre resulta una fuente mucho más exitosa de analogías, y en ambos sentidos, tanto de los humanos al animal como del animal a los hombres (ídem.). La sociedad de las hormigas, por ejemplo, a pesar de ser una sociedad basada en mensajes químicos simples y en comportamientos programados, es una imagen mucho más rica de la sociedad rarámuri que el vasto conjunto de las estrellas. Aún más interesante resulta para los tarahumaras la sociedad de los venados o la de los coyotes. La fauna, para la cultura tarahumara, conforma sin duda un sistema con un potencial explicatorio de lo humano muchísimo mayor que el de los astros.

Por otra parte, y a pesar de que no vamos a discutirlo aquí de manera extensa, se podría decir lo mismo de las plantas. A pesar de ser tan elaborado y significativo el simbolismo de la flora entre los rarámuri –el cual por cierto ha sido apenas mínimamente investigado–, su potencial explicatorio de lo humano no se compara con el de la fauna. De hecho, se podría argumentar lo mismo de cualquier otro conjunto de fenómenos observables.

La fauna reacciona de manera mucho más visible y clara ante los fenómenos naturales, ante los desastres, ante los cambios meteorológicos, ante la presencia humana misma, y a través de esta reacción, los rarámuri han aprendido a prever, a interpretar, a interactuar: “Los animales tienen ciclos que son puestos en relación con otros ciclos: ciclos reproductivos, ciclos estacionales, ciclos vitales de muy diversas duraciones. Los animales son como los hombres, respiran, nos miran, nos asechan como humanos... o son los hombres los que somos como los animales, quienes de hecho se dice tenemos una contraparte animal” (ibid.: 14).

Las relaciones entre los animales pueden llegar a ser de un alto grado de complejidad, ya sea dentro de su propia población o entre poblaciones e individuos de diferente especie. Más aún, varias poblaciones en su conjunto pueden llegar a ser vistas como unidad (una comunidad ecológica) atravesada por una abundante red de relaciones (simbióticas, mutualistas, tróficas, etc.). Muchas de esas relaciones son captadas fácilmente por la cultura tarahumara: la relación entre abejas y flores, rumiantes y hierbas, cazadores y presas, gusanos y cadáveres, parásitos y huéspedes, etc., etc. Se debe subrayar que no se trata de relaciones aleatorias o desordenadas, pues la lógica de estas relaciones suele ser culturalmente percibida y codificada. La conducta de un animal cualquie-

ra, igualmente, no es errática, ya que responde a ciclos y patrones también perceptibles, y por lo tanto también procesados y codificados en mitos, relatos tradicionales, rituales, conductas humanas, etc.

Los animales son seres divinos, son protagonistas en los mitos de creación, a través de ellos, los rarámuri interpelan a sus deidades y se relacionan con regiones del cosmos no humano; la fauna está presente en distintos rituales y es aludida en la danza por los hombres. Los animales encarnan la otredad, lo no-humano, pero al mismo tiempo son en muchos sentidos los seres vivos más cercanos a los rarámuri.

Por último, debemos destacar que con cada animal se crea una relación bien particular, derivada en parte de sus características específicas (reales o imaginadas), las cuales imponen un importante sesgo a la forma como estos son representados por la cultura rarámuri. Para este pueblo –como para cualquier otro– existe una particular empatía con ciertas especies faunísticas, a las cuales se les atribuyen algunas de las cualidades y valores de mayor relevancia social. Dichas especies aparecen constantemente en las narraciones, y por su condición de constituir símbolos poderosos, condensan múltiples significados en torno a la ideología y la cosmovisión.



Los rarámuri de los ranchos y rancherías aledañas, van poco a poco llegando al templo para iniciar con la fiesta de la Semana Santa, Templo El Potrero. Municipio de Batopilas, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2008.



Dos rarámuri charlan al atardecer. Al fono, se pueden apreciar, a diferentes alturas, otros ranchos y rancherías de los alrededores. Municipio de Batopilas, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2008.



Anciana rarámuri prepara tesgüino. Municipio de Guachochi, Chihuahua, 2012.



*Mujer rarámuri y sus hijos tienden la ropa, la cual fue previamente llevada a lavar al río.
Municipio de Guachochi, Chihuahua,
foto: Eduardo Saucedo, 2011.*



*Hombre rarámuri regresa del monte cargando la leña necesaria para la subsistencia diaria.
Municipio de Batopilas, Chihuahua,
foto: Eduardo Saucedo, 2012.*



*Desde el día de la candelaria (2 de febrero) hasta el final de la Semana Santa, los rarámuri deben tocar día y noche el rómpora (tambor), para así llamar el agua.
Ranchería de Coyachique. Municipio de Batopilas,
foto: Eduardo Saucedo, 1999.*

III. INTRODUCIENDO LA SIERRA TARAHUMARA

III.I. ANTES QUE LA SIERRA TARAHUMARA, EL NORTE DE MÉXICO.

El estudio de la Sierra Tarahumara debe enmarcarse, en términos históricos y culturales, dentro de eso que los antropólogos, los arqueólogos, los historiadores y otros especialistas han denominado como el *norte de México*⁹. Se trata de una extensa región, la cual ha sido nombrada y conceptualizada de muy diversas formas a través del tiempo.

Actualmente, el norte del territorio mexicano abarca una vasta región, poco más de la tercera parte del país, por lo que es pertinente reparar un instante sobre sus dimensiones. Además, es bien conocido que hasta antes de la guerra de 1847 entre Estados Unidos y México, el norte de México incluía también a los actuales estados norteamericanos de California, Texas, Nuevo México y Arizona; un territorio de más de 2,100,000 km² que fue anexado por los Estados Unidos como resultado de la guerra de intervención (Figura 1).



(Figura 1) El territorio mexicano antes de 1847.

⁹ En los estudios etnológicos, lingüísticos, etnohistóricos y arqueológicos, el *norte de México* coincide a grandes rasgos con los actuales estados mexicanos de Baja California, Baja California sur, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Durango, Zacatecas, Coahuila y Nuevo León; en otros casos, este territorio incluye también al Suroeste de Estados Unidos, principalmente a los estados de Nuevo México y Arizona.

Hoy en día México cuenta con un territorio total de 1, 964,375 km², divididos política y administrativamente en 31 estados y un Distrito Federal, capital del país. En ese contexto, el norte de México concentra siete de los estados más grandes del país, y entre ellos destaca el estado noroccidental de Chihuahua, escenario de esta investigación (Figura 2), el cual por sí solo cuenta con una superficie territorial de 247,455 km²; es decir, poco menos de la mitad de la superficie territorial de España¹⁰.



(Figura 2) El estado de Chihuahua, en el noroeste de México.

Por otro lado, es importante destacar que hasta el día de hoy el norte de México no ha sido investigado de manera sistemática ni suficiente por la antropología, la arqueología, ni la historia, especialmente si se le compara con el antiguo territorio de Mesoamérica, al centro y sur de México, en torno al cual se ha focalizado la mayoría de los investigadores mexicanos y foráneos, así como los más importantes recursos y proyectos de investigación.

Lo extenso del territorio norte, las vicisitudes asociadas a su clima y su geografía –plena de montañas, desiertos, semidesiertos, barrancos

y valles-, la escases de sitios arqueológicos monumentales, su lejanía de la capital mexicana, y la creciente ola de violencia de la que ha sido escenario durante los últimas décadas, son factores que han dificultado y acentuado notablemente la falta de investigación.

A ese respecto, llama la atención la existencia de numerosas publicaciones históricas, antropológicas y arqueológicas, realizadas en Norteamérica sobre el suroeste de los Estados Unidos, frente a un número mucho menor de investigaciones y publicaciones mexicanas en torno al norte de México¹¹.

En ese sentido, existen diversos motivos que pueden ayudarnos a comprender tan notoria diferencia. Uno de ellos tiene que ver, evidentemente, con las desigualdades económicas que existen ambas naciones, y con el apoyo e importancia que cada uno de sus gobiernos otorgan a la investigación social, pero existe también otro elemento destacado que se debe considerar. Pues mientras que para los norteamericanos la llamada “conquista del oeste” y su expansión colonial hacia el Océano Pacífico siempre ha sido una parte esencial de su identidad nacional (lo cual puede atestigüarse a través de la historia oficial, el cine, la literatura y todo el vasto imaginario sobre el tema), para los mexicanos, por el contrario, la identidad nacional se ha formado en buena medida a partir de un centro omnipresente y omnipotente, representando por la ciudad de México, la cual muy poco o nada ha tenido que ver con el norte del país (cfr. Aboities, 2000).

Y aunque dicho centro irradió fuertemente su influencia hacia diversas partes del territorio mexicano, incluyendo desde luego el propio norte de México, resulta evidente que la identidad mexicana y todo aquello que en el imaginario social o en la historia oficial se considera como lo “auténticamente mexicano”, tiene mucho más

¹⁰ País que, según el Instituto Nacional de Estadística de España, cuenta con una superficie territorial de 504.645 km² (www.ine.es).

¹¹ El comentario sólo pretende subrayar una tendencia cuantificable, pero no intenta de ninguna forma ignorar o menospreciar ni a los pioneros, ni a los grandes maestros de los estudios sobre el norte de México (muchos de los cuales estarán citados en más de una ocasión a lo largo de este texto); así como tampoco el trabajo imparable que diversos investigadores han realizado y realizan día con día; ni mucho menos, a toda una nueva generación de jóvenes investigadores y estudiantes que están dirigiendo sus capacidades e intereses académicos hacia los territorios septentrionales. Para todos ellos mi más alta consideración.

que ver con las sociedades que a través del tiempo poblaron el centro y el sur de México, que con los pueblos y los territorios del norte del país.

El componente indígena de la identidad nacional mexicana, tan demagógicamente manipulado a través de la historia, se refiere sobre todo a los indígenas mesoamericanos, como los mexicas (aztecas), los mayas, etc. Desde ese punto de vista, los pueblos indígenas del norte de México nunca han tenido cabida en la identidad nacional, y por lo tanto, tampoco en la historia oficial mexicana, en donde han sido retratados sólo de forma marginal, y frecuentemente, a través de diversos estigmas y estereotipos negativos.

Incluso desde tiempos prehispánicos los pueblos del norte de México eran concebidos, por ejemplo, por los propios mexicas y otros pueblos de Mesoamérica, como pueblos bárbaros e incivilizados, a quienes se referían con el despectivo término de “chichimecas”¹². Derivado de ese hecho, los conquistadores españoles del siglo XVI denominaron como La Gran Chichimeca a todo aquel territorio que se extendía al norte del México central, por lo que el término chichimeca se siguió utilizando genéricamente para designar a todos aquellos pueblos indígenas que habitaban esos territorios. Según algunos cronistas europeos de la época, el vocablo chichimeca remitía a la palabra con la que los antiguos mexicanos: “...designaban en ignominia a todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera” (Santa María apud Carrillo, 1999: 28). Es decir, en buena medida pueblos nómadas y seminómadas que, según se dice, tenían como actividades principales la cacería y la recolección.

Esa imagen de pueblos nómadas, salvajes e indomables, fue también plasmada y retroalimentada, recurrentemente, por los documentos históricos elaborados a todo lo largo del periodo colonial, en donde usualmente se alude a los chichimecas como pueblos bárbaros, irreductibles, extremadamente belicosos, sanguinarios, e incluso caníbales; argumentos que, por otro lado, re-

presentaban también una justificación ideológica frente al sometimiento y el exterminio del que dichos pueblos fueron objeto a lo largo de los siglos.

En ese sentido, se ha enfatizado, como si fuera un elemento muy propio de los pueblos que habitaban el norte de México, el hecho de que su organización sociopolítica estuviera estrechamente relacionada con la guerra; lo cual ciertamente parece claro a la luz de las evidencias históricas. No obstante, bien podría decirse lo mismo de cada uno de los imperios y señoríos surgidos a todo lo largo de la historia de Mesoamérica; y desde luego también, la comparación podría aplicarse para la organización sociopolítica de los conquistadores europeos llegados del otro lado del Atlántico. De hecho, existen diversos indicios que parecen señalar que los grandes cambios hacia una mayor organización social, política y bélica que se vivieron en el norte de México, tuvieron lugar bajo el efecto de la conquista española y la consecuente implantación de comunidades de indios sedentarios, aliados de los conquistadores, que fueron llevados desde el centro de la entonces Nueva España hasta el septentrión (cfr. González, 1987; 1993).

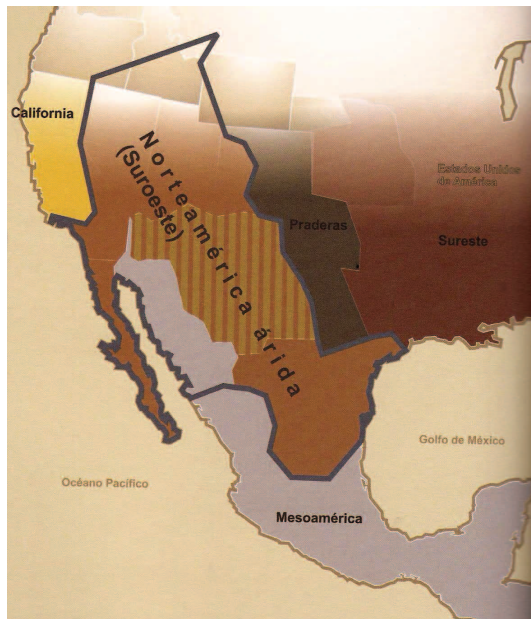
Tiempo después, durante el siglo XIX, con la caída del régimen colonial español y el surgimiento de las naciones mexicana y norteamericana, los pueblos indígenas del norte de México y del sur de los Estados Unidos serán también vistos como enemigos de ambos países, cuyos gobiernos los caracterizarán nuevamente como pueblos salvajes e insubordinados, enemigos del progreso y de la civilización; argumentos bajo los cuales se prolongó la guerra de exterminio iniciada en su contra durante el periodo colonial. En algunos casos simplemente se les persiguió y se les cazó, como sucedió por ejemplo con los apaches y los comanches, por quienes los gobiernos de ambos países pagaban dinero a cambio de sus cabelleras¹³; o, en otros casos, se les declaró abiertamente la guerra y se les deportó de forma masiva, como sucedió con los yaquis del estado de Sonora; o bien, se les exterminó sistemáticamente y se les sometió por la vía militar, para luego obligarles a vivir confinados en reservaciones, como el caso de los pueblos del suroeste de los Estados Unidos.

¹² Palabra derivada del vocablo náhuatl “chichi” (perro) y “mecatl” (mecate o lazo); lo que podría interpretarse como “perro que arrastra el mecate”, aludiendo así quizá a su nomadismo y su resistencia a la sujeción (Santa María, 1999). Otras versiones sugieren que la palabra puede traducirse como “gente perro” o de “linaje de perros”.

¹³ Entre los cuales se solía asesinar también a tarahumaras, tepehuanes y a otros indígenas habitantes de las serranías de los estados mexicanos de Chihuahua y Sonora (cfr. Merrill, 2000)



(Figura 4) Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica.



(Figura 5) Norteamérica árida, según Braniff (2010: 210).

Empero, desde la segunda mitad del siglo xx y hasta la fecha, tanto la definición de Mesoamérica de Paul Kirchhoff, como su colofón de caracterizar al norte de México dividido en Aridoamérica y Oasisamérica, han recibido sistemáticamente una serie de críticas y cuestionamientos, particularmente, por el hecho de que mientras que en la definición original de Mesoamérica se privilegió fundamentalmente una serie de elementos y características culturales, en el caso de Aridoamérica y Oasisamérica, el criterio básico sobre el que se establece dicha división, tiene que ver sólo con factores ecológicos y geográficos. Además, se ha comprobado que si bien los pueblos que habitaron más allá de la frontera norte de Mesoamérica podrían identificarse en ciertas regiones y tiempos como cazadores-recolectores o agricultores incipientes, las situaciones demográficas fueron sumamente cambiantes e intermitentes a lo largo del tiempo, por lo que dichas categorías no pueden usarse con profundidad histórica¹⁶.

Es por eso que algunos investigadores han propuesto mejor concebir conjuntamente al norte de México y el suroeste de los Estados Unidos, como parte de una misma región, para la cual proponen retomar el término histórico de *La Gran Chichimeca*; conceptualizada, en esta ocasión, como un amplio corredor cultural, el cual enlazaba desde tiempos prehispánicos, y de muy diversas formas, los actuales territorios del suroeste de los Estados Unidos, el norte de México, y Mesoamérica (Di Peso, 1974; Braniff, 2000).

En ese sentido, Braniff (2012) afina una perspectiva que consideramos particularmente adecuada para nuestro trabajo, por lo que dedicaremos un espacio un poco más amplio para su análisis. Esta autora sugiere que el término de *La Gran Chichimeca* debe utilizarse para referir genéricamente a gente nortea, entre la cual debe incluirse a pueblos de todos los niveles socioeconómicos y culturales, desde grupos “civilizados” hasta las bandas de cazadores-recolectores.

¹⁶ De igual modo, se ha criticado el hecho de que una definición del norte de México establecida únicamente en oposición de Mesoamérica no es suficiente ni adecuada. Pues mientras este tipo de intentos han centrado su atención en destacar todo aquello que aparentemente no pertenece a Mesoamérica (es decir, lo nortea sería lo no mesoamericano), éstos no han sido capaces de definir qué es propiamente lo que caracteriza a los pueblos y culturas del norte de México.

Asimismo, señala que este vasto territorio debe concebirse a partir de la frontera septentrional de Mesoamérica, la cual osciló a lo largo del tiempo, debido a cambios climáticos y quizá también a cambios económicos y políticos, los cuales posiblemente estuvieron imbricados entre sí (ibid)¹⁷. Dicha frontera en el siglo XVI había descendido notablemente hacia el centro de México, mientras que en el primer milenio de nuestra era se había extendido muchos kilómetros más al norte; ambas fronteras siguen en forma paralela tanto las zonas de vegetación, como a las isoyetas actuales entre los 40 y 80 centímetros anuales de precipitación, sugiriéndose así que los límites culturales son también ecológicos. La máxima extensión de la frontera sigue el tópico de cáncer, el cual marca un cambio climático de mayor aridez hacia el norte (Figura 6).



(Figura 6) *La Gran Chichimeca, según Braniff (2012).*

Recordemos que buena parte de la esencia de la definición de Mesoamérica fue su agricultura, y que si bien se construyeron complejos sistemas de irrigación anexos a las grandes concentraciones demográficas, la característica común de los pueblos mesoamericanos era la de una agricultura de temporal, la cual requiere una lluvia temporalera segura sobre los 80 centímetros anuales, y por lo menos 40 centímetros; en este último caso, el cultivo se vuelve riesgoso e inseguro.

Una vez establecida la oscilante frontera sur de La Gran Chichimeca (que correspondería obviamente al límite norte de Mesoamérica), Braniff propone que la frontera norte de La Gran Chichimeca traspasaría la actual frontera política entre México y los Estados Unidos, para alcanzar el paralelo 38 de latitud norte. Área que coincide, a grandes rasgos, con los territorios que fueron de la Nueva España y de México, hasta antes de la guerra México-norteamericana de 1847.

La Gran Chichimeca, así definida, estuvo habitada por gente diversa, desde los grupos de recolectores y cazadores, hasta los enormes asentamientos urbanos que conocían la agricultura y los sistemas de irrigación. Asimismo, se afirma que prácticamente todos los pueblos que habitaron La Gran Chichimeca, de alguna u otra manera, tuvieron distintos tipos de conexiones con los pueblos de Mesoamérica, como el comercio, el intercambio, la guerra y el tributo (Braniff, 1994; Weigand, 1993).

Entre las características que se han señalado para definir a los habitantes de La Gran Chichimeca, se cuenta la vasta extensión de los desiertos y los territorios áridos, lo extremo del clima, la dificultad para encontrar buenas tierras para la agricultura y la inseguridad de las lluvias; todo lo cual exigió de sus habitantes una enorme capacidad de cambio y de adaptación a variadas formas de subsistencia (Braniff, 2000). Eso mismo definió como característica la movilidad, la fortaleza y la violencia que subsistió a todo lo largo del periodo colonial y hasta finales del siglo XIX...e incluso, como veremos más adelante, también hasta nuestros días. En ese sentido, se ha dicho que la movilidad y la capacidad de cambio y de adaptación de los pueblos de La gran Chichimeca pueden llegar a contrastar vivamente con el tradicional enraizamiento en el terruño de las culturas mesoamericanas (ídem).

¹⁷ Al respecto, es importante subrayar que en Ciencias Sociales en general, y en antropología en particular, el término de frontera ha sido y es de dudosa y difícil aplicación. De hecho, en lo que respecta a la determinación de áreas culturales se reconoce que uno de los aspectos más débiles de dicho concepto es precisamente el de la delimitación de fronteras (cfr. Kroeber, op. cit.).

Por otro lado, al aproximarnos a la historia de los pueblos prehispánicos que habitaron La gran Chichimeca –de los cuales por cierto aún se conoce muy poco- resulta imposible soslayar el hecho de que hasta hoy se continúa reproduciendo la falsa idea de que estos pueblos no tuvieron un papel importante en el desarrollo de las grandes culturas del México prehispánico. Otros estereotipos que se han reproducido de manera acrítica a través del tiempo, tienen que ver con que el norte de México era un territorio habitado casi exclusivamente por cazadores-recolectores, que no conocían la agricultura, de cultura simple y extremadamente belicosos, los cuales –se ha dicho- nunca alcanzaron el grado de refinamiento cultural de los pueblos mesoamericanos.

Sin embargo, ese tipo de ideas y estereotipos se vienen abajo rápidamente al observar los restos arqueológicos de algunas de las culturas prehispánicas de La Gran Chichimeca, como por ejemplo los impresionantes sistemas agrícolas y de riego construidos por los Hohokam de Arizona, los Mogollón y los Anasazi de Nuevo México, o por la cultura Casa Grandes en Paquimé, Chihuahua; con pueblos como San Marcos, Cañón del Chaco o la propia ciudad de Paquimé, que a pesar de estar ubicadas en zonas desérticas, en su época de apogeo llegaron a albergar cómodamente a miles de habitantes (cfr. Braniff, op. cit.). O bien, el valle de Mal Paso en Zacatecas, donde además de la monumental fortificación de La Quemada-Tuitlán, existió también uno de los sistemas de caminos más impresionantes de todo el México prehispánico (Weigand y García, 2000). Sin olvidar tampoco a la región de Chalchihuites, también en Zacatecas, donde se localizaba el complejo minero más grande que hasta hoy se ha documentado en todo el México antiguo (Weigand, 1997: 23).

Al respecto, algunos investigadores proponen que el apelativo “chichimeca”, que como mencionábamos se aplica generalmente en un sentido peyorativo, no debe usarse para separar

el norte de México en el estudio del resto de Mesoamérica, ya que las evidencias arqueológicas demuestran que el norte jugó un papel simbiótico y de gran relevancia, en la evolución de las regiones del centro y sur de México. Ese argumento se ha sustentado con base en la importancia de tres aspectos fundamentales para entender la vida y la cultura de los pueblos de esta región durante la época prehispánica; tales aspectos son la minería, el comercio a larga distancia y la guerra (Weigand, 2001: 34). De lo cual se concluye que el norte de Mesoamérica no debería concebirse como una tierra habitada por pueblos con una cultura y una economía pobres y marginadas; observación desmentida por los conjuntos de arquitectura monumental, como los de La Quemada (Zacatecas), Paquimé (Chihuahua), y Cañón del Chaco (Nuevo México).

Por el contrario, esta frontera debe verse como una zona que se integró simbióticamente a Mesoamérica desde que comenzaron las actividades mineras sistemáticas y complejas: “el espacio económico y cultural comprendido por los territorios nucleares de la civilización mesoamericana incluía desde tiempos prehispánicos las tierras ricas en minerales del norte de México; condición estructural que se mantuvo desde tiempos prehispánicos, a todo lo largo del período colonial e incluso mucho del periodo del México moderno” (ibid: 39).

Por lo tanto, se propone que el área norte (proveedora de recursos minerales), y el núcleo mesoamericano estaban integrados simbióticamente en una sola esfera sociocultural y económica, o en una serie de esferas íntimamente interrelacionadas, en las que la vitalidad económica de cada zona dependía de las otras (Figura 7): “la llamada zona chichimeca y la zona civilizada son de esa forma, subdivisiones especializadas del sistema económico mesoamericano, cada una con múltiples culturas originales y dinámicas que interactuaron de muy diversas formas a través del tiempo” (ídem).

En ese contexto general, se conoce específicamente como Sierra Tarahumara a la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa, por más de 60,000 km², el sur y suroeste del estado de Chihuahua (Figura 9), así como algunos municipios colindantes del estado de Sonora. La Sierra Tarahumara se ubica entre los 27 y 30° de latitud norte y los 107 y 109° de longitud oeste al meridiano de Greenwich, a una altitud promedio de 2,475 metros sobre el nivel del mar ¹⁹.



(Figura 9) Demarcaciones municipales de la Sierra Tarahumara.

La Sierra Tarahumara se caracteriza por lluvias en verano y sequía durante el invierno. En verano los movimientos de la ITC (Zona de Convergencia Intertropical) hacia el norte del trópico de cáncer (23,5° n. Br.), crea un área permanente de baja presión en el norte de México y sur de los Estados Unidos, atrayendo a las nubes provenientes del Golfo de México y del Caribe. La estación de lluvia abarca normalmente el tiempo entre julio y finales de septiembre. Entre noviembre y febrero llegan con los vientos del oeste precipitaciones de menor cantidad a la región.

Esta zona es un mosaico de grandes contrastes del relieve, de las temperaturas, de las precipitaciones y de las formaciones vegetales. Dentro del perfil completo se distinguen tres zonas de diferentes alturas, a saber: la Tierra Fría, por arriba de los 2100 metros sobre el nivel de mar, con temperatura medias anuales de entre 5° y 12°C; la Tierra Templada, entre 1000 y 2100 metros sobre el nivel del mar, con temperaturas media anuales de entre 20° y 12°C; y la Tierra Caliente, debajo de 1000 metros, con temperaturas medias anuales

arriba de 24°C. Según la clasificación climática de Köpen & Geiger se diferencian los climas siguientes: Los climas Cwb y Cwa son los templados-semifríos de la Tierra Fría, encima de 2100 msnm con lluvias de verano y de entre 2 y 3 meses áridos durante la primavera (normalmente entre marzo mayo). En la Tierra Fría las precipitaciones de invierno a menudo son en forma de nieve, y en verano a veces en forma de granizo. Tres cuartos de la precipitación caen en julio y agosto, mientras en febrero y marzo son sólo 3% (Mayer op. cit.: 9).

Debido a la existencia de altas montañas y profundas barrancas la Sierra Tarahumara presenta una enorme diversidad ecológica. Por ejemplo, en distancias relativamente cortas confluyen marcadas diferencias en alturas, pendientes, temperaturas y caídas de agua. Las distintas elevaciones –que van desde los 3000 metros sobre el nivel del mar en los más altos picos, hasta los 300 metros en el fondo de algunas cañadas-, propician diversos niveles de humedad y temperatura, los que a su vez producen diferentes períodos para los ciclos agrícolas y de recolección.

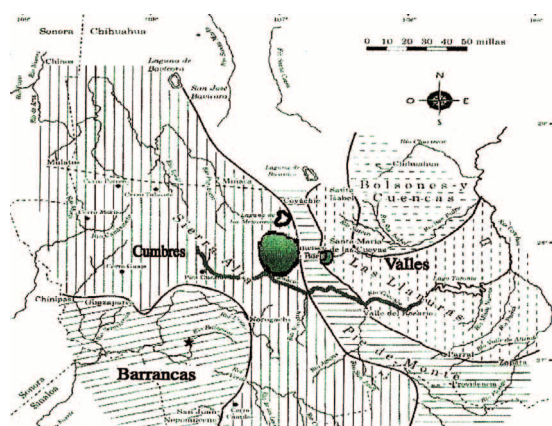
Existen también diferencias considerables en cuanto a la distribución, la cantidad y la calidad de las tierras aprovechables para la agricultura, así como en su relación con las fuentes de agua, la madera, la distribución de plantas silvestres (comestibles o medicinales), así como otros recursos que hoy son fundamentales para la vida de las comunidades locales, como por ejemplo las tierras de apacentamiento para los pequeños rebaños de cabras y ovejas.

Debido a que en términos de la tecnología que los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara poseen, la mayor parte de la Sierra no es cultivable, las escasas zonas propicias para sembrar maíz –la gramínea básica para la subsistencia nativa-, se encuentran distribuidas en pequeñas porciones dispersas a lo largo de arroyos y otros aluviones; separadas por distancias que pueden ir desde uno hasta los veinte kilómetros, atravesados por cumbres y barrancos (cfr. Kennedy, 1970: 54, 56, 58, 59).

¹⁹ Sus coordenadas en formato DMS son: 27° 0' 0" N y 107° 15' 0" W; y en grados decimales: 27 y -107.25. Su posición UTM es BK78 y su referencia Joint Operation Graphics es: NG13-01.

Mientras que las mejores tierras agrícolas de la región, ubicadas en los valles pluviales y las planicies de la vertiente oriental de las montañas (las cuales se cree que albergaban a la mayoría de la población prehispánica), hoy son habitadas completamente por población no indígena, conocida localmente con el término de “mestizos”.

Pintado (2005: 1), destaca que debido a la gran extensión y diversidad ecológica de la Sierra Tarahumara, durante los últimos años han existido numerosas propuestas para subdividir su territorio en regiones específicas, tanto en términos ecológicos como culturales²⁰. No obstante, una de las posturas más aceptadas por los investigadores contemporáneos (cfr. Bonfilgoli et. al. 2007; Urteaga y Stéfani 2001; Guerrero, et. al., 2002), presenta a la Sierra Tarahumara dividida en tres subregiones naturales (Figura 10).



(Figura 10) Las Tres Subregiones de la Sierra Tarahumara, según Guerrero, et. al., (2002).

Comenzando en dirección este/oeste, la primera subregión serían los Valles, un área de transición entre el altiplano chihuahuense y la zona de bosques que se ubica entre los 1,400 y 1,800 metros sobre el nivel del mar, y que se caracteriza por una vasta extensión de pastizales intercalada con algunos reductos de bosque. En

su vegetación predominan los pastizales con variedad de especies y algunas coníferas representadas por encinos, táscates, mezquites, huizaches y pinos piñoneros, entre otros.

La segunda subregión sería la de las Cumbres, ubicada en la parte central de la Sierra, e integrada por un conjunto de cordones montañosos que van desde los 1,500 a los 2,500 metros sobre el nivel del mar; aunque existen también elevaciones que sobrepasan los 3,000 metros sobre el nivel del mar. Por su altitud y latitud la zona presenta el clima más frío de México, con temperaturas mínimas de hasta -20°C , un invierno riguroso y largo, sequías en primavera, y heladas durante la mitad del año (Pintado, 2005: 1). Esta subregión cuenta con una marcada estación de lluvias que va de julio a mediados de septiembre. La altitud promedio es de 2,000 metros. Arriba de esa altura resulta difícil sembrar maíz. A pesar de que entre mayo y septiembre la temperatura promedio oscila entre los 30°C , entre esos mismos meses –salvando agosto–, las frecuentes heladas nocturnas son la principal amenaza para las plantas más jóvenes. Más allá de los 2,300 metros de altura el cultivo sólo se logra en casos aislados, pues no hay suelos con suficiente profundidad, y existe el constante peligro del congelamiento de la planta. La cubierta vegetal de esta zona incluye bosques de pino y otras coníferas, así como también de encinos y en menor proporción, madroños; además de otras especies de arbustos y algunos pastos en valles y ciénagas. La variedad de las plantas recolectables y alimenticias es mucho más reducida que en menores altitudes. Sin embargo, plantas como el agave y sus productos han representado un valioso recurso para las poblaciones locales.

Y por último, estaría la subregión de las Barrancas, ubicada en la parte oeste de la sierra, traspasando los límites administrativos con los estados de Sinaloa y de Durango. Se trata de un territorio conformado por una serie de profundas barrancas, que son originadas por un sistema fluvial de la vertiente del Pacífico, conformado por

²⁰ Por ejemplo, Hernández (1998) subdivide la Tarahumara en 8 divisiones ecológicas. Pennington (1963) habla de cinco regiones. Sariago (2002), propone una división por nichos ecológicos. Mientras que, desde una perspectiva lingüística, Valiñas (2001) divide este territorio en cinco áreas dialectales (cfr. Pintado: op.cit.).

los ríos Mayo, Fuerte y Yaqui²¹. La subregión de las barrancas incluye, además de las cañadas, abruptos declives y cumbres, por lo que presenta una gran variabilidad ambiental, con altitudes desde los 500 hasta los 1,500 metros sobre el nivel de mar. Las temperaturas máximas van desde los 18°C a los 20°C en invierno, y de los 32°C a los 45°C en verano, por lo que el clima de las barrancas es semitropical. Sólo sus declives medios y superiores cuentan con lluvias considerables (Schmidt, 1973). A pesar de que entre lo más estrecho del fondo y los declives inferiores de las cañadas se capta tan sólo una media de 200 mm anuales de precipitación pluvial, existe suficiente agua casi en todas partes, pues las cumbres vierten constantemente a través de las barrancas.

Las temperaturas en los barrancos resultan relativamente elevadas con relación a la altitud sobre el nivel del mar (de hasta 1,200 m), y la latitud geográfica, pues entre mayo y septiembre se supera usualmente los cuarenta grados centígrados. No existe amenaza a las cosechas debido a las nevadas invernales. En áreas de gran extensión la vegetación varía desde la xerófitica hasta las cactáceas, y es muy rica en especies; su amplio espectro de plantas útiles es bien conocido por los pueblos nativos (cfr. Pennington, 1963; Bye, 1976). Debido a la extrema verticalidad de esas barrancas sólo muy pocos suelos tienen la profundidad necesaria para sembrar maíz, por lo cual seguramente desde tiempos prehispánicos, existía ya la necesidad de trasladarse a sitios de mayor altitud para la siembra (cfr. Hillerkus, op. cit.).

Las barrancas también han ofrecido, a lo largo del tiempo, un considerable espectro de recolección y gran riqueza para la pesca, actividades que, debido al deterioro ecológico, hoy se encuentran en una situación delicada. Cerca de las corrientes fluviales y las laderas húmedas existen productos vegetales tropicales (plátanos, limones, naranjas, papayos, mangos y caña de

azúcar), introducidos como cultivos desde la época de la Colonia. La flora de las barrancas se distingue de manera clara respecto a la de las otras dos subregiones, pues existe una amplia diversidad de especies que incluyen, por ejemplo: encinos y cedros en las partes más elevadas, o árboles como el amate y distintos tipos de frutales al fondo de las barrancas, en donde también florece el chiltepín (chile piquín) y, sobre todo, una extensa variedad de cactáceas cuyos frutos y productos han sido y son importantes para las comunidades locales, tales como las pitayas, los nopales, el maguey, la lechuguilla, la palmilla y el sotol (cfr. Pennington, op. cit.). En la vegetación de las laderas predomina el bosque de hoja ancha. La riqueza de especies vegetales permite recolectar frutos, plantas y raíces comestibles casi en todo el año. Por su clima y vegetación, algunas montañas y restos de altas mesetas ubicadas entre los barrancos, pertenecerían ecológicamente a la sierra alta (entre los 1,500 y los 2,000 metros sobre el nivel del mar, en promedio).

Las particularidades ambientales de las tres subregiones que integran la Sierra Tarahumara han propiciado algunas de las características más señaladas en la vida de los pueblos indígenas de la región, como sus ciclos de movilidad estacional (cumbres en verano y barrancos en invierno), a manera de un ajuste económico-ambiental, adecuado a la tecnología que dichos pueblos poseen (Kennedy, 1970). Dicha movilidad permite cultivar en ciclos distintos; por ejemplo, además de la siembra del maíz, el frijol y la calabaza, en las partes altas se puede sembrar también trigo o avena, y cosechar a otros tiempos; además de la mencionada recolección de diferentes productos en distintos nichos ecológicos y los necesarios requerimientos de apacentamiento y un clima templado para la supervivencia del ganado introducido durante el periodo colonial.

Por otra parte, La Sierra Tarahumara es el lugar de nacimiento de los ríos más grandes

²¹ Existen en la Sierra Tarahumara 15 grandes barrancas, y al menos 5 de ellas superan en profundidad al Gran Cañón del Colorado, en los Estados Unidos, que posee poco más 1,600 metros de profundidad. Por ejemplo, la Barranca de la Sinforosa, con sus 1,830 metros de profundidad, es una de las más notables de esta zona. Este singular entorno y sus impresionantes paisajes, han dado desde hace tiempo a la Sierra Tarahumara fama y proyección mundial entre turistas, aventureros, artistas, etc.

e importantes del noroeste de México. El Río Papigochi desemboca en el Río Yaqui; él y el Río Mayo alimentan las zonas de riego más grandes del estado de Sonora. Los ríos Otero, Monterde y Coyegachi están drenando la parte noroeste de la región. El Río Urique, Batopilas y el Río Verde se desembocan al Río Fuerte, que tiene una cuenca de 35,000 km². El Río Fuerte desemboca en San Blas, en el estado de Sinaloa, llevando 6 billones de metros cúbicos de agua anualmente al Océano Pacífico. En la parte sur, en el municipio de Guadalupe y Calvo, los ríos San José y el Basonopita alimentan al Río Sinaloa que también posibilita zonas de riego extensas en el litoral del estado de Sinaloa, antes de desembocar en el Océano Pacífico. En la cuenca del Golfo de México, el Río Conchos²² junta todas las aguas de la región oriental del Río Mojasichi, Río Nonoava y Río Balleza. En Ojinaga, por su parte, desemboca en el Río Bravo, el cual contribuye con la tercera parte de sus aguas y es un recurso estratégico vital también para el estado de Texas, en los Estados Unidos (Mayer, op. cit.: 6-7).

III.II.II. LA FLORA Y LA FAUNA.

Según el Biodiversity Management of the Madrean Archipelago Report (1994), editado por el departamento de agricultura de los Estados Unidos, la Sierra Madre Occidental en su conjunto cuenta con más de siete mil especies de plantas, de las cuales cuatro mil son endémicas. De igual forma, sorprende el hecho de que mientras que otras zonas boscosas del mundo cuentan sólo con cuatro o cinco especies de pinos en cada ecosistema, en la Sierra Madre Occidental se encuentran quince diferentes especies de pinos, más unas 25 especies de encinas.

La Sierra Tarahumara, como segmento significativo de la Sierra Madre Occidental, forma parte importante del pulmón verde del norte de México, pues el macizo forestal ubicado en las partes altas de la Sierra está cubierto por enormes bosques de pinos, encinas y oyamel (abies

religiosa y abies procera). Estos bosques, no obstante, han sufrido un grave deterioro en los últimos 120 años, derivado principalmente de la sobreexplotación forestal y de la contaminación. Hoy se observa un agotamiento importante de los recursos forestales, y un descenso radical de los niveles de precipitación pluvial, lo cual ha afectado seriamente la agricultura tradicional de la población indígena. También, la tala inmoderada ha desprotegido los delgados suelos de esta zona, por lo que se observa una fuerte erosión y la pérdida de espacio para la reproducción natural de las plantas y los animales (Urteaga, 1998: 518).

No obstante, la Sierra Tarahumara continúa albergando numerosas especies endémicas, con una amplia variedad de flora y de fauna. Por ejemplo, existe una abundante diversidad vegetal, entre la que crecen más de 600 variedades de hierbas medicinales y comestibles (Sariego, 2008: 50), muchas de las cuales se asocian con antiguas creencias y saberes indígenas relacionados con la magia y el chamanismo. Asimismo, resulta importante subrayar que a pesar de esa rica biodiversidad, la supervivencia para los habitantes de la Sierra Tarahumara nunca ha sido fácil porque, como hemos visto, las posibilidades agrícolas de la tierra son limitadas y los climas son extremos.

En el ecosistema forestal del bosque templado de Chihuahua predomina el bosque mixto de pino-encino con altura media de entre 15 y 20 metros. Dada la variabilidad fisiográfica de esta región, se encuentran en ella diversos tipos de asociaciones vegetales: los pinos (*Pinus arizonica*, *Pinus durangensis*, *Pinus engelmannii*, *Pinus ayacahuite*, *Pinus leiophylla* y *Pinus lumholzii*); los encinos (*Quercus rugosa*, *Quercus crassifolia*, *Quercus sideroxyla* y *Quercus fulva*); el táscate (*Juniperus deppeana*); el madroño (*Arbutus arizonica* y *Arbutus xalapensis*); la manzanilla (*Arctostaphylos pungens*), el chaboco (*Ceanothus fendleri*); los cardos (*Eringium spp.*) y algunos pastos de los géneros *Muhlenbergia* y *Bouteloua*.

²² El Río Conchos es la arteria acuífera de Chihuahua. En su cuenca de 77 mil kilómetros cuadrados, la cual recorre una tercera parte del estado, viven 70% de la población de Chihuahua.

Sin embargo, como señalábamos, la tala forestal inmoderada ha deteriorado considerablemente el ecosistema, acabando con numerosas especies y poniendo a otras al borde de la extinción. Los ciclos de corta y los periodos de aprovechamiento son de 10 años. Las especies que se aprovechan son, por orden de magnitud: *Pinus arizonica*, *P. duranguensis*, *P. leiophylla*, *P. ayacahuite*, *Quercus sideroxyla*, *Q. rugosa* y *Juniperus deppeana*. (Balderrama, 2008: 203-204).

Actualmente, en la primera mitad del siglo XXI, prácticamente todas las zonas boscosas de la Sierra Madre Occidental, incluida desde luego la propia Sierra Tarahumara, han sido sometidas a intensos programas de aprovechamiento forestal. En el caso de esta última, la sobreexplotación comercial de los bosques ha desencadenado una serie de procesos económicos y socioambientales que, como veremos más adelante, han resultado nefastos tanto para el entorno ecológico como para la vida de los pueblos indígenas de la región.

Por lo que respecta a la fauna, a nivel general de la Sierra Madre Occidental se ha documentado la existencia de cuando menos 517 especies: 290 de aves, 70 de mamíferos, 87 de reptiles, 20 de anfibios y 50 de peces. Entre los mamíferos sobresalen el oso americano, las ardillas de la tierra y de los árboles, el zorro, el zorrillo, varias especies de murciélagos, la tuza, el chichimoco, el coyote, el armadillo, el venado cola blanca, la comadreja, el jabalí, el tejón, el tlacuache, el hurón, el lobo, el puma, el ocelote y el gato montés. Entre los peces de agua dulce, algunos de ellos comestibles, destacan la sardina, la trucha, el bagre, la anguila y peces de la familia poeciliidae y eleotridae. Entre las aves, se cuenta la codorniz, la paloma, el águila, el aguililla, la grulla, la garza, el cuervo, el tecolote, el perico, la urraca, el gavilán, el guajolote salvaje, entre otros. De entre el conjunto de las aves, se dice que existen al menos 24 especies endémicas, y se piensa que 10 de ellas están en peligro de extinción; tales como la guacamaya verde, la cotorra serrana, la coa, el águila real y el halcón peregrino, el trogón orejón, el búho manchado y la chara pinta.

En el caso específico de la Sierra Tarahumara, aunque casi no existen estudios sobre el tema, se dice que de las 219 especies animales que actualmente se registran de manera oficial en la zona, al menos 28 de ellas están amenazadas, y cinco más se encuentran en peligro de extinción, según datos del geólogo alemán Georg Mayer, en su estudio sobre la Sierra Tarahumara realizado para el Deutscher Akademischer Austadtsdienst y la Secretaría de Relaciones Exteriores de México entre 1995 y junio de 1996. Entre las especies que enfrentan serios procesos de extinción, principalmente por la contaminación y la destrucción de su hábitat se encuentran, además de las aves ya mencionadas: el oso americano, el puma, el venado cola blanca, el lobo mexicano, el ocelote; a los cuales podríamos también sumar a la nutria, el pájaro carpintero y el monstruo de gila: "...Esto ocurre en la zona de mayor biodiversidad de América del Norte, hábitat del pueblo nativo más numeroso de Norteamérica [los tarahumaras], y que fuera hogar de los extintos osos grizzli y negro, y del nunca más reportado lobo *Canus lupus baileyi*", (Petrich, 2012).

Asimismo, junto a la fauna silvestre, destacan también por su importancia económica y su significado cultural para las poblaciones locales, ciertas especies de animales domésticos tales como el perro, el gato, la gallina, la mula, el burro, los bovinos, los puercos, las ovejas y las cabras. Sobre el proceso histórico de domesticación y/o apropiación de estas especies ahondaremos un poco más adelante.

III.III. ASPECTOS DESTACADOS DE LA HISTORIA REGIONAL

Sin pretender realizar un recuento amplio de la historia regional, es necesario remitirnos a ciertos procesos y acontecimientos que han ido definiendo, a partir de distintos ritmos y temporalidades, la realidad actual del pueblo tarahumara.

En este caso, habría que remontarnos hacia el primer milenio de nuestra era, momento en el que se piensa que las corrientes migratorias protoyuto-aztecas o yuto-aztecas que posteriormente poblarían el centro del actual territorio mexi-

cano, se desplazaron de norte a sur, a través del corredor migratorio formado por la Sierra Madre Occidental²³. Pero antes, resulta necesario aclarar que si bien la Sierra Tarahumara aún no ha sido estudiada metódicamente por la arqueología, por lo que aún descocemos mucho sobre su historia prehispánica, existen no obstante algunas investigaciones relevantes al respecto (cfr. Zingg, 1940; Di Peso, 1974; Graham, 1989, 1994; Ruíz, 1995).

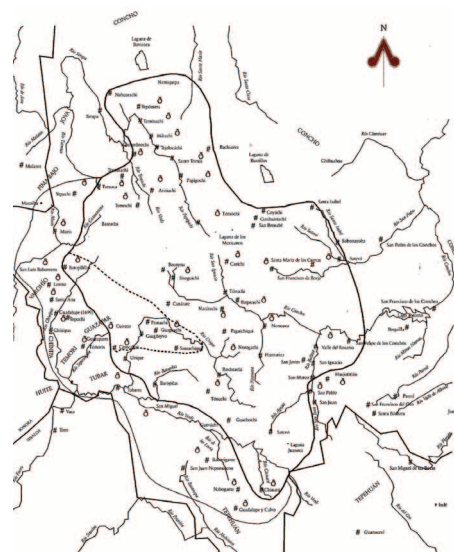
Algunos trabajos arqueológicos realizados en la Sierra Tarahumara han originado la hipótesis de que la conformación de los grupos yutoaztecas en el norte de México, se dio a través de corrientes divergentes de una cultura "protoyuto-azteca", representada también en las culturas basket maker del suroeste de los Estados Unidos (cfr. Zingg, op. cit.). Esas culturas "prototarahumara" evidenciaron tejidos de cestería muy similares a los encontrados más al norte, entre los indios pueblo del suroeste de los Estados Unidos, por lo que a esa fase de asentamiento se le ha denominado basket maker o "canastera", misma que muestra el conocimiento de una incipiente agricultura del maíz, entierros en cuevas y una importante dependencia económica de la caza y la recolección.

Arqueológicamente, se ha destacado también una segunda fase, con habitación en cuevas, donde se construyeron refugios de piedra y adobes, con suelos apisonados. Esta segunda etapa "cavernícola" o de habitación en cuevas, muestra una agricultura más intensa del maíz, así como la aparición del cultivo del frijol y la calabaza, entierros en sitios establecidos y la prolongada relevancia de la cacería y la recolección. La cestería muestra también mejores técnicas de tejido. Cronológicamente, ambas etapas se ubicarían, a grandes rasgos, entre el 1,000 y el 1,600 d.C.²³. Se cree que en esos dos periodos existieron formas de producción y distribución comunitarias basadas en procesos redistributivos de los valores producidos, lo que permitió formas de organización social basadas en la reciprocidad y el parentesco, con jefaturas situacionales específicas, para la guerra o la cacería, las cuales aún permanecían vigentes a finales del siglo XVI y principios del XVII, es decir, al momento del contacto (cfr. González, 1987, 1994; Bennet y Zingg, 1935).

²² Las lenguas yuto-aztecas (también llamadas uto-aztecas o yuto-nahuas) conforman una familia lingüística amerindia ampliamente difundida por América del Norte. Tiene su origen histórico en algún lugar situado hacia el suroeste de los Estados Unidos o el noroeste de México, y debe su gran difusión a importantes migraciones de sus hablantes, en tiempos prehispánicos, hacia tierras mesoamericanas. De hecho la lengua principal del imperio azteca o mexica, el más importante de América del Norte antes de la llegada de los europeos, era el náhuatl, otra lengua yuto-azteca (cfr. Miller, 1983).

²³ Esta periodización marca tan sólo diferencias en términos de materiales arqueológicos ausentes o presentes en distintos niveles estratigráficos, sin llegar a constituir categorías histórico-explicativas de mayor profundidad.

De igual modo, se piensa que en tiempos prehispánicos, a diferencia de otras partes de México, no existían las Ciudades-Estado ni tampoco instituciones políticas centralizadas que fueran más allá de las unidades familiares extensas, o bien de pequeños núcleos de asentamientos (Spicer, 1962; Bennet y Zingg, 1935; González, op. cit.). Tampoco existían formas de control administrativo ni militar que trascendieran a otros pueblos vecinos. La guerra, a pesar de haber sido una actividad recurrente, no implicaba la conquista territorial ni la subordinación tributaria de un pueblo hacia otro. Asimismo, no existen referencias históricas que hablen explícitamente de un sistema organizado de autoridades nativas, y en la mayoría de las crónicas que se conocen sólo se hace referencia a la existencia de caciques y chamanes, quienes fungieron como líderes militares situacionales en distintas rebeliones indígenas durante el periodo colonial; pero nunca a una estructura política, religiosa, sacerdotal o militar (Sariego, 2008: 187). Por lo tanto, es posible imaginar a la Sierra Tarahumara en tiempos prehispánicos, como un territorio multiétnico, conformado por una serie de pequeños asentamientos autónomos, marcadamente dispersos e independientes política y económicamente unos de otros (Figura 11)²⁴.



(Figura 11) El territorio tarahumara hacia 1700, según Kennedy (op. cit.).

Por otra parte, la economía estaba basada tanto en la agricultura del maíz, el frijol y la calabaza, como en la caza y la recolección. De igual modo, existieron formas de producción y distribución fundamentadas en procesos redistributivos de los valores producidos, lo que a su vez propició formas de organización basadas en la reciprocidad y el parentesco (Spicer, op. cit.). Es decir, se trataría de grupos sociales poco o nada estratificados, en donde cualquier integrante poseía las habilidades productivas necesarias para su reproducción. Sociedades donde la materia prima para la supervivencia estaba a la mano, pero ésta sólo era alcanzable en determinados momentos, condicionados por el medio ecológico y no por la sociedad. Así que el esquema social debía apoyar los ciclos naturales y el esquema natural, en movimiento conjunto, marcaba las pautas de la existencia humana.

La baja especialización técnica en el trabajo reflejaba la necesidad de aprovechar los recursos humanos –y los de su entorno- al máximo (Noriega, 1992: 25). Además de que las actividades como la cacería implicaban necesariamente la agrupación de varios sujetos en torno a un objetivo común. Por lo tanto, la cooperatividad, como una forma de división social del trabajo, y la reciprocidad, como su vía de conceptualización cultural, serían los elementos centrales de esa orientación social. Por su parte, la forma en que estos cazadores-recolectores se apropiaron del cultivo del maíz se basó también en la relación reciprocidad/cooperatividad, desarrollando un concepto agrícola seminómada que exigía la supervivencia y la complementariedad de los sistemas de caza y recolección, lo cual contribuyó a la reproducción cultural de los contenidos de reciprocidad y cooperatividad (ibíd.: 39).

En el momento del arribo de los primeros colonizadores europeos a la región, hacia finales del siglo XVI, los tarahumaras y otros pueblos

vecinos basaban su sociedad en una economía prácticamente del neolítico, la cual sin mercados o comercio supraregional podía satisfacer en un año de buena lluvia los requerimientos alimenticios dentro de su territorio original sólo con la agricultura. Sin embargo, al parecer tales años agrícolas “buenos”, ni en ese entonces ni ahora han sido comunes (Hillerkuss, 1992: 14), pues se cuentan constantes riesgos y pérdidas debido al congelamiento de las cosechas, al retraso, adelanto, escasez o abundancia de las lluvias; a las frecuentes granizadas, o bien, a diversas plagas. Ante la pérdida y como necesario complemento de la cosecha sin duda hubo que recurrir a la recolección, la caza y la pesca. Todas ellas debieron ser comunes y bien conocidas por los pueblos de la zona. Sin embargo, esa vida de seminomadismo se basaba y se sujetaba a condiciones tales como la disponibilidad para un constante cambio de residencia, y la flexibilidad para establecer o interrumpir la interacción entre distintas unidades socioeconómicas. Debido a que esos pueblos se procuraban su sustento bajo condiciones medioambientales hostiles a la vida y apenas previsibles mediante su tipo de economía, era necesario un alto grado de movilidad y sociabilidad, por lo que, como se ha señalado, se piensa que las relaciones sociales se articulaban mediante principios de intercambio basados en distintas formas de reciprocidad, cooperatividad y redistribución. Dichos principios no se limitaban tan sólo a las relaciones de intercambio económico, pues también tenían un papel fundamental respecto a la totalidad de la organización social (ídem).

Salvando la historia prehispánica, se podría afirmar sin lugar a duda que el proceso de conquista y colonización del enorme y desconocido norte de la Nueva España, muy poco tuvo que ver con los capítulos que comúnmente narra la historiografía oficial sobre la conquista de México, acontecida más de seis décadas atrás, entre los pueblos que habitaban el centro y sur del actual territorio mexicano (figura 12).

²⁴ Según las fuentes históricas, otros pueblos indígenas vecinos para inicios del siglo XVII eran los: tepehuantes, acaxees, súmas, ópatas, jóvas, pímas, conchos, guarojos, tepahui, guazápares, chinipas, témoris, tubares, cahitas y salineros (Hillerkuss, 1992: 32; Pennington, op. cit.; Sariago, 2008). Al respecto, asumimos aquí plenamente la validez de utilizar ciertas categorías de la época colonial que resultan útiles para el análisis histórico, por ejemplo, los nombres que los conquistadores dieron a ciertos pueblos indígenas, pues dichas categorías refieren distinciones sociales y jurídicas que operaban durante la colonia, y que quedaron plasmadas en las fuentes escritas. Sin embargo, no se debe asumir que esto implique que en realidad se tratara de grupos social o culturalmente homogéneos o bien definidos.



(Figura 12), División territorial Nueva España 1534-1776, tomada de Braniff, 2010: 197.

La historia de la conquista y la colonización del norte novohispano es, en todo sentido, una historia aún menos conocida y documentada. Una historia narrada a fragmentos, que transcurre en el anonimato, sin una fecha clara de consolidación, y sin célebres ni enormes batallas (aunque siempre existen excepciones). Es la historia de un sinnúmero de grupos nativos nómadas, seminómadas, sedentarios, cazadores, recolectores y agricultores. Pueblos que basaban su supervivencia en un conocimiento refinado de su entorno natural, así como en una red de relaciones sociales y económicas locales y de larga

distancia, muchos de los cuales lucharon hasta desaparecer por completo o terminaron paulatinamente sometidos y asimilados al mundo de los conquistadores. En ese sentido, es necesario llamar aquí la atención sobre el papel protagónico que la violencia ha tenido y tiene en la historia de los pueblos indígenas de la región²⁵.

El inicio de la conquista material y espiritual de estos territorios, que puede situarse cronológicamente entre mediados del siglo XVI y principios del XVII, tuvo una respuesta común, contundente, y casi inmediata por parte de la mayoría de los pueblos nativos de la región: La rebelión (cfr. Deeds, 1992).

La avanzada colonial a la región fue encabezada por Francisco de Ibarra en 1550, seguido durante un par de décadas por descubridores de plata y otros colonizadores, en un movimiento lento que se prolongó hasta finales de siglo (Pacheco: 1997). Recordemos que se trataba de penetrar en el incógnito norte de la Nueva Vizcaya, un territorio que según los europeos, era habitado por algunas de las naciones indígenas “más bárbaras, salvajes y aguerridas” de todo el nuevo mundo (González, 1987). Sin embargo la minería del oro y de la plata, el poderoso motor que impulsaba la colonización de los territorios norteños, fue dando la pauta del avance colonial español, acompañado por indios aliados del centro del reino y por todo tipo de castas.

Para ese tiempo, los tarahumaras y otros pueblos vecinos habitaban la meseta central entre los actuales estados de Durango y Chihuahua, así como los valles pluviales en la vertiente este de

²⁵ Ya sea que se trate de las rebeliones coloniales, la persecución y cacería de indígenas durante el siglo XIX, o la actual ola de violencia derivada de la lucha del Estado mexicano en contra del narcotráfico, el tema de la violencia representa una constante histórica y por lo tanto también una importante vía de aproximación a muchos aspectos de la realidad actual de los pueblos indígenas de esta zona. Como fenómeno histórico y social, resulta evidente que la violencia está presente en muchos aspectos de la vida de las sociedades, condicionando o determinando muchas veces su dinámica. Sin embargo, y a pesar de que se trata de un término que se utiliza con mucha frecuencia dentro y fuera del contexto académico, no existe una definición clara y unívoca de lo que es la violencia: “...la violencia es un fenómeno de distintas caras y anclajes en las distintas realidades históricas y sociales. Para descifrar su complejidad, no hay más remedio que segmentarla en modalidades significativas. Hablamos con frecuencia, por ejemplo, de violencia juvenil, de género, sexual, étnica, racista, familiar, ancestral, endémica, terrorista, discursiva, abierta o simbólica, corporal o psíquica, cotidiana o estructural, de alta o baja intensidad, violencia legítima o criminal, o víctimas y perpetradores de la violencia. Si bien en algunos casos estas categorías tienen un alto valor diagnóstico e interpretativo para el análisis de realidades concretas o de tipo comparativo, en otros pueden resultar limitadas, estigmatizantes, oscuras o equívocas... En cualquier caso, usemos las categorías que usemos, al hablar de violencia nos referimos a relaciones de poder y relaciones políticas (necesariamente asimétricas), así como a la cultura y a las diversas formas en que ésta se vincula con diferentes estructuras de dominación en los ámbitos micro y macrosocial (en términos de Gramsci, es hablar de relaciones de hegemonía y subalternidad).” (Ferrándiz, et. al., 2004: 159-160). [Subrayado mío].

la Sierra Madre Occidental. Según estimaciones de la demografía histórica, existían más de 200 mil indígenas y al menos 45 etnias diferenciadas, las cuales hablaban alrededor de 20 lenguas distintas (Miller, 1983; Weaver, 1993). Hasta 1590 en la frontera de esos territorios, la mayor presencia española fue la de algunos seculares, vecinos y unos pocos soldados relacionados con la minería y la agricultura. Resulta notorio el hecho de que muchos de los primeros contactos entre los pueblos nativos y los nuevos colonos fueron pacíficos, pues además del impacto y la mutua curiosidad que al parecer generaron los primeros encuentros, a los nativos les interesaban las herramientas, los animales, y otros bienes europeos, e incluso, según las fuentes, hubo quienes se acercaron a trabajar como asalariados en los reales mineros (González, op. cit.). Mientras que a los españoles les interesaba, en un primer momento, contar con alimentos seguros, y poco tiempo después, al multiplicarse la cantidad de minas y la intensidad de la extracción, el trabajo forzado de los indígenas.

Con el descubrimiento de nuevas y más ricas vetas minerales se incrementó rápidamente el número de colonizadores, quienes continuaron su avance hacia el septentrión. Sin duda, no a pocos europeos les resultaba muy atractiva la idea de hacer una rápida fortuna en aquellas lejanas tierras, donde las montañas de la Sierra Madre Occidental, con el tiempo, le brindarían a la corona española la riqueza mineral más grande de todo su imperio. Sin embargo, el precio de la colonización del norte de la Nueva España no fue en lo absoluto bajo, y por más de dos siglos hubo que pagarlo con sangre.

Los conquistadores arribaron ya claramente a las latitudes de la Sierra Tarahumara a principios del siglo XVII, una centuria que se caracterizó por las más francas, violentas y generalizadas rebeliones indígenas en contra de la invasión española, mismas que mantuvieron a raya o hicieron retroceder hasta por décadas el avance

colonial (cfr. Deeds: op. cit.). Las sublevaciones más célebres del periodo comienzan con la rebelión de los acaxeos en 1601, y terminan con los levantamientos tarahumaras de 1690. Pero entre esas dos fechas hubo dos rebeliones que amenazaron mayormente la presencia española en la zona fronteriza: la rebelión tepehuana de 1616-1621, y la rebelión de los indios pueblo de 1680, la cual expulsó a los españoles fuera de Nuevo México durante doce años, y cuyo impacto se dejó sentir hasta Durango y Zacatecas (García, 2011; Deeds, op. cit.).

Sin embargo, los cortes cronológicos que normalmente se aplican a esas rebeliones tan sólo nos hablan de los momentos más álgidos, dentro de una secuencia constante de levantamientos por parte de casi todos los pueblos nativos. Por ejemplo, lo poco que permiten saber los documentos coloniales sobre naciones indígenas de la región como los tobosos, salineros, acaxeos, xiximes, conchos, tubares, guazapares, chínipas, cabezas, laguneros (entre muchos otros ya desaparecidos), es que se trataba de pueblos nómadas o seminómadas que, prácticamente desde el momento del contacto y hasta su total aniquilamiento, fueron rebeldes. Por otro lado, a pesar de que en las fuentes se hable de una rebelión "tarahumara", "tepehuana" o de cualquier otro pueblo, se debe tomar en cuenta que prácticamente todos los levantamientos indígenas de la región durante los siglos XVII y XVIII, fueron de participación multiétnica; una empresa que unió a pueblos con una enemistad histórica en la lucha contra los invasores europeos.

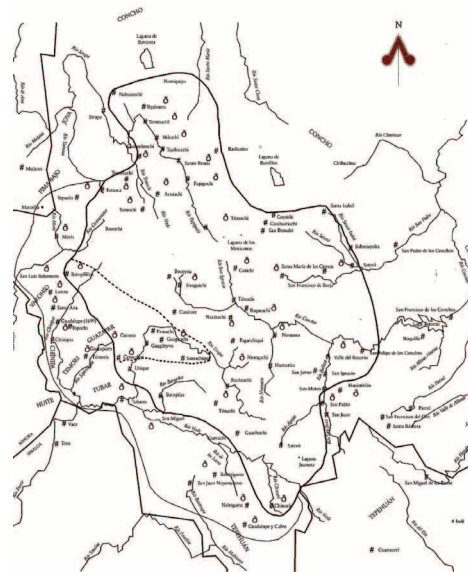
De esta forma, a pesar de que se hable de una rebelión tarahumara o tepehuana se debe tomar en cuenta que prácticamente todos los levantamientos indígenas de la región durante los siglos XVII y XVIII, fueron de participación multiétnica; una empresa que unió a pueblos con una enemistad histórica en la lucha contra los conquistadores. La organización y coordinación de esos levantamientos fueron sin duda cuestiones

complejas, para las cuales fue necesario aprovechar todo tipo de vínculos previos que existiesen entre los pueblos nativos, desde circuitos de intercambio comercial hasta relaciones tributarias, el rapto de mujeres o la guerra.

Con el paso del tiempo y el aumento de los colonizadores, la presencia militar española fue acrecentándose, y a pesar de que para ese momento existían ya numerosas leyes en contra de la esclavitud indígena, en el norte de la Nueva España imperaba la “guerra justa”, la cual justificaba el sometimiento y exterminio de los pueblos bárbaros, es decir aquellos que no aceptaran someterse al dominio español.

Por su parte, los misioneros, principalmente jesuitas y franciscanos, encargados de implementar la conquista espiritual, acometieron contra la religión y las bases de la organización social nativa, pues no sólo llevaron a cabo las congregaciones y reducciones de indios, sino que, además, atacaron sistemáticamente lo que ellos llamaron las idolatrías y las costumbres que consideraron más escandalosas, especialmente las frecuentes borracheras (hoy conocidas como *tesgüinadas*), y la promiscuidad sexual o las peleas que en ellas ocurrían, sin darse cuenta de que esas costumbres formaban parte importante de las actividades de subsistencia y los sistemas de reciprocidad familiares y comunitarios²⁶.

El sistema de misiones del norte de México también cumplió un papel relevante en la congregación y el repartimiento del trabajo forzado indígena para las minas, los ranchos agrícolas y los ranchos ganaderos, así que los misioneros no sólo representaban una amenaza a la religión, sino también a la reproducción económica y a los fundamentos mismos de esas sociedades (Figura 13). A pesar de que en muchos aspectos el control efectivo y el impacto ideológico que los misioneros llegaron a tener sobre los nativos fue muy relativo, la influencia de la misión en la vida económica, política, social y religiosa de los indí-



(Figura 13) Misiones de la Sierra Tarahumara, siglos XVII y XVIII, según Penington, (op. cit.).

genas del norte de la Nueva España no fue en lo absoluto discreta (cfr. Merrill: 1991; 1992).

No obstante se ha señalado que las transformaciones generadas a través del tiempo en la cultura de pueblos como los tarahumaras, han sido predominantemente de tipo “incorporativo”, pues en su mayor parte se han adoptado elementos de la cultura no indígena que refuerzan su estilo de vida previamente establecido (Spicer apud Merrill, 1992: 82). Y aunque dichas transformaciones han implicado sin duda algunos cambios en los patrones originales de la organización social y la cultura, se asumen en general que el orden preexistente sufrió más trastornos en sus formas que en sus contenidos.

En ese sentido, los programas misionales estaban diseñados para que los sacerdotes tuvieran un control casi absoluto de la vida de los indígenas, ante lo cual su forma de asimilación a la sociedad y a la cultura de los conquistadores hubiera sido total. Sin embargo, debido a que los programas de reducciones jesuitas y franciscanas rara vez tuvieron éxito (cfr. Merrill, 1991), la mayoría de las misiones tarahumaras se apegaron al

²⁶ Un poco más adelante retomaremos etnográficamente este importante aspecto. Sobre el papel actual del *tesgüino* y las *tesgüinadas* en la estructura social, la cosmovisión y la organización comunitaria de los pueblos de la Tarahumara véase: (Kennedy, 1970; Saucedo 2003).

patrón propio del norte de la Nueva España, que ha sido caracterizado como “patrón del centro vacío” (Gerhard, 1982: 27-29). Ahí, los pueblos de misión se volvieron fundamentalmente centros ceremoniales, con pocos o ningún residente permanente, salvo los misioneros y sus asistentes. Mientras que la mayoría de los indígenas mantuvieron o regresaron a su anterior patrón de vivir junto a sus campos agrícolas, en rancherías periféricas, asistiendo a los pueblos de misión sólo para ciertos negocios o para las ceremonias religiosas (ibid: 83)²⁷.

No obstante, más allá de los aspectos meramente evangelizadores, tampoco puede cuestionarse el éxito del sistema de misiones en tanto su papel de empresa civilizatoria y colonizadora de largo aliento en todo el norte de México.

Por otro lado, junto con el trabajo forzado y la nueva religión, la presencia de los conquistadores significó también la llegada de epidemias de viruela y sarampión, mismas que ocurrieron en intervalos de cinco a ocho años durante todo el siglo XVII y la mayor parte del XVIII. El impacto de esas enfermedades entre los pueblos nativos fue catastrófico y difícilmente imaginable, pues se calcula que entre esos años la demografía indígena disminuyó en algunas zonas entre el 70 y el 75% (cfr. Deeds: op. cit.). En poco tiempo el mundo prehispánico estaba completamente colapsado, y la resistencia violenta fue al parecer la única respuesta posible, en un momento y un sitio en que todo se había vuelto caótico, tanto por la enorme mortandad, como por el súbito rompimiento de los sistemas de relaciones de los grupos locales; además de la persecución a las actividades religiosas y rituales que daban sentido a la vida.

Según los documentos históricos (cfr. González, 1987, 1991, 1993), las rebeliones de pueblos como los tarahumaras o sus vecinos los tepehuanes –los dos grupos más numerosos de la época y mejor documentados de la región-, com-

parten una serie de características comunes, en las que la dimensión religiosa de esas culturas jugó un papel fundamental. De forma similar a lo que sucedió en otras partes del México indígena, los nativos retomaron una serie de elementos y símbolos del cristianismo, que fueron posteriormente montados sobre la lógica y las creencias nativas. Por ejemplo, las rebeliones estuvieron comandadas por líderes que utilizaban sobrenombres como “El Obispo”, y que llevaban consigo todo tipo de símbolos asociados al catolicismo, como ídolos o cruces parlantes (conocidas con nombres como “el Hijo de Dios”), e incluso cartas y documentos escritos por “Dios Padre”. A través de ellos, exhortaban a los indígenas a levantarse contra los españoles, argumentando que quienes murieran en batalla resucitarían a los siete o a los tres días (incluso siendo más jóvenes), y que una vez derrotados los extranjeros, todo volvería a ser como antes, y recuperarían sus tierras, donde las cosechas serían ahora más generosas que nunca y donde “hasta los pinos darían calabazas” (ídem).

A quienes no quisieran levantarse contra los invasores, Dios Padre los castigaría, ya fuese a través de epidemias, hambrunas, u ordenando a la tierra abrirse para tragárselos. Por lo que el liderazgo mesiánico y la redención milenarista, dieron bases ideológicas a esas rebeliones, donde al parecer, la mayoría de los líderes rebeldes fueron chamanes y otros personajes desplazados de la estructura de poder prehispánica. En ese sentido, el hecho mismo de que los líderes nativos retomaran el discurso y ciertos símbolos occidentales, y el éxito que llegaron a tener con ellos entre la población autóctona refleja una rápida, voluntaria y selectiva asimilación de elementos culturales propios de los conquistadores.

Los ataques rebeldes fueron dirigidos contra misiones, pueblos, haciendas, ranchos, presidios y prácticamente cualquier asentamiento colonial. Vecinos y misioneros fueron los blancos inmediatos y comunes de esas revueltas. La mecánica básica y más común de los asaltos, era

²⁷El modelo de “ranchería” o “grupos de ranchería” que ha predominado entre los historiadores del norte de México, proviene de Spicer (1962), quien lo caracteriza por pequeños asentamientos dispersos a lo largo de los ríos, donde, además de sembrar, también se cazaba y recolectaba, todo, en el contexto de sociedades con gobiernos descentralizados y de fuertes tendencias bélicas.

juntar grupos poco numerosos de hombres, y arremeter contra sitios poco protegidos; la secuencia de matanzas, saqueos, incendios y destrucción de los objetos sagrados de los templos, acompañaba siempre las incursiones indias, después de las cuales huían a refugiarse en las cumbres y quebradas más inaccesibles de la sierra (González, 1987) ²⁸.

Por otro lado, una importante estrategia de supervivencia empleada por los pueblos nativos, radicaba en que, paralelamente a la violencia, y a veces anteriormente a ella, los indígenas también reaccionaron ante los conquistadores utilizando la evasión, el retiro, la mentira, la falsa ignorancia, y muchas otras formas de resistencia no violenta, las cuales permanecieron vigentes a todo lo largo del periodo colonial y más allá de él (cfr. Reyna: 1986); este es otro aspecto común y bien documentado en diferentes partes de México a lo largo del periodo colonial ²⁹.

Con la llegada de los refuerzos españoles a la región, los rebeldes que permanecían escondidos en las quebradas, al no estar acostumbrados a una guerra prolonga, fueron quedando cada vez más y más escasos de abastecimientos. Sus cultivos fueron quemados y poco a poco se les sacó de sus refugios. No obstante, tales medidas no fueron tampoco suficientes para lograr terminar a largo plazo con las subsecuentes oleadas de sublevaciones. En ese contexto, el padre Joseph Neumann, jesuita de origen belga, rector y visitador de las misiones de la Sierra Tarahumara por 51 años, ofrece un elocuente testimonio sobre esos hechos:

"...los indios se refugiaron en lo más intrincado e inaccesible de la sierra, y a pesar de que sus siembras les habían sido arrasadas casi a punto de cosechar, y a pesar de que sufrían muchas otras calamidades, los tarahumares no se doblegaron a pedir la paz...los gobernadores del reino no se decidían a emplear sus soldados en otras tareas que no fueran la defensa. Pienso, a pesar de todo, que

más bien se resistían a internarse en la Tarahumara, por el temor de provocar una nueva rebelión entre los indios..." ³⁰.

Con el tiempo, mientras que la eficacia de los rebeldes indígenas fue siendo reducida únicamente a las guerrillas, los españoles solían ofrecer amnistía y regalos a quienes hicieran las paces y decidieran ir a vivir a las misiones; mientras que prácticamente todos los líderes rebeldes tarde o temprano fueron asesinados. Es importante decir que a pesar de que los indígenas rebeldes intentarían expulsar a todos los extranjeros de sus territorios, y restaurar las condiciones sociales y los elementos religiosos prehispánicos, los pueblos nativos en general no rechazaban ciertos aspectos introducidos por los misioneros, tales como el ganado, la tecnología, ropa, ciertos cultivos, e incluso, símbolos y prácticas relacionadas al cristianismo.

Las relaciones entre misiones/indígenas/rebeliones, muestran los más variados y complejos matices. Por ejemplo, a veces grupos nativos aliados debían su solidaridad temporal, irónicamente, a los programas misionales, los cuales imponían cierta coherencia social a su disgregación original. Otras veces, a la suma de las tensiones acumuladas por epidemias o el trato cotidiano con los misioneros o con los nuevos colonos, se sumaban crisis naturales como plagas o sequías, las cuales desencadenaban el hambre y los levantamientos más agudos.

Ya bien entrado el siglo XVIII se alcanza cierta tranquilidad en la región, pues los españoles no sólo lograron suprimir la primera oleada de rebeliones, sino que además consiguieron mayor control sobre los indígenas. Con el descubrimiento de nuevas y más importantes minas se consolidó el asentamiento colonial, y se dio una recomposición étnica y demográfica de la población, no sólo por el aumento de los colonos de origen

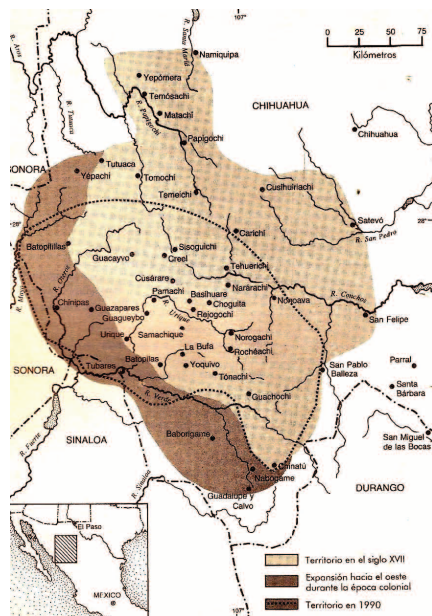
²⁸ Excepcionalmente, en el caso de la rebelión tepehuana de 1616 se atacó sin éxito la ciudad de Guadiana (hoy la capital de Durango), y se dice que los contingentes indios llegaron a ser hasta de miles de individuos (Deeds, op. cit.)

²⁹ Otra de las estrategias de supervivencia implementadas consistió en que, una vez que era imposible seguir luchando abiertamente en contra de los españoles, muchos pueblos se aliaban temporalmente con ellos en contra de otros indígenas rebeldes, al menos hasta el momento en que nuevamente existieran condiciones para emprender una nueva rebelión (Nehumman apud, González, 1991).

³⁰ Fragmento de la carta del padre Joseph Neumann al reverendo padre de la Compañía de Jesús, provincial de la provincia de Bohemia, 15 de abril de 1724, apud (González: 1991: 22 y 34).

europeo, sino también por un incremento en la demografía de las castas y por una mayor interacción social entre ellas (cfr. González: op. cit.).

Por su parte, la implementación de las Reformas Borbónicas trajo consigo la reorganización de toda la región en una vasta zona militar. Para ese momento, y con la presión creciente de los colonizadores, las profundas barrancas y los sitios más inaccesibles de la porción occidental de la Sierra se convertirán en una zona a la cual los indígenas fueron poco a poco obligados a replegarse (figura 14). Pues a la larga, refugiarse en esas áreas marginales como estrategia de supervivencia, les valió poder sobrevivir a esa difícil coyuntura. Todo, a costa de verse obligados a vivir en los sitios más abruptos y aislados, con mayor dificultad para acceder al agua, y con menores posibilidades para la agricultura. Lugares en los cuales la actividad económica y la diaria supervivencia se volvieron mucho más demandantes.



(Figura 14) Extensiones aproximadas del territorio tarahumara a través del tiempo, según: Merrill (1992:12) y Pennington (1983:227).

Sitios que irán conformando desde ese entonces y hasta el día de hoy, los territorios étnicos de los pueblos indígenas que actualmente habitan la Sierra Tarahumara; a los cuales nos referiremos un poco más adelante.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se fundan las primeras colonias militares importantes en la región, la resistencia nativa irá tomando otros cauces de expresión. Por un lado, se acentuará la huida indígena de los pueblos y las misiones, y por el otro, a raíz del arribo de las naciones nómadas-ecuestres del suroeste de los Estados Unidos (principalmente apaches y comanches), las cuales fueron desplazadas de sus territorios originales de caza y recolección por los colonos norteamericanos, los tarahumaras y otros pueblos vecinos, conocerán a nuevos aliados para continuar su ofensiva contra los colonizadores. Una ofensiva que ya no será planteada en abierta rebelión, sino ahora, organizados en pequeñas bandas y bajo la forma de correrías, de las cuales prácticamente ningún rancho, villa, hacienda, camino o asentamiento colonial estuvo a salvo (cfr. Orozco: 1992).

A pesar de que las correrías indígenas son ubicadas por los investigadores como la principal forma de resistencia indígena en la zona a lo largo del siglo XIX, desde la segunda mitad del siglo XVIII eran ya bien conocidas y temidas por los colonos, pues en ese momento fueron atacados con mayor intensidad y frecuencia los asentamientos coloniales más desprotegidos, mientras que los nativos, habitualmente organizados en bandas poco numerosas, evitaron cualquier tipo de enfrentamiento abierto (Merrill: 2000).

Tiempo después, llegado ya el siglo XIX, y con la emergencia de las naciones norteamericana y mexicana, la forma de concebir y enfrentar el problema indígena cambió radicalmente. Las correrías y la constante violencia resultaban desastrosas ya no sólo para los colonos, la minería o los

comerciantes, sino también ahora, para la economía y las aspiraciones territoriales de ambas naciones. Así que mientras que en el siglo XVIII, aún bajo el régimen colonial español, todavía importaba convertir a los indígenas rebeldes al cristianismo, salvar su alma, y enseñarlos a ser buenos vasallos del Rey, en tiempos decimonónicos sólo va a importar aniquilarlos por completo; un trabajo que recaerá conjuntamente en los colonos militares y en los ejércitos de ambos países³¹. Sin duda, el genocidio acontecido durante ese periodo entre los nativos del suroeste norteamericano y el noroeste mexicano fue algo sin precedentes en la historia de ambas naciones. Un hecho que incluso hasta la fecha continua siendo reconstruido y justificado por las historiografías nacionales, por ejemplo, a través de expresiones tales como el mito norteamericano de la conquista del salvaje oeste, el cual ha sido inventado y reinventado a través del cine, la literatura, la historia oficial, y muchas otras expresiones utilizadas con el fin de minimizar y dar legitimidad a lo acontecido.

Durante buena parte del siglo XIX, calificativos tales como “bárbaros” o “salvajes” van a ser aplicados por las autoridades mexicanas y estadounidenses casi exclusivamente a indígenas como los apaches y comanches; al menos hasta que se descubre que en sus correrías también participaban otros pueblos nativos de la Sierra Tarahumara, e incluso también, indígenas y todo tipo de castas que habitaban en los pueblos y enclaves coloniales atacados. Por su parte, las alianzas y estrategias rebeldes para llevar a cabo sus incursiones, principalmente en territorio mexicano, fueron de lo más variado tanto en su composición étnica como en su organización (ídem.). Existían por ejemplo rutas de entrada, escape, y escondites para el botín y los guerreros a todo lo largo de su recorrido, además que para entonces las correrías se realizaban ya comúnmente a caballo, mula o burro, y se utilizaban para ellas arcos, flechas y hasta armas de fuego (cfr. Gerónimo: 1982).

Con el pasar del tiempo, entre ataques de colonos y ejércitos de ambos lados de la frontera, además de soportar diversas epidemias, sequías, y luchas intestinas por el control comercial de los nuevos productos, las culturas indígenas terminaron perdiendo trágicamente la guerra; perdiendo sus vidas, sus territorios, su libertad, y perdiendo también el derecho a su existencia pasada y presente. Años más tarde, a comienzos del siglo XX, no existían ya las posibilidades ni las condiciones necesarias para que los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara se rebelaran más por la vía armada.

No obstante en el año de 1910, el inicio de la Revolución Mexicana vuelve a convertir la región Tarahumara en escenario de guerra y violencia social. A ese respecto, y a pesar de lo mucho que se ha escrito e investigado en torno la Revolución Mexicana, aún sabemos muy poco sobre las bases sociales que nutrieron, por ejemplo, a la División del Norte, comandada por el célebre General Francisco Villa (cfr. Katz: 1998), así como sobre la participación de los pueblos indígenas en la lucha armada. No obstante, existen investigaciones que sugieren que en ciertas zonas de la región la participación indígena en el movimiento revolucionario fue activa³².

En ese contexto, no se puede dejar de mencionar un hecho bien conocido, y que tienen que ver con que desde finales del siglo XIX y durante buena parte del XX, los gobiernos mexicanos pre y posrevolucionarios vieron en los pueblos indígenas un serio obstáculo que frenaba sus pretensiones de transitar hacia el progreso y la modernidad; ideales representados por el capitalismo liberal. En ese contexto, uno de los temas principales de la agenda política fue obviamente el económico, ya que se pensaba que México debía seguir el camino de las naciones “civilizadas”, representadas por las grandes potencias industriales. No obstante, la realidad social mexicana era sumamente distinta a la de aquellos países.

³¹ Este tipo de acciones de extrema violencia en contra de los pueblos indios, implementadas por los gobiernos de México y Estados Unidos durante el siglo XIX, encontraron una importante justificación ideológica en las teorías científicas de la época provenientes del positivismo, el darwinismo social y el evolucionismo.

³² Katz (op. cit.), llama la atención sobre el curioso hecho de que ya no serán indígenas, sino otro pujante sector social, quienes acudirán ahora a las armas y la revuelta, mismos que heredarán la imagen de salvajes y sanguinarios. Esos nuevos bárbaros eran, paradójicamente, los hombres que poco antes habían vencido a los apaches, los comanches y a otros indígenas rebeldes, eran los descendientes de los primeros colonos militares. Una enorme cantidad de familias que, a pesar de haber luchado por generaciones en la ardua empresa de pacificar la frontera norte, estaban siendo duramente expoliados por el régimen dictatorial del presidente Porfirio Díaz. Pancho Villa y su División del Norte encarnan perfectamente la figura de esos nuevos salvajes. Son hombres como ellos quienes heredarán no sólo la fama previa de los apaches y los comanches, sino también, una vasta tradición guerrera, forjada en la lucha prolongada contra esos enemigos excepcionales, así como un conocimiento depurado sobre las tácticas de guerrilla a todo lo largo y ancho de la sierra, mismo que los hizo invencibles en ese terreno.

En México la población indígena (que era más de la mitad de los habitantes del país) vivía en extrema pobreza, habitaba en zonas rurales aisladas, tenía sus propias lenguas, vestimentas y prácticas culturales, carecía de libertad y de empresa, y se mantenía al margen del proceso de modernización de tipo occidental. Por lo que se tuvo la convicción de que los indígenas representaban un problema nacional, ante lo cual se planteó una única y radical solución: los indígenas debían de ser integrados a la nación, a través de la acción institucional del gobierno mexicano (cfr. Warman, 1970).

Esta situación dio origen a los llamados modelos integracionistas, o de “antropología aplicada”, los cuales derivarían en diversas políticas indigenistas implementadas durante la primera mitad del siglo XX, cuyo fin último era desarraigar a los indígenas de su cultura tradicional e integrarlos económica y culturalmente a la nación. Disposiciones políticas que se tradujeron en acciones que en distintas formas y grados violentaron también, y por largo tiempo, la vida y la cultura de los pueblos indígenas³³.

Volviendo al caso específico de la Sierra Tarahumara, existen también en esta destacada coyuntura de finales del siglo XIX y principios del XX, ciertos acontecimientos que resultan fundamentales para comprender la realidad actual de la región y de los pueblos que la habitan. En primer lugar, habría que considerar la cuantiosa cantidad de población no indígena que comenzó a llegar a la zona a partir del inicio de la construc-

ción de vías ferroviarias y la posterior aparición del ferrocarril, el cual transformó profundamente a México y al mundo³⁴. En buena medida, la emergencia del ferrocarril ayudó a crear las condiciones necesarias para que los bosques de la Sierra Tarahumara fueran comercialmente atractivos, tanto para la industria norteamericana como para la mexicana.

Algunos años después, a raíz del reparto agrario emanado de la Revolución Mexicana (el cual dio inicio poco antes de la década de los treinta del siglo XX), los intereses de la población no indígena empezaron a tener un importante arraigo en toda la región, debido a que será justamente este sector de la población el que iniciará con los trámites ante el entonces Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (hoy llamado Secretaría de la Reforma Agraria), para recibir las dotaciones de tierra correspondientes, principalmente, bajo la forma de ejidos; muchos de ellos, con vocación forestal³⁵.

A partir de ese momento, la población no indígena comenzó también rápidamente a ocupar los cargos directivos en los ejidos, y a crear lazos y redes de interés compartidos con sectores políticos, tanto estatales como nacionales, convirtiéndose en poco tiempo en agentes del control político y económico en la región. De la mano de este proceso, la Compañía de Tierras y Madera de Chihuahua y la Compañía de Madera comienzan a operar en 1885 y 1909 respectivamente. A partir de ese momento The Madera Co. y otras empresas estadounidenses también lograron adueñarse de

³³ Llama la atención el hecho de que en ese mismo contexto de finales del siglo XIX y principios del XX, fecha del nacimiento formal de la antropología, existen notables diferencias entre los impulsos y las necesidades específicas que materializaron e institucionalizaron esta disciplina en Europa y en América. Pues mientras que en el caso de algunos países europeos, la antropología oficial se materializó en buena medida como una respuesta a las necesidades derivadas de la expansión neocolonialista decimonónica, en sitios como México (y algunas otras ex colonias latinoamericanas), la antropología profesional aparecerá como una respuesta de los nacientes Estados a las necesidades de gobernabilidad de sus propios territorios. Es decir, a la apremiante exigencia de construir una nación homogénea en sitios donde la propia realidad prehispánica, los distintos procesos acontecidos durante siglos de colonización, y los movimientos independentistas, habían dado como resultado territorios, identidades, pueblos y culturas profundamente diversas, sin la existencia de los elementos básicos capaces de agrupar a todos los nuevos ciudadanos bajo una misma identidad nacional.

³⁴ El norteamericano Foster Higgins obtuvo la concesión y formó la Compañía del Ferrocarril del Río Grande, Sierra Madre y Pacífico, la cual construyó en 1897 en el Estado de Chihuahua, primero el tramo Ciudad Juárez – Corralitos y luego el tramo hasta Casas Grandes. En total 259 kilómetros. Por otro lado Enrique Creel y Alfredo Spendlove obtuvieron la concesión en 1897 para una línea de Chihuahua a algún lugar del Pacífico. Su compañía llamada “Chihuahua al Pacífico” construyó 194 kilómetros de vía en el Estado de Chihuahua, entre la capital y el poblado de Miñaca. Con un nuevo decreto se constituyó la compañía norteamericana “Kansas City, México y Oriente” que construyó entre 1902 y 1908 el tramo de 88 kilómetros entre La Junta y Temósachic en Chihuahua y el tramo de Topolobampo a San Pedro en Sinaloa (cfr. Ferromex, 2011).

³⁵ A lo largo del siglo XX en México, la propiedad comunal de la tierra se legisló a través de unidades denominadas “ejidos”. El ejido se basó en la atribución de una serie de parcelas a los campesinos, donde cada uno de ellos podría usufructuarla en vida y heredarla al morir, pero que hasta antes del año 1992 no se podía vender ni rentar. Por ejido se entiende tanto la parcela individual, como una determinada “zona ejidal”, que depende de las mismas autoridades. Algunas veces, como en el caso de la Sierra Tarahumara, se dota colectivamente a un ejido de amplias zonas de bosques o pastos, y los beneficios que se obtienen por la explotación o renta de esas tierras, se reparten, teóricamente, entre todos los derecho-habientes, denominados “ejidatarios”.

amplias porciones de terrenos indígenas, talando intensivamente los bosques de pinos y encinos creando con el paso del tiempo extensas llanuras deforestadas.

Estos procesos trajeron también consigo la construcción de nuevas vías de comunicación, utilizadas para la extracción de los recursos forestales, las cuales incidirán también en el hecho de que la actividad minera (con presencia continua en la región desde el siglo XVII) cobró una renovada importancia a lo largo de los siglos XIX y XX.

A lo largo del siglo XX, y junto a la consolidación de la repartición ejidal de la tierra, la moderna explotación capitalista del bosque, y la implementación de las políticas gubernamentales dirigidas a la población indígena, emergerán también acontecimientos tales como el fenómeno turístico, el repunte de la minería del oro y de la plata, la amplia expansión de las doctrinas religiosas protestantes, y sobre todo, la irrupción y proliferación a gran escala del narcotráfico y la narco-siembra, los cuales constituyen, como veremos más adelante, algunos de los acontecimientos más influyentes de los últimos tiempos.

Actualmente, ese tipo de acontecimientos y fenómenos han generado una territorialidad opuesta a la territorialidad de los pueblos indígenas. Una territorialidad esgrimida desde el poder, la cual se expresa a partir del papel que poseen las sociedades no indígenas para ejercer el control económico y político, para imponer estructuras de organización y administración, para decidir sobre los destinos de los recursos naturales, para ejercer el monopolio de la violencia, y para justificar el modelo de desarrollo impuesto en la región. Hechos sobre los cuales volveremos un poco más adelante.

III.IV. RASTREANDO LAS HUELLAS DE LA FAUNA EN HISTORIA DE LA SIERRA TARAHUMARA.

Como hemos visto, existen diferentes visiones y posturas en el ámbito académico en torno a la conceptualización del norte de México y las culturas que lo habitaron tanto en tiempos prehispánicos como en el momento previo al contacto. No obstante, existe un amplio consenso en torno a la preponderancia de la caza y la recolección en la vida económica de esos pueblos; considerando en algunos casos también a la agricultura como una actividad económica complementaria y significativa. Y ese es precisamente el caso de los pueblos prehispánicos que habitaron la Sierra Tarahumara (cfr. Graham, 1989; 1994), y es también justo desde esa perspectiva que debemos comenzar a imaginar y reconstruir su milenaria relación con los animales.

Aunque poco investigados, existen valiosos testimonios sobre la forma en que las culturas prehispánicas que habitaron la Sierra Tarahumara se relacionaron y pensaron respecto a los animales. En este caso, el diálogo y la analogía arqueológica y etnográfica conforman una herramienta importante para la interpretación de tales evidencias (Viñas y Saucedo, 2001: 53), las cuales resultan útiles también como instrumento hermenéutico frente al estudio de la forma en que los tarahumaras contemporáneos conciben a ciertas especies animales. Esto, obviamente, no conlleva la intención de querer ver entre los actuales tarahumaras a los descendientes directos de los habitantes prehispánicos de la región. Por el contrario, nuestro propósito sería más bien intentar subrayar el hecho de que, a pesar de que los cuerpos de conocimientos sobre la fauna (o sobre la naturaleza) conforman sistemas dinámicos, abiertos y en permanente construcción, es también evidente la existencia de estructuras de larga duración, las cuales les otorgan un profundo sustrato histórico, que les da continuidad a través del tiempo³⁶.

³⁶ Según Fernand Braudel (1968), existen hechos y realidades sociales de muy variadas duraciones, tantas, como realidades y hechos sociales mismos. Pero ante la imposibilidad de manejarlos todos para su clasificación y análisis, éstos pueden ser agrupados en tres grandes conjuntos: a) El tiempo corto, del acontecimiento; b) El tiempo medio, que corresponde al concepto braudeliano de la coyuntura, y que coincidiría con el tiempo privilegiado por la historia social y económica; c) La larga duración, que corresponde a su forma de entender las estructuras, no en el sentido estructuralista, sino más bien referidas a realidades muy lentas en construirse, transformarse y declinar, como los hechos geográficos, las lenguas o las mentalidades.

Debido a que las representaciones rupestres constituyen uno de los pocos testimonios de primera mano que las sociedades prehispánicas de la Sierra Tarahumara nos legaron sobre su relación con la fauna, habremos de abrir un breve espacio para su análisis.

Existe una considerable cantidad de manifestaciones rupestres plasmadas en cuevas y abrigos rocosos a lo largo y ancho de la Sierra Tarahumara, lo cual, no es en absoluto un caso singular en el contexto de la Sierra Madre Occidental, ni en otras zonas montañosas de México (cfr. Casado y Mirambell, 2005). Lamentablemente, las dificultades que imponen el acceso a esos sitios, y en general el escaso interés que el estudio de estas manifestaciones culturales ha despertado entre los especialistas, dan como resultado el hecho de que nunca se les haya registrado ni investigado sistemáticamente. Por lo que el panorama que actualmente tenemos sobre el tema es parcial y fragmentado.

Asimismo, se debe subrayar que no existen programas de protección o conservación de estos importantes testimonios históricos, lo cual los hace un patrimonio cultural en constante deterioro y amenazado por su exposición al medio ambiente, el vandalismo y otros factores.

Pero a pesar de ese árido horizonte, existen algunas investigaciones que aportan elementos importantes sobre el tema. Por ejemplo, a finales del siglo XIX el célebre explorador noruego Carl Lumholtz fue el primero en referir, en su conocida obra *El México Desconocido* (1980 [1904]), manifestaciones gráficas rupestres en la Sierra Tarahumara. Lumholtz ilustra dos petroglifos en la descripción de la región de Norogachi, en el municipio de Guachochi, Chihuahua, en la zona conocida actualmente como Alta Tarahumara, pero no los describe ni los comenta con mayor detalle; así como tampoco ofrece su ubicación

exacta. En ambos casos, los petroglifos muestran símbolos geométricos ampliamente conocidos en toda la Meseta Central y el desierto chihuahuense.

Años después, el arqueólogo norteamericano Robert Zingg realizó lo que bien podría llamarse el primer reconocimiento arqueológico sistemático en la Sierra Tarahumara, durante la década de los 30 del siglo XX. Zingg refiere en su trabajo más de 40 sitios arqueológicos localizados, y al menos en tres de ellos menciona la existencia de arte rupestre con breves referencias hacia la fauna: "...en tres sitios había series de pinturas zoomórficas, en alambre rojo, sobre las paredes de la cueva. Estas son representaciones burdas de lagartijas que les faltaba la cola. Las extremidades fueron dibujadas con tres a cinco dedos. Un efecto de rayos emanado de la mano de una figura, sugiere un relámpago. En otra cueva había pinturas antropomorfas muy curiosas con los brazos y piernas en ángulo vertical al tronco. Esto da un efecto infantil de una figura cuadrada con la cabeza representada por un círculo...había diseños grabados en un sitio, líneas quebradas y serpentinas, círculos dobles y la cruz, son los símbolos más frecuentes..." (Zingg, 1940: 64). A pesar de que algunas de las apreciaciones de Zingg son imprecisas y ponen de manifiesto una visión un tanto etnocéntrica, es posible reconocer actualmente en algunas de sus observaciones muchos símbolos comunes a la tradición arcaica del desierto de Chihuahua (cfr. Mendiola, 2008). En términos generales, se puede decir que entre las pinturas rupestres y los petroglifos que han sido hasta hoy registrados en la Sierra Tarahumara existen diversas representaciones zoomorfas, principalmente cérvidos, caballos, aves, y reptiles, asociados con figuras antropomorfas (Murray 1983: 80-81); además de representaciones de maíz, puntas de proyectiles, cruces, espirales y distintos tipos de líneas (Figura 15).



(Figura 15) Pinturas rupestres de la cueva de Rojochótare, en la Sierra Tarahumara.
Foto: Eduardo Saucedo.

Algunos trabajos pioneros en el tema (cfr. Murray, op. cit.), sugieren que las manifestaciones rupestres de la Sierra Tarahumara podrían pertenecer a dos periodos cronológicos distintos, por lo proponen dividir las en: prehistóricas e históricas, clasificándolas preliminarmente bajo la siguiente tipología:



Asimismo, se ha sugerido, aunque sin mucho fundamento, que algunos símbolos que aparecen en la pintura rupestre pueden llegar a mostrar relación con ciertos aspectos de la mitología y la ritualidad de los tarahumaras contemporáneos (ibid: 84), en particular, con la danza y el ritual denominados yúmáre; sobre el cual hablaremos más adelante.

Por otra parte, a pesar de la falta de investigación en torno a las manifestaciones rupestres en la Sierra Tarahumara, algunos trabajos realizados en diversas partes de México y el mundo ofrecen algunas pistas sobre la relación que los habitantes prehispánicos de la región pudieron tener con los animales (Viñas y Saucedo, op. cit.: 64). Probablemente los animales, en un pasado remoto, personificaron a las deidades, erigiéndose como intermediarios con las fuerzas sobrenaturales. Los animales fueron quizá los maestros, los antiguos cazadores, los auténticos protagonistas de la cosmogénesis y de los mitos y las historias escritas en piedra.

En términos generales, y en diversos casos documentados dentro y fuera de México, la fauna en las manifestaciones rupestres parece representar a veces ancestros totémicos, cuerpos celestes o constelaciones, asociados recurrentemente con figuras humanas. Pues ante una forma de entender el mundo tan diametralmente distinta al pensamiento cristiano-occidental, los animales pueden ser hombres, el hombre mismo puede ser piedra, o las piedras, las plantas y los animales pueden poseer alma; ya que se trata de formas de pensamiento en las que no existen fronteras ontológicas tajantemente marcadas entre las distintas dimensiones y los distintos seres, materiales y espirituales, que conforman el universo. La antropología a lo largo de su existencia ha dado amplio testimonio de la existencia y la persistencia de este tipo de concepciones entre muy distintas culturas del orbe.

Por otra parte, en un periodo histórico más reciente, la conquista y colonización española de estos territorios ofrece también algunos elementos para reflexionar en torno al papel y al significado de la fauna en la cultura tarahumara. Cuando llegaron los primeros misioneros europeos a la zona, a inicios del siglo XVII, los tarahumaras cultivaban maíz, frijol y calabaza, y practicaban la recolección silvestre, la pesca, y cazaban animales que hoy en día ya no existen o están en peligro de extinción; por ejemplo, faisanes, guacos (pavo real de la zona), garzas, patos, codornices, golondrinas, conejos; varias especies de ardillas y ratones; zorrillos, mapaches, venados cola blanca y jabalíes, al igual que algunos reptiles y anfibios, como la lagartija y la rana, sobre todo en las temporadas en que los granos y los vegetales silvestres escaseaban. Para sus curaciones usaban la víbora de cascabel, el zorrillo, el oso, el lobo y el coyote. Estos tres últimos también servían como alimento (Pintado, 2004: 9).

Desde principios del siglo XVII, y durante los tiempos subsecuentes, la introducción nuevas especies de animales provenientes de Europa (ganado bovino, ovino, caprino, aviar, porcino,

equino e híbridos como las mulas y los asnos), así como de nuevos cultivos (trigo, avena, frutales), nuevas herramientas (arado, cuchillo y hacha metálicos, armas de fuego) y tecnología (métodos de siembra, riego y fertilización), también provenientes del otro lado del Atlántico, serán en buena medida los catalizadores de procesos ecológicos y sociales de la mayor importancia no sólo en la Sierra Tarahumara, sino en todo el norte de México.

En ese contexto, se ha dicho que el advenimiento de la ganadería encarnó todos los beneficios y perjuicios que podrían asociarse a una revolución (cfr. García, 1994), pues no se trató sólo de enriquecer la dieta o de facilitar el transporte. La ocupación del suelo, con el tiempo, generó profundos conflictos entre los agricultores tradicionales y los nuevos colonos ganaderos. Se levantaron cercas y bardas en un campo que nunca las había conocido, y el pasto, que valía poco o nada, se fue convirtiendo rápidamente en un apreciado recurso. Respecto al ganado mayor, aunque el consumo de carne de res llegó a ser importante, la crianza de bovinos (actividad exclusiva de los colonizadores), tuvo como principal finalidad obtener cueros y sebo, utilizados tanto en innumerables manufacturas, como por el mercado minero, deseoso compulsivo de velas. La expansión colonial hacia el norte de la Nueva España se ligó indisolublemente al desarrollo de la minería y los ranchos agrícolas y ganaderos, lo cual estuvo a su vez ligado al extraordinario desarrollo de los animales introducidos, especialmente de los vacunos (ibid.).

La misión, al ser la institución encargada de implementar la conquista espiritual, y de articular las relaciones con las poblaciones autóctonas, fue el espacio a través del cual los nuevos animales –y el resto de los elementos antes aludidos– fueron introducidos (cfr. González op. cit.). Debe considerarse que a partir de ese momento el entorno natural de la Sierra Tarahumara empezó a experimentar una serie de procesos de profundo impacto ecológico, primero, cuando

los rebaños introducidos comenzaron a competir con las especies locales por alimentos, agua, el espacio físico y otros recursos, alterando significativamente, con el paso del tiempo, no sólo el paisaje, sino también las cadenas tróficas y el resto del ecosistema; un proceso histórico de la mayor relevancia, el cual sin embargo no ha sido hasta hoy debidamente investigado.

Al respecto, es interesante señalar que, a excepción del perro, todo el resto de la fauna doméstica que hoy poseen los tarahumaras y otros pueblos indígenas de la región (ovinos, caprinos, porcinos, aves de corral y excepcionalmente bovinos y equinos), aparece justo en esa coyuntura de inicios del siglo XVII, para convertirse rápidamente en un nuevo y trascendente espacio material y de la mentalidad indígena. Aunque en algunos casos el ganado llegó a resultar dañino para la agricultura tradicional, éste jugó también un papel central como herramienta y fuente de abono agrícola (tal como hasta hoy continúa haciéndolo); además de, como ya se dijo, proveer materias como pieles, lana y sebo, los cuales rápidamente comenzaron a ser también importantes para las poblaciones nativas.

En lo que respecta al ganado, la cría de ovinos y caprinos tuvo un principio difícil, pues por tratarse de animales poco capaces de valerse por sí mismos, y débiles ante los depredadores, su cría demandaba del elemento humano dedicado casi por completo a protegerlos. Tal condición los hizo idóneos para acomodarse entre la población indígena. La gran capacidad de desplazamiento de los ovinos y caprinos –dóciles de arrear y fáciles de guardar, junto con la lógica de movilidad que subyacía a la vida de los pueblos nativos, propició una rápida difusión y una integración muy natural de ese tipo de ganado al mundo indígena. La esfera de los ovinos y caprinos fue bien diferente a la del ganado mayor, e incluso más significativa, no tanto por su valor intrínseco, como por el de su producción y su impacto social (García, op. cit.).

Las cabras y las ovejas tuvieron un rol central la vida socioeconómica de los pueblos nativos, pues por sus características específicas, se adaptaron de forma natural a las condiciones ecológicas de la región. La fauna doméstica dio fondo a la tendencia de movilidad que acontecía desde la época prehispánica, y esa movilidad más que atenuarse o desaparecer con el proceso de colonización, se reformuló, resultando en una apropiación indígena muy particular de la fauna y de otros elementos llegados desde Europa. El ganado creó sin duda nuevos espacios para la cultura, pero también retomó otros ámbitos de la fauna local previamente establecidos, como por ejemplo, en la esfera ritual y religiosa. Así, mientras que en tiempos prehispánicos las principales ofrendas y sacrificios que realizan los tarahumaras a sus deidades involucran a animales como los venados o los pavos silvestres (Bennett y Zingg 1935:199), actualmente sólo se sacrifican animales que fueron introducidos durante el periodo colonial como cabras, ovejas, gallinas, y en menor medida, vacas y toros.

Merrill (s/f: 875), llama la atención sobre el hecho de que la incorporación de los animales introducidos durante la colonia no fue un suceso exclusivamente económico o religioso, pues aconteció también al nivel de la taxonomía zoológica indígena en donde, con el paso del tiempo, fue integrándose a la ideología y a la cosmovisión (ídem). A ese respecto, se puede considerar también hasta qué punto las especies faunísticas introducidas transformaron la relación previa que existían con ciertos animales locales, así como el modo en que ese cambio pudo reflejarse en las concepciones indígenas sobre la fauna.

Otro aspecto interesante tiene que ver con la reflexión de hasta qué punto pudo haberse transformado la relación general de los pueblos nativos con los animales (o con la naturaleza), luego de la llegada de las herramientas metálicas o las armas de fuego, las cuales dieron acceso a sitios que antes del arribo de los colonizadores eran poco apropiables, como el bosque.

A pesar de que, como expondremos más adelante, la cría indígena de hatos de ganado ovino y caprino se ha centrado históricamente casi por completo en su aprovechamiento para la agricultura de subsistencia, los siglos XIX y XX introducirán a la región, junto con las vías de comunicación y la explotación forestal, el valor comercial de los animales.

Hoy en día actividades como la sobreexplotación forestal, la minería, el turismo mal planificado, el creciente desmonte clandestino de bosques para la narcosiembra, la cacería furtiva, la contaminación e incluso el cambio climático, han tenido una profunda incidencia negativa sobre la fauna y sobre el resto del entorno ecológico y social de la Sierra Tarahumara.

III.V. CARACTERIZACIÓN SOCIODEMOGRÁFICA DEL TERRITORIO DE ESTUDIO.

La Sierra Tarahumara está compuesta por aproximadamente 7,000 localidades, asentadas a lo largo de 60,000 km², y distribuidas en 17 demarcaciones municipales del estado mexicano de Chihuahua; un territorio atravesado por pronunciadas cumbres, extensas laderas y profundos barrancos.

De norte a sur, los municipios que integran la Sierra Tarahumara son: Temósachi, Moris, Ocampo, Guerrero, Uruachi, Maguarichi, Bocoyana, Carichi, Chínipas, Guazaparez, Urique, Batopilas, Guachochi, Nonoava, Balleza, Morelos y Guadalupe y Calvo³⁷ (Figuras 16 y 17).

Se trata de un territorio habitado por más de 290,000 personas, la mayor parte de ellas, establecidas a partir de un patrón de asentamiento marcadamente disperso, en donde el 52% de las localidades se constituyen por asentamientos de una o dos viviendas, con una densidad de población de apenas 4.2 habitantes por km². (Sariego, 2002, 2008).



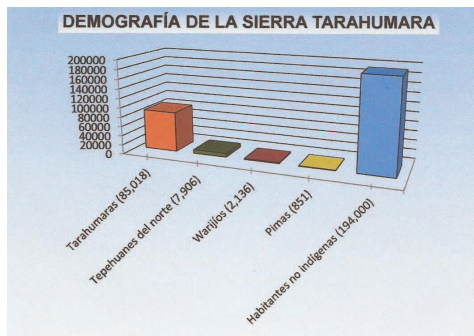
(Figura 16) División municipal del estado de Chihuahua, y en color, municipios de la Sierra Tarahumara, Tomado de Sariego, (2002).

³⁷ A los cuales habría que agregar también los municipios Álamos, Quiriego y Yécora en el estado de Sonora, mismos que, al no ser parte del territorio del pueblo tarahumara, no serán motivo directo de nuestra atención.

ñadas de los municipios chihuahuenses de Chínipas, Moris y Uruachi (warijó en su propia lengua); como en los municipios sonorenses de Álamos y Quiriego (makurawe en su propia lengua). Y finalmente se ubicarían los pimas, que suman 851 hablantes, asentados en los municipios chihuahuenses de Madera y Temósachic (o'oba en su propia lengua); así como en el municipio sonorense de Yécora (o'ob en su propia lengua).

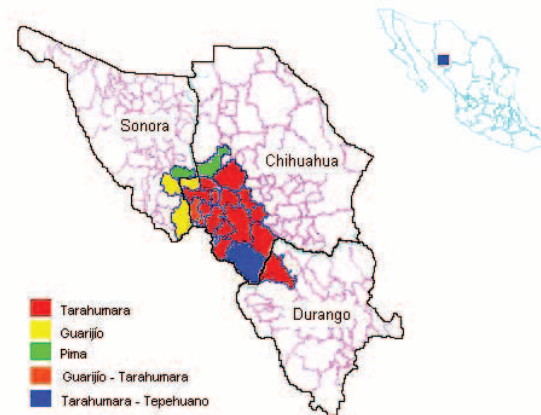
Estos cuatro pueblos indígenas comparten, en términos generales, una historia común, y una serie de elementos culturales asociados a dinámicas agrícolas y de reciprocidad, así como un pasado en donde la caza y la recolección jugaron también un importante papel.

Los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara cohabitan hoy día el territorio serrano junto a una mayoría de población no indígena o mestiza, los cuales suman un total de 194,000 habitantes (Figura 18), y con quienes los pueblos indígenas han mantenido una histórica relación conflictiva por el control y el manejo del territorio y los recursos naturales.



(Figura 18) Gráfica demográfica de la Sierra Tarahumara, censo INEGI, 2010.

Existen diversos factores que han propiciado que no se tenga hasta hoy un registro preciso (y en algunos casos ni siquiera aproximado) del conjunto de las localidades indígenas que integran la Sierra Tarahumara. Por lo que únicamente es posible saber los municipios en los cuales predomina una determinada lengua (Figura 19), lo cual no es suficiente para comprender con mayor precisión las particularidades de la organización territorial indígena.



(Figura 19) Ubicación por municipio de hablantes de lengua indígena de la Sierra Tarahumara, según Millán, et. al., (s/f).

En términos territoriales, los habitantes indígenas de la Sierra Tarahumara se han asentado históricamente en lo que algunos investigadores han caracterizado como “pueblos de ranchería” (Spicer, 1976: 8-15), es decir, pequeños asentamientos no compactos, marcadamente dispersos, basados en formas organizativas ajenas a las concentraciones urbanas y a las formas estatales, siendo proclives a la movilidad geográfica y a la autarquía de los núcleos familiares. Y a pesar de que desde la época colonial los misioneros y los gobernantes buscaron congregar y “reducir” a estos grupos en pueblos –a

la usanza europea- y en asentamientos demográficos concentrados y estables, los indígenas, y en particular los tarahumaras, siempre han preferido dispersarse y desplazarse estacionalmente por el territorio (cfr. González, 1994), adaptándose así a las condiciones del entorno ecológico³⁹. En ese sentido, la movilidad y la capacidad de adaptación han sido históricamente pilares de la vida y la supervivencia indígena.

Hoy, la Sierra Tarahumara es en muchos sentidos una región de contrastes, compuesta por marcadas diferencias no sólo en términos ecológicos, sino también por una profunda desigualdad económica y social. Se trata, para no ir más lejos, de la región indígena más pobre y pauperizada de todo México. Pero antes de ahondar en el caso específico de la Tarahumara, es necesario considerar algunos datos que nos ayuden a contextualizar el tema.

Actualmente México es habitado por más de 112 millones de mexicanos, y según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), el 46.2% de esa población vive en estado de pobreza; lo que corresponde aproximadamente a 52 millones de personas. Asimismo, el análisis del CONEVAL registró para el 2010 que 10.4 millones de los pobres que habitan en México viven en condiciones de pobreza extrema⁴⁰. A pesar de que México es uno de los países con mayor diversidad lingüística y cultural a nivel mundial, fruto en buena medida de sus pueblos y culturas indígenas, para los mexicanos existe una muy alta correlación entre ser indígena y las probabilidades de vivir en pobreza extrema (cfr. Almanza, s/f: 2).

De acuerdo con datos del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, en México 8 de cada 10 indígenas son pobres. La proporción casi duplica a la de la población general, en la que la pobreza afecta a 4.5 de cada 10 mexi-

canos (CDI/PNUD, 2006A: 7-11). Estas brechas continúan y se agudizan en los componentes de educación, salud, género, ingreso y desigualdad interétnica, en porcentajes desde 13% a 17% de diferencia entre población indígena y no indígena (La Torre apud Almanza, op. cit.).

En el caso específico de la Sierra Tarahumara, la zona presenta agudos rezagos socioeconómicos frente al resto de México. Por ejemplo, diez de sus municipios son considerados de “muy alta marginación”, y los municipios restantes son de “alta marginación” (CDI/PNUD, 2006B).

De todos los grupos indígenas de México los rarámuri son los que viven de manera más dispersa, el 52% de ellos habita en rancherías separadas entre sí por varios kilómetros de accidentado terreno, y debido a que sus ranchos están lejos de las principales poblaciones serranas, y la infraestructura resulta demasiado costosa para ellos, el acceso a los servicios es muy limitado. Por ejemplo, el 90.6% de la población rarámuri no cuenta con servicios de salud, el 78.9% no tiene agua entubada, el 96.6% carece de drenaje, el 91.6% no posee energía eléctrica y el 80.5% de las viviendas tienen piso de tierra (Pintado, op. cit.: 21). En cuanto a la educación, aproximadamente el 50% de los tarahumaras son analfabetas; el 28.7% tiene la primaria incompleta, y el 24.2% es monolingüe.

Al menos desde el año 2000, la totalidad de los municipios de la Sierra Tarahumara se encuentran por debajo de la media nacional, y la desigualdad interétnica registrada en el estado de Chihuahua (26.1%) es de las más agudas de todo el país: “En el ramo educativo, por ejemplo, el índice de educación indígena es 34.1% menor al índice de educación no indígena. Hablando en términos de regiones indígenas, la Sierra Tarahumara tiene el nivel de Desarrollo Humano más

³⁹ Ya desde el año de 1683 el misionero jesuita de origen croata Johannes María von Ratkay escribía: “Los tarahumares acostumbran a vivir en cuevas y escondrijos al modo de las fieras... y aborrecen vivir congregados y su mayor comodidad es estar lo más lejos posible de los españoles y de los misioneros”, Ratkay apud Gonzalez, (1994: 146).

⁴⁰ La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) define la pobreza extrema como: “...la situación en que no se dispone de los recursos que permitan satisfacer al menos las necesidades básicas de alimentación. En otras palabras, se considera como pobres extremos a las personas que residen en hogares cuyos ingresos no alcanzan para adquirir una canasta básica de alimentos, así lo destinaron en su totalidad a dicho fin”. También se ha definido a la pobreza extrema en relación a ingresos que no superan 1 dólar al día. Véase: <http://www.cepal.org/cgibin/getprod.asp?xml=/MDG/noticias/paginas/1/40211/P40211.xml&xsl=/MDG/tpl/p18f-st.xsl&base=/MDG/tpl/top-bottom.xsl>.

bajo del país, que es menor en 49.1% del promedio nacional. Pobreza crónica, marginación de servicios públicos, discriminación y exposición a la violencia es una realidad cotidiana para los pueblos y comunidades rarámuri". (Almanza, op. cit: 5).

Este oscuro panorama tuvo un momento de clímax durante los primeros meses del año 2012, pues contrario a su carácter de región olvidada y marginal, la Sierra Tarahumara se volvió por varias semanas noticia de primera plana en diversos medios de comunicación mexicanos y extranjeros. Esto, debido a la aguda crisis alimentaria sufrida en la región, la cual se vio severamente agravada por una de las peores sequías que se recuerden en los últimos 80 años en el norte de México, así como por un invierno particularmente crudo y prolongado. Durante esas semanas, numerosos diarios impresos y otros medios de información electrónica se vieron inundados por noticias tales como el fragmento que reproducimos a continuación:

"OLA DE SUICIDIOS EN LA SIERRA TARAHUMARA DEBIDO AL HAMBRE. Un fenómeno inédito se vive entre los indígenas rarámuris; desesperados, se arrojan a las barrancas. En un hecho nunca antes visto, una oleada de suicidios colectivos azota a la Sierra Tarahumara, aparentemente debido a la hambruna que golpea la región, agravada por la presencia de grupos delictivos, sequía, frío y falta de ayuda oficial...integrantes del Frente Organizado de Campesinos Indígenas, denunciaron que mujeres y hombres se están tirando a los barrancos o colgándose. En denuncia a una televisora local, se señaló que las mujeres indígenas, cuando llevan cuatro o cinco días sin poder darle de comer a sus hijos, se ponen tristes; y es tanta su tristeza que hasta el 10 de diciembre de 2011, cincuenta hombres y mujeres, pensando que no tienen que darle a sus hijos, se arrojaron al barranco...Las propias autoridades de la Sierra de Tarahumara han confirmado el fenómeno entre los rarámuris..."⁴¹.

A pesar de que nunca se pudo confirmar ni desmentir con precisión la supuesta ola de suicidios en la Tarahumara, el gobierno local y federal negaron a través de todos sus recursos dichos hechos; al tiempo que las televisoras y ciertos personajes políticos y de la vida pública no dejaron pasar la ocasión para presumir su filantropía y mandar unas cuantas limosnas a la región acompañadas, claro está, de la respectiva publicidad.

Ciertas o falsas, exageradas o atenuadas, las versiones sobre la ola de suicidios por hambre en la Sierra Tarahumara no hicieron más que poner una vez más de manifiesto la acelerada pauperización económica de los pueblos indígenas de la región, y el fracaso generalizado de los programas gubernamentales orientados a ese sector de la población. En ese sentido, el problema de la pobreza y la hambruna en la Sierra Tarahumara no es en absoluto un fenómeno reciente, y puede ser visto, desde el análisis diacrónico, como un momento de repunte en un largo proceso histórico; el cual es posible rastrear desde la implantación misma del régimen colonial español hasta nuestros días.

Sin embargo, cabe preguntarnos, ¿por qué existe tanta pobreza en una región que es al mismo tiempo tan próspera económicamente?

El estado de Chihuahua, por ejemplo, cuenta con una gran cantidad de reservas minerales, ya que es el segundo estado productor de oro y plata en México. No obstante casi la mitad del territorio del estado, sobre todo las zonas serranas, ha sido concesionado por el gobierno federal a consorcios mineros privados, principalmente canadienses. Del año 2006 al 2010, el valor de la producción minera en el estado ascendió a la cantidad de 84 mil millones de pesos, de cuyo monto no se beneficiaron ni las finanzas del estado de Chihuahua, ni las del país, ni mucho menos las comunidades indígenas locales (véase figura 20)⁴².

⁴¹ <http://www.excelsior.com.mx/2012/01/15/nacional/802298>. Este fragmento pertenece a la redacción del periódico Excelsior, uno de los diarios de mayor circulación en territorio mexicano.

⁴² El auge de la minería del oro y la plata en México se explica en parte por el alza sostenida en los precios internacionales de estos metales, especialmente del oro, cuyo precio se ha disparado en los últimos años desde 600 dólares la onza, hasta 1233 en estos días. Asimismo, las utilidades de las empresas mineras en México se dispararon de 207 millones de dólares en 2002, a 3 mil 133 millones en 2010, y desde mediados de la década pasada, la industria minera ha logrado tasas de crecimiento anual que duplican e incluso triplican las correspondientes al producto interno bruto (PIB) mexicano durante el 2010 y el 2011.

México se ha convertido en un verdadero paraíso fiscal para las mineras canadienses, quienes únicamente aportan al erario el pago de derechos sobre concesiones (como se establece



(Figura 20) Gráfica comparativa de extracción de oro en México, tomada de Saucedo y Cotonieta, s/f.

en el artículo 27 de la ley en la materia), por lo que en el primer año de operación pagan, únicamente, la irrisible cantidad de \$5.70 por el uso de una hectárea (equivalente aproximadamente a 30 centavos de dólar); en el tercer y cuarto años de vigencia de la concesión, pagan \$8.52, y en el décimo año, se aplica la tasa más elevada por usos de hectárea, que es de \$124.74 (menos de 10 dólares). Además, estas empresas facturan en su país de origen, eludiendo así el pago de impuestos en México, y en contrapartida los pueblos indígenas locales, poseedores originarios de muchos de esos territorios, están literalmente muriéndose de hambre, y cada día se agrava más su miseria.

Asimismo la minería, luego de cuatro siglos de existencia ininterrumpida en la región (con momentos de bonanza y decadencia) viene desde hace tiempo provocando un serio deterioro ambiental. Como consecuencia de las actividades mineras se han desmontado cientos de kilómetros de bosques, y se han liberado millones de toneladas de jales⁴³ con arsénico, plomo, antimonio y plata, resultado de los procesos metalúrgicos;

residuos que contaminan desde hace largo tiempo los suelos, las fuentes de agua y la vegetación. Estos procesos de deterioro ambiental se han agudizado en las últimas décadas, debido a que las empresas han optado por explotar minas a cielo abierto, lo cual resulta muy atractivo para las compañías mineras, pues es más rentable que la minería subterránea, la cual requiere mayor uso de tecnología. No obstante, la minería a cielo abierto resulta altamente contaminante y destructiva, no sólo por los procesos metalúrgicos y los residuos tóxicos, sino también por la destrucción del entorno y los explosivos utilizados en ella.

Algo similar al caso de la minería, aunque con sus propias dinámicas y especificidades, es lo que ha pasado en torno a la explotación forestal, una de las actividades que más ha marcado la fisonomía actual de la Tarahumara, en torno a la cual se ha generado y se genera también una enorme riqueza. Como ya apuntábamos, la explotación a gran escala de recursos forestales en la Sierra Tarahumara comenzó desde los últimos años del siglo XIX, no obstante, esta actividad tuvo un crecimiento exponencial a partir de 1950. Además, a pesar de la dificultad para acceder a ciertas cifras, se sabe que desde 1980 y hasta al menos hasta 1990, las concesiones expedidas para la explotación maderera fueron en constante y vertiginoso aumento en toda la región (Petrich, 2012). Luego de esa fecha y hasta nuestros días, la explotación forestal ha frenado su acelerado crecimiento, y en varias zonas ha entrado en una etapa decadencia, principalmente por la sobreexplotación de los bosques.

Líneas arriba hablábamos de la figura del ejido, y en particular de los ejidos forestales, como una importante forma de tenencia de la tierra en la Sierra Tarahumara. Sin embargo, a pesar de que muchos indígenas son ejidatarios, es decir, dueños de amplias áreas boscosas, los 110 aserraderos legales existentes en la zona pertenecen en su totalidad a la población no indígena, los mestizos. De igual forma, la estructura, el manejo y el

⁴³ Los jales mineros son los apilamientos de rocas molidas que quedan después de que los minerales de interés han sido extraídos de las rocas que los contenían.

funcionamiento de los ejidos resultan en muchos sentidos extraños para el pensamiento indígena, y la falta de comprensión de las leyes agrarias y comerciales favorece que este sistema se preste a robos y corrupción, así como a la manipulación, despojos y presiones sobre los pueblos y comunidades nativas, ya sea directamente, o bien a través de los aserraderos y las instancias técnicas que median en el proceso de extracción de la madera. Los funcionarios ejidales se dedican a administrar la explotación capitalista del bosque, sus intereses son esencialmente económicos y generalmente ajenos a los intereses de los pueblos indígenas. La enorme cantidad de litigios agrarios que existen desde hace décadas entre comunidades indígenas y mestizas en la Tarahumara dan claramente cuenta de la importancia de la problemática forestal.

Asimismo, la explotación forestal que se ha practicado en la zona a lo largo del tiempo, lejos de estar basada en un uso racional de los recursos madereros, ha sido rapaz y depredadora, y ha deforestado, erosionado y contaminado intensamente enormes superficies. Sin embargo los rarámuri y el resto de los pueblos indígenas que habitan la Tarahumara han desarrollado frente a los árboles una visión y una relación muy distinta a la de los empresarios forestales, pues a pesar de su pobreza y del apremio económico, resulta muy delicado para ellos comercializar lo que pertenece al Dios y a la Tierra. Según un testimonio rarámuri: *“Los árboles, aunque no se muevan, aunque no lo podamos ver, también tienen su propia alma, por eso se les debe respetar; y existe sólo una época del año en la que se deben cortar; y por eso también en muchos lugares la gente aún les reza antes de tumbarlos, porque si se acaban los árboles se acaba el agua y se acaba la vida... todos nos acabamos”*⁴⁴.

El bosque y lo árboles representan elementos sagrados para los rarámuri, pues –como veremos más adelante– existe en su cosmovisión una estrecha relación entre los pinos y la llegada

de la lluvia; base y sustento de su modo de vida, predominantemente agrícola. Además, el bosque y los árboles también significan material para la construcción de viviendas, corrales y trojes; así como un sitio de obtención de alimentos, leña, e instrumentos musicales para las fiestas, danzas y rituales religiosos, es decir, se trata de elementos que están indisolublemente ligados con aspectos trascendentales de la cultura y la cosmovisión de este pueblo.

Sin embargo la invasión de los aserraderos mestizos en los ejidos indígenas, ha sometido a éstos últimos a un régimen en el que pasan de ser los dueños históricos y jurídicos del bosque, a los empleados peor pagados de una empresa que genera altísimas ganancias (Petrich, op.cit). De las grandes fortunas que se han forjado con los árboles de la Tarahumara nada quedó para los indígenas. Y aunque la industria maderera los ha envuelto en su dinámica, ni los rarámuri ni otros pueblos nativos de la Sierra participan plenamente de los beneficios, ni mucho menos del “impulso empresarial” que ha animado a las compañías madereras.

Además, factores como la tala clandestina, la falta de reglamentación interna de muchos ejidos, y las distintas instancias técnicas que median entre los ejidatarios y los empresarios madereros, han generado una estructura en la cual los ejidatarios indígenas, de alguna u otra forma, terminan siempre debiendo dinero a los dueños de los aserraderos, a quienes deben de pagar, obviamente, con sus único medio posible, la madera, creando y recreando un círculo vicioso que día con día ha ido mermando el entorno ecológico, la economía y la vida de los pueblos indígenas de la región.

Por otro lado, merece sin duda mención aparte el caso del Turismo, pues la vida de los pueblos de indígenas de la Tarahumara se ha topado desde hace más de dos décadas con otro nuevo

⁴⁴ Valentín Catarino, Notas del Diario de Campo, Ranchería de Coyachique, municipio de Batopilas, Chihuahua, 12-10-2007.

“impulso al desarrollo” regional. Esto, debido a que aprovechando la belleza natural de la Sierra, y la singular persistencia indígena (principalmente del pueblo rarámuri), los gobiernos estatal y federal ha venido trabajando para asentar ahí el mayor proyecto turístico de todo el norte de México.

Al menos desde la década de los 90 del siglo XX la Sierra Tarahumara fue oficialmente concebida como una región estratégica para el desarrollo turístico, especialmente del turismo cultural y de aventura. Para ello, se lanzó un programa de inversión e implementación para 10 años conocido como Plan Maestro Barrancas del Cobre, con inversiones de hasta 380 millones de dólares, aportados por el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial. De tal forma que las autoridades involucradas han visitado recurrentemente la Sierra Tarahumara, con el fin de reunirse con los nuevos inversionistas, con las instancias municipales, con los hoteleros, los comerciantes, restauranteros y con otros prestadores de servicios. Notablemente, sólo se ha omitido de esas reuniones a los representantes y autoridades de los pueblos indígenas, históricamente marginados del desarrollo económico regional.

Se estima que para el año de 1996, se recibían ya en la Sierra Tarahumara entre 45 y 60 mil turistas al año (de ellos sólo 7 mil turistas mexicanos), pero durante los últimos tiempos se ha venido ampliando la capacidad hotelera y la infraestructura regional para atender a más de 350 mil turistas anuales. Se ha hablado también de mejorar las rutas ferrocarrileras y de dotar con agua entubada a más de 18 poblaciones serranas. Mientras que la capacidad hotelera ha crecido en las últimas dos décadas de aproximadamente 800 camas, a casi 5 mil en nuestros días, sin contar los espacios para camping, casas rodantes y cabañas. A ese respecto, es muy importante subrayar que no existen estudios sobre el impacto ecológico que esto pueda llegar a generar sobre el entorno natural y sobre las comunidades serranas, principalmente en materia

del agua (el recurso más escaso en la Sierra) y de la contaminación, de por sí ya grave, en los suelos y los ríos. Todo eso sin contar las repercusiones sobre la fauna y otros espacios bióticos que desde hace tiempo rayan ya en el ecocidio.

A partir del 2009, el enfoque de la inversión turística se ha centrado en infraestructura de transporte y de servicios, incluyendo la construcción de un pequeño aeropuerto, así como atractivos tales como un teleférico, un bungee jump (puentismo), y un sistema de tirolesas: “El anuncio de la puesta en marcha del Plan Maestro Barrancas del Cobre en 2008, generó muchas expectativas y detonó el incremento de la plusvalía de la tierra en el área y, en consecuencia, el interés de inversionistas por la apropiación privada. Casos añejos de despojo y disputa por la tierra se agudizaron entre pueblos indígenas, empresarios y el gobierno estatal” (Almanza, op. cit.: 3).

El impulso que se ha pretendido dar al turismo, no obstante, se ha visto notablemente mercado por la ola de violencia e inseguridad que durante los últimos diez años han ido a la alza en toda la región, producto de las actividades relacionadas con el narcotráfico y la narco-siembra; así como de la lucha de las autoridades y el ejército mexicano en contra del crimen organizado.

La Sierra Tarahumara, además de ser una extensa región productora de marihuana y amapola, se sitúa en una ubicación estratégica en las rutas del tráfico de estupefacientes de México y Sudamérica hacia los Estados Unidos, por lo que es un territorio disputado por dos de los más poderosos cárteles mexicanos del narcotráfico: el cártel de Sinaloa (de Joaquín el “Chapo” Guzmán), y el cártel de Juárez (junto con su brazo armado: La Línea); agrupaciones criminales que durante los últimos años han convertido la región en una verdadera zona de guerra.

No obstante, a pesar de su actual momento de bonanza y efervescencia, el fenómeno del narcotráfico y la narco-siembra no es en lo absoluto algo nuevo en la región. Desde el año de 1977 el gobierno mexicano puso por primera vez en práctica un operativo permanente en contra del narcotráfico en el llamado Triángulo Dorado, ahí donde se unen los territorios serranos de los estados de Chihuahua, Sinaloa y Durango (Figura, 21); operativo conocido como “Operación Cóndor”, el cual se prolongaría hasta el año de 1987.



(Figura 21) El Triángulo Dorado del narcotráfico en el norte de México.

La Operación Cóndor trajo consigo la presencia amplia y permanente del ejército mexicano en distintas zonas de la Sierra Tarahumara y otras áreas colindantes. A lo largo de sus diez años de existencia, esta operación tuvo a 23 comandantes a su cargo, entre los que destacan personajes nefastos en la historia contemporánea de México, como el General José Hernández Toledo, quien estuvo al frente del cuerpo paracaidistas el 2 de octubre de 1968 en la matanza estudiantil de Tlatelolco; o el divisionario Roberto Heine Rangel, quien estuviera al frente del 48 batallón de Infantería en la campaña militar contra la guerrilla en el estado de Guerrero en los años 70; así como Manuel Díaz Escobar, General que fundó y dirigió el grupo de choque conocido como “Los Halcones”, autores de la matanza estudiantil de 1971.

En aquel entonces, tal como sucede en la actualidad, el combate al narcotráfico fue reiteradamente cuestionado debido a que el ejército mexicano, a la par de haber destruido diversos plantíos de estupefacientes, fue señalado tanto por su complicidad con los narcotraficantes, como por haber cometido asesinatos, violaciones, secuestros, tortura, robos, y todo tipo de excesos y vejaciones en contra de la población civil, incluida desde luego la población indígena.

Al menos desde finales de 1980 y hasta hoy, mediados de la segunda década del siglo XXI, el narcotráfico y la siembra de estupefacientes se han consolidado en la Sierra Tarahumara como la actividad económica más pujante y virulentamente extendida en toda la región, la cual incluso ha desplazado y condicionado actividades tales como la agricultura tradicional, la explotación forestal y el turismo; haciendo gravitar la dinámica económica y social en torno a la enorme cantidad de dinero, armas, droga y violencia que el narco ha traído consigo, y que hasta el día de hoy, parecen haber llegado para quedarse.

En lo que respecta a la situación de los pueblos indígenas frente al tráfico y la siembra de estupefacientes, es un secreto a voces que su participación en tales actividades se desarrolla exclusivamente como peones contratados, por muy poco, para la siembra, cosecha y empaque de cultivos de marihuana y amapola; así como para el transporte pedestre de narco-cargamentos a través de extensas zonas montañosas (más adelante hablaremos en particular de la fisiología y la célebre resistencia física de los tarahumaras).

La narco-cultura, es decir, los imaginarios, las prácticas y los significados asociados con los narcotraficantes contemporáneos y su forma de vida, ha dejado una profunda huella entre la región. La marihuana en lengua rarámuri es conocida como chutama, por lo que aquellos que se dedican a las actividades relacionadas con el narco se les conoce localmente como chutameros.

Frente al desempleo y la falta de oportunidades el narcotráfico ha atraído especialmente a los jóvenes y adolescentes tarahumaras, ofreciéndoles trabajo asegurado, dólares, vehículos y armas, junto con la idea de sentirse poderosos, cercanos a la vida de los grandes capos de la droga, por lo que seducidos por esa idea terminan frecuentemente rechazando su identidad y su cultura tradicional.

Por un lado, es innegable que la siembra y el tráfico de narcóticos significa una importante alternativa económica –muchas veces la única opción real- en la maltrecha economía nativa. No obstante, el fenómeno del narcotráfico ha traído consigo también importantes fracturas y un veloz deterioro en la vida de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el despojo de sus tierras, el desmonte clandestino de nuevas parcelas para el cultivo de estupefacientes (con sus resultantes incendios forestales), la obligación a la narco-siembra bajo todo tipo de amenazas, el abandono forzado de sus casas y sus comunidades, así como la intro-

ducción generalizada de armas de alto poder y de drogas para el consumo local, principalmente cocaína.

Este escenario ha recrudecido los conflictos interétnicos en torno al control de los recursos naturales, a lo cual se le debe sumar las tensiones y la violencia resultantes de la permanente presencia de cuerpos policíacos y militares, por nombrar tan sólo algunos de los conflictos más evidentes.

El multimillonario y globalizado negocio ha beneficiado generosamente a casi todos aquellos que se encuentran a su alrededor menos, por supuesto, a las comunidades indígenas, a quienes sólo les han tocado algunas pocas migajas, por las cuales han tenido que pagar además un altísimo costo.

El narcotráfico y la narco siembra, más que una opción para la población indígena, han sido una nueva forma de colonización de sus territorios; una cruda realidad que los ha envuelto de manera inevitable en una dinámica sostenida de violencia, decadencia y muerte.



Hombre rarámuri posando en un voladero de la barranca de Batopilas, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2008.



Desde el día de la candelaria (2 de febrero) hasta el final de la Semana Santa, los rarámuri deben tocar día y noche el rómpora (tambor), para así llamar el agua.

Ranchería de Coyachique. Municipio de Batopilas,
foto: Eduardo Saucedo, 1999.



Al frente las ollas de tesgüino, y al fondo los rarámuri alistan sus tambores para la celebración de la Semana Santa.

Barranca de Batopilas, Chihuahua,
foto: Eduardo Saucedo, 2000.



Durante la Semana Santa los tarámuri se dividen en dos grupos rituales, los “pintos” o “fariseos” y sus opuestos, los soldados, quienes representan, respectivamente, al Diablo y a Dios. Los pintos muelen piedras de arcilla blanca de río y cubren su cuerpo de blanco, en alusión explícita a los no indígenas, los hijos del Diablo.

Templo del El Potrero.

Municipio de Batopilas, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2011.



Tarahumaras bailan en el patio de la casa de un difunto, durante un nutema (ritual de muertos). Los asistentes bailan en círculos levógiros al compás de la guitarra y el violín, cargando las pertenencias del difunto y también la cabeza de dos cabras que fueron ofrecidas como ofrenda durante el ritual.

Municipio de Guachochi, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2008.



Tarahumaras alistan los preparativos para la celebración de la Semana Santa en el templo de El Potrero.

Municipio de Batopilas, Chihuahua, foto: Eduardo Saucedo, 2007.

IV. LA ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO TARAHUMARA.

IV.I. EL PAPEL DE LA ETNOGRAFÍA EN ESTA INVESTIGACIÓN.

A partir de este momento y durante los siguientes apartados y capítulos, el cuerpo de esta investigación estará constituido por datos etnográficos que provienen de mi propio trabajo de campo en la Sierra Tarahumara, el cual fue realizado entre los años 2004 y 2008 (con visitas esporádicas en 2011 y 2012), en diversos ranchos, rancherías y localidades rarámuri y mestizas de los municipios de Batopilas, Guachochi, Bocoyna y Guadalupe y Calvo, Chihuahua⁴⁵. La gratitud y la deuda que tengo con los habitantes de esos sitios son enormes, pues compartieron desinteresadamente conmigo su tiempo, sus ideas, sus hogares y sus vidas; con toda justicia ellos deben de ser también considerados coautores de este trabajo.

Los datos etnográficos de primera mano, no obstante, serán analizados también a la luz de información referida por otros autores, entre los que se cuenta tanto algunos precursores del pensamiento y la labor etnográfica en la región, como diversos profesionales de la antropología, quienes desde las primeras décadas del siglo xx han ido construyendo una valiosa tradición de estudios antropológicos, con una importante carga etnográfica, en la Sierra Tarahumara. Respecto a esos otros autores, en su momento se irán realizando las referencias bibliográficas correspondientes.

Por otro lado, existen dos premisas básicas que han animado la concepción y el desarrollo de esta investigación. La primera de ellas la hemos señalado ya con anterioridad, y se refiere al hecho de que el estudio antropológico de la cosmovisión del pueblo rarámuri debe sustentarse, sobre todo, en un conocimiento amplio de su realidad material y sociocultural. Junto con esta idea, la segunda premisa apunta a que ese conocimiento profundo de la dimensión sociocultural debe de proceder en buena medida de un significativo *corpus* etnográfico, en donde los datos y las experiencias de primera mano revisten un valor particular. No sólo por las potencialidades hermenéuticas que el trabajo de campo y el análisis sobre el terreno ofrece al antropólogo, sino también, porque es precisamente a través de los datos y las cosas que él mismo vivió y registró in situ, como se conforma su marco referencial para analizar y “filtrar”, desde su propia experiencia, los datos tomados del trabajo de otros autores.

Enfatizar la importancia de la etnografía para una investigación como la que aquí presentamos podría parecer innecesario para la mayor parte de la antropología que se practica en los albores del siglo XXI, sin embargo, es importante recordar que esto no siempre ha sido así. Pues si

⁴⁵ Me refiero específicamente a las siguientes localidades: Coyachique, Wimaybo, Mesa de la Yerbabuena y Batopilas, en el municipio de Batopilas; Guachochi y Rejogochi en el municipio de Guachochi; San Ignacio de Areako y Creel, en el municipio de Bocoyna; y Coloradas de la Virgen en el municipio de Guadalupe y Calvo.

bien los antecedentes de los métodos y las técnicas de investigación de la antropología contemporánea pueden distinguirse desde los antiguos relatos de viajeros, conquistadores, evangelizadores, coleccionistas, aventureros y literatos, no será sino hasta la segunda década del siglo XX, con la aparición de las grandes monografías antropológicas (entre los años 1922 y 1950), que se establecerán las bases epistemológicas y los fundamentos metodológicos para el desarrollo de la investigación etnográfica contemporánea; así como para su plena incorporación como condición *sine qua non* en el desarrollo de los estudios antropológicos⁴⁶.

Un proceso en el cual figuras notables en la historia de la antropología influirán de manera decisiva para instaurar la exigencia de un extenso, metódico y riguroso trabajo de campo en toda investigación antropológica. Ente ellos se encuentran personajes de la talla de Franz Boas y su antropología culturalista norteamericana; o antropólogos como Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, y sus enfoques Funcionalista y Estructural Funcionalista, ligados con la antropología social británica; así como autores pertenecientes a la tradición etnológica francesa, representados por Claude Lévi-Struss y el paradigma estructuralista. Todos ellos –entre muchos otros- serán en buena medida los responsables del desarrollo extenso de una serie de métodos y técnicas de investigación que actualmente conocemos con el sencillo nombre de etnografía, y que conforma hoy en día el método de investigación más importante no sólo para la antropología, la sociología o la lingüística, sino también para muchas otras Ciencias Sociales.

Por otro lado, es innegable que la definición y la conceptualización misma de la etnografía y el trabajo de campo, así como el lugar que se le ha asignado en la metodología de investigación antropológica ha ido cambiando, discutiéndose y reformulándose a lo largo del tiempo.

Actualmente, la etnografía se concibe como el registro y el análisis *in situ* de las normas y las prácticas culturales de un grupo social, participando plenamente de ellas, con el fin de lograr su comprensión empática y generar con ello una serie de datos e interpretaciones antropológicas sobre fenómenos socioculturales concretos. La investigación etnográfica busca entender los significados de las acciones, las creencias, los valores y las motivaciones de los grupos humanos, por lo que el etnógrafo debe asumir un papel activo en las actividades cotidianas del pueblo o la comunidad que estudia, lo cual se conoce hoy día como observación participante.

El etnógrafo –ceñido inevitablemente por su propia subjetividad- observa, pregunta, registra e interpreta de manera sistemática los hechos y los comportamientos, así como las valoraciones que él y sus informantes hacen de tales prácticas. En ese sentido, la etnografía busca documentar una visión global del ámbito social que estudia, construida desde distintos puntos de vista, principalmente, desde un punto de vista interno (el de los miembros del grupo que se investiga, y que retomando categorías provenientes de la lingüística algunos antropólogos han denominado como *emic*), y desde un punto de vista externo (el del propio investigador, designado bajo esa misma lógica con el término *etic*).

Es por ello que las buenas etnografías suelen ser muy detalladas, ricas en significados sociales y culturales, debido a que integran de forma analítica distintos puntos de vista de la realidad, la cual, en última instancia, se construye en una relación dialógica entre el investigador, sus informantes y las circunstancias específicas en las que acontece ese diálogo intercultural. Es por eso que los métodos y las herramientas etnográficas conforman actualmente un repertorio tan amplio, diverso y en constante reinvencción.

⁴⁶ Además de las grandes monografías antropológicas editadas en países como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, la publicación en la década de 1940 de obras como la “Guía para la clasificación de datos culturales” (conocida coloquialmente como Guía de Murdock), puede verse también como un síntoma más de ese momento en el que se propugnaba por consolidar profesionalmente el trabajo etnográfico en la antropología.

La metodología etnográfica, cuando tiene éxito, proporciona una información sobre la vida social mucho más rica que la mayoría de los restantes métodos de investigación, pues una vez que se comprende cómo se ven las cosas desde el “interior” y/o el “exterior” de una determinada cultura o grupo social, es muy probable que se logre una comprensión mucho más profunda del por qué determinadas personas piensan y actúan de cierta forma.

La etnografía representa entonces un método y una herramienta capaz de ayudarnos a conocer y a entender mejor la vida y la cultura de grupos sociales distintos a nosotros, pues genera un diálogo constante, muy propio del pensamiento antropológico, entre lo universal y lo particular en el ser humano. La alteridad no sólo se analiza o se documenta, se vive, se respira, se disfruta y no pocas veces también, se sufre.

En última instancia, el conocimiento profundo de un pueblo o una cultura, y muchos de los fines que la antropología persigue a través del quehacer etnográfico, sólo pueden ser el fruto de un largo y sistemático trabajo de investigación en campo. Se trata, no obstante, de un conocimiento condicionado por el grado de empatía y de éxito –o fracaso– que el investigador alcance en su relación con la alteridad.

IV.II. PRECURSORES DE LA ETNOGRAFÍA EN LA REGIÓN DE ESTUDIO.

“La morada de esta gente [los tarahumaras] es en cuevas, que las hay muchas en su tierra, de las cuales hay algunas tan capaces que viven en ellas toda una parentela, haciendo cada casado su casa dentro de ella de piedra y barro, no mayor de lo que es menester para dormir en ella tres o cuatro personas, y tan bajas que no puede estar un hombre de pie dentro...”.

Joan Fonte, fragmento de la Carta Anua de 1611 apud González, (1987: 187)

Los precursores de la etnografía y del pensamiento antropológico en la Sierra Tarahumara son los misioneros-cronistas del periodo colonial, principalmente los jesuitas⁴⁷. Las crónicas y relatos históricos coloniales sobre la Tarahumara y sus habitantes, se produjeron por poco más de doscientos años, desde inicios del siglo XVII y hasta los albores del XIX.

Los misioneros, a través del sesgo que les otorgaba se fe y sus objetivos evangelizadores, se aproximaron a los tarahumaras con el fin de comprender su religión y su cultura, para poder hacer así más efectivas sus tareas de conversión y aculturación. Esta labor los llevó a documentar una serie de prácticas y creencias tarahumaras y de otros pueblos nativos, con los cuales convivieron estrechamente:

“Aunque he procurado saber si estos gentiles tarahumaras tienen ídolos o alguna adoración, no he habido [sic] rastro de esto. Verdad es que tienen muchas supersticiones y hay entre ellos muchos hechiceros. Dicen que cuando muere una persona, que su alma no muere sino que se va a los montes donde esta una fiera que a los malos traga y a los buenos deja pasar a mejor tierra...” (ibid: 188).

Muchas de las crónicas y relatos elaborados durante el periodo colonial no sólo revisten un importante valor histórico, sino también etnohistórico y desde luego antropológico; lo cual, no obstante, no exime la necesidad de someterlos a una inexorable crítica hermenéutica, antes de poder utilizarlos propiamente como fuentes para la investigación científica.

Esos relatos representan los primeros testimonios escritos sobre la alteridad cultural en la región:

“[Los tarahumaras] siembran junto a los riachuelos y torrentes el maíz –que nosotros en Europa llamamos trigo turco–, del que casi solamente se sus-

⁴⁷ La historia de la conquista espiritual de la Sierra Tarahumara se caracterizó por una presencia misionera tanto jesuita como franciscana. De hecho, a pesar de que más de la mitad de las misiones de la Tarahumara fueron construidas y atendidas por los franciscanos (William Merrill, comunicación personal), los más importantes cronistas coloniales de la región han sido los jesuitas, y por lo tanto, hoy se conoce sobre todo la versión jesuita de esa historia. Los franciscanos, al no poseer quizá el espíritu narrativo e historiográfico de los misioneros de la Compañía de Jesús, velaron en buena medida a la posteridad su propia visión de esa historia.

tentan. Haciendo de él unas como piezas de pan y una bebida como atole...La gente es de color oscuro, no negro, dada a una notable ebriedad, a la poliginia y a las supersticiones...Generalmente andan semidesnudos, solamente ceñidos con un paño a la cintura, y en invierno cubiertos con una cobija oscura. Las mujeres se visten más. Los tarahumares andan armados con arco y flechas...”, Neumann apud González (1994: 152).

Por otro lado, una particularidad de la conquista espiritual de la Sierra Tarahumara fue que los misioneros y cronistas coloniales no fueron sólo de origen español, sino que provenían en su mayoría de distintas regiones de Europa, por lo que en muchos de sus escritos resulta recurrente la reflexión –voluntaria y a veces también involuntaria- sobre la otredad; así como el asombro que les causaban ciertas prácticas y orientaciones sociales tarahumaras:

“Malas palabras y ofensas de hurtos, como de pendencias o riñas entre sí, no las tienen; y como se tienen tanto miedo los unos a los otros, hay grande fidelidad...Y en su trato con los españoles la guardan de tal manera, que trayendo los españoles ropa para rescatar, maíz u otras cosas, dejándole en un montón, cada uno lleva lo que quería, y después, sin saber quién había llevado o no, traían luego la paga sin que en eso faltase ninguno. Aborrecen mucho el hurto, aún de cosas leves”,
Tardá y Guadalajara (1676: 368).

Entre el conjunto de esas crónicas y relatos destacan por su relevancia histórica y etnográfica, según Sariego (2008: 141-144), las siguientes:

- La crónica del catalán Joan Font, el primer misionero de la Compañía de Jesús en llegar a la Sierra Tarahumara en 1603, especialmente sus Cartas Annuas de 1608 y 16011.
- La Relación latina de las misiones tarahumaras, de la Sierra y de sus habitantes, escrita por el croata Johannes María von Ratkay desde la Misión de Carichí en 1683⁴⁸.

- La Relación de la Tarahumara, 1673-1676, del poblano Tomás de Guadalajara y del español José Tardá; junto con la Gramática de las lenguas tarahumar y guazapar publicada por Tomás de Guadalajara en 1683.

- El Diccionario tarahumara-alemán y alemán-tarahumara con algunos datos de los usos y costumbres de los tarahumaras, 1608, del jesuita nativo de Moravia Matthäus Steffel.

- La Historia de las rebeliones tarahumaras de 1730, así como una amplia compilación de manuscritos de la pluma del jesuita de origen checo Joseph Neumman.

- La extensa obra epistolar del jesuita valenciano José Pascual (1750-1752).

- Los relatos de los primeros misioneros de la región de Chínipas, el irlandés Michael Wadding, los italianos Pier Gian Castini y Giulio Pascuale y el portugués Manuel Martins.

- El relato del Viaje a la barranca de la Tararecua de José María Miqueo⁴⁹.

Asimismo, a las fuentes de origen jesuítico habría que añadir algunos cuantos documentos elaborados por franciscanos que hasta hoy se conocen, tales como las relaciones geográficas de varios pueblos (1777-1778), la Gramática Tarahumara de Miguel de Tellechea (1826), así como las relaciones de las visitas pastorales realizadas por el obispo de la Nueva Vizcaya Pedro Tamarón y Romeral, compiladas bajo el título Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1759-1761 (Sariego, op. cit.: 143).

Toda esa riqueza documental, más una enorme cantidad de expedientes que aún permanecen anónimos en archivos históricos de México, España y otros países, constituyen las fuentes escritas más tempranas sobre las culturas indígenas de la Tarahumara. Un extenso y aún poco investigado acervo que bien merecería la pena rescatar, traducir y publicar sistemáticamente.

⁴⁸ Esta crónica de Ratkay bien podría considerarse la primera obra antropológica sobre los tarahumaras, pues se trata sin duda del cornista que se ocupa con mayor atención y cuidado del tema de las prácticas culturales, la ritualidad y la religión.

⁴⁹ Las referencias bibliográficas de este listado de textos están tomadas de González apud Sariego (op. cit.). Por otra parte, también se podría incluir dentro de esas obras de origen colonial algunos relatos, noticias e informes escritos por autoridades civiles y militares, tales como la Crónica Militar de Baltasar de Obregón de 1584 y el Informe de Hugo de O’Conor de 1771, entre otros.

Entre los historiadores que dese la segunda mitad del siglo XX han realizado aportaciones sustanciales en este campo, y cuya obra nos permite aproximarnos a una parte de ese valioso corpus documental, destaca sin duda la obra del historiador jesuita Luis González Rodríguez (1987, 1991, 1993, 1994), así como los trabajos de William Merrill (1991, 1992b, 2000), Susan Deeds (1992, 2000), Thomas Hillerkuss (1992), entre otros.

IV.III. LOS EXPLORADORES Y LOS VIAJEROS: LA INVENCION DEL TARAHUMARA PRIMIGENIO, EXÓTICO Y MÍSTICO.

“Esta vez llegamos a los habitantes de las cavernas. Los indios tarahumares de la Sierra Madre, una de las tribus mexicanas menos conocidas, vivían en cavernas en una extensión tal que propiamente puede llamárseles trogloditas americanos de hoy...”.
Carl S. Lumholtz, (1981 [1904], Tomo I: XIV).

Durante la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, una serie de exploradores y viajeros, muchos de ellos de origen europeo y norteamericano, comenzaron a visitar y a escribir por motivos diversos sobre la Sierra Tarahumara y sus habitantes, especialmente, sobre los rarámuri (cfr. Lumholtz, op. cit.; Watson, 1886; Mwatka, 1893; Gerste, 1914, Artaud, 1975).

Ese conjunto heterogéneo de miradas y narrativas, cimentadas recurrentemente en visiones románticas, etnocéntricas y evolucionistas, constituye un hito de arranque en lo que se refiere a la imagen contemporánea tanto del pueblo rarámuri, como de la Sierra Tarahumara. Especialmente, respecto a ciertos estereotipos profundamente arraigados hasta el día de hoy, tales como la idea de la Sierra Tarahumara como un territorio geográfico y culturalmente primitivo, agreste, pero a la vez exótico, místico y fascinante. Una efigie que se ha ido reproduciendo persistente-

mente a lo largo del tiempo la cual, a pesar de su aparente ingenuidad, nos remite a todo un siglo de reflexiones sobre el pueblo rarámuri, sesgadas casi siempre por esa visión ávida de ensalzar lo exótico, lo primitivo y lo auténtico del tarahumara, de su modo de vida y de su territorio⁵⁰.

De entre el conjunto de exploradores y viajeros que durante finales del siglo XIX y principios del XX visitaron la Sierra Tarahumara destaca, por encima de cualquier otro, la figura de Carl Sofus Lumholtz. La importancia de este personaje radica tanto en el valor intrínseco de su obra, como en su aporte concreto a la etnografía del pueblo tarahumara, así como también, porque su pensamiento puede considerarse representativo de la visión y las ideas de algunos de sus colegas contemporáneos.

Carl S. Lumholtz (1851-1922) fue un célebre explorador y viajero de origen noruego de finales del siglo XIX, conocido principalmente por sus meticulosas investigaciones de campo y sus publicaciones de corte antropológico y etnográfico sobre las culturas indígenas de Australia, y sobre todo, del noroccidente de México, tales como los huicholes, los tarascos, los coras, los tepehuanes, y muy especialmente, los tarahumaras. Lumholtz, al igual que otros de sus contemporáneos, llegó a la Sierra Tarahumara en busca del mito del hombre primitivo, por lo que entre 1890 y 1898 protagonizó cuatro grandes expediciones, a lomo de caballo y mula, a lo largo de la Sierra Madre Occidental, en donde vivió y convivió estrechamente por cerca de año y medio con los tarahumaras.

Durante sus expediciones Lumholtz se hizo acompañar por un equipo de decenas de colaboradores científicos, a los cuales habría que añadir sus guías locales, el conjunto de arrieros y cargadores de víveres y de equipos técnicos, además de la pequeña escolta armada que durante algunos lapsos de sus andanzas el gobierno mexicano tuvo a bien facilitarle. Sin duda, toda una caravana expedicionaria.

⁵⁰ Incluso en la actualidad, los argumentos bajo los cuales se ha promovido y se promueve la actividad turística en la Sierra Tarahumara consisten, tanto en la fama mundial que la ha dado lo grandioso y espectacular de sus profundas barrancas, como también, y de manera destacada, en la posibilidad de poder aproximarse y conocer al pueblo tarahumara; el cual, según esa visión romántica, se ha conservado en buena medida “puro” o casi intacto frente al impacto de la cultura occidental. Se trata evidentemente de una perspectiva maniquea y folklorista, alimentada fundamentalmente por la ideología y los intereses económicos y políticos ligados al turismo.

Su vasta exploración entre los pueblos de la Sierra Madre Occidental mexicana (en sitios como la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, en Michoacán, y en la propia Sierra Tarahumara), culminó con una obra extraordinaria, editada en dos volúmenes, bajo el título: *El México desconocido* (1981 [1904]); una publicación que resultará a la postre esencial para el futuro de las ciencias antropológicas en México, e incluso más allá de sus fronteras. Baste decir por ahora que se trata, a pesar de sus más de ciento diez años de existencia, de un texto básico para la investigación sobre la historia y el presente cultural de los pueblos indígenas del noroccidente de México.

Lumholtz, a pesar de no ser antropólogo profesional, fue capaz de construir una de las etnografías más amplia, rica y viva que hasta hoy se hayan escrito sobre los tarahumaras. El mito occidental del hombre primitivo cobra realidad en las descripciones de la arcaica economía cazadora-recolectora de los tarahumaras, de sus sistemas de autoridad y sus prácticas jurídicas, de sus ceremonias agrícolas, de sus rituales, de su música y sus danzas, de sus prácticas curativas y de su mitología sobre los animales, los astros, el origen del mundo y el destino del hombre.

Por otro lado, a al largo de ese texto resulta evidente la forma en que Lumholtz va desarrollando un activo proceso de involucramiento, producto de su intenso y prolongado trabajo de campo, en el cual la necesaria distancia cultural del etnógrafo se fue transformando poco a poco en empatía, y la desconfianza en respeto y admiración por la sabiduría del pueblo tarahumara (Sariego, 2000: 68).

Así pues, la etnografía que se desprende del relato de este viajero decimonónico es uno de los aspectos sin duda más valiosos de su obra. Una labor enorme de escritura que debemos al propio Lumholtz, quien posteriormente a su expediciones, entre los años de 1892 y 1900, se dedicó paciente y metódicamente a ensamblar,

escribir y editar, el solo, la totalidad de su México Desconocido; aun cuando en sus expediciones trabajó hasta con 40 distintos colaboradores. Se trataba en realidad de un grupo de científicos y otros profesionales que, como él mismo los calificó, eran “talentosos e imaginativos”, entre los que se encontraban geógrafos, arqueólogos, botánicos, zoólogos, dibujantes, minerólogos, fotógrafos y lingüistas (Urteaga, 1997: 200).

No obstante, Lumholtz logró dar a su libro un sentido unitario, superando así las limitaciones de contar con informes provenientes de un grupo polivalente de colaboradores especialistas en muy distintas disciplinas; por lo que su trabajo puede considerarse también como pionero en términos de la investigación interdisciplinaria. Asimismo, con la publicación temprana de esta obra en versión castellana (1904), Lumholtz nos ofrece la posibilidad única de acceder a una imagen conjunta de ciertos pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental, una realidad sobre la cual se había dejado de tener registros históricos por largo tiempo, al menos desde la expulsión de los misioneros jesuitas de la todavía entonces Nueva España, en año de 1776 (León, 1992).

Gran parte de la importancia de *El México Desconocido* de Lumholtz radica en que está concebido en torno a un enfoque “totalizante” (Urteaga, op. cit.), muy propio de la antropología, mismo que le imprime al conjunto de su cuerpo narrativo la fuerza y vitalidad necesarias para una comprensión más amplia de la realidad cultural indígena. Esta mirada global, sin embargo, no elimina la posibilidad de focalizar las particularidades de grupos étnicos hoy ya desaparecidos y las de aquellos más o menos integrados a la dinámica mexicana del mestizaje integracionista, y las diversidades intrínsecas en ellos, lo que termina constituyéndose en un estímulo a la imaginación etnográfica condimentada con una suficiente dosis de aventura, exploración y descubrimiento (Lionnet, 1972).

Por otro lado, si la antropología se caracteriza por el estudio de la alteridad, resulta notable que un aspecto fundamental en el relato de Carl Lumholtz sea precisamente el de las relaciones interétnicas establecidas entre los tarahumaras y los chabochi o no indígenas⁵¹. Él describe esas relaciones como un verdadero cuello de botella que, desde su punto de vista, siempre favorecía alevosamente a los chabochi, gracias a su filiación orgánica con la institucionalidad civil y política mexicana, localizada en los centros urbanos, y a su actitud individualista, opuesta a la orientación social y cultural indígena, predominantemente colectiva. Sin duda esta importante obra contribuye a la superación de esas dificultades en la convivencia interétnica, pues penetra de forma aguda en el espinoso laberinto que expresa, hasta la actualidad, la tensa vecindad de grupos étnicos diversos en un contexto territorial históricamente conflictivo.

Luego de su larga experiencia, Lumholtz no dudará en hacer explícitos sus presupuestos evolucionistas: los tarahumaras son para él únicos y genuinos no sólo por su condición de últimos trogloditas americanos, sino también porque consideraba que estaban escribiendo –al igual que otros pueblos “primitivos”– las páginas finales de su historia, y que como ellos, acabarían tarde o temprano por sucumbir ante el progreso de la civilización moderna (Sariego: op. cit.):

“Los pueblos primitivos son cada día más raros en el globo. En el continente americano aún quedan algunos en su estado original. Si se les estudia antes de que ellos también hayan perdido su individualidad o hayan sido arrollados por el paso de la civilización, se podrá esparcir mucha luz no sólo sobre los antiguos pobladores de dicho país, sino aún sobre los primeros capítulos de la historia de la humanidad. En el rápido progreso actual de México, no se podrá impedir que esos pueblos primitivos pronto desaparezcan...Las vastas y esplendorosas selvas vírgenes la riqueza mineral de las montañas no continuarán largo tiempos siendo

exclusiva propiedad de mis morenos amigos; mas espero que les habré hecho el servicio de erigirles este modesto monumento, y que los hombres civilizados serán los primeros en reconocerlo”, (ibid: WII, I, XIX).

Otro aspecto destacado del trabajo de Lumholtz que no puede dejarse de mencionar, es la acuciosidad descriptiva con la que caracteriza la cotidianidad de los tarahumaras: el vestido, la cerámica, los aperos, los utensilios, la arquitectura, el baile, el canto, la bebida, la música, el adorno, etc. Una mirada atenta, profunda y reflexiva, la cual remite en mucho a la actual concepción académica del trabajo profesional de los antropólogos durante sus investigaciones en campo.

Finalmente, cabría señalar que a pesar de asumir una óptica a todas luces evolucionista, el explorador noruego no parece titubear a la hora de juzgar los efectos perversos que el progreso estaba sembrando ya entre los tarahumaras de aquella época, por lo que sentencia:

“La civilización, tal como les llega a los tarahumaras, ningún beneficio les presta. Sacude rudamente las columnas del templo de su religión. El Ferrocarril Central Mexicano aplasta sus cactus sagrados, cuya ira redundará para los tarahumaras en años de escasez y desgracias. En tanto que ellos se privan del placer de fumar durante el día para no ofender así con el humo, arrojándolo en espesas nubes, día con día los hornos y máquinas de los blancos, dejando a los indios fuera de la vista de Tata Dios que no puede cuidarlos. En la locomotora misma, ven la representación del Diablo con larga lengua y crecida barba...Lo peor es que la civilización va destruyéndoles su patria, pues cada vez ensanchan los blancos los límites de la suya” (ibid, tomo I: 403).

Así, a más de un siglo de que se demarcaran por la pluma de Carl Lumholtz los escenarios etnográficos de su expedición, éstos todavía nos permiten adoptar una visión verosímil y dinámica de los tarahumaras actuales (Urteaga, op. cit.). Al

⁵¹ La palabra chabochi designa, en lengua tarahumara, a los extranjeros, los barbados o los mestizos serranos. Es decir, a los otros, los no indígenas.

menos, su ferviente postura etnográfica nos lo sigue demostrando: “las futuras generaciones –dijo Lumholtz- no encontrarán otros recuerdos de los tarahumares que los que logren recoger los científicos de hoy, de labios de este pueblo y del estudio de sus utensilios y costumbres...”.

IV.IV. LA ERA DE LA ANTROPOLOGÍA PROFESIONAL.

Sin la intención de presentar un estado del arte amplio sobre los diversos autores, temas, enfoques e investigaciones, que a partir de la década de los años 30 del siglo XX comenzarán a desarrollar los antropólogos profesionales en la Sierra Tarahumara –una revisión que además nos desviaría del tema central de esta investigación-, consideramos necesario, no obstante, enlistar brevemente algunos de los principales trabajos antropológicos que hasta hoy se han publicado sobre el pueblo rarámuri⁵².

En términos generales, la historia del ejercicio profesional de la antropología en la Sierra Tarahumara puede agruparse en dos distintos periodos. El primero de ellos iría de 1930 a 1970, y estaría marcado por el inicio formal de la investigación antropológica y los debates –académicos y políticos- sobre el presente y el futuro del indígena. Mientras que el segundo periodo, por su parte, transcurrirá de 1970 a la fecha, comprendiendo al conjunto de las investigaciones y los debates teóricos y metodológicos contemporáneos.

A diferencia de lo que aconteció durante la etapa anterior de exploradores y viajeros, la presencia de autores de origen europeo desaparece casi por completo entre 1930 y 1970. No obstante, existe una notable e influyente excepción. Se trata de la obra del poeta y dramaturgo francés Antonin Artaud la cual, a pesar de no ser propiamente una obra de antropología, guarda en ciertos sentidos relación con las preocupaciones propias de esta disciplina.

Miembro destacado del movimiento surrealista, Artaud viajó a la Sierra Tarahumara en el año de 1936: “tratando de palpar de cerca la profundidad y la pureza de las culturas donde el poder simbólico de la mitología permanece vivo y donde las fuerzas de la naturaleza permean el comportamiento humano. Tras lograr participar en un ritual de curación por medio del peyote [un cactus enteógeno], Artaud descubre que los rarámuri son el arquetipo perfecto de una raza principio, una sociedad no contaminada por la civilización, y que han sabido salvaguardar los principios que intervienen en el movimiento filosófico de la naturaleza” (Sariego, 2008: 151). A pesar de Antonin Artaud convivir con los rarámuri únicamente por un corto lapso de tiempo, su vehemente y muy popular relato, editado bajo el título: México y viaje al país de los tarahumaras (1975), provocó una peculiar fascinación por los rarámuri no sólo entre toda una generación de antropólogos, artistas e intelectuales, sino también entre promotores y practicantes del turismo cultural.

Pero a diferencia de la mirada de Artaud sobre la Tarahumara, la cual transita entre las fronteras de la interpretación antropológica, la filosofía y el arte, el discurso de los antropólogos mexicanos y foráneos que trabajarán en la Sierra Tarahumara durante el periodo que va de 1930 a 1970, será ser por el contrario, un discurso típicamente académico y profesional.

Entre este disímil grupo de antropólogos y arqueólogos se encuentran Bennet y Zingg (1935); Kennedy (1970); Pennington (1963); Passin (1943, 1944); Fried (1953, 1961, 1969); Champion (1962); Hilton (1947a, 1947b, 1959), Basauri (1929, 1940); Peña (1943, 1945, 1946); Ocampo (1950); Cabeza de Vaca (1943); Arpee (1935); García (1963); Jordán (1948). Los temas que animan al conjunto de estas investigaciones transitan desde las monografías etnográficas generales, la relación con el entorno ecológico, la cultura material, la arqueología, la organización

⁵² Un análisis más amplio y puntual de este tema puede hallarse en Sariego (2008: 137-172).

social, la aculturación, el parentesco, las normas matrimoniales, la medicina tradicional, la brujería, el sistema de gobierno, la economía, los procesos de cambio social y la ritualidad, entre otros.

Por su parte, la segunda generación de estudios antropológicos profesionales desarrollados en la Sierra Tarahumara, que como se señalaba va de 1970 a la fecha, integra también a un conjunto heterogéneo de autores y perspectivas teóricas que se enmarcan, en diversas formas, entre las grandes líneas del pensamiento antropológico contemporáneo. El listado que a continuación se presenta sobre esos trabajos no pretende ser exhaustivo, pues contiene únicamente algunas de las publicaciones más relevantes generadas durante los últimos cuarenta y cinco años.

Los antropólogos que integran este segundo periodo son susceptibles a ser clasificados, a grandes líneas, bajo tres tradiciones nacionales de pensamiento, que serían: la europea, la norteamericana y la mexicana. Esto, no obstante, no significa que exista total homogeneidad temática, teórica o conceptual entre los autores y los trabajos que componen a cada una de esas tres tradiciones.

Entre los antropólogos de origen europeo, destacan las investigaciones de Sariago (2002, 2008); Lartigue (1983, 1988, 1989); Vatant (1979, 1990); Lionnet (1972); Bonfiglioli (1995, 2008, 2010); Bonfiglioli et. al. (2007); Deimel (1980); Hillerkuss (1992); Kummels (1988); Acuña (2003, 2009); Porras (1996, 2002); Porras (2005). Con temas que van desde la economía tarahumara y su inserción en la lógica capitalista de la explotación forestal, la intermediación cultural y política de los agentes educativos, la identidad social y las relaciones interétnicas, la alimentación, la lengua, la danza, el agua, la ritualidad, la religión, la economía, la ecología, la educación indígena, la antropología política, las políticas indigenistas, la aculturación, la carrera de bola y la organización social.

En cuanto a los autores de origen norteamericano, se deben considerar los trabajos de Burguess (1970, 1981); Kennedy (1970, 1991, 1996); Pastron (1970); Bye (1976, 1979); Merrill (1983, 1992a, 1992b); Levi (1993, 2001). En este caso, la trama de las investigaciones transita entre la lingüística, la tradición oral, el chamanismo, la brujería, la organización social, la adaptación al medio, la etnoecología, el uso de plantas alucinógenas, la cosmovisión, las concepciones sobre el alma, la identidad y las relaciones interétnicas.

Finalmente, en lo que corresponde a los antropólogos mexicanos (o latinoamericanos), se tendrían que considerar por lo menos los trabajos de Molinari y Porras (2001); Saucedo (2003, 2006, 2007, 2008, 2010, 2011, 2013); Pintado (2004, 2012); Urteaga (1997, 1998a, 1998b); Urteaga et. al. (1994); Valiñas (1991); Gotés (2011). Las temáticas y los contenidos de estas investigaciones versan en torno a los estudios sobre comunidad, las políticas indigenistas, los derechos y los gobiernos indígenas, la identidad y las relaciones interétnicas, la religión, la lengua, la organización social y la cosmovisión.

A este sucinto listado faltaría agregar también toda una gama de tesis de licenciatura y posgrado que se han producido durante las últimas décadas, y que apuntan hacia aspectos tales como la migración, la alimentación, la explotación forestal, los conflictos agrarios, la conversión al protestantismo, el narcotráfico, el impacto de las nuevas políticas indigenistas y de desarrollo, la construcción social de cuerpo, la religión, la ritualidad, la concepción de la persona, el cambio social, entre otros.

IV.V. CARACTERIZACIÓN CULTURAL DEL PUEBLO TARAHUMARA.

IV.V.I. LA LEGENDARIA RESISTENCIA FÍSICA RARÁMURI.

Como ya se ha ilustrado, según la visión de los viajeros y exploradores decimonónicos, el tarahumara primitivo y casi salvaje va a ser concebido como un ejemplar de una raza única, en la que la resistencia física y la adaptación a un medio natural marcadamente hostil, llegarán con el tiempo a asombrar al mundo occidental, y en particular a la ciencia médica. El prototipo de este discurso del “primitivismo racial” es la estampa, hasta hoy generalizada, del tarahumara descrito y observado como corredor de pies ligeros (Sariego, 2000: 72)⁵³.

Esta imagen y el discurso ligado a ella son típicos a lo largo de la etnografía de la Tarahumara. Viajeros como Friedrich Schwatka (1893) se sorprenderán de que un tarahumara baje hasta el fondo de la Barranca del Cobre con un mensaje a las gentes de una mina y regrese con la respuesta a la cumbre una hora y media después, mientras que a cualquiera otra persona le tomaba diez u once horas bajar y subir, a lomo de mula, esa misma distancia.

Por su parte, Carl Lumholtz (op. cit.: 297) describió a los rarámuri de finales del siglo XIX como los corredores más resistentes del mundo, y documentó la anécdota de un tarahumara que en cinco días recorrió unas 600 millas (960 km), para llevar un mensaje, de ida y vuelta, desde la localidad serrana de Guazapares hasta la ciudad de Chihuahua. Del mismo modo, señaló que los

tarahumaras eran capaces de capturar a caballos montaraces, y que podían perseguir corriendo por varios días a un venado, hasta capturarlo y darle muerte (ídem).

Varios años después, el historiador alemán del deporte Karl Diem (1973: 224), hará referencia a la hazaña que en 1932 realizó el rarámuri Luis Rosas, quien se dice que recorrió ininterrumpidamente, durante 72 horas, una distancia total de 560 km, impulsando una pequeña bola de madera sobre el terreno quebrado y pedregoso de la Sierra, en la tradicional carrera de bola tarahumara ⁵⁴.

Más allá del mito y la leyenda, el arquetipo del tarahumara corredor resistente y físicamente superdotado comenzó desde la segunda década del siglo XX a adquirir fama internacional, convirtiéndose en un fenómeno que atraerá la atención de los científicos y otros profesionales. Y fueron precisamente los antropólogos físicos, los médicos y los periodistas deportivos quienes con más empeño contribuyeron a forjar y divulgar esta imagen del rarámuri primitivo “moldeado en el crisol de la ruda naturaleza serrana y, por ello, capaz de desafiarla” (Sariego, 2000: 73).

La fama de los corredores tarahumaras no tardó en llegar a los Estados Unidos. En 1927, dos rarámuri lograron recorrer en menos de 15 horas una distancia de 89.4 millas (143.8 km) entre San Antonio y Austin, Texas y, en el estado de Kansas, otro tarahumara bajó en más de una hora el record en la carrera entre las ciudades de Kansas y Lawrence (Kennedy, 1996: 262). Un año después, un grupo de tarahumaras compitió en

⁵³ Uno de los significados más asiduamente atribuidos al término rarámuri es el de “comedores a pie” o “pies ligeros”, y aunque dichas traducciones tienen dudosas bases etimológicas, lo cierto es que éstas han contribuido a forjar el mito de los tarahumaras como corredores de grandes distancias, con una excepcional resistencia física.

⁵⁴ La *rarajipa* o carrera de bola, más que una simple carrera, es una importante y ancestral manifestación cultural. Para que la carrera de bola se efectúe es necesario que dos localidades distintas, representadas por sus mejores corredores, se desafíen y pacten realizar una carrera. Por lo que existe toda una serie de actividades previas que debe realizarse, así como un personaje encargado de que éstas se desarrollen correctamente, el cual recibe el nombre de chokéame. En las carreras compiten dos equipos, cada uno con una bola hecha de madera maciza (poco más grande que una naranja), la cual deben llevar hasta la meta de un circuito previamente establecido, levantándola con los dedos y el empeine del pie, para lanzarla por el aire y correr tras ella. Las carreras más largas pueden durar hasta dos días, con sus respectivas noches, mientras que algunas otras pueden durar entre cinco y veinte horas, dependiendo del número de vueltas que se pacte dar al circuito. Las apuestas, que junto con la intensa sociabilización, constituyen una parte esencial de las carreras, se realizan de uno a uno, es decir, si alguien de una localidad apuesta cinco pesos, su contrario o sayo de otra localidad deberá de apostar necesariamente lo mismo. Además de cantidades modestas de dinero, se apuestan también hilo, lana, manta, espejos y a veces animales. Las carreras se organizan durante todo el año, principalmente en tiempo de la cosecha. Las mujeres tarahumara, por su parte, tienen su propia versión de la carrera, que se conoce como carrera de ariweta, en la cual, en lugar de utilizar los pies y una bola, usan una vara de madera, con la que van impulsando un aro (o ariweta) hecho de sotol (el tallo de un agave desértico) envuelto en tela.

la prueba de Maratón de las Olimpiadas de 1928 en Ámsterdam, Holanda. Tras finalizar entre los primeros puestos de la prueba, se dice que los tarahumaras continuaron corriendo, mostrando así no sólo desconocer las reglas del maratón, sino también tener motivaciones muy distintas a las de sus contrincantes.

Debido a estos antecedentes, desde hace décadas han llegado hasta la Sierra Tarahumara diversos cazatalentos, para llevar a competir a los rarámuri en las carreras más exigentes del mundo, los ultramaratones de 100 millas (160.93 km), en donde varios de ellos han ganado esas competencias en Estado Unidos, Europa y Japón.

En 1994, por ejemplo, el rarámuri Juan Herrera rompió el record Guinness en las 100 millas de la ultramaratón de Los Ángeles California, en donde otros tarahumaras como Victoriano Churu o el célebre corredor Cirilo Chacarito, entre varios más, han logrado también coronarse como ganadores. En el caso de Cirilo Chacarito, llama la atención que en el año de 1997, cuando fue campeón de la ultramaratón de California, él contaba con más de 50 años de edad, no obstante, se impuso a corredores de élite de diferentes partes del mundo, entre los que se encontraba un joven militar estadounidense que había ganado de manera consecutiva la competencia durante los tres años anteriores. De igual forma, muchos otros hombres rarámuri de edad avanzada corren y han llegado también a ganar competencias de más de 100 kilómetros. Todos ellos forman parte de los célebres corredores rarámuri, quienes usualmente prefieren correr descalzos o con sus tradicionales aká o huaraches de suela de llanta, antes que usar calzado deportivo, con el cual dicen, se cansan mucho más rápido.

Es de llamar la atención sin duda el hecho de que, a pesar de la aguda situación de hambruna, pobreza y marginación que priva desde hace largo tiempo en la Sierra Tarahumara, los rarámuri continúen hasta hoy siendo del selecto grupo de corredores de resistencia más reconocidos del

mundo entero. No obstante, como ya se señalaba, más allá de los premios en efectivo, las motivaciones de los corredores rarámuri suelen ser distintas a las de los deportistas profesionales. Es quizá por eso que en más de una ocasión la prensa deportiva ha considerado que los corredores tarahumaras son un tanto descorteses, pues en las entrevistas y ruedas de prensa de las competencias internacionales en las que participan, se les pregunta insistentemente sobre su preparación, y sobre el entrenamiento específico que realizan para lograr tan notables resultados. No obstante, los corredores tarahumaras suelen no responder a ese tipo de preguntas.

Y esa actitud evasiva no es en absoluto un gesto de descortesía, ni mucho menos un intento por evitar revelar los “secretos” de su resistencia física, sino que se trata sólo de una pregunta a la que los rarámuri no saben cómo responder, pues para ellos el concepto de ejercitarse o de entrenar para una carrera simplemente no existe.

IV.V.II. LA DIVERSIDAD ÉTNICA Y LINGÜÍSTICA. Un primer aspecto insoslayable para la adecuada caracterización etnográfica de los rarámuri contemporáneos, sería la necesidad de pensar a este grupo etnolingüístico en términos de una pluralidad. Esto, debido a que existe una evidente diversidad en términos del lenguaje, las formas de vida, las prácticas culturales y las circunstancias específicas de los 85,018 individuos que, según los censos (INEGI, 2010), componen al pueblo rarámuri.

En ese sentido, no es ocioso insistir nuevamente en el hecho de que los términos lingüísticos que a lo largo de estas líneas presentamos, y en general los datos etnográficos que han sido utilizados para esta pesquisa, son el resultado del trabajo de investigación etnográfica que he realizado en al menos dos zonas específicas de la Sierra Tarahumara, a saber: en la región Cumbre o Interbarranca (localizada entre las cañadas de los municipios de Batopilas y Urique, Chihuahua) así como en la región Centro (ubicada en torno al municipio de Guachochi, Chihuahua).



Tal como se mencionó en su momento, en el apartado correspondiente a la historia regional, la lengua rarámuri forma parte de la rama *taracahita* de la familia lingüística yutoazteca, una de las más extensas de la porción norte/centro del continente americano, la cual se distribuye desde el oeste de Estados Unidos hasta Centroamérica.

Según autores como Pintado (2004: 15,17), la región en donde habitan los rarámuri dentro de la Sierra Tarahumara, se puede dividir en cinco grandes áreas dialectales; tal como se puede ver en el esquema que aparece al inicio de esta página.

La lengua rarámuri, y en general la cultura actual de este grupo etnolingüístico, puede verse como el resultado de procesos históricos de diversa índole y de muy distintas temporalidades. De particular importancia resultan los procesos acontecidos a raíz del contacto con occidente, donde la muy libre asimilación que los tarahumaras hicieron del catolicismo, y de otros elementos sociales y culturales llegados con los conquistadores, van a dar como resultado a la poste muchas de las prácticas y las creencias de los rarámuri contemporáneos; en donde también, obviamente, los elementos y las contradicciones propias del México moderno y del mundo actual, ocuparán un papel relevante.

IV.V.III. LA VESTIMENTA.

El arquetipo de la vestimenta tradicional tarahumara corresponde sobre todo a la forma de vestir de los habitantes de la región oeste de la Sierra, en la zona de las grandes barrancas. Esa indumentaria se caracteriza por un taparrabos de manta blanca, llamada *zapeta* o *wisiburka* –con un pico que sobresale de la parte trasera- al igual que por una ancha faja de lana tejida que se usa ceñida a la cintura. Se utiliza además una camisa holgada de manta de color, en especial de colores vivos, conocida genéricamente como *mapá-chaka*, junto con un pañuelo de color al cuello o a la frente. Los hombres rarámuri, sobre todo en los días de fiesta, portan en la cabeza una corona de tela blanca o de colores llamada *koyera*. Finalmente, complementando la vestimenta tradicional masculina, estarían los huaraches de tres puntos, denominados *aká*, hechos con suela de llanta de auto y correas de cuero. Esta clase de huaraches son utilizados tanto por los hombres como por las mujeres rarámuri.

No obstante, hoy en día es común que muchos hombres rarámuri vistan también a la manera del mestizo serrano, con pantalones vaqueros, camisa a cuadros y sombrero, aunque en lugar de usar botas, suelen calzar sus tradicionales huaraches.

La vestimenta de las mujeres tarahumaras es, por su parte, un diseño de origen colonial, basado en faldas muy amplias y con pliegues, llamadas *sipúchaka*, y en blusas holgadas, conocidas como *mapáchaka*, además de un paliacate o pañuelo de color que pueden usar al cuello o sobre el pelo. Se dice que hace tiempo usaban algodón blanco, y posteriormente comenzaron con los colores, los cuales, entre más vivos y brillantes, parecieran ser más agradables a la vista de los rarámuri (hoy en día sólo las ancianas se visten con faldas blancas). Las blusas y las faldas son reversibles, y están cosidas de forma tal que es posible voltear la ropa y aprovechar ambos lados de la prenda. Las mujeres rarámuri visten, cotidianamente, de tres a cuatro faldas, una encima de la otra, y cuando es día de fiesta pueden llegar a ponerse hasta siete faldas.

En el caso de las mujeres existen también algunos elementos de la vestimenta no indígena que han sido retomados, muy a la manera tarahumara, tales como blusas, faldas, pañoletas, pantalones, etc.

IV.V.IV. ELEMENTOS DESTACADOS DE LA TERRITORIALIDAD.

Además del hecho de habitar en un territorio que se encuentra en franca y continua disputa, producto de actividades como la explotación forestal, la minería, el narcotráfico y el turismo, los tarahumaras viven envueltos entre la incongruencia e incompatibilidad que existe entre la organización socio territorial indígena y el sistema político municipal y estatal mexicano. Por ejemplo, la división en municipios y secciones municipales no corresponde con las redes sociales de parentesco e intercambio, tejidas entre los ranchos y las rancherías rarámuri a todo lo largo del territorio serrano.

Un conjunto de ranchos y rancherías pueden llegar a conformar un pueblo tarahumara, pero los municipios no constituyen en sí mismo

pueblos, sino que aglutinan partes de distintos poblados y comunidades. Así, encontramos el territorio tarahumara resquebrajado por las fronteras del sistema municipal, lo cual es causa de fuertes conflictos (políticos, jurídicos y administrativos), especialmente para los poblados que pertenecen a dos municipios, y que están artificialmente divididos por límites administrativos.

Existen cuatro niveles socio-espaciales en torno a los que se organiza la territorialidad y la vida de los tarahumaras, esos niveles son: el rancho, la ranchería, el pueblo y las redes sociales que se tejen a través del consumo de tesgüino; una bebida tradicional hecha con maíz fermentado, la cual, como veremos, ocupa un lugar preminente en la organización social y en la cultura rarámuri.

Veamos a continuación algunos rasgos básicos de cada uno de esos cuatro niveles de organización socio-espacial:

1) El rancho, generalmente disperso y aislado, es la expresión territorial de la familia, la cual conforma la unidad básica de la sociedad. Los rarámuri denominan al rancho *kawí* o *bitichí*, y dentro de él se comprende una parcela agrícola, cerca de la cual se encuentra la casa-habitación familiar, los gallineros, los corrales de cabras, las trojes para almacenar las cosechas, el patio para el descanso y las actividades rituales, y en algunos casos, un pequeño espacio designado para la siembra de hortalizas o frutales. Tal como se había señalado anteriormente, las condiciones ecológicas del territorio, y en particular la diseminación de las tierras propicias para la agricultura, explican en buena medida la marcada tendencia a la dispersión y el aislamiento de los ranchos indígenas.

2) El segundo nivel de organización territorial es la ranchería, y se conforma por un conjunto de ranchos habitados por familias nucleares y extendidas, los cuales, a pesar de su asumida vecindad, pueden estar separados por distancias considera-

bles. La ranchería es también una unidad de adscripción significativa en términos de la identidad social y de los lazos de parentesco, tal como lo veremos un poco más adelante.

3) El pueblo es el tercer nivel de organización, y constituye una herencia de los antiguos pueblos cabecera que los misioneros de la época colonial intentaron vehementemente establecer a lo largo de más de dos siglos. En el pueblo se localiza el tempo o espacio ceremonial, por lo que constituye el centro de adscripción de los pequeños ranchos y rancherías aparentemente dispersas y fragmentadas. Es en el pueblo en donde, cada domingo, se realizan las asambleas indígenas, a las que asisten los habitantes de los ranchos y las rancherías que pertenecen a cada pueblo. En esas ocasiones, los rarámuri se reúnen a escuchar el *nawésari* (sermón o consejo) que los gobernadores indígenas y otras autoridades tradicionales dan a la población, así como para tratar asuntos de interés comunitario, la impartición de justicia, o para asistir a las asambleas ejidales.

4) El cuarto nivel de organización está constituido por las redes sociales tejidas a través del consumo del tescüino, ya sea en las faenas de trabajo colectivo, en las fiestas religiosas o en los rituales, se trata de un elemento fundamental en la vida y la cultura rarámuri, por lo que será uno de los objetos de atención del análisis que realizaremos a lo largo de las siguientes páginas.

Por último, me permito adelantar tres aspectos sobresalientes del funcionamiento de la familia tarahumara, los cuales están estrechamente relacionados con la organización comunitaria y el territorio. En primer lugar, aunque la familia constituye el núcleo de adscripción más estable, los vínculos de parentesco tienen sólo una importancia relativa, lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que los rarámuri suelen autoclasificarse por generaciones, por sexo, o por edad relativa, y muy pocas veces se refieren a una persona en términos de su grado de parentesco. Además tradicionalmente no se usa apellido alguno, y des-

conocen por completo formas de organización tales como los clanes o los linajes.

Un segundo aspecto relevante tiene que ver con el sistema de propiedad dentro de la familia. Aunque la familia opera como una unidad económica, existe en su seno una evidente división del trabajo, y un notorio sentido de la autonomía y de la propiedad privada. Ésta se refiere básicamente a la tierra, el ganado y las herramientas, los cuales se consideran bienes individuales (incluso también los menores pueden ser propietarios) y en donde se hereda de acuerdo a un principio de igualdad y bilateralidad según el cual todos los hijos tienen los mismos derechos sucesorios, independientemente del sexo y la edad. La herencia puede hacerse efectiva cuando los hijos se casan o también años después.

En tercer y último lugar, habría que destacar que no existe una relación entre familia y territorio, ni una norma social que determine el patrón de residencia postmatrimonial. Dadas las reglas de exogamia que existen entre los diversos ranchos rarámuri, los cónyuges suelen mantener sus propiedades heredadas en lugares distintos y usualmente lejanos entre sí (Sariego, 2008: 188-189).

IV.V.V. ESTRUCTURA SOCIAL Y REDES DEL TESCÜINO.

Con la intención de caracterizar etnográficamente la estructura social rarámuri, con el concepto de estructura social aludiremos a las instituciones o redes sociales que relacionan a los miembros de una comunidad, de manera permanente y eficaz, a través de todos los medios tradicionales para estructurar la interacción. Es decir, los vínculos institucionalizados que hacen coherente el orden humano y producen regularidades en el comportamiento de los miembros de un grupo –como por ejemplo los roles-, así como las vías por las que se encauzan las necesidades e impulsos “dentro de un sistema predecible de conducta social” (Kennedy, 1970: 99). La estructura social comprenderá

entonces aspectos como la ordenación de los grupos, su desarrollo económico y político, el control social, la religión, las normas para conciliar disputas y el sistema de parentesco, entre otros.

Según Radcliffe-Brown, (1974: 217) el concepto de estructura social alude a una “intrincada red de relaciones que tienen una existencia real en las sociedades”. Según su perspectiva, a diferencia de la cultura, la cual denota una abstracción muy amplia y omniabarcante para ser materializada en su totalidad, la estructura social sí puede materializarse, observándola empíricamente, a través de las relaciones que manifiestan el orden de una sociedad. Así, los fenómenos sociales se caracterizarían por estar ligados a la existencia de estructuras sociales específicas, en un tiempo y un espacio determinados, ya sea estando implícitos en ellas o bien como su resultado.

Ubicados ya el caso específico de la Sierra Tarahumara, y en particular en el contexto de la investigación antropológica sobre la estructura social rarámuri, varios antropólogos han señalado desde hace tiempo que la familia, los núcleos domésticos o las rancherías, son claramente unidades sociales significativas, pero que son demasiado variables para su clasificación (Deimel, 1980; Fried, 1953, 1969). No obstante, se ha destacado una agrupación “intermedia” entre el pueblo y la familia, la cual constituye, en torno a elementos como la reciprocidad y el batari o tesgüino (la tradicional bebida de maíz fermentado), una unidad social significativa y característica en toda la región.

En las primeras décadas del siglo xx, prácticamente desde el inicio formal de la investigación etnográfica en la Tarahumara, ese agrupamiento fue vagamente descrito, por los norteamericanos Bennett y Zingg, como un “grupo muy poco definido de vecinos que se une para el trabajo en las tesgüinadas⁵⁶, y que ligeramente aumentado, se reúne en las fiestas nativas” (1935: 333).

Mientras que casi treinta años después, es misma agrupación fue propuesta por el antropólogo norteamericano John Kennedy (1970), como la base para la organización social de los tarahumaras gentiles⁵⁵. El carácter poco definido de ese conjunto social, fue señalado como una de sus más importantes características, la cual lo ubicaba en el polo opuesto de grupos fuertemente unidos y centralizados (como los linajes), por lo que fue representado como la malla o red del tesgüino (Kennedy, op. cit., 1991, 1996). Un poco más adelante se abordará este modelo con mayor detenimiento.

No obstante, por ahora es importante subrayar que el papel medular que Kennedy y otros antropólogos (Saucedo, 2003, 2013) le han atribuido a esa red de relaciones atravesadas por el tesgüino, parece ser hasta hoy incuestionable, pues se trata de una de las estructuras básicas para la organización social rarámuri. En ese sentido, beber tesgüino, y las prácticas y creencias culturales que se le asocian (los cuales fueron nombrados por Kennedy como el complejo tesgüino), constituyen una de las instituciones comunitarias más sólidas en la organización social rarámuri.

El acto de beber tesgüino posee un enorme valor cultural, pues está asociado con los sistemas económicos, religiosos y ceremoniales, de estatus y de control social, así como con las actividades recreativas más importantes. Muchas de las acciones más trascendentales en la vida y la reproducción material y simbólica de los tarahumaras están matizadas por la imprescindible bebida, goce de Dios y de los hombres. En ese sentido, debido a que muchas de las tareas serias y formales suelen coincidir, en el tiempo y el espacio, con la bebida y el esparcimiento, las situaciones comunales suelen desarrollarse en una atmósfera étlica, donde ciertas normas y condiciones de la vida diaria se suspenden temporalmente o se modifican.

⁵⁵ Reuniones donde se toma profusamente tesgüino.

⁵⁶ En términos de identidad social, los rarámuri se dividen a sí mismos en dos grandes grupos, los bautizados (por la iglesia católica), y los gentiles, que son aquellos que han evitado tener una relación más abierta con la iglesia y con sus representantes, así como con otros sectores no indígenas.

Frente a esa realidad, resulta pertinente recordar a Marcel Mauss, quien en su célebre ensayo sobre el Don entre las sociedades preestatales africanas, al estudiar los sistemas de intercambios y contratos sociales, definió al fenómeno social total, como un hecho con capacidad de expresar y sintetizar a la vez todo tipo de instituciones de una sociedad: “las religiosas, jurídicas, morales – tanto políticas como familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a los cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a los que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen” (Mauss, 1954: 157). Y ese parece ser, justamente, el caso del *tesgüino* entre los *rarámuri*, en torno al cual se conforma un fenómeno social total.

El *tesgüino*, las *tesgüinadas* y las prácticas sociales y culturales que se les asocian, son también una expresión y un momento de un sistema organizativo más amplio, el cual ha articulado históricamente las relaciones sociales entre los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, a saber: la reciprocidad. En ese sentido, cabe señalar que no son los individuos sino las colectividades, la comunidad, aquellos que se “obligan” mutuamente e intercambian determinados dones. No sólo bienes o riquezas muebles e inmuebles, o cosas económicamente útiles: “son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen más bien de forma voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias...[es decir], se trata de un sistema de prestaciones totales” (ibid. :160).

En este contexto, resulta pertinente reflexionar, al menos someramente, sobre algunas de las formas de intercambio que históricamente han

operado entre los tarahumaras, y que irán siendo brevemente ilustradas a lo largo de las siguientes páginas.

Sahlins (1972: 188) ha distinguido dos maneras de intercambiar dones entre las sociedades sin estados: la reciprocidad y la redistribución. La reciprocidad o relación de intercambio entre dos grupos puede ser dividida en reciprocidad generalizada o débil (con una obligación vaga o inexistente para el receptor en cuanto a la devolución de lo obtenido); reciprocidad balanceada (la devolución de lo obtenido en una misma cantidad y forma en un periodo de tiempo visible); y la reciprocidad negativa (el intento de conseguir algo sin retribución).

También se han propuesto varias formas en las relaciones de intercambio al interior de un mismo grupo, las cuales han sido conceptualizadas como procesos de redistribución (ibid.: 193-195), por ejemplo: la redistribución desinteresada (quienes dan el don reciben del depósito central más de lo que ellos dieron), la redistribución balanceada (sólo circula el don de arriba hacia abajo y viceversa), y redistribución negativa (el don dado por muchos no es repuesto por el depósito), entre otras.

Como trataremos de ilustrar, algunas de estas formas de intercambio aparecen mediando todos los ámbitos relevantes de la estructura social tarahumara, desde la familia nuclear y los grupos domésticos, hasta las redes de relaciones comunitarias atravesadas por el *tesgüino*. Se trata en todos los casos, de relaciones sociales que se han establecido, históricamente, a través de la lógica de la reciprocidad y la redistribución; a pesar de que sus formas de expresión se hayan ido modificando a través del tiempo.

Por último, existe también el intercambio de mercado, basado en la oferta y la demanda de bienes y servicios, pero éste no da lugar forzosa-mente a una relación social. Pero el intercambio

basado en la reciprocidad y mediante la redistribución de bienes está unido, por el contrario, y en todas sus formas, a relaciones sociales bien precisas (Sahlins apud Hillerkuss, 1992: 40), de las cuales se generan dinámicas e instituciones sociales con capacidad de sintetizar diversos aspectos fundamentales de una cultura; tales como la reciprocidad y el tescüino para los rarámuri.

IV.V.VI. ECONOMÍA.

La economía rarámuri se basa fundamentalmente en la agricultura de arado y en menor medida en el pastoreo y la recolección, actividades íntimamente ligadas por una serie de prácticas culturales. Se siembra principalmente maíz, frijol y calabaza, y en menor medida chile, papas, trigo, avena o algunos frutales en el fondo de las barrancas.

La importancia material del total del ganado, como se verá, se vincula antes que nada con la actividad agrícola. Ya desde los años treinta del siglo XX Bennett y Zingg (op. cit.) subrayaban que el eje “maíz-ganado” articulaba la supervivencia tarahumara, e incluso, decían que sería difícil imaginar su existencia desligada del pastoreo. Actualmente los caprinos, y en menor medida también los ovinos, continúan teniendo un papel substancial en la vida de los rarámuri⁵⁷.

Como lo ilustramos en el apartado correspondiente a la historia regional, ciertos animales y herramientas que hoy son esenciales en la economía indígena fueron introducidos por la estructura misional desde los primeros años del siglo XVII. Por ejemplo, el arado de madera y el azadón, el hacha y cuchillo metálicos, el ganado mayor, ovino, caprino y equino, así como la idea de la fertilización de las parcelas agrícolas a través de su excremento, permaneciendo todos sin transformaciones substanciales hasta nuestros días.

El pastoreo está entonces íntimamente ligado a la agricultura, pues el aprovechamiento de

gran parte de los rebaños de cabras está en su capacidad para producir abono⁵⁸. Aunque también los abonos químicos, introducidos por las instituciones gubernamentales mexicanas han cobrado importancia y su uso en algunas zonas se ha generalizado; a pesar de que se sabe que a largo plazo los abonos químicos van debilitando las tierras de cultivo. Por lo tanto, el pastoreo no es secundario ni de poco valor, e impone cierto orden de requerimientos en la vida rarámuri.

El maíz o el frijol son mucho más significativos que el ganado para la dieta indígena, pero la conservación de los animales contribuye en buena medida a una mayor producción de las cosechas agrícolas, ya sea por el abono, o por la ayuda que éstos pueden brindar, en el caso de caballos, mulas y bueyes, para tirar del arado. La importancia económica de animales como las vacas, los bueyes, las cabras y las ovejas, se refleja también en la esfera ritual y religiosa, donde estos animales son sacrificados en las principales fiestas y rituales, en donde se convierten en el tónare o comida ritual, ceremonias de curación y en aquellas relacionadas con el ciclo agrícola y festivo.

La unidad económica más estable en la sociedad rarámuri es el grupo residencial, que varía en su composición, desde la familia nuclear, hasta grupos de parentesco bilateral, los cuales se conforman según la conveniencia económica (Kennedy, 1970). Se trata de un grupo estrechamente unido que utiliza tierras y animales comúnmente, y que puede ser concebido como una unidad de trabajo.

A continuación le seguiría la unidad de trabajo cooperativo empleada en las faenas, las cuales se efectúan a través de la invitación a tomar tescüino. Se recurre a la faena cuando hay que realizar los trabajos más duros, los cuales difícilmente podría realizar un solo individuo o una sola familia, tales como sembrar varias parcelas al mismo tiempo, o la escarda y la cosecha, el cor-

⁵⁷ Además de las cabras y ovejas, es relativamente común la crianza en muy pequeña escala de aves de corral, puercos, o si se es más afortunado, una mula, un burro o un caballo, e incluso, alguna pieza de ganado mayor.

⁵⁸ Se utiliza la técnica de corrales de cabras móviles, hechos de vigas entrelazadas de madera, los cuales se van ubicando rotativamente a lo largo de las parcelas agrícolas.

te de pastura, la distribución de fertilizantes o la construcción de casas o cercas de piedra.

El tesgüino es un ingrediente obligatorio en tales situaciones, a la vez que se considera también una forma de pago por el trabajo. El trabajo cooperativo implica, tácitamente, la reciprocidad del anfitrión con sus invitados, de manera que cuando éstos lo necesiten puedan también, a través de la tesgüinada, procurárselo. Las faenas son un espacio de circulación e intercambio de trabajo, excedentes de maíz preparados como tesgüino, y de otros elementos materiales y simbólicos, pues en el fondo se sabe que no existe la estricta obligación de terminar el trabajo al que se atiende⁵⁹. La unidad de trabajo cooperativo no es tan estable como el grupo familiar residente y, en términos del patrón laboral, exige flexibilidad para coordinar los esfuerzos de cierto número de sujetos distribuidos extensamente entre la geografía serrana.

Dentro del núcleo doméstico, la distribución de la mayor parte de las tareas específicas se basa en la división del trabajo por edad y sexo, pero existe una considerable flexibilidad al respecto. El padre figura como el centro de la autoridad familiar, y realiza y dirige las principales tareas productivas, como el barbecho, la siembra y la escarda de la parcela, a las que también concurren usualmente la madre y los hijos. Además de ser el responsable de proveer comida, dinero y leña para el hogar, el padre establece el vínculo cotidiano más activo entre la familia y el resto de la comunidad. Es también quien mantiene, consistentemente, las relaciones formales hacia el exterior, como la esporádica venta o cambio de productos —por ejemplo artesanías o algún excedente cultivado—, el trabajo asalariado o la adquisición de insumos.

La madre, por su lado, representa el centro de la cohesión familiar, realizando diversas tareas domésticas a lo largo del día. Cuida a los niños pequeños —ayudada generalmente por los hijos mayores—, elabora los alimentos diarios, o la comida y la bebida para las tesgüinadas, se ocupa del huerto familiar —si lo hay—, la recolección, y está a cargo del mantenimiento de la ropa.

Los hijos, por su parte, son responsables también de ciertos trabajos domésticos, como el pastoreo, recolectar yerbas y leña, acarrear agua o apoyar labores agrícolas, además de que algunos asisten, en la actualidad, a las escuelas bilingües⁶⁰. Tendencialmente los niños ayudan al padre y las niñas a la madre, pero el sistema de funciones referido al trabajo es laxo y flexible, dependiendo de las necesidades y circunstancias específicas. Es común que lleguen a realizar tareas propias del sexo opuesto, pues la necesidad práctica suele ser más decisiva que cualquier otra prescripción cultural. Sin embargo, existen varios quehaceres exclusivamente masculinos, como algunos cargos del gobierno tradicional, la fabricación de instrumentos musicales, matar y destazar animales sacrificados, junto con otras funciones rituales y religiosas asociadas con la danza y la curación.

A pesar de que el papel de la mujer ante la vida política o ritualidad es en apariencia discreto, su participación, desde sus propios espacios sociales, es sumamente activa y de gran trascendencia. No obstante, la condición de género del propio investigador de campo determina que ciertos espacios sociales le sean de antemano vedados, lo cual constituye el principal motivo por el que la mujer aparece tan descoloridamente referida a lo largo de estas páginas. Acentuado esto por el hecho de que, en la sociedad rarámuri, la plática entre hombres y mujeres que no sean parientes o vecinos está estigmatizada; más en el caso de extranjeros y desconocidos.

⁵⁹ Aunque la relación entre la reciprocidad, el trabajo cooperativo y las tesgüinadas pareciera ser de raíz muy antigua, Hillerkuss (op. cit.: 17) señala que ésta se encuentra descrita en los documentos sólo hasta el siglo XIX, al tiempo que demuestra cómo, ante el tipo de economía indígena del momento del contacto y los primeros siglos de la colonia, el trabajo cooperativo —del tipo de las actuales faenas— simplemente no era necesario para la reproducción social. Al parecer en tiempos prehispánicos sólo se conoció la asociación entre reciprocidad y tesgüino referida a cierto tipo de labores “no productivas”, en la esfera ritual y ceremonial. Actualmente, de hecho, los rarámuri conservan palabras distintas para nombrar a la tesgüinada que se realiza para las fiestas religiosas y aquellas que se realizan para el trabajo cooperativo.

⁶⁰ La cuales suelen ser muy pocas, estar en muy malas condiciones o sin maestros, además de que en la mayoría de los casos las escuelas se ubican a distancias que implican varias horas de caminata diaria para ir y regresar.

Respecto a la posesión de la tierra, se dice que se puede trabajar una parcela si esta es obtenida por los medios tradicionales, y siempre que se mantenga en uso constantemente. La herencia es el medio más común e importante para acceder a la tierra, aunque excepcionalmente se dan el cambio o la venta. Las leyes de la herencia permiten heredar a cualquier edad y sin preferencia de lateralidad, primogenitura o sexo. En su gran mayoría la tierra se transfiere por el método de herencia igualitaria, que resulta fundamental en el sistema económico, oponiéndose a la acumulación de la tierra por unos pocos miembros de la comunidad.

El principio de división de las tierras dicta que todo adulto, por igual, debe poseer suficiente tierra para satisfacer sus necesidades, mientras que las reglas de herencia dictan –en teoría-, que todos los niños heredan por igual del padre y de la madre. Cada sujeto, a lo largo de su vida, mantiene derechos individuales sobre la tierra heredada de sus padres, y esas reglas se aplican también a otro tipo de propiedades, como animales o herramientas. Los elementos económicos pertenecientes a la unidad familiar pueden ser usufructuados por sus miembros, pero sin considerarse la propiedad del recurso, aunque éste perteneciera a la esposa o a los hijos.

A pesar de que las disputas por tierra entre hermanos no son la norma, éstas llegan a ocurrir con relativa frecuencia, debido a que el número de hijos con derechos igualitarios que heredan varía conjuntamente con el valor (en cantidad y calidad) de la propiedad de un padre. Es común que la herencia se reciba antes de la muerte del progenitor, y que un hijo ante el matrimonio pueda reclamar su parte. Al irse reduciendo la tierra podría ya no quedar nada para el o los hijos menores, quienes para poder casarse deberán buscar cónyuge que posea tierras. La mujer, a pesar del matrimonio, conserva derechos individuales sobre sus tierras heredadas. La prioridad en la herencia va respectivamente de hijos a hermanos y por último a los nietos.

En cuanto a la riqueza, existen claras orientaciones a la no acumulación de bienes y a la paridad económica de la sociedad, así como un ideal igualitario que afirma la equidad de los sujetos. Sin embargo, desde una visión externa a la de los propios tarahumaras, existen también diferencias económicas entre algunos miembros de la comunidad. Una importante reserva económica, por ejemplo, está en los animales domésticos. Su valor va más allá de lo meramente utilitario o del cambio, pues son además medios de ahorro y símbolos de estatus.

La sociedad mexicana ha introducido también otros criterios y símbolos de riqueza, el principal es obviamente el dinero, pero también giran en torno a los vehículos, las armas de fuego, la ropa manufacturada, etc.

Por otro lado, lograr un excedente de maíz tiene también cierta importancia, pues tener la capacidad de elaborar tesgüino en la época de mayor hambre y escasez del grano es un importante factor indicativo de “poder” y “riqueza”. Quien logre cierto excedente de maíz puede por ejemplo alimentar a alguien más necesitado, ayudar a algunos de sus parientes pobres, o dejar que sus hijos permanezcan en su casa después del matrimonio; de hecho, la elección del sitio de residencia posmarital depende casi exclusivamente de la riqueza relativa de los padres. Por otro lado, debido a que la responsabilidad de dar vacas, cabras u ovejas para el sacrificio ritual en las fiestas comunitarias es rotativa, y puesto que algunos no tienen ganado y otros sí, los pobres serán aún más pobres al tener que pedir animales en préstamo a sus parientes o amigos más afortunados.

El poder entre los tarahumaras –que como se verá más abajo se define sólo en términos de prestigio y de una relativa influencia sobre los demás-, se refleja en el hecho que otros dependan de los más afortunados si necesitan alimentos, compartir sus animales o maíz para elaborar tesgüino.

Uno de los rasgos más destacados de la economía rarámuri es el *kórima* o costumbre de “dar”, que es otra forma y momento de la reciprocidad, basado precisamente en compartir, sobre todo la comida, pero que también puede llegar a ampliarse a herramientas o animales. Se trata de una institución fundamental para la sociedad, pues todo miembro del grupo tiene derecho a solicitar ayuda, en caso de una necesidad grave, a cualquier otro que se encuentre en una mejor posición económica que él. Por ejemplo, una familia suele toparse con que su provisión de alimentos se ha terminado antes de la siguiente cosecha, ya sea por un mal año agrícola, una enfermedad o hasta una mala administración; situación que además resulta relativamente frecuente. En tales casos se tiene el derecho de pedir a parientes y vecinos más afortunados el alimento necesario para asegurar la subsistencia, hasta que pasen los malos tiempos. Debido a lo aleatorio de las cosechas y a la posibilidad de fuertes y repentinas pérdidas en los alimentos, el futuro suele ser igualmente incierto para “ricos” que para “pobres”; es decir, quien hoy está en posibilidades de dar podría fácilmente encontrarse pidiendo en poco tiempo.

La institución del *kórima* o “dar” trata estrictamente de un derecho ampliamente resalado por las sociedad rarámuri, el cual implica también la correspondiente obligación por parte de los más afortunados de compartir. No se trata ni de un préstamo, ni de una limosna o un regalo (mecanismos también conocidos), por lo que no engendra ningún tipo de obligación, deuda o dependencia entre quien da y quien recibe, ni tampoco implica ningún tipo de vergüenza o humillación. El primer y más importante efecto del *kórima* es asegurar que ningún miembro de la comunidad sufra o muera de hambre, cubriendo los mínimos indispensables para garantizar la conservación de la vida.

El *kórima* también implica cierta redistribución de la riqueza y una forma de nivelación económica, mismas que estimulan las relaciones entre los miembros de la comunidad, estableciendo una corresponsabilidad y la conciencia de una dependencia mutua (Velasco, 1983: 243-244), e incluso, como se verá más adelante, es un aspecto que tiene también un papel fundamental en términos de la construcción de la identidad étnica.

Por otro lado, no obstante que los rarámuri en mayor o menor medida compran, venden, consumen y producen dentro de la economía mercantil del estado mexicano, su limitada participación en la economía mexicana se restringe al trabajo asalariado, ya sea en los aserraderos próximos, o como peones los campos agrícolas de los estados vecinos, o bien trabajando como albañiles en las poblaciones serranas más grandes y también a las grandes ciudades vecinas de los estados de Chihuahua, Sinaloa, Sonora, Baja California y Monterrey.

Otros aspectos destacados de la economía tarahumara, de los cuales ya se ha ilustrado sus escasos beneficios y sus profundos efectos negativos en la sociedad indígena son la explotación capitalista de los bosques serranos y la omnipresencia del tráfico y cultivo de estupefacientes en toda la región.

VI.V.VII. RESIDENCIA.

Respecto al patrón de asentamientos rarámuri, se puede advertir de inicio que existe una correlación entre el número de habitantes de cada rancho y la tierra disponible, los cuales varían conjuntamente.

Debido a que, en términos de la agricultura de temporal con arado y casi sin animales de tiro, la mayor parte de la región es económicamente inapropiada, las diferentes rancherías se encuentran disgregadas en los pequeños espacios fértiles a todo lo largo de la Sierra. Por tanto, hay sitios que cuentan con suficientes recursos de tie-

rras y aguas, mientras que hay otros que no. La relativa prosperidad de algunas localidades contrasta con la premura manifiesta de muchas otras, donde jóvenes en edad matrimonial sólo podrán casarse hasta encontrar una pareja con acceso a tierras.

Las prohibiciones matrimoniales de tipo bilateral presentes en el patrón de poblamiento periférico de los ranchos, y la tendencia de algunos parientes a vivir en vecindad (ya sea en la misma ranchería o en los ranchos lindantes), implican frecuentemente recorridos de distancias considerables para hallar cónyuge, lo cual propicia la separación de los campos natales, y da lugar, en el caso de que uno de los padres de la pareja viva en algún sitio distante, a mayor dispersión en los asentamientos.

Los patrones de residencia posnupcial son dictados por la conveniencia de recursos económicos, más que por una estricta regla residencial (Kennedy, op. cit.: 203). Al analizar el aspecto residencial, se percibe que los grupos domésticos cambian constantemente su composición mediante la combinación y la división de las familias nucleares que los componen, mismas que pueden ser extensas o nucleares, en diferentes épocas del año. A la vez, también pueden variar en su forma de generación en generación (pasando de nuclear a extensa y viceversa), o conforme nacen y mueren miembros, o van llegando y partiendo por el matrimonio. El efecto de esas dinámicas complica cualquier tipo de clasificación rígida, tanto en términos estadísticos como en el ámbito de la nomenclatura clásica de parentesco, pues habría que decidir cuándo debe clasificarse a una familia como nuclear y cuándo simplemente como viviendo junta. La movilidad que subyace a la vida rarámuri lo hace todavía más difícil.

A pesar de que algunos autores han atribuido a los tarahumaras cierta tendencia a la matrilocidad (Lumholtz, op. cit.; Passin, 1944), actualmente, en la práctica pareciera existir más bien una cierta tendencia a la virilocidad, tal como lo han sugerido autores como Kennedy (1991; 1996) y Merrill (1983).

Las necesidades económicas de la vida diaria, derivadas de actividades tales como el pastoreo o la recolección, junto con el movimiento necesario para acudir a los distintos sitios donde se posean tierras agrícolas, actúan en forma dinámica debilitando los lazos territoriales, pues no existe un vínculo con una propiedad basado en la continua ocupación de una familia por muchas generaciones⁶¹.

La territorialidad étnica se construye primordialmente sobre la idea de asumirse como habitante de las cumbres y barrancas serranas, relegando y desbordando criterios tales como pueblos, ejidos o municipios. En este sentido, para los rarámuri llevar una vida de movilidad y de aislamiento ha representado históricamente, sobre todo, una condición de supervivencia. (Pennington, 1969; Kennedy, 1970).

La histórica condición de movilidad a la que aludimos, se relaciona también con los orígenes cazadores y recolectores de los rarámuri, así como por una incipiente agricultura del maíz, basada en el uso de la roza, únicamente a través de abono verde, lo cual agotaba con rapidez las tierras de cultivo. Posteriormente, con la colonización española, el orden consolidado por el nuevo régimen acentuó y dio nueva forma a la histórica tendencia de movilidad indígena, a través de actividades como el pastoreo, que en poco tiempo se volvieron parte fundamental de la actividad económica.

⁶¹ Lo cual establece una notoria diferencia frente a muchos pueblos indígenas de tradición mesoamericana, los cuales habitan el centro y el sur del actual territorio mexicano.

IV.V.VIII. PARENTESCO.

En aspectos como la pertenencia al grupo, la herencia, o la residencia posnupcial, el sistema de parentesco de los rarámuri debe ser clasificado como bilateral.

No existen agrupamientos unilineales o sistemas de mitades que regulen los matrimonios, y si se piensa en sociedades estructuradas a través del parentesco, el papel del parentesco en la organización social tarahumara pareciera ser más bien discreto⁶².

No obstante, y debido a la ausencia de cualquier otro componente social más consistente, el sistema de parentesco desempeña un papel importante en la organización social. Aunque no se utiliza propiamente como un principio para estructurar agrupamientos profusos, el sistema de parentesco tarahumara tiende a ser la base para la ayuda y la cooperación familiar, siempre y cuando las circunstancias así lo permitan.

Una característica peculiar del sistema de parentesco rarámuri, es que existe cierta tendencia a la poliginia sororal, es decir, a que un varón tenga como esposas a dos o más hermanas (Pintado, 2012: 85). La poliginia tradicionalmente no es mal vista por los tarahumaras, siempre y cuando se cuide bien a las distintas esposas y a sus respectivas familias; aunque desde el punto de vista estadístico esta práctica es acotada y tiende a desaparecer, especialmente por las presiones constantes sobre la tierra y la pobreza extrema.

Respecto al sistema de parentesco tarahumara, se ha llamado la atención sobre el hecho de que: "En relación con los términos de parentesco se observa que, como lo definió Murdock, se trata de un sistema de tipo neohawaiano por el criterio utilizado en la terminología referente al primo, donde los primos por ambos lados, incluso los de segundo grado, se clasifican como hermanos" (ibid: 87).

Por otro lado, los papeles de parentesco que rebasan a la familia nuclear rara vez se expresan socialmente, salvo en el contexto de embriaguez de las tesgüinadas. Usualmente, para hacer referencia o para dirigirse a alguien se utiliza su nombre, en lugar de la categoría de parentesco correspondiente. Entre la gente de las rancherías más alejadas a los pueblos mestizos los apellidos van perdiendo su importancia, y por lo regular la gente se nombra e identifica por su primer nombre más el sitio en el que nació, o en el que reside la mayor parte del tiempo. No existe por lo tanto la continuidad de apellidos que aparece en las sociedades organizadas por parentesco unilineal. Aun así, los apellidos han venido cobrando importancia en las últimas décadas, especialmente por los litigios de tierras, la obtención de documentación oficial, o por el acceso a ciertos recursos y programas de apoyo gubernamentales⁶³.

Los términos clasificatorios del parentesco tarahumara reconocen, como grados extremos de su terminología, las terceras generaciones ascendentes y descendentes, para los que se utiliza un solo término de generación que no marca las diferencias sexuales, y une a todos los parientes bajo un término recíproco. La segunda generación ascendente y descendente se diferencia designando por términos masculinos y femeninos, mientras que en la primera generación ascendente se da la generalización de los términos paterno o materno –para consanguíneos o afines-, a toda la generación de parientes, quienes se refieren a ego como "hijo" (clasificadorio), aunque más frecuentemente con el término usado para niño o niña.

También se emplea el mismo término de madre para todas las tías afines y consanguíneas. En la generación de ego se da la clasificación de los hermanos de acuerdo al sexo de ego, y la categoría relativa de edad (mayor o menor que el que habla). Se clasifica a todos los afines de la mis-

⁶² Sin embargo esa situación no siempre fue así. Hillerkuss (1992: 30) ha subrayado el hecho de que en el periodo inmediato al contacto, así como muy probablemente también en tiempos prehispánicos, el parentesco debió tener un papel fundamental en la organización y la supervivencia tarahumara.

⁶³ Los apellidos resultan un criterio sumamente confuso para inferir vínculos de parentesco a lo largo de toda la región, pues desde el periodo colonial hasta la fecha, muchos rarámuri al ser bautizados o registrados ante las instituciones oficiales, han tomado indistintamente los apellidos no indígenas que mejor les parecen. Por otra parte, a pesar de que en muchos casos se afirma ser y tener "compadres", de ese compadrazgo no resulta una relación social significativa, tal como si sucede entre muchos otros pueblos indígenas de México.

ma generación, ya sea como esposos, si son del sexo contrario o como compañeros de bromas, si son del mismo sexo. Además, para todos los hermanos y primos-hermanos mayores, sin importar su grado, se usa el mismo término, al igual que para los hermanos y primos-hermanos menores (Kennedy, 1970:185-186). Lo que al parecer en realidad sucede es que la diferencia se marca por la generación a la que pertenecen (“mayor que” o “menor que” ego) y no tanto por la edad real de las personas.

El hecho de que en la generación de ego se llame a la esposa del hermano o del primo-hermano, “esposa” –y viceversa-, es una de las bromas sexuales más comunes y permitidas para esa generación.

La familia rarámuri no es estática, por lo que los sujetos pasarán, al menos parte de su vida, en el contexto de un grupo doméstico que aumenta y disminuye periódicamente. Es común, por ejemplo, que algún niño sea conducido con uno de los hermanos de la madre o el padre durante parte del ciclo anual de residencia, o en ciertos periodos de escasez de alimentos, pero no existe ningún tipo de patrón al respecto. Por lo general, uno o más parientes vivirán en el mismo rancho, y muchos otros en los ranchos próximos. La conducta hacia un pariente fuera de la familia nuclear sigue básicamente el mismo modelo de relaciones, pero la extensión del comportamiento tiende a ser más débil.

En el interior del núcleo familiar, los padres son los maestros del niño, quien desde muy temprana edad comienza a ayudar en varias tareas económicas, las cuales, más que imponerse coercitivamente, empiezan en forma de juego, tratando siempre de imitar a los adultos. Con el tiempo se premia al niño dejándolo realizar tareas de mayor madurez, de tal forma que cuando alcanza la edad para asistir a las *tesgüinadas*, en-

tre los 13 y 14 años, se considera que tiene ya las habilidades y la fuerza necesaria para trabajar –y beber- como un adulto.

Las mujeres jóvenes suelen tener menos años de libertad que los varones, especialmente al llegar la pubertad, pues poco tiempo después contraerán matrimonio. Los hijos consultan o piden consejos a sus padres en cuestiones de importancia, pero los padres también pueden consultar a sus hijos adultos. El ordenar a los hijos, más que mandar sobre ellos, parece referirse a un tipo de obligación recíproca entre dos generaciones y no tanto a una autoridad inherente depositada en los progenitores. En familias numerosas se respeta ampliamente al hermano o hermana mayor, a quienes se busca también para pedir consejos, y quienes comparten junto con los padres gran parte de la responsabilidad en la crianza y la educación de los menores.

Las relaciones entre hermanos (especialmente del mismo sexo), constituyen el grupo más fuerte de ligas familiares. Si las circunstancias lo permiten los hermanos muy probablemente vivirán juntos, incrementando su solidaridad a lo largo de la vida. Por otro lado, si todos los rarámuri tienen la obligación de compartir los alimentos con la gente necesitada, el compartir los bienes se circunscribe principalmente a los miembros de la familia nuclear, en especial, a los hermanos. Al otro extremo, en algunos casos llegan también a ocurrir peleas y prolongadas rivalidades fraternas, las cuales sólo en ocasiones excepcionales desembocan en conflictos más serios.

En torno a los géneros y el matrimonio, existe una serie de valores resaltados con insistencia por los tarahumaras, en el caso de un hombre, incluye que sepa trabajar y que sea trabajador, su fuerza corporal, su salud, el atractivo físico, la falta de belicosidad, y la capacidad para correr grandes distancias. Para la mujer se considera im-

portante que sea trabajadora, además de que sepa comportarse apropiadamente, la inteligencia, su salud y el atractivo físico.

Generalmente no es necesario formalizar una relación, e incluso no existe ningún rito matrimonial entre los tarahumaras, sin embargo, no se considera completo un matrimonio sino después de haber cohabitado por varios meses, demostrando que existe estabilidad en la relación. Si las cosas no resultan después de haber intentado vivir juntos por algún tiempo es posible y hasta frecuente la separación, sin que esto implique mayores problemas. Por lo que a veces se ha referido esta práctica social como matrimonio a prueba (Sariego, 2000, 2008).

Por otro lado, a pesar de que existe una tendencia a la endogamia indígena, las restricciones matrimoniales, como antiguamente eran casarse con otros pueblos indígenas vecinos, o peor aún, con los mestizos serranos, se han vuelto más relajadas y ambiguas. El único tipo de matrimonio que continúa siendo prácticamente imposible de encontrar es el de una mujer mestiza con un varón indígena. En el caso de matrimonios interétnicos, la lengua materna es la que usualmente predomina, aunque sea también común el uso del español como lengua franca.

Para el matrimonio, se procura intentar conseguir una pareja de la misma edad, pero la situación práctica resulta muy variable, más aún en una segunda o tercera unión.

Las prohibiciones incestuosas se amplían a todo pariente consanguíneo, paterno o materno, llegando hasta los hijos de los hermanos de los padres y los hijos de los primos de los padres, forzando con frecuencia a una persona a recorrer grandes distancias o esperar varios años antes de poder casarse. En ese contexto, el ambiente de permisividad que se genera en el ámbito de embria-

guez de las tesgüinadas cumple un importante papel, sosegando las tensiones sexuales resultantes.

IV.V.IX. RECIPROCIDAD Y TESGÜINO: UN HECHO SOCIAL TOTAL.

Recapitulando algo de lo hasta aquí escrito, tendríamos que el grupo más estable y pequeño de la sociedad es la familia nuclear, congregada frecuentemente en grupos domésticos con los padres o los hermanos de cualquiera de los cónyuges, formando familias extensas que cooperan en tareas agrícolas, de pastoreo y del hogar. Otro rasgo importante de la organización social sería la ausencia de grupos solidarios circunscritos formalmente en la familia nuclear. Los grupos familiares, sin estar determinados por reglas de residencia, cambian constantemente en su composición, sin orden ni patrones, de acuerdo con la conveniencia económica (Kennedy, 1970, 1991, 1996).

La siguiente agrupación extensa cubriría un cierto número de ranchos y rancherías de residencia, ocupando sitios específicos donde concurren las tierras, el agua y otras condiciones necesarias para la vida⁶⁴.

El número de personas que habitan cada rancho varía ampliamente, y puede ir de uno a más de veinte grupos domésticos, basados siempre en el parentesco extendido. Asimismo, el número de unidades habitacionales de una familia nuclear oscila, usualmente, entre una y tres, las cuales suelen estar ubicadas en diferentes sitios, a varias horas de distancia.

Los vínculos sociales más importantes que se generan entre las distintas familias, grupos residenciales y rancherías, ya sea en la interacción económica, religiosa, política o recreativa, se elaboran y se fermentan, necesariamente, junto con las copiosas ollas de tesgüino. Es tal la cantidad de tesgüinadas que se realizan entre los tarahu-

⁶⁴ También existen pequeños ranchos que cuentan con un número de entre cuatro y ocho casas, los cuales son habitados por una sola familia extensa. Es importante también señalar que no todos los rarámuri tienen la fortuna de contar con más de una casa, o con distintas tierras en las cumbres y en los barrancos.

maras, que desde inicios del periodo colonial ha impresionado profundamente a los extranjeros, quienes atribuyeron rápidamente a este pueblo la fama de “borracho”.

Los primeros misioneros jesuitas, como parte fundamental de su misión evangélica, atacaron las costumbres autóctonas que consideraron más escandalosas, en especial las “borracheras” y todas las “aberraciones” que ahí ocurrían, tales como la promiscuidad y las frecuentes peleas, sin darse cuenta de que esas costumbres formaban parte intrínseca de las actividades de subsistencia y los sistemas de reciprocidad familiares y comunitarios.

Tiempo después, con el ocaso del régimen colonial, el tesgüino ha sido encarado en forma similar, tanto por los distintos gobiernos mexicanos, como por los religiosos (cristianos y protestantes), e incluso hasta por los defensores de los derechos humanos, quienes conjuntamente han calificado a la tradicional bebida de maíz fermentado, únicamente como vicio y embriaguez, sin tomar en cuenta su importancia focal y sus funciones integrativas para la reproducción social y cultural. No obstante, resulta evidente que existe un serio problema de alcoholismo en la sociedad tarahumara.

Aquí también la referencia obligada a la sociedad dominante se hace presente, principalmente, a través de otro tipo de bebidas alcohólicas, como la cerveza embotellada y algunos otros alcoholes destilados. Y aunque esa clase de bebidas son consumidas con frecuencia y en grandes cantidades por los rarámuri, la única condición que éstas satisfacen es la de la embriaguez, y en nada tienen que ver con el elaborado conjunto de funciones sociales que cumple el tesgüino, ni con el carácter sagrado de esa bebida.

Como resultado del patrón de poblamiento que hemos descrito con anterioridad, asociado a la dispersión de las parcelas y al desarrollo de

las diarias tareas económicas, la interacción social de los sujetos suele ser escasa por días y hasta por semanas. Mientras que al extremo opuesto aparece el tesgüino y las tesgüinadas, los cuales en periodos de tiempo relativamente cortos, concentran buena parte de los vínculos más significativos para la sociedad. Es precisamente en las tesgüinadas en donde, rodeados por numerosos vecinos e influidos por la volatilidad del ambiente, los sujetos desempeñan más activamente sus funciones sociales ante el resto de la comunidad. Asimismo, muchas de las decisiones comunitarias más relevantes en términos económicos, políticos o religiosos, surgen también y se discuten en ese mismo contexto.

Las tesgüinadas representan el momento culminante en la circulación y el intercambio de distintos bienes; es un conjunto económico, religioso, recreativo, en cuyo seno se arreglan las disputas, o se decide sobre cuestiones del gobierno; donde igual se generan los matrimonios que se finiquitan los negocios, circulan las noticias, la tradición oral, los excedentes de maíz o se pactan apuestas para las *carreras de bola*.

Los solteros suelen asistir a las tesgüinadas para intentar encontrar pareja, mientras que los casados, asisten en busca de variación en su práctica sexual. De hecho, uno de los acontecimientos más significativos para los varones púberes es precisamente cuando se les invita por primera vez a una tesgüinada, previo a lo cual se dice que se les debe de dar mucho consejo, pues se sabe que a partir de ese momento, socialmente, empezarán a formar parte del mundo de los adultos, y por lo tanto, también comenzarán a recibir invitaciones para asistir a trabajar y a beber en las tesgüinadas. Se trata, de hecho, de uno de los pocos ritos de paso que existen entre los rarámuri.

Las normas que operan sobre la selección de los invitados a una tesgüinada dan prioridad, en principio, al hecho de ser rarámuri. Es decir, de

participar en las dinámicas sociales de reciprocidad, ritualidad y trabajo. Otro criterio importante se basa en el vecindario inmediato, por lo que se suele invitar tanto a residentes del rancho del anfitrión, como a otros tantos habitantes de las rancherías contiguas, considerando predominantemente grupos internos de lealtad, los cuales nacen, se reafirman o declinan, con base en las situaciones cotidianas. No obstante, dentro de la comunidad, la amistad o las rivalidades también pueden llegar a heredarse. Al igual que en cualquier sociedad, se convive más cerca y en mejores términos con ciertos sujetos y sus familias, frente a los cuales la reciprocidad económica, y otro tipo de solidaridades expresadas por algunos de los mecanismos e instancias anteriormente descritas, tienden a enfatizarse.

Debido a la tendencia a la vecindad que existe entre muchos parientes, no es extraño que las normas sobre la elección de los invitados a una tesgüinada sean atravesadas constantemente por el parentesco e incluso, que las relaciones de parentesco mismas lleguen a ser un parámetro importante para ofrecer y recibir invitaciones para beber tesgüino. Sin embargo, se debe subrayar el hecho de que no existe ningún patrón socialmente establecido al respecto.

Es posible dividir las ocasiones en que se bebe tesgüino en dos grandes conjuntos:



Para aproximarnos a la representación teórica que se ha hecho de las redes del tesgüino, se debe considerar el hecho de que el grupo social más significativo fuera de la unidad doméstica, es precisamente aquel con el que se bebe tesgüino. La estructura resultante a ese patrón fue representada como una red que, debido a su naturaleza “superpuesta”, actúa centrífugamente, contra la formación de entidades sociales estrechamente vinculadas.

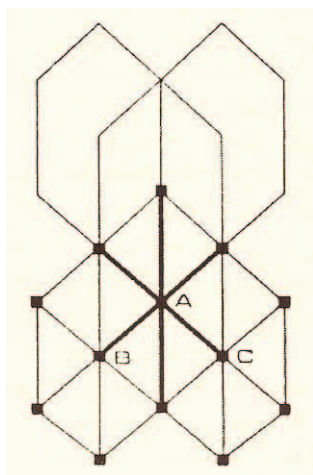
Según Kennedy (1970), ese carácter centrífugo se deriva del hecho de que los agregados sociales definidos por el acto de beber tesgüino, cambian su locación de una unidad doméstica a otra y de un rancho a otro, para encontrarse en cada tesgüinada, a veces las mismas o, en ocasiones, diferentes personas. De lo cual resulta una malla de “sistemas traslapados de interacción”, centrados en la unidad doméstica (ibid.: 127). El carácter “traslapante” del conjunto es en buena medida el responsable de la vaguedad de ese agrupamiento.

El hecho de que los campos de cada familia requieran el mismo tipo y casi el mismo grado de ayuda cooperativa, motiva que el lugar de reunión para las tesgüinadas sea constantemente rotado de un rancho a otro. Si dicho lugar fuera fijo favorecería a quienes habitan más cerca del centro, a expensas de quienes lo hacen en las periferias, lo cual se vería agudizado en un terreno montañoso como la Tarahumara.

Durante la movilidad invernal o cuando se cultivan campos en otros ranchos, una familia se ve temporalmente inserta en otra red de tesgüino. Este aspecto de movilidad, presente en el patrón de asentamientos, es un factor que reduce las asociaciones consistentes entre la misma gente; es otro de los rasgos que dan al agrupamiento una apariencia vaga e irregular.

El conjunto de los rarámuri de la Sierra Tarahumara nunca llegan a relacionarse frente a frente, ni a conocerse entre sí, sin embargo, todos ellos se encuentran indudablemente entrelazados a través de los entramados sociales que se tejen mediante las redes del tesgüino. Las relaciones sociales, el parentesco, la identidad, el trabajo, las noticias, la ritualidad y las redes de intercambio económico, fluyen a través de las redes del *sowí* o *batari* (tesgüino).

Representación de La Red del Tesgüino, según Kennedy (1991)



La Red del tesgüino

Esta representación sobre de la red del tesgüino pretende ilustrar su naturaleza "traslapante". La gráfica está compuesta de siete unidades domésticas, en donde A es el centro de la red. Por su parte, B y C son miembros de la red A, pero son también a la vez centros de otras redes.

Kennedy (op. cit.) señala, desde una óptica cercana a la ecología cultural, que las profundas barrancas y el accidentado terreno crean las fronteras naturales que delimitan cada red del tesgüino; sin embargo, pareciera sugerir que son precisamente esas particularidades ambientales las que han generado un determinado tipo de relaciones sociales en la región. Mientras que quizá desde un punto de vista opuesto, podría también

sugerirse que es precisamente una sociedad específica, un orden social concreto (basado en principios y relaciones muy particulares), el que se ha apropiado históricamente del territorio y el entorno ecológico serrano, transformándolo con su interacción en un territorio étnico, indisolublemente ligado a los procesos de construcción de la identidad social.

IV.V.X. IDENTIDAD SOCIAL.

La identidad, y los fenómenos sociales a los que se encuentra intrínsecamente ligada, representan sin duda uno de los más importantes principios de la estructura y la dinámica de las sociedades. Barth (1976) ha analizado la identidad a partir de la perspectiva de las fronteras étnicas y su conservación, planteando que si bien las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción, la identidad de los miembros de un grupo pareciera estar determinada por la permanencia constante dentro de un territorio étnico.

Según esta perspectiva, que consideramos adecuada para pensar al pueblo rarámuri, la identidad no podría conservarse en plenitud más allá de las fronteras de dicho territorio étnico, donde los sujetos organizan su vida social y su conducta a partir precisamente de desarrollarse dentro de esos límites, que se expresan tanto en términos socioculturales como en los de un territorio físico.

Por lo tanto, el ser rarámuri significaría entonces, en principio, compartir el espacio físico de la Sierra Tarahumara (Buenrostro, 1999), así como una cosmovisión particular, creada a partir de una profunda relación de empatía con la geografía, la flora y la fauna. Ser rarámuri significa también beber, compartir y disfrutar el tesgüino, practicar la reciprocidad, seguir las enseñanzas y los consejos de Dios y de los gobernadores indígenas, y sobre todo, procurar siempre el consenso de opiniones y el bienestar colectivo por encima del beneficio individual. De igual modo, ser rarámuri implica no ser chabochi (no indígena), y tomar distancia de muchas prácticas sociales y culturales de los mestizos serranos y de otros sujetos no indígenas que viven o transitan por la Sierra.

Por otra parte, sin pretender negar la historicidad o la carga ideológica y hasta peyorativa de términos como: indio, indígena, tarahumara, rarámuri, mestizo o chabochi, así como los problemas hermenéuticos que su definición precisa plantea, estos términos serán utilizados como las categorías de adscripción más generales que operan hoy día sobre el terreno, respecto a la identidad social, con las que los propios actores se auto definen y definen a la alteridad. Se trata, en todo caso, de las categorías básicas explícitamente reconocidas como reguladoras de la interacción social⁶⁵.

Ahora bien, a pesar de que se dice que todos los rarámuri son iguales, pues todos son hijos de *Onorúame* (el que es Padre) existe, en términos de las prácticas sociales concretas, una serie de ideas y un sistema clasificatorio que agrupa a los sujetos en distintas categorías, dependiendo del grado de sangre indígena que se considere que cada individuo posee. De ahí que se hable, en términos de la identidad social, de gente rarámuri “pura” o “liquida” (de padre y madre indígena), “mitas” (un padre y uno no indígena), “tercerones”, “cuarteros”, etc. Evidentemente hoy día no existen tarahumaras “puros”, en el sentido estricto de la palabra, sin embargo, eso no impide que esta forma de clasificación sea una referencia constante que media aspectos importantes de las relaciones sociales al interior de la comunidad. Por ejemplo, hay quienes consideran que lo ideal es que los principales cargos del gobierno tradicional sean ocupados por tarahumaras líquidos, o bien, el hecho de que algunos de los *owirúames* o médicos tradicionales más prestigiados sean considerados “puros” de sangre.

Por otra parte, resulta innegable la existencia de una histórica relación conflictiva entre los grupos indígenas y no indígenas del lugar, la

cual se expresa a través de relaciones sociales asimétricas, basadas en la hegemonía económica, política y cultural de los chabochis o no indígenas. Tal antagonismo ha generado ideologías a las que subyacen etiquetas sociales negativas (Pujades, 1993) que, de manera mutua, ambos grupos sociales aplican con tintes etnocéntricos sobre la alteridad inmediata⁶⁶.

El panorama etnográfico de estas relaciones interétnicas en la Tarahumara muestra cómo la dinámica de la formación inclusiva y exclusiva de esos grupos contrastantes posee –como ya Barth (op. cit.) lo señalara-, un substancial carácter “generativo, procesual y adaptativo”, que opera activamente en la regulación del comportamiento grupal e individual, en función de las características socioculturales propias y de las circunstancias específicas en que se interactúa con la otredad.

Así, las categorías de identidad que operan sobre el terreno no son del todo rígidas y muestran, como una de sus principales características, una amplia manipulación instrumental donde, según el contexto de interacción, se utilizan y enfocan dúctilmente hacia los beneficios o inconvenientes que se presentan en las disputas por los recursos económicos u otras metas deseadas. No obstante, en el extremo opuesto, existen también momentos de la vida social, así como niveles específicos de la cultura, en los que las distinciones identitarias se tornan inflexibles, exclusivas y tajantes.

Por otro lado, líneas arriba se hablaba de la práctica del *kórima* o “dar”, como un aspecto eminente de la identidad social, pues es una práctica fundamental para delimitar la línea de inclusión o exclusión a la comunidad rarámuri. Sólo los hombres verdaderos, los hijos de *Onorúame* (el que es Padre), son los únicos que dan, y de los

⁶⁵ Existen también otras categorías identitarias, individuales y colectivas, manifiestamente contrastadas: tales como las distinciones que se realizan al interior de la sociedad rarámuri entre gentiles (que han mantenido distancia con iglesia católica) y bautizados (quienes, independientemente de haber recibido o no ese sacramento, han mantenido una relación más abierta con la iglesia católica y la sociedad no indígena. Otras agrupaciones identitarias, serían los grupos basados en el sexo y la edad, o aquellos que asisten al templo católico o a las iglesias cristianas protestantes. Por su parte, la categoría de chabochi o “mestizo” se aplica genéricamente a todos los sujetos no indígenas, pero también existen diferentes términos para hacer referencias más precisas sobre los foráneos, tales como “gringo”, “maestro”, antropólogo, “cura”, “narco”, etc.

⁶⁶ La sangre es, en ese sentido, un elemento relevante para poder hablar de la concepción de persona rarámuri. Se dice que la sangre debe ser “pura”, es decir, que no debe mezclarse con la de mestizos, u otros indígenas, pues una vez que se mezcla con otra sangre no sea tarahumara, ésta dejará de ser líquida y se convertirá en una especie de “gelatina” que no durará mucho tiempo, y hará la persona se debilite y se enferme más a menudo que lo normal.

que se puede esperar esa forma de reciprocidad. Es justo en ese ámbito donde se pone de manifiesto el carácter sagrado del tesgüino, ya que se considera como un don que Dios ofreció a los hombres, para que éstos pudieran trabajar, cumplir con los rituales y las celebraciones religiosas, bailar y vivir contentos, todos ellos aspectos relevantes en el particular sistema social y religioso rarámuri.

Las tesgüinadas, junto con las fiestas religiosas, las danzas, la música y otros elementos asociados, han representado desde tiempos prehispánicos y de formas diversas, una práctica que ha hecho posible la reproducción y la persistencia sociocultural indígena, ya que el tomar tesgüino ha implicado siempre una reafirmación de la identidad tarahumara. No ha sido el consumo de tesgüino en sí mismo, sino la particular forma de pensar y simbolizar la bebida, ligada al importante papel que ésta ha desempeñado y desempeña en otros espacios de la organización social (Buenrostro, 1999: 38).

Por otro lado, de la misma forma en que existen tres dimensiones relevantes de la identidad social (la autoadscipción, la adscripción interna y la adscripción externa), existen también tres componentes importantes que deben de ser tomados en cuenta en esta construcción ideológica que es el establecimiento identitario de las diferencias. Por un lado estarían los rarámuri o tarahumaras (indígenas, indios, nativos, naturales, etc.), quienes encarnarían el componente interno y subjetivo de la identidad: por otra parte los chabochi o mestizos serranos (los blancos, representantes de la sociedad nacional mexicana y sus instituciones), con quienes los rarámuri conviven y se enfrentan, real y simbólicamente; y por último, como “especímenes muy particulares de ese segundo grupo estarían los académicos”, es decir, los antropólogos y otros profesionales que elaboran análisis y discursos científicos sobre la región y sus habitantes (Porrás et. al., 2005: 184).

En otro orden de ideas, la alusión a la historia es uno de los recursos más usados en la construcción de las identidades étnicas. La lectura y articulación de los acontecimientos del pasado tiene como objetivo, en primer lugar, proporcionar a los miembros de un grupo un origen común (ibid: 187). Origen que a menudo se funde con la dimensión biológica y su autoperpetuación como rasgo distintivo de todo grupo étnico (Barth, 1976: 11).

Pero, a la vez, otras lecturas (más objetivas) de los hechos históricos ofrecen algunas de las claves que permiten comprender cómo se dan los procesos justificatorios y las particulares interpretaciones que elaboran los actores sociales, tanto internos como externos, participantes en el juego de las identidades, para potenciar el enraizamiento y sentido de pertenencia a una historia compartida.

La historia es entonces un elemento que legitima y da cohesión a la identidad étnica de los rarámuri, un elemento que es proyectado en el discurso en términos de una línea temporal continua, del pasado al presente, la cual se interpreta como un recorrido que va desde una originaria posición de privilegio, de orden, de rectitud, de respeto y armonía, a una situación actual de olvido, desorientación, trasgresión y maldad. En suma, esa percepción interna de la historia presenta una valoración negativa que refleja más bien la memoria de las interacciones étnicas mantenidas por los tarahumaras con otros grupos sociales, principalmente, con los mestizos serranos. En todo ese trayecto del ayer al hoy se encuentra presente el chabochi, el blanco, el invasor, el ajeno, como una de las causas más importantes que explican el particular desarrollo de la comunidad indígena; él es, desde la perspectiva rarámuri, el principal culpable de la aciaga historia indígena, así como de su difícil situación actual.

Por otra parte, en el caso de los rarámuri, el origen al que la historia oficial remite se encuentra en el pasado prehispánico, y en la for-

mación de las identidades étnicas en un proceso histórico que se inicia a partir de los intentos por conquistar y colonizar estos territorios, presentes desde inicios del siglo XVII: “Las dimensiones históricas y sus repercusiones en términos de identidad son interpretadas en forma diferente por los distintos sujetos sociales que intervienen en su construcción. Tales interpretaciones aparecen la mayor parte de las veces como elaboraciones sui generis en las que se integran no pocos elementos imaginativos, suposiciones y simplificaciones de acontecimientos comprobados según la ideología y la posición que ocupa cada uno de ellos en la red de interrelaciones que establecen” (Porrás et. al., op cit.: 187). La función principal de esta clase de elementos sería trazar una línea del presente al pasado explicando y justificando los acontecimientos de modo tal que se conviertan en fundamentadores de identidad, generando una continuidad histórica.

Ese pasado compartido, como una de las bases culturales de la identidad, formaría parte de la “memoria colectiva” transmitida de generación en generación por los ancestros y llevaría a pensar en la existencia de un antepasado común del que descenderían todos los miembros de la etnia que, en definitiva, constituirían una extraordinariamente amplia red de parentesco. Sin embargo, no observamos la presencia de esa “memoria histórica de un pueblo” entre los tarahumaras, ni la apelación a sucesos históricos (o tomados como tales), ni a personajes recordados como héroes, líderes o guías colectivos que sean punto de referencia para la cohesión social y funcionen como emblemas históricos de identificación.

Sin embargo, esa apelación a los antiguos, es suficiente para conformar el particular imaginario colectivo del grupo y lo más que encontramos en los relatos indígenas del pasado son referencias abstractas a los *anayáwari* (antepasados) que, en un intemporal, en un tiempo primigenio, aprendieron directamente de Dios las normas y valores bajo las que los rarámuri debían

de regirse. Además de otra forma de expresar su identidad, se trata también de una estrategia para legitimar como principio de autoridad la mayoría de los *nawésari* (sermones o consejos) a través de los cuales los gobernadores y otros funcionarios indígenas transmiten públicamente los modelos de comportamiento a seguir (ídem.).

IV.V.XI. ORGANIZACIÓN POLÍTICA.

El sistema de organización política tarahumara, junto a otros elementos de su actual cultura, se define por la síntesis realizada entre patrones introducidos por sociedades ajenas y hegemónicas durante varios siglos, junto a la particular apropiación que las estructuras autóctonas han hecho de ellos.

Respecto a las “autoridades” o “jefes” de los pueblos del sur de la Tarahumara, los misioneros jesuitas, a finales del siglo XVII, escribían: *“Estas naciones, en su gentilidad, no reconocen sujeción a otro. Gobiérnanse por familias, de suerte que el más anciano de ellas es a quien los demás reconocen, no con superioridad de dominio sino por vía de respeto, semejante al que tiene un mozo a otra persona de más edad. Éste es el origen de la poca sujeción al Padre [cristiano] y a sus gobernadores y alcaldes que se procuran poco a poco entablar... Los Padres pensaron que para impedir estas cosas [peleas, desórdenes y borracheras], y para instaurar las costumbres cristianas, de todas las formas posibles se les obligaría [a los indios] a congregarse en pueblos, poniéndoles gobernadores y capitanes de su misma nación — aquellos que gozaran de mayor autoridad entre los suyos —, bajo cuyas órdenes los demás obedecieran más fácilmente... Los gobernadores indígenas, autoridad suprema, impartían la justicia; los soldados, bajo la autoridad de los capitanes, mantenían el orden y la seguridad; los fiscales vigilaban la limpieza de la iglesia y se encargaban de los enfermos; los mayores, especie de policías de costumbres, detectaban a las parejas no casadas; los temastianos enseñaban el catecismo y dirigían la oración en ausencia de los misioneros...”* (Ronáldegi, apud Velasco 1983: 32-33).

En la actualidad, la estructura formal del gobierno indígena de la región se basa justamente en las jerarquías cívico-religiosas, también nombradas por algunos como sistemas de cargos, introducidos por los misioneros europeos durante la Colonia. Y a pesar de las innumerables rebeliones, del fracaso generalizado del sistema de Misiones y pueblos, de la insubordinación oculta hacia las autoridades coloniales, y del poco control efectivo que éstas lograron sobre los habitantes de la región, resulta sin duda notable que la organización introducida por jesuitas y franciscanos haya sido tan ampliamente adoptada, y que siga hoy en vigor a través de casi toda la región. Obviamente, no en todos los sitios se conservan todos los cargos, pero prácticamente todos siguen de una u otra forma en uso y, salvando algunas diferencias, sus atribuciones son básicamente las mismas.

Sobre los cargos del gobierno tradicional se puede decir que, la reputación y autoridad que un cargo otorga a los sujetos, se debe básicamente al prestigio de poseerlos, pues en la situación práctica se conserva un poder muy limitado de los oficiales indígenas, además de un discreto pero importante aspecto formal y simbólico asociado con el sistema de cargos. La mayoría de los cargos del gobierno tradicional son ocupados casi exclusivamente por varones⁶⁷, siendo generalmente otorgados por elección o por nominación, y a pesar de que cada cargo tiene una duración oficial, algunos se dan por espacios cortos y otros por larguísimos periodos; dependiendo del buen o mal desempeño que ante los ojos de la comunidad tenga el elegido.

Por otra parte, existen también cargos de autoproposición relacionados con tareas rotativas del promedio de todas las mujeres y todos los hombres de la comunidad, como es el caso de los fiesteros y las fiesteras⁶⁸. Este tipo de cargos son de orden predominantemente religioso, y deben ser desempeñado tres veces, antes de poder considerar que se ha cumplido.

Existen además algunas figuras de autoridad fuera de la estructura del gobierno indígena, que pertenecen al ámbito de las autoridades económica y políticas mexicanas, tales como las del comisariado ejidal (responsable de la venta y manejo del recurso forestal de la comunidad), presidente seccional (es decir, de una sección municipal), o comisario de policía (responsable de articular a la comunidad indígena con el sistema de justicia nacional), las cuales tienen también importancia para los distintos pueblos, ranchos y rancherías indígenas.

La sociedad rarámuri, en términos generales, está estructurada con base en relaciones simétricas, que evidencian distintas formas de reciprocidad (balanceada, generalizada) y de cooperatividad. Asimismo, a pesar de que dichas sociedades promueven el ideal de "todos somos iguales", y a pesar también de la carencia en la simbolización de las diferencias de estatus y la existencia de un fuerte sentimiento igualitario, existen muchas motivaciones para lograr un estatus social alto, lo cual forma parte de un sistema informal de liderazgo que se ha dicho que sustenta y refuerza la estructura tradicional de los cargos (cfr. Kennedy, 1970: 134-136).

Para alcanzar un cargo importante se necesita un rango social elevado, pero el que llega a tenerlo no es necesariamente el de rango más elevado. No existen estratos sociales ni económicos, pero hay diferencias importantes en el rango, relacionadas principalmente con la riqueza y las funciones de prestigio.

El sistema de estatus social se relaciona también con el *tesgüino*. La gradación social no es muy grande y se basa casi por completo en la ostentación de tener dinero, animales o la capacidad de cosechar excedentes agrícolas. La *tesgüinada* cumple la función de hacer público el rango y el papel del sujeto ante la colectividad. Se debe preparar *tesgüino* para mantener la posición que

⁶⁷ Aunque en tiempos recientes resulta cada vez más común que las mujeres empiecen también a ocupar cargos en el gobierno tradicional, especialmente el cargo de gobernadoras, que es el más importante en el gobierno indígena.

⁶⁸ Encargados de patrocinar comida, *tesgüino* y animales para el sacrificio y la elaboración del *tónare* o comida ritual, durante las principales celebraciones religiosas.

se tiene ante la comunidad, pero los más afortunados pueden prepararlo con más frecuencia y en mayor cantidad. En ese sentido, la suma de los invitados a una *tesgüinada* es un índice del estatus del anfitrión. Debido a que la participación en la *tesgüinada* es siempre por invitación, independientemente de la cercanía física o social de los sujetos; esa manera de evadir resulta un mecanismo efectivo de control, y el hecho de que alguien sea excluido constantemente de las *tesgüinadas* de otros refleja su bajo rango ante la sociedad.

Al otro extremo, el alto rango social debe entenderse más en términos de prestigio e influencia, que plenamente como poder, pues quien posee cualidades valiosas de reputación no intenta controlar al resto de sus vecinos, ni influir sobre su toma de decisiones, pero es buscado por ellos por su conocida sabiduría para aconsejar y por su habilidad para organizar el trabajo o la fiesta. El liderazgo social no se hereda y depende básicamente de las cualidades personales y de la riqueza. Por ejemplo, la cualidad de hablar “recio” (elocuentemente) es esencial para un hombre importante o un líder, pues indica sabiduría, iniciativa y preocupación por el código moral. La riqueza no otorga directamente autoridad, pero los que ocupan posiciones de prestigio e influencia tienden a estar en lo alto de la escala económica.

Los cargos más importantes del gobierno tradicional son ocupados generalmente por hombres mayores de 30 años, bien establecidos en la comunidad y con experiencia. Usualmente no hay hombres muy ancianos ocupando posiciones de gobierno⁶⁹, en parte porque se dice que “ya cumplieron” y también porque resulta necesario cierto vigor físico para el liderazgo. Sin embargo, todos los ancianos de la sociedad *rarámuri* permanecen activos hasta hallarse físicamente incapacitados.

A pesar de que no pretendemos ahondar en la forma como el sistema de gobierno tradi-

cional se articula con la esfera ritual y festiva, es preciso señalar al menos su estrecha relación, y la importancia que algunos cargos cobran ante las principales celebraciones del ciclo ceremonial, las cuales, como veremos, subrayan los momentos más significativos del ciclo agrícola.

Podría pensarse que la organización política *rarámuri* es más amplia y sólida que la de otros pueblos indígenas de la región, por la clara cohesión interna de sus comunidades (González et. al., 1994; Urteaga, 1998: 20); sin embargo, no existe ninguna estructura de articulación regular entre las autoridades indígenas de un mismo municipio, y mucho menos en el ámbito de la región.

Ante el hecho de que no tratamos con sociedades cerradas o aisladas del exterior, es necesario apuntar brevemente el papel del gobierno tradicional ante las estructuras políticas de la sociedad nacional. En ese contexto, el gobierno tradicional indígena representa hoy el principal cimiento de la reproducción social y política de la costumbre comunitaria indígena (Urteaga, op. cit.: 19).

Históricamente se ha pretendido establecer, desde las sociedades dominantes, modelos de interacción provenientes de una matriz cultural distinta, y que no corresponden a las realidades regionales. Un ejemplo de lo anterior lo representa el complejo entramado que hoy observamos entre las distintas demarcaciones y jurisdicciones de los pueblos, ejidos, secciones, comisarías municipales y distritos judiciales o electorales. Las estructuras políticas indígenas compiten por atribuciones, en crecientes condiciones de desventaja, contra el conjunto de dependencias municipales, estatales y federales, por lo que comúnmente resultan excluidas. Es justamente en el control del territorio donde la pérdida de jurisdicción frente a la sociedad nacional resulta más notoria y aguda. Así, las relaciones entre indígenas y mestizos lucen un sesgo eminentemente asimétrico.

⁶⁹ Al menos del gobierno formal, sin embargo, ante las decisiones más trascendentes que enfrenta la comunidad, existe un grupo de hombres de edad avanzada, reconocidos por su amplia sabiduría y su prestigio, asociado también con la curación y la danza, los cuales ejercen una influencia substancial entre la colectividad. Ese tipo de ancianos sabios, aparecen recurrentemente como figura trascendentales entre los pueblos indígenas del noroeste y de otras distintas regiones de México.

Los espacios en que se relacionan las autoridades tradicionales rarámuri con los diferentes niveles del gobierno estatal y federal mexicano, así como con los partidos políticos, se circunscriben, por un lado, a los tiempos de proselitismo electoral, donde los candidatos oficiales visitan las comunidades de más fácil acceso, y a través de presentes y promesas de campaña establecen prácticamente el único contacto directo con las comunidades indígenas y sus autoridades tradicionales.

Por otro lado, existen diferentes instancias que articulan a la sociedad rarámuri con la sociedad mexicana, tales como las instituciones mexicanas encargadas de la salud, la educación, el desarrollo social, etc. La respuesta de las comunidades rarámuri ante dichas instituciones resulta sumamente diversa, y es determinada siempre por las circunstancias específicas de la interacción, resultando en algunos casos beneficios y aceptación, pero en otros, perjuicios y por lo tanto rechazo.

IV.V.XII. CONTROL SOCIAL.

El sentido de la vida de un rarámuri se basa en seguir cabalmente las enseñanzas de Dios y sus antepasados, volverse él mismo un modelo de conducta, a través de una escala ascendente de obligaciones que implica la obtención de méritos frente a la familia y frente a la comunidad, la adquisición de prestigio social y el ejercicio de cargos del gobierno tradicional.

El énfasis al derecho de cada individuo para determinar libremente sus acciones, así como el respeto por los deseos y las necesidades de la comunidad, son dos ideales fuertemente subrayados por la sociedad rarámuri. A los niños, por ejemplo, se les muestra la manera correcta de hacer las cosas, pero nunca se les reprime o se les fuerza a hacerlas contra su voluntad; aprenden a ser independientes desde temprana edad y poco después van adquiriendo sus primeras responsabilidades, a partir de las cuales van integrándose poco a poco a la sociedad.

Uno de los factores relevantes para el control social es el aprecio de la comunidad, el cual resulta muy efectivo, ya que dada la situación de las relaciones sociales y lo restringido de su ámbito, la vida social, política, religiosa, y buena parte de la vida económica, dependen justamente de la aceptación de los sujetos en la comunidad.

El patrón del *nawésari* (consejo o sermón), ya sea ante una falta cometida o como prevención, es uno de los principales instrumentos del gobierno tradicional, pues se trata de la forma básica mediante la que un hombre de mucho prestigio o rango, o un funcionario del gobierno tradicional, buscan influir en el comportamiento a favor del respeto y de las normas tradicionales. El sermón tiene una importancia cardinal en la endoculturación. Éste, puede ser dado en el ámbito familiar o comunitario (dependiendo de la situación) y usualmente va también acompañado por el *tesgüino*; estrechamente ligado a las actividades sociales más significativas: "Sólo durante los sermones que los oficiales del pueblo presentan en la cabecera se comunica el conocimiento teórico, de manera explícita y consistente, a gran número de personas de diferentes ranchos. Como resultado, estos sermones son especialmente importantes en la reproducción del conocimiento teórico dentro de la sociedad" (Merrill, 1992: 102).

Los tipos de información que se transmiten en estos sermones así como su eficacia como vehículos para la reproducción del conocimiento teórico está determinada, principalmente, por el papel que juegan estos sermones en el proceso político rarámuri y las convenciones retóricas que guían su producción. El propósito principal de estos sermones no es comunicar nueva información sino reiterar consejos probados con el tiempo para la conducta apropiada en la vida: "El pronunciar sermones forma parte de la práctica, más amplia, de dar consejos y que prevalecen en la vida social rarámuri" (ídem.).

Al dar consejos nunca se amenaza a los sujetos, más bien se les sugiere o se les amonesta cuando así se requiere, tratando de mostrarles, moderadamente, que están violando las normas que ellos aprendieron como correctas. Asimismo, la relación entre el funcionario o persona de alto rango que aconseja y el infractor no es violenta ni autoritaria, muy parecida a la relación padre-hijo.

El acudir a medidas rigurosas de castigo sólo ocurre en situaciones extremas. La vergüenza pública es una de las sanciones efectivas empleadas más frecuentemente. El temor a ser humillado ante la comunidad es uno de los controles más eficaces de la conducta. Por ejemplo, la flagelación pública, a pesar de que se realiza sólo ante lo que se consideran las faltas graves, aún es utilizada con cierta regularidad⁷⁰. La indignación del grupo no permanece enardecida por mucho tiempo ante un infractor y, luego de algún tiempo, se tiende a tratar con él tal como se hacía antes.

Las orientaciones del derecho indígena atienden mucho más a la reparación del daño hecho que a la represión o el castigo para el transgresor. Por ejemplo, si durante una pelea, especialmente en una borrachera, un rarámuri mata o incapacita a otro, es muy probable que a al infractor se le imponga como castigo hacerse cargo de la familia del difunto, sin descuidar sus responsabilidades con su propia familia.

Las infracciones a las normas morales, que ocurren sobre todo en las tesgüinadas, son las condiciones más singulares y significativas que influyen en el sistema de control social. Las afrentas que comúnmente enfrenta el sistema legal son: el asesinato (que es prácticamente el único caso en que se acude a las autoridades nacionales), las heridas graves por agresión, el robo, las peleas, el adulterio, el daño en propiedad ajena, la desertión de una familia, y la hechicería; siendo estas tres últimas las únicas que no ocurren usualmente en las tesgüinadas.

Respecto al adulterio coexisten dos actitudes conflictivas. La gente va a la tesgüinada por las necesidades sociales que ahí satisface, pero al mismo tiempo sabe del riesgo de que el cónyuge llegue a tener relaciones sexuales con otros. El número de disputas generadas por esos motivos no son en absoluto pocas (Kennedy, 1970). No obstante, las oportunidades de tener relaciones extramaritales se reducen debido al grado de parentesco de quienes concurren a beber. Los adulterios generalmente no se sancionan, y menos si ocurrieron en una tesgüinada —a menos que terminen en el rompimiento familiar—, se suele decir, al igual que para el resto de las infracciones que acontecen cuando se bebe tesgüino, que la culpa es únicamente de la embriaguez.

Las tesgüinadas no son sólo relevantes porque muchas de las violaciones a las normas morales ocurren ahí, sino también porque es generalmente entonces cuando los hombres llegan a acuerdos para actuar contra algún infractor, y el nivel de ebriedad mitiga y hasta dispensa el castigo de las faltas. En ese sentido, el tesgüino funciona como una válvula de escape de la hostilidad directa, la agresividad reprimida y la tensión sexual, pues hace que gran parte de la conducta prohibitiva se permita de manera temporal (ibid.: 120).

Las tesgüinadas ofrecen la oportunidad para liberar impulsos agresivos a través de medios institucionalizados, como la lucha⁷¹, aunque con frecuencia llegan a ocurrir verdaderas peleas, ocasionadas principalmente por rivalidades previas nacidas de celos sexuales o económicos. Se trata de disputas que evidencian la importancia del prestigio y la riqueza como motivaciones para la sociedad.

Tendencialmente existe una ausencia de ataque por venganza u otro tipo de represalias. Sin embargo, la presencia del narcotráfico y la narco siembra han traído consigo la rápida

⁷⁰ Se dice que en los meses previos a la temporada de lluvias, así como durante el periodo de precipitaciones, no se debe castigar físicamente a nadie, pues se cree que si hubiese enojos o pleitos durante ese periodo, todo lo que sirve a la vida, como la lluvia o el viento, se alejarían inevitablemente lejos de la Sierra.

⁷¹ Se trata de un tipo de lucha cuerpo a cuerpo que acontecen en las tesgüinadas, donde a través de la fuerza y los agarres, se intenta sujetar al oponente de la cintura para lanzarlo al piso, y una vez ahí, ya sometido, se le monta para fingir, amañera de burla, que se realiza con él la cópula.

introducción de numerosas armas de fuego, agudizando la violencia interétnica dentro y fuera de la comunidad indígena, ocasionando a veces secuencias de asesinatos y venganzas. La histórica disputa en torno a los recursos naturales de la Tarahumara, entre las comunidades indígena y mestiza, ha sido también recrudecida.

En otro orden de ideas, el único medio de control social o justicia que se puede considerar represivo es el juicio, del que regularmente surgen sanciones como indemnizaciones por daños o multas (Velasco, 1983; González, 1994). En lengua rarámuri existen las palabras *nachínima* y *nachúnema* (“hay juicio” y “se juzgará a una persona”), las cuales aluden al procedimiento judicial de realizar justicia.

El juicio representa un factor de relativa independencia frente al sistema judicial de la nación. La forma como éstos se realizan difiere considerablemente entre las distintas localidades rarámuri, no obstante, por lo general los juicios tienen lugar en una atmósfera informal. Los juicios pueden coincidir con alguna celebración religiosa, con las asambleas dominicales del gobierno tradicional o con una faena de trabajo, sin tener un tiempo preciso para realizarse.

Los juicios suelen realizarse en lugares específicos, particularmente en sitios que claramente tienen sus orígenes en la influencia de los religiosos de la época colonial, lugares como el *komerachi* (casa comunitaria), en las sacristías junto a las iglesias, o en construcciones anexas a los templos.

Durante el desarrollo del juicio, tanto el acusado como las autoridades y el resto de los involucrados –o simplemente los interesados–, todos ocupan indistintamente un sitio, sin que existan espacios predeterminados. Aunque los niños o adolescentes puedan llegar a estar presentes, sólo los adultos, sin importar su género, pueden opinar y participar de forma activa en el juicio. El ambiente no es en lo absoluto solemne, y el

tono del diálogo se acerca mucho más al de una conversación, en donde cada cual expone sus argumentos, que al de la discusión. Prácticamente no existen reproches, enojos o insultos; incluso, no es raro que en ocasiones surja alguna broma entre los asistentes.

En lo que respecta a la religión, tampoco existe una presión divina muy importante respecto a la observancia del código moral. Se dice que Dios castiga a los que “viven mal” (fuera de las normas tradicionales), aunque eso no parece representar una gran coerción. Se debe subrayar no obstante que, salvo en el contexto de las *tesgüinadas*, el código moral es sumamente eficaz, a pesar de sus pocos mecanismos represivos y la acentuada tendencia a la libertad y a la autodeterminación individual.

IV.V.XIII. RECAPITULACIÓN DE ELEMENTOS NODALES DE LA SOCIEDAD.

Como puede inferirse de lo que hasta aquí se ha presentado, la cultura Tarahumara, desde sus distintos orígenes, proviene de un pasado basado en la caza y la recolección, que desde hace algunos miles de años dependió también de una incipiente agricultura, principalmente del maíz. Las evidencias arqueológicas muestran sociedades con fuertes tendencias a la igualdad, sin especialización técnica en el trabajo y basadas en mecanismos de reciprocidad y cooperatividad, operando sobre las principales formas de producción, redistribución y circulación de bienes. Esas formas de intercambio, principalmente la reciprocidad, han desempeñado un papel fundamental en la conformación, la reproducción y la persistencia cultural de este pueblo.

A pesar de su continuidad como un mecanismo central en la estructura social rarámuri, las formas y los contenidos que la reciprocidad ha expresado a través del tiempo no han sido idénticos, pero actualmente pueden sintetizarse en un hecho social que toca y condensa instancias de carácter económico, religioso, político, jurídico y de esparcimiento: el *tesgüino*.

Asimismo, la relación entre la bebida y la construcción de una identidad y una territorialidad étnica –a través por ejemplo de las redes del tesgüino– han tenido un papel crucial en la organización comunitaria, la cual no rebasa ámbitos geográficos más amplios.

Sobre las formas de como la reciprocidad opera actualmente al interior de la sociedad rarámuri destaca, en el ámbito de la familia nuclear, y mediando la relación entre padres e hijos, la reciprocidad balanceada, pues existe una tendencia a valorar y respetar la individualidad y la función que según el sexo y la edad se desempeñe. Ante el resto de la parentela muchas veces se da menos importancia a una retribución directa, aunque la reciprocidad balanceada, a través de expresiones como las tesgüinadas, media las relaciones con casi todos los demás integrantes de la sociedad. Las tesgüinadas son atravesadas por una lógica basada en la reciprocidad, y que también cuentan con cierto carácter redistributivo.

Una operación relevante en el comercio de dones es la práctica del *kórima* (la costumbre de “dar”), que como forma de intercambio se distingue de las tesgüinadas porque en ella se trata fundamentalmente de situaciones de necesidad material, y no de la libre distribución y redistribución de excedentes, ya sean relativos o verdaderos. Como en este intercambio las circunstancias externas al núcleo doméstico cobran una mayor importancia, las relaciones se establecen de antemano impersonalmente. Así, el *kórima* representa también una forma de reciprocidad balanceada, y sobre todo, una práctica que fortalece la identidad, la solidaridad social y el sentido de interdependencia.

La reciprocidad débil o generalizada, por su parte, aparece también en la familia, pero sobre todo en relaciones amistosas y en la búsqueda de prestigio.

Sin lugar a dudas beber *sowí* o *batari* (tesgüino), es el acto comunal más trascendente para los rarámuri, por lo cual ha significado por largo tiempo, un importante punto de cohesión e identidad social.

Ante las influencias y conflictos llegados del exterior, la tesgüinada ha mantenido una importancia cardinal en todos los sectores de la cultura. A pesar de los procesos que han ido fracturando gradualmente la estructura social y la organización tradicional, beber tesgüino, ya sea para trabajar, para cumplir con las fiestas religiosas, con los rituales, o simplemente para vivir contentos con Dios y el resto de la comunidad, sigue siendo un acto que reafirma el ser rarámuri, es decir, saberse hijo verdadero de *Onorúame* (el que es Padre), el creador del universo y de todo lo que en él existe. Esta referencia al carácter sagrado que posee el tesgüino, las tesgüinadas y las actividades sociales que se les asocian, nos remite directamente hacia la dimensión religiosa de la cultura tarahumara.

IV.V.XIV. RELIGIÓN Y RITUALIDAD.

En la lengua rarámuri no existe una palabra específica para designar “religión”, sin embargo, sus ideas sobre el mundo, su forma de relacionarse con el entorno, su manera de concebir la vida, y muchas de sus prácticas cotidianas, se viven y se interpretan de manera religiosa.

La actual religión rarámuri constituye una síntesis original de distintas tradiciones históricas y culturales, las cuales derivan de un proceso de reelaboración simbólica que involucra tanto a la religión y las creencias prehispánicas, como al catolicismo europeo que fue introducido por los jesuitas y los franciscanos a lo largo de la Colonia, así como también, a la muy particular apropiación que los rarámuri hicieron de él. En ese complejo proceso aparecen rastros discontinuos e imprecisos de un antiguo pasado histórico, entrelazados con elementos más claros y perceptibles, producto de la historia reciente.

Se puede afirmar que, en términos generales, la evangelización católica influyó mucho más en las prácticas religiosas rarámuri que en sus ideas y sus creencias. Por ejemplo, se introdujeron algunos elementos como la cruz, las imágenes de santos, la adoración a la Virgen María y/o a la Virgen de Guadalupe, así como la costumbre de persignarse y de asistir a la iglesia durante las principales fiestas religiosas, principalmente la Semana Santa. Sin embargo, los evangelizadores nunca obtuvieron los resultados deseados en su intento por erradicar las fiestas nativas y la profusa ingestión de tesgüino. Los tarahumaras, por su parte, aceptaron el ritual del bautismo más que ningún otro sacramento de la religión católica y mantuvieron una relación convenientemente lejana primero, con los misioneros durante la colonia y luego, con los diversos padres, pastores y predicadores, católicos y protestantes, que a lo largo del siglo XX y hasta la fecha aparecerán profusamente en la Sierra Tarahumara.

Hoy en día, los rarámuri únicamente asisten a la iglesia durante las principales fiestas del calendario agrícola-ritual, por lo que muchos de los templos permanecen cerrados la mayor parte del año, y sólo se abren para celebrar la fiesta. En esas ocasiones a veces asiste algún sacerdote católico a officiar la misa. Durante el desarrollo de la misa los rarámuri no rezan, no se hincan, ni se persignan. De igual forma, en las casas rarámuri no se acostumbra rezar ni colocar altares, estampas o imágenes de santos.

Desde la perspectiva de las creencias rarámuri, actualmente, se piensa que todo lo que existe en el universo, lo que se puede ver y lo que no se puede ver, fue creado por Dios –a quien llaman *Onorúame* (el que es Padre)-, o por el *Riablo* (Diablo), aludido como hermano mayor (o a veces menor) de Dios. Esto ocurrió en el pasado remoto, antes del tiempo de los *anayáwari* (ancestros), cuando el mundo todavía era húmedo y aún

no se había endurecido lo suficiente para la vida: *“Se dice que Dios nació de una flor, y su hermano mayor, el Diablo, de un palo podrido... El mundo antes, muy antes ya existía, pero era muy pequeño y estaba todo húmedo y lleno de agua. Un día, Dios y el Diablo apostaron para ver quién podía hacer un mundo mejor, y Dios fue el que ganó. Ambos subieron a una piedra muy grande y Dios voló, pero el Diablo no pudo y se hundió hacia abajo, por lo que al Diablo le dio mucha envidia, pues él había perdido. Posteriormente, ambos consiguieron a sus respectivas mujeres para casarse y crear así a sus hijos. Dios creó a los rarámuri y el Diablo a los chabochis [los no indígenas]... En otra ocasión, Dios y el Diablo fueron al río a bañarse. El Diablo como era muy tramposo se bañó río arriba donde el agua estaba muy limpia y corría mucho, Dios, en cambio, se bañó aguas abajo, con agua más sucia, por lo que salió más oscuro del agua, igual que sus hijos los indígenas”*⁷².

Onorúame y el Diablo, además de ser las principales deidades del panteón rarámuri, encarnan dos oposiciones básicas en su cosmovisión, las cuales remiten semánticamente a campos relacionados con las concepciones de lo indígena y lo no indígena, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino, el orden y el caos, la salud y la enfermedad, los *owirúames* (curanderos) y los *sukurúames* (hechiceros), las tierras cultivadas y el monte, entre otras.

Llama la atención el hecho de que *Onorúame* tiene varias formas de ser nombrado y conceptualizado, por ejemplo, *Onorúame/Iyerúame* (el que es Padre/la que es Madre), identificados respectivamente con el Sol y con la Luna, y aludidos a veces como Dios y su Esposa, o Dios y la Virgen; o bien como una sólo deidad dual, con una parte masculina y otra femenina⁷³. En muchas localidades rarámuri también se nombra a Dios con la expresión *Tata Riosí*, una adaptación rarámuri del término Padre Dios.

⁷² Mito rarámuri registrado en la Ranchería de Coloradas de la Virgen, municipio de Guadalupe y Calvo, Chihuahua, 16-04-2006.

⁷³ Generalmente se dice que el Sol es masculino, y la Luna femenina, pero en algunas localidades rarámuri de la barranca de Batopilas, en el municipio del mismo nombre, registré distintas versiones que señalaban que el Sol era “mujer” y que la Luna era “hombre”. Estas versiones se sustentan en argumentos relacionados con las creencias tradicionales en torno al cuerpo y la persona, especialmente al cuerpo de la mujer. Éste se concibe con una temperatura interior particularmente elevada, misma que se relaciona con la capacidad única de las mujeres para poder engendrar una nueva vida en su vientre. Así, se dice que el sol es una mujer, porque ambos comparten la cualidad del calor, además de que representan el centro de la vida rarámuri. Mientras que la Luna se le relaciona con el hombre, porque es el único que puede salir en las noches, y andar por los caminos, a veces por algún viaje o por atender muy distintos asuntos. Es por eso también que, al igual que la luna, el hombre a veces está y a veces no, en ocasiones se le ve y en otras no.

Al respecto cabe destacar que, aunque desde hace décadas algunos niños y jóvenes tarahumaras reciben instrucción escolar en internados religiosos y precarias escuelas oficiales en la zona serrana (lo cual se refleja ciertamente en los relatos míticos y otras narraciones tradicionales), la identificación de *Onorúame* con el Sol y de *Iyerúame* (o la virgen) con la Luna, es hasta hoy una constante a lo largo del territorio serrano: “Se trata de un dios que tiene todas las características solares y, al mismo tiempo, es dotado también de las pasiones humanas (enojo, compasión, etcétera). Fue él quien sopló el aliento a los primeros seres humanos, permitiéndoles caminar y pensar; y también fue él quien los castigó con la muerte –por medio de las aguas y del calor– por sus repetidas transgresiones a las normas divinas. Pero en cada etapa, los sobrevivientes de esos castigos recibieron algo nuevo para mejorar su vida: primero las semillas, después los animales y por último las danzas, la música y los conocimientos religiosos para comunicarse con él y cumplir con sus mandatos” (Bonfiglioli, 2008: 47).

Los rarámuri fueron los primeros seres humanos que existieron, y según algunos mitos, fueron creados con una semilla de maíz, o también como “muñequitos” de barro. Una vez hechos esos “muñequitos”, para otorgarles la vida, Dios les sopló tres veces a los que iba a ser hombres, para darles a través de su aliento tres almas, mientras que a las que iban a ser mujeres, por ser “huecas de su panza”, Dios les sopló cuatro veces, para darles un alma más, el “alma del mundo”, la cual necesitaban para traer a los nuevos rarámuri a la vida⁷⁴. El Diablo, siempre envidioso, creó sus propios “muñequitos”, más “güeros” (rubios) y más “feos”, es decir, los chabochis (no indígenas), pero sólo pudo darles dos almas, por lo que no fueron tan resistentes ni tan bien hechos como los rarámuri y otros indígenas.

Se dice que poco después, Dios y el Diablo comenzaron a competir creando a las plantas, los animales, y todo lo que existe en el mundo, y cada uno hizo a los seres que se identifican con él y con su manera de ser. Por ejemplo, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos y los seres que se cree que sirven a la vida, ya sea porque se consideran que son benéficos para el hombre, útiles, nobles, laboriosos, guardianes o simplemente “bonitos”, se cree que fueron creados por Dios, y por lo tanto se relacionan semánticamente con conceptos tales como la luz, el cielo, el agua que corre o el agua del cielo (el agua limpia), el orden, el bienestar, las tierras cultivadas, la domesticación, los espacios habitados, la curación, los *owirúames* (curanderos), y en general, con la identidad indígena y lo socialmente correcto.

Por su parte el Diablo, después de crear a las personas no indígenas, hizo todas aquellas cosas perniciosas, como plantas, animales, fenómenos atmosféricos y otros seres que “no sirven a la vida”, y que dañan o atemorizan a los rarámuri. En este caso, se trata de elementos asociados semánticamente con el mal, la oscuridad, la transgresión, el desorden, la enfermedad, los *sukurúames* (hechiceros), el robo del alma, la muerte por hechizo, los agujeros, las Ciénegas, las cuevas o cavidades profundas, el fondo de las barrancas, el monte, y en general con los sitios que se consideran no domesticados o fuera del ámbito humano. Así, el conjunto de los seres perjudiciales, o aquellos que debido a ciertos rasgos específicos de su apariencia física o su conducta, su hábitat u otras características biológicas, se asocian con algunos de estos elementos, se dice que son hijos del Diablo, y pueden ubicarse en relación de proximidad respecto a las características básicas que se imputan a la identidad social de los chabochi (no indígenas).

⁷⁴ Como se verá un poco más adelante, los números 3, 4 y 7, así como el concepto de alma o para ser más preciso de almas, poseen un enorme valor cosmogónico y cultural. Sobre el particular véase Merrill (1992a).

Los rarámuri afirman que todo buen pensamiento deriva en última instancia de *Onorúame/Iyerúame*. Se dice que algunas veces esta deidad transmite su pensamiento a los rarámuri en sueños, pero en la mayoría de los casos estos consejos han sido transmitidos de generación en generación, a través por ejemplo de los nawésari (sermones), y derivan del consejo original que ésta deidad dio a los primeros ancestros tarahumaras. Los malos pensamientos, por su parte, vienen exclusivamente del Diablo, que incita a los rarámuri a pelearse, matar, hechizar, robar y cometer adulterio (Merrill 1992:105). Mientras la mayor parte de las personas consideran el pensamiento de Onorúame como superior al del Diablo, dicen que cada individuo decide qué tipo de pensamiento seguir en la vida, indicando medianamente acciones la elección que ha hecho: la conducta apropiada indica la selección del pensamiento de Dios, y el comportamiento incorrecto, la del Diablo (ídem).

Por otra parte, la religión y la ritualidad rarámuri se relaciona estrechamente con la fiesta, la cual reviste carácter ritual y está invariablemente dedicada a Dios (Molinari y Nolasco, 1995: 519). La fiesta es el principal espacio donde se manifiesta la religiosidad indígena, a la par de ciertos elementos culturales de gran importancia, tales como el tesgüino, el cual constituye un componente imprescindible en todas las celebraciones, ritos y ceremonias.

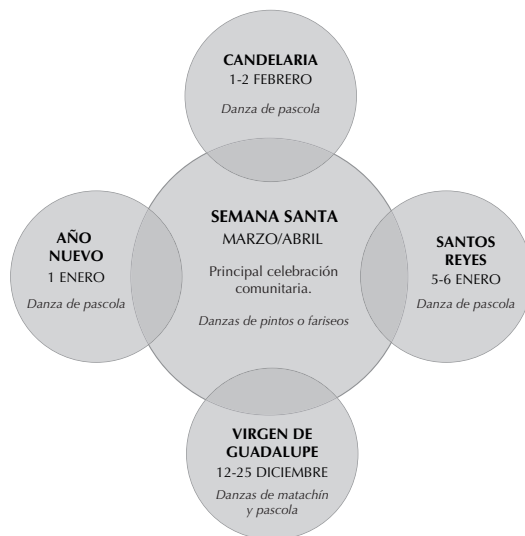
La fiesta, como parte de la estrategia agrícola, es un eslabón más del proceso productivo, tan importante como el barbecho, la siembra o la pizca (Saucedo, 2003). En algunos mitos rarámuri se narra la manera en que Dios les dio el maíz a los hombres, y les enseñó cómo preparar tesgüino, para que pudieran bailar y dar gracias, mostrándoles que ése sería el modo de ser recíproco con su creador. En este sentido, resulta evidente que existe un vínculo indisoluble entre la fiesta y la identidad rarámuri, el cual se manifiesta tanto en términos simbólicos, como a nivel de la práctica y la acción social.

La fiesta, tal como lo señalaron Bennett y Zingg (op. cit.) a mitad del siglo XX, busca garantizar la lluvia, y debido a que no se practica la irrigación agrícola, el sacrificio y el ritual es el único medio posible para obtener agua para los campos de cultivo. Los tarahumaras en general asumen el dominio de sus parcelas agrícolas y de sus tierras de pastoreo, así como de las montañas y las barrancas. Sin embargo no ocurre lo mismo con el agua, pues se considera que no se tiene la misma posesión ni dominio sobre ella (González, 1987: 417). En toda la región tarahumara el grueso del agua para la agricultura pertenece al tiempo de lluvias, por lo que el agua necesaria para la subsistencia, en última instancia, sólo la puede otorgar Dios. Es por eso que los rarámuri acuden a él mediante el sacrificio de animales como tónare (comida ritual), el tesgüino y la danza (Bonfiglioli: 2007).

El yúmari o yúmare es el nombre del ritual y de la danza mediante los cuales los rarámuri realizan la petición de lluvias. Dicho rito se efectúa particularmente durante los meses que anteceden a la temporada de precipitaciones, entre abril y mayo. Aunque el yúmari sirve como ritual petitorio y de agradecimiento de lluvias, esa no es su única función, por lo que en realidad se suele realizarse también en muy diferentes épocas del año, por ejemplo, para agradecer a Dios algún favor puntual, como parte de una curación o de un ritual mortuario.

Las principales celebraciones religiosas que se llevan a cabo en los distintos ranchos, rancherías y pueblos rarámuri a lo largo del año, guardan una estrecha relación con el santoral católico y con el calendario ritual-agrícola. A pesar de la dificultad para realizar generalizaciones, dichas celebraciones religiosas se pueden sintetizar, a grandes rasgos, como lo muestra el siguiente esquema:

PRINCIPALES FIESTAS RARÁMUR CON FECHAS FIJAS:



No obstante, faltaría añadir también diversas celebraciones específicas que año con año se realizan en las distintas localidades rarámuri, relacionadas por ejemplo con los santos patronos de cada pueblo, y por lo tanto, con diferentes fechas del santoral católico.

Es importante subrayar que se trata sólo de las celebraciones de fecha fija, las cuales tienen lugar regularmente en la iglesia de cada pueblo cabecera. No obstante, los tarahumaras tienen también una ritualidad más amplia, no calendarizada, la cual se manifiesta coyunturalmente y siempre que se considere necesario. Esa ritualidad no calendarizada abarca los ritos de curación, ritos mortuorios, ritos de petición o agradecimiento de lluvias, ritos de prevención de enfermedades, curaciones contra el rayo y ritos de protección de los animales domésticos, los corrales y las casas. Este tipo de rituales se realizan en sitios como los cerros, los ranchos y las viviendas rarámuri. En ese escenario suele ser también imprescindible el consumo del tesgüino, además de la presencia de cantos y muy especialmente, de danzas. Ahí se

ofrendan alimentos como tortillas de maíz, elotes tiernos, calabacitas, papas o bien sardina pinta, pescado matalote, conejo, ardilla mora, sardina azul. O si se trata de un asunto de mayor relevancia, se ofrendan cabras, borregos, vacas e incluso venados. La ofrenda de estos distintos platillos depende del tipo de ceremonia que se realice.

Respecto a las danzas rituales, habría que señalar que además del mencionado ritual y danza del *yúmarí* (la cual es la única que se considera de origen prehispánico), existen también otras danzas de gran importancia ritual y religiosa, las cuales fueron introducidas durante el periodo colonial por los misioneros católicos. Entre ellas se cuentan las danzas de *pintos* o *fariseos* (las cuales se bailan en la Semana Santa), las danzas de *pascola* (adaptación rarámuri de la palabra pascua), así como las danzas de *matachín*, mismas que han cumplido un papel cardinal en la religión y la cosmovisión (Velasco, 1983). Se ha dicho, al respecto, que esta clase de danzas expresan para los rarámuri oposiciones fundamentales de su pensamiento, como las relacionadas con los principios que ordenan y/o perturban el universo (Bonfiglioli, 1995).

La danza es para los rarámuri una forma de revivir, por la vía gestual y corporal, determinados sucesos míticos. Se trata de una socialización de la experiencia íntima de la cual sólo los especialistas –como el cantador o el chamán– tienen plena visión y consciencia. Esta socialización no sólo atañe a los seres humanos sino también a los seres y entidades no-humanas. De hecho son estos últimos –deidades y otro tipo de seres– los verdaderos destinatarios de la danza: “Y lo que nosotros vemos como modelo reducido del cosmos, para ellos [los rarámuri] es el cosmos, en una de sus múltiples réplicas. Es a estos tipos de realidades que reenvían los discursos ceremoniales de los chamanes o de las autoridades tradicionales y lo que se infiere de la acción dancística”. (Bonfiglioli et. al. 2005; 2008).

Las danzas rarámuri, en tanto rituales, implican claramente una cosmo-praxis: “Danzar es para un tarahumara...una transformación del propio cuerpo para favorecer la relación con otros tipos de existentes y obtener algo de esta relación: el yúmari para renovar la reciprocidad con el dador de la vida; las danzas del *jíkuri* (peyote) y de *bakánoa* (datura)⁷⁵ para curar alteraciones en dicha relación; el bailar danzas de fariseo o matachín, para propiciar la entrada benéfica en determinadas temporadas cíclicas y otras razones más” (Bonfiglioli, 2010: 467). Este tipo de fenómenos se materializan, precisamente, a partir de un conjunto sistémico de representaciones mentales estructuradas, es decir, una cosmovisión, la cual hace posible todas esas relaciones e intervenciones en el universo.

Por su parte, otro aspecto importante en la vida de rarámuri, ligado con la ritualidad y la religión, se relaciona con su particular concepción de la salud. Para los miembros de este grupo estar sano significa tener fuerza para vivir y para trabajar. La idea de la salud también está relacionada con el hecho de tener dentro del cuerpo todas las almas, y de estar cada una de ellas ubicada en su preciso lugar. La enfermedad o la pérdida de la fuerza, sobreviene cuando una persona ha perdido temporal o permanentemente alguna de sus almas, pero si todas las almas abandonan el cuerpo de manera definitiva, la persona inevitablemente morirá.

Como veremos más adelante, cuando rarámuri se enferma es común que solicite los servicios de un *owirúame* (chamán), quien no sólo atenderá al enfermo, sino también a toda su familia. El *owirúame*, a través de los sueños y de sus conocimientos, diagnostica si el paciente está enfermo a causa de un hechizo intencional, o bien si su enfermedad corresponde a otras causas. Cuando el chamán ha diagnosticado una enfermedad de tipo natural trata a su paciente con plantas

medicinales. Los *owirúames* rarámuri conocen al menos 47 familias de plantas medicinales, aunque casi no existe información al respecto.

En algunos rituales de curación todos los asistentes participan en una serie de danzas, en la que hombres y mujeres comparten grandes ollas de tesgüino y cuando éstas se terminan, los invitados se dispersan y al interior de la casa anfitriona, o en el patio de la misma, el *owirúame* comienza con el ritual de curación⁷⁶.

IV.V.XV. INTRODUCIENDO LA COSMOVISIÓN TARAHUMARA.

El presente apartado busca ofrecer una breve introducción a ciertos temas centrales de la cosmovisión tarahumara, los cuales nos ayudarán a conformar un marco general sobre el cual situar, a lo largo del siguiente capítulo, el papel específico de la fauna en la cosmovisión de este pueblo. Esos temas son: la forma y la estructura del universo, las deidades y los seres que lo habitan, la concepción de las almas y del cuerpo, la figura de los *owirúames* (chamanes) y los rituales de curación, así como la muerte y las prácticas y rituales mortuorios.

Sin embargo, antes de avanzar en esa dirección, resulta pertinente traer nuevamente a la memoria el concepto de cosmovisión, particularmente en los términos en los que ha sido definido en el marco teórico de esta investigación. De esta forma, a través del concepto de cosmovisión se hará referencia a: “un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística” (López Austin, 2012: 9).

⁷⁵ Se trata, respectivamente, de una cactácea y de un género de planta herbácea, con propiedades psicoactivas, las cuales tienen gran importancia en la religión y la ritualidad rarámuri, principalmente, en el contexto de las ceremonias de curación y de raspa de peyote.

⁷⁶ Además de la medicina tradicional, y muchas veces como complemento de ésta, otra alternativa de salud para un sector de la población rarámuri es la medicina alópata que se practica en precarias clínicas rurales pertenecientes al sistema de salud mexicano, instaladas sólo en algunas zonas de la región, a partir de la década de los setenta del siglo XX. Los padecimientos que comúnmente se tratan es esas clínicas son enfermedades gastrointestinales e infecciones broncorespiratorias, así como algunos cuadros relacionados con padecimientos crónico-degenerativos, como la artritis o la diabetes.

Por otro lado, coincidimos plenamente con autores como Merrill (1992a) y Pastron (1977), quienes han señalado que la cosmovisión rarámuri y el conocimiento teórico que la sustenta, ponen de manifiesto un par de características básicas, a saber:

- a) Se trata de un conocimiento que en términos generales aparenta ser escueto, difuso y poco elaborado (especialmente si se les compara, por ejemplo, con el de algunos pueblos indígenas de tradición mesoamericana).
- b) Al interior de la sociedad existe una notable variación tanto en el alcance de ese conocimiento por los individuos, como en su contenido, por lo que se puede encontrar consenso generalizado únicamente en los temas y las ideas centrales.

En ese contexto, y con el fin de ubicar los rasgos generales de la cosmovisión tarahumara, es posible afirmar que actualmente los rarámuri se asumen como habitantes de una región del universo muy específica, encarnada por las montañas y los barrancos del territorio serrano, o más precisamente, tan solo de una parte de ellos. No obstante, la Sierra Tarahumara aparece también como una región rodeada de muchas otras regiones más lejanas o difíciles de conocer de primera mano para cualquier rarámuri, mismas que sólo pueden ser imaginadas o reconstruidas con base en las experiencias, los relatos y las evidencias de terceros. Además, como algunos autores lo han hecho notar (Espinosa: 1996: 3), existen también amplias regiones que se pueden percibir pero que resultan inaccesibles de manera absoluta para cualquier sujeto, como podrían ser el cielo o el mundo subterráneo.

Sin embargo, a la par del universo físico accesible o al menos perceptible por los hombres, y de todo lo que en él existe, los rarámuri también conciben un universo dividido en tres distintas regiones, y poblado por diversos seres invisibles, mismos que no requieren tener una existencia material para afirmar su importancia.

A esa imagen de un cosmos dinámico, habitado únicamente en una fracción por la cultura tarahumara, pero concebido por ella misma mucho más allá de esa sola fracción, es a lo podemos llamar su cosmovisión (ibid.: 52).

La cosmovisión rarámuri engloba a la totalidad de los sistemas culturales a través de los cuales esta sociedad pretende, en un momento determinado de su historia, aprehender y relacionarse con el universo. No sólo con lo que observan o han observado por generaciones como podría ser su propio cuerpo, o su entorno ecológico o social, sino también, con esas regiones del cosmos que imaginan y pueblan con entidades etéreas, las cuales, no obstante, poseen distintas características humanas y divinas. Todo, en el contexto de un universo dinámico, fluido y estrechamente entrelazado.

Respecto a la estructura del cosmos, los rarámuri afirman que el cosmos está dividido en tres regiones, que son: el cielo o “mundo de arriba”; el “mundo de en medio”; y el “mundo debajo de la Tierra”. Estas tres regiones, junto con los cuatro puntos cardinales –los puntos donde sale y se oculta el sol, más sus puntos equidistantes– constituyen los principios básicos que se utilizan para pensar el universo⁷⁷. En ese contexto, el cosmos suele ser descrito de forma circular, “igual que un tambor o una tortilla”, y se afirma que en sus confines se yerguen una serie de columnas o pilares que sostienen el firmamento.

Dios y su esposa viven en el cielo, específicamente en el piso más alto del cielo, pues se cree que la región celeste del cosmos está a su vez subdividida en 3 o 7 niveles⁷⁸. Junto a Dios y su mujer viven los hijos de su relación sexual, quienes fungen como sus “ayudantes” en su interacción con los hombres. Este grupo incluye a seres conocidos con nombres como los de *sánti* o *sukritos* (identificados respectivamente con los santos y Jesucristo), así como también a las almas

⁷⁷ Nuevamente aquí los número 3, 4, y la suma de ambos, el 7 estarán, como veremos, presentes de muy distintas formas.

⁷⁸ El nivel más alto del cielo, en el que habita Dios y su esposa, se refiere en ocasiones también subdividido en 3, 7 o 9 niveles.

de aquellos rarámuri que en vida fueron consecuentes con las enseñanzas éticas y morales de Dios. En ese sentido, se considera que entre mejor persona se hayan sido en vida, es más alto es el nivel del cielo en el que las almas pueden llegar a habitar después de la muerte.

Por su parte los seres humanos, las plantas, los animales y todo aquello que les rodea (cerros, nubes, ríos, arroyos, etc.), habitan el mundo de en medio, que es en el estrato del cosmos en el que se desarrolla la vida mundana de los rarámuri.

Mientras que el estrato inferior del cosmos, el “mundo debajo de la Tierra” (referido a veces simplemente como el “mundo de abajo”), es habitado por el Diablo, a quien acompañan su esposa y sus ayudantes, entre quienes se encuentran las almas de los chabochi (no indígenas) muertos, además de las almas de los indígenas que hayan vivido fuera de las normas religiosas, éticas y sociales. Como veremos un poco más adelante, entre los ayudantes del Diablo destacan también ciertos animales, enfermedades relacionadas con el viento y otro seres relacionados con el agua como el arco iris y los remolinos.

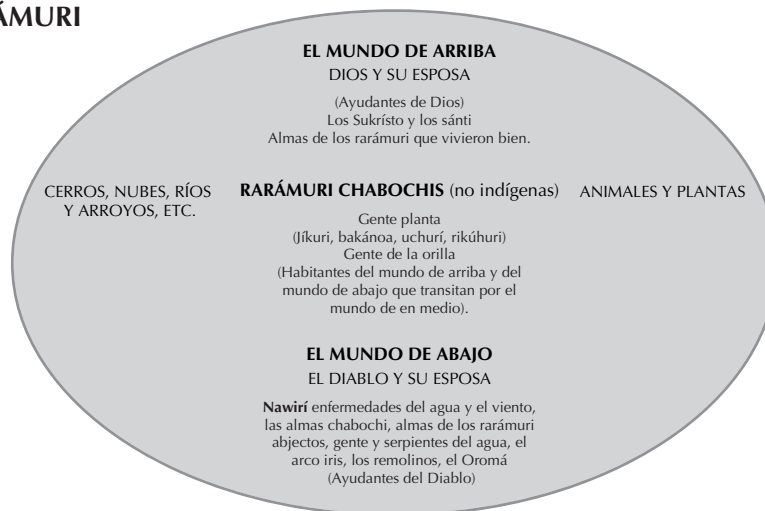
Una de las características más importantes de los diversos ayudantes de Dios y el Diablo, es las de poder transitar entre las distintas regiones del cosmos para incidir así, positiva o negativamente, en el mundo de los hombres.

Entre las fuerzas que gobiernan la región celeste del cosmos y aquéllas que actúan en la oscuridad del “mundo de abajo”, los rarámuri se consideran a sí mismos como los “pilares del mundo”. Su papel en la vida es intervenir en los ciclos naturales con trabajo y con ritualidad, para aportar energía vital al universo (Bonfiglioli, 2007).

Por otra parte, aunque la asociación entre Dios y el cielo es tan clara como la que existe entre el Diablo y el “mundo de abajo”, la forma cómo se articulan las ideas sobre el bien y el mal en las creencias y las prácticas sociales, no lo es tanto. Ni Dios es alguien que siempre actúe en beneficio de los hombres, ni el Diablo alguien que siempre esté en su contra. Se cree más bien que existen ciertas inclinaciones y tendencias en esas deidades y sus ayudantes, las cuales dependerán, en buena medida, de las acciones recíprocas de los rarámuri hacia ellos. Por ejemplo, si no se baila ni se toma tesgüino, o si no se cumple con la fiesta, Dios podría impedir que lloviera, e incluso propiciar que aparezcan las enfermedades, el granizo, las plagas en la siembra o la muerte del ganado.

Respecto al conjunto de los seres vivos, se piensa que su característica principal y común son las almas que cada uno posee, las cuales son denominadas con la palabra *arewá*, un vocablo que literalmente traduce “aire del corazón”.

ESTRUCTURA DEL COSMOS RARÁMURI



Como ya hemos señalado, los indígenas y los no indígenas se distinguen entre sí primordialmente por el número de almas que cada uno tiene (4 las mujeres rarámuri, 3 los hombres rarámuri, y 2 en el caso de hombres y mujeres no indígenas), lo cual se cree que incide directamente sobre sus distintas formas de pensar, actuar y sentir. Asimismo, otros seres vivos, como los animales y las plantas tienen también sus propias almas, las cuales son las responsables de muchas de sus características particulares (por ejemplo, si son seres pequeños o grandes, si se mueven o si no lo hacen, si nadan, vuelan o caminan, si respiran o no lo hacen, etc.). En este sentido, las almas serían las principales responsables de la naturaleza de cada ser.

En el caso de las personas, las almas se ubican en puntos específicos del cuerpo, en donde cumplen también tareas muy particulares. Por otra parte, el concepto de alma se liga también con los sueños, con las ideas de salud/enfermedad, así como con otros aspectos fundamentales de la concepción de persona rarámuri.

Es importante señalar que el hecho determinante para decidir el destino de las almas de cada sujeto después de la muerte es su condición étnica, es decir, las almas de los rarámuri irán seguramente con Dios para habitar alguno de los pisos del cielo, así como las almas de los no indígenas marcharán para habitar con su Padre el Diablo, en el “mundo de abajo”. No obstante, se cree que los no indígenas pueden por ejemplo aspirar a que sus almas también lleguen al cielo, cerca de Dios. Uno de los posibles caminos sería casarse y tener familia con una mujer rarámuri. Mientras que, por el contrario, un hombre tarahumara que se case y tenga familia con una mujer no indígena tiene amplias posibilidades de que sus almas terminen debajo de la tierra, junto al Diablo y los seres que ahí habitan⁷⁹. Se piensa

que una consecuencia de este tipo de uniones es que los hijos que se conciban en estas circunstancias podrían perder o ganar en el número de almas que estaban destinados a tener debido a su origen étnico.

Respecto a la concepción de la persona entre los rarámuri, ésta se relaciona con la continuidad que existe entre el individuo y el resto de los seres que pueblan el universo, a partir de la idea de que todos ellos tienen almas. Un rasgo fundamental de la persona es la articulación que existe entre las almas, el cuerpo y las normas y experiencias que a lo largo de su vida los sujetos aprenden en su interacción social con la comunidad y con el entorno serrano.

Las almas y el cuerpo son elementos inseparables que se desarrollan a lo largo del ciclo vital y la vida social de los individuos, por lo que desde la concepción de los rarámuri, en el vientre materno, tales elementos son concebidos como un todo. El cuerpo es el vehículo mediante el cual el tarahumara y sus almas viven, aprehenden el mundo, piensan, sienten, se expresan, y asumen un rol específico en su sociedad. La persona no puede existir sin el conjunto de esos elementos, y ninguno de esos elementos puede existir sin los otros.

Una vez que nace un nuevo rarámuri, se cree que sus almas le ayudarán a pensar, sentir y actuar de manera ordenada, lo cual evidencia, desde este primer momento, la importante relación que existe entre las almas, el pensamiento (ubicado en la cabeza) y el corazón. Se dice que los bebés al nacer no son puros, pues aún traen consigo las fuerzas dañinas y peligrosas generadas por los apetitos sexuales de sus padres. Por lo que una vez que han cumplido sus primeros años, es necesario que algún *owirúame* (chamán) lleve a cabo un ritual de protección y purificación, el cual se realiza quemando los cabellos de la frente

⁷⁹ Esta serie de referencias y contrastes entre lo indígena y lo no indígena son constantes y sistemáticas en la cosmovisión rarámuri, al tiempo que también son perfectamente coherentes con el contexto de confrontación y violencia social que existe entre indígenas y no indígenas a todo lo largo de la Sierra Tarahumara. Sin embargo, no toda la interacción social que acontece entre ambos grupos sociales cae en el terreno del conflicto y la confrontación, puesto que no es extraño encontrar relaciones interétnicas de carácter positivo, e incluso relaciones de parentesco entre ellos. Este tipo de relaciones se organizan a partir de lealtades primordiales a las que también subyace un importante componente afectivo. La propia relación de parentesco que según los rarámuri existe entre Dios y su hermano el Diablo, sería otro argumento en este sentido; es decir, los indígenas y los no indígenas son también en última instancia parientes.

del menor con 4 olotes humeantes en el caso de las niñas, y con 3 en el caso de los niños⁸⁰. Esto se realiza poniendo especial énfasis en la boca, que es por donde escapan las almas al morir, pero también en el pecho y en la cabeza.

Asimismo, el *owirúame* debe ayudar a “curar los sueños del niño”, porque de no hacerlo así, los sueños de los padres –especialmente sus malos sueños- podrían hacerse realidad. En esta primera etapa de la vida rarámuri es particularmente peligrosa para los menores, debido a que sus almas aún se consideran muy “tiernitas” y no han “amacizado”, así como a que su corazón y su cabeza aún no se desarrollan lo suficiente para “pensar bien” y “sentir bien”. En esta etapa es muy importante que los padres lo protejan, pues debido a sus condición son particularmente vulnerables a enfermarse o a ciertos peligros como, por ejemplo, que algún aguaje o manantial les robe el alma, o bien si son llevados al campo santo durante un entierro o algún adulto que quiere cargarlos y siente envidia y molestia por que los padres del niño no se lo permitieron, el niño puede ser fácilmente dañado por medio del “hechizo” y el “mal de ojo”. El cuerpo de un niño, su corazón, su cabeza y sus almas maduran juntos, al crecer estos, su fuerza y habilidad para pensar y actuar mejoran, por lo que se piensa que ya no es tan fácil que los afecten esa clase de peligros.

De igual forma, los *owirúames* rarámuri son los encargados institucionales de explicar cómo funcionan las almas, cómo está constituido el cuerpo sano y el cuerpo enfermo, así como también sobre los efectos de la terapéutica tradicional, y en términos más amplios, son quienes mejor conocen y entienden el funcionamiento del universo. En la sociedad rarámuri existen también los yerberos (quienes saben curar con plantas medicinales) y los sobadores (quienes saben tratar dolencias óseas y musculares), no obstante, el más importante de los médicos tradicionales es el *owirúame*, el chamán, pues es el único que sabe curar a través de los sueños, y es también

el encargado de adaptar el discurso mítico y las enseñanzas de Dios y los ancestros a la realidad social contemporánea, por lo que su papel como consejero de las autoridades tradicionales es de gran importancia.

Nadie como el *owirúame* conoce el buen y mal funcionamiento del cuerpo y del cosmos, pues sus conocimientos y habilidades le vienen directamente de Dios, y muy posiblemente le fueron heredados, como a la mayoría de los *owirúames* rarámuri, de su padre o de algún familiar cercano. Por su parte, el personaje opuesto del curandero es el *sukurúame* (hechicero), quien es uno de los principales responsables de que el cuerpo o las almas enfermen a través del hechizo, la maldición, el robo del alma o el salamiento, los cuales son concebidos como el hecho de que el Diablo –a través de un hechicero- se valga de distintos seres para que entren en el cuerpo –especialmente en la cabeza y el corazón de las personas- y se apoderen de él para causarle mal y enfermedad, y a la postre provocarle la muerte.

Por otro lado, las almas pueden y suelen abandonar el cuerpo de los rarámuri por distintas circunstancias, pero se señala que es importante que no salgan todas ellas al mismo tiempo y mucho menos, por un periodo prolongado, pues esto traería instantáneamente la muerte del cuerpo y de sus órganos. Las almas, por ejemplo, abandonan el cuerpo cuando éste está muy borracho, pues no les gusta la borrachera (probablemente por el olor). Este abandono de las almas es el responsable de que los borrachos no puedan pensar, sentir y hacer bien las cosas. De igual forma, es posible que las almas ya no estén a gusto en ese cuerpo, y que simplemente ya no quieran regresar a él, lo cual, como se dijo, causaría la muerte.

Otra forma común en la que las almas abandonan el cuerpo es al dormir, pues el soñar se interpreta como el resultado de que las almas abandonen el cuerpo y anden “por ahí paseándose”. Por eso es importante no despertar abrupta-

⁸⁰ El olote es el corazón de la mazorca de maíz ya desgranada.

mente a alguien dormido, ya que si sus almas no alcanzan a regresar a su cuerpo, se piensa que el sujeto morirá. Los sueños revisten gran importancia en la cosmovisión rarámuri, al grado de que la primera pregunta que suele hacerse al encontrarse con alguien, luego de saludarlo, es precisamente *píri mu rimuri* (¿qué soñaste?).

En las concepciones del cuerpo rarámuri el *surá* (corazón) ocupa un lugar fundamental, ya que se cree que este órgano es el centro del cuerpo, y uno de los principales causantes de la individualización de los sujetos, además de tener un rol preponderante en el gobierno del pensamiento y ser la sede de los sentimientos, los impulsos y las emociones. El corazón es el encargado de mantener el cuerpo erguido, y también se dice que es como algo así como la materialización de las almas, es decir, la única parte visible de éstas.

La *mo'ó* (cabeza), por su parte, también constituye un elemento central que es depositario del pensamiento, el movimiento, los sentimientos y la sensibilidad de las personas. La cabeza, al igual que el corazón, es también responsable de las acciones de los tarahumaras, a partir de las cuales, ellos se distinguen de los chabochis (no indígenas), quienes se dice que no poseen la cualidad de tener una relación equilibrada entre pensar, sentir y actuar.

Es indispensable que exista un diálogo constante entre el corazón y la cabeza (el pensamiento), ya que las almas rarámuri se alojan justamente entre estos dos sitios. Las almas son descritas como “un viento tibio” que va del corazón a la cabeza, y viceversa, sin que esté fijo en alguno de estos importantes lugares. Ese diálogo entre el corazón y la cabeza se lleva a cabo por la intermediación de las almas. Asimismo, cuando se tiene algún accidente o dolencia en el cuerpo, las almas se enferman, al igual que lo hace el corazón y la cabeza, porque es ahí donde éstas residen; es quizá por eso que muchas de las acciones terapéuticas que llevan a cabo los médicos tradicionales se centran precisamente en el corazón y la cabeza.

En otro orden de ideas, se piensa que es muy importante a lo largo de la vida mantener el cuerpo completo, sin introducir o sacar nada de él (incluyendo las uñas, los dientes o el pelo, los cuales no se tiran y suelen guardarse), pues esto pudiera ser determinante para que una vez llegado el momento de morir, el cuerpo y sus almas puedan llegar completos y sin problemas a su destino final.

Otro aspecto destacado de la cosmovisión rarámuri es el que se refiere a las concepciones sobre la muerte. Al salir las almas del cuerpo por la boca de una persona, ésta quedará sin vida, y se convertirá en *iwigá* (espíritu), momento en el cual inicia su recorrido hasta su destino final. Este recorrido podrá ser corto o largo, dependiendo de las condiciones en que se encuentre el cuerpo al momento de morir, y sobre todo, de qué tantas cosas de su cuerpo se desprendió el sujeto a lo largo de su vida.

Para que las almas puedan llegar sin contratiempos a su destino final, el cuerpo deberá de estar, como ya lo señalábamos, intacto, sin que se haya extraído o introducido nada ajeno a él. Si esto ocurre, las almas tardarán más tiempo en irse, pues tendrá que recorrer todos los lugares en donde se perdieron o se dejaron miembros, cabellos, uñas, dientes, etc., para así poder llegar completo al cielo.

La muerte es concebida como el abandono del cuerpo por parte de las almas. La vida se vive dentro del cuerpo, y con la muerte ésta se ausente de él. Se dice que si bien no se puede estar seguro de qué es lo que acontece después de la muerte, muchos creen que entre mejor rarámuri haya sido una persona en vida, más alto es el nivel del cielo al que puede aspirar a llegar una vez muerto, y por lo tanto, sus almas podrán estar más cerca de Dios. Una vez que llegan al lugar de los muertos, el *riwá* (terruño del alma), las almas rarámuri viven una vida muy parecida a la que tenían en su existencia terrenal, sembrando, bebiendo tesgüino, danzando e incluso podrían llegar a conocer a una mujer y casarse con ella. O bien, en el caso de que ya estuvieran casados, deberán

de esperar la muerte de su esposa para que los acompañe. Se piensa que la principal diferencia con la vida terrenal es que en general, después de muerto, se goza más y se trabaja menos.

Por su parte, los no indígenas y todos aquellos rarámuri que se hayan portado mal durante su vida (por ejemplo matando, robando, cometiendo adulterio, o hechizando a las personas), al morir, sus almas irán al “mundo de abajo”, donde serán adoptados y cuidados por el Diablo, tal como si fueran sus hijos, pero donde también tendrán que servirle como sus ayudantes. Se menciona que en ese lugar también se vive una vida parecida a la que tuvieron en su existencia terrenal (es decir, no hay tormentos ni castigos ejemplares), aunque sin embargo se piensa que ahí tendrán que trabajar mucho más de lo que trabajaron en vida, sin poder comer ni probar bocado a cambio. Otro de los posibles destinos de un tarahumara transgresor de las enseñanzas de Dios es, como veremos más adelante, que al morir sus almas se conviertan en una animal salvaje, y vivan eternamente condenadas a vagar sin rumbo y a causar daño a las personas.

Cuando un rarámuri muere es necesario convocar a un *owirúame* (chamán), así como a los amigos y familiares del *chu'wí* (muerto), para realizar el ritual de *nutema*. Se trata de un ritual que tiene como finalidad coadyuvar en la correcta partida de las almas de los muertos, así como auxiliarlos en su llegada a su destino final, el *riwá* (el terruño del alma). La palabra *nutema* proviene tal vez de la raíz *nute*, que significa alimentar, por lo que la expresión podría entenderse como una metáfora sobre alimentar las almas del difunto. Durante el ritual de *nutema* se desarrollan cánticos, oraciones, se arroja tesgüino al aire y a la tierra, se ofendan animales, se baila cargando las pertenencias del difunto, y se ofrecen alimentos que a él le gustaban en vida. Al igual que en otras ocasiones graves en la vida rarámuri, la actitud de los sujetos durante este ritual mortuorio no es en

absoluto solemne, e incluso no es rara que surjan bromas espontáneas sobre el difunto, sobre su manera de ser o en torno a alguna anécdota que se recuerde de él.

Si el muerto era varón, se deben de realizar tres rituales de *nutema*, y si en caso de que fuera mujer, se deben de realizar cuatro rituales, uno por cada una de sus almas. Estos rituales puedes estar espaciados por varias semanas, meses o años, sin que exista un patrón al respecto. Es importante que para cada una de estas ceremonias se avise a todos los familiares y los amigos del difunto para que asistan, pues si no lo hacen, se corre el riesgo de que el espíritu del muerto no se quiera ir, por el deseo de ver a alguien que no asistió a su *nutema*. Se pone mucho énfasis en la importancia de que no haya demasiada tristeza ni llanto, de lo contrario el difunto tampoco querrá irse, o podría querer llevarse consigo las almas de alguien al que extrañe y vea sufriendo mucho.

Asimismo, en caso de que el cuerpo del difunto se ponga “demasiado duro” antes de ser enterrado, es necesario que el *owirúame*, su madre, alguno de sus hijos hablen con él, para darle “mucho consejo” y hacerle saber que ya murió, y que debe abandonar ese cuerpo. También es necesario que el chamán hable con Dios, para que éste reciba bien al finado, pues sólo él posee el poder para ir al sitio donde está Dios y al sitio donde están los muertos, principalmente a través de sus sueños.

A los muertos se les entierra en fosas sencillas, sin ningún elemento que marque o decore la tumba, con la cara en dirección hacia el oriente y los pies hacia el poniente. Los cementerios son terrenos serranos, sin cercos ni ninguna construcción que los distinga, los cuales suelen estar ubicados en lugares relativamente lejanos de los sitios habitacionales. A los muertos se les entierra con algunas de sus pertenencias más cercanas, por ejemplo ropa, huaraches, sombrero, semillas,

y objetos de barro o de madera, pero nada que sea de metal, puesto que los objetos metálicos, según se dice, no debe coincidir con los objetos de barro.

En algunos casos se dice que se debe de enterrar a los muertos con sus pertenencias debido a que ya no las usarán más, pero otras versiones señalan que es más bien para que los familiares eviten verlas y no sientan tristeza al recordar al difunto. No obstante, la mayoría de la gente asegura que esas herramientas van a ser necesarias para que así puedan iniciar una nueva vida en el lugar a donde irá. También se acostumbra enterrar a los difuntos con semillas, sobre las cuales se cree que se les debe de poner sólo muy poquitas, ya que en el mundo de los muertos “todo es al revés”, y por lo tanto, allá se les convertirán en muchas. También es relativamente común el hecho de que se acompañe al muerto, por ejemplo, con un embrión de chivo, para que así puedan iniciar un nuevo rebaño en su destino final.

Otro elemento destacado en los rituales mortuorios son las ofrendas de tesgüino y de comida, de las cuales se cree que el muerto degustará únicamente el vapor o la esencia de esas ofrendas, al igual que Dios, quien únicamente prueba el vapor del tónare (comida ritual) que les es ofrecido en las distintas ceremonias. Así mismo, la comida que se ofrenda a Dios o los muertos debe ser cocinada sin sal, pues se dice que a ellos no les gusta la sal.

Respecto a la actitud que los rarámuri tienen hacia los muertos, existen ideas y posturas contradictorias. Por un lado, comentan que no le temen a la muerte –pues se dicen únicamente preocupados por no tener una muerte con mucho sufrimiento-, ni tampoco a los muertos, ya que consideran que éstos no suelen dañar a los vivos. Sin embargo, también se dice que no se debe estar pensando mucho ni extrañando a los muertos, o andar paseándose por ahí por el panteón pisan-

do las tumbas, pues tales pensamientos y acciones pueden hacerlos regresar a sus tierras o a sus casas, y enfermar, asustar o provocar a sus amigos y parientes visiones, malos sueños e incluso la muerte. En tal caso se debe acudir inmediatamente con el chamán, pues es él quien podrá informar al afectado si el muerto le está pidiendo su ayuda para algún problema en particular, o simplemente quiere que le terminen de hacer sus fiestas de nutema para poder entonces irse en paz.



Los rarámuri son diestros carpinteros, algunos de ellos son reconocidos lauderos, y casi todos construyen diversas artesanías con madera y otros materiales. En la imagen una sinoí (serpiente) de madera, aún en proceso de elaboración. Ranchería de Coyachique, Municipio de Batopilas, 2001.



Hombres y mujeres rarámuri acompañan los rezos, junto al violín y al tambor, a las afueras del templo, durante la celebración de la Semana Santa.

Barranca de Batopilas, Chihuahua.
foto: Eduardo Saucedo, 2011.



Las danzas de los "Pintos" durante la Semana Santa.
Municipio de Batopilas, Chihuahua, 2010.



Bajichi (Aguaje). Los aguajes son fundamentales para acceder al agua necesaria para la diaria supervivencia, pero también son lugares habitados por seres y enfermedades asociadas con el Diablo y el “mundo de abajo”, particularmente, con las serpientes de agua.

Municipio de Guadalupe y Clavo,
Chihuahua.

foto: Eduardo Saucedo, 2013.



Un owirúame (curandero) y un “pinto” (personaje que con su pintura corporal blanca representan al Diablo y la maldad durante la Semana Santa) rezan a las afueras de un templo.

Barranca de Batopilas, Sierra
Tarahumara.

foto: Eduardo Saucedo, 2011.



Dos rarámuri pescan a las orillas de un arroyo serrano.

Municipio de Guadalupe y Calvo,
Chihuahua.

foto: Eduardo Saucedo, 2012.

V. LOS ANIMALES EN LA COSMOVISIÓN TARAHUMARA.

VI. NOTA SOBRE EL CONTENIDO DE ESTE CAPÍTULO.

Tal como lo adelantábamos en el desarrollo del marco teórico de esta investigación, el análisis que presentamos a continuación está basado en un conjunto de textos y relatos etnográficos de primera mano compuestos por anécdotas, mitos y narraciones tradicionales rarámuri, así como por pláticas y comentarios acontecidos durante la cotidianidad. Esos testimonios fueron recolectados, principalmente, en distintas localidades de los municipios de Batopilas, Guachochi, San Ignacio y Guadalupe y Calvo, Chihuahua. De igual forma, los datos de primera mano sobre la fauna fueron complementados por textos e informaciones provenientes de otras publicaciones Burgess, 1970, 1981; Burgess, et. al., 1985; Wheeler, 1998; Mares, 1982, 1997; Parra, 2003; López, 1980; Saucedo, 2004, y sobre todo, por datos e ideas producto de la observación directa y la observación participante que desarrollé por varios años, a lo largo de las distintas temporadas de trabajo de campo, en la Sierra Tarahumara.

Respecto a este conjunto heterogéneo de textos e informaciones sobre los animales es necesario hacer un par de apuntes relevantes. En primer lugar, resulta importante señalar que por motivos prácticos y con el fin de facilitar la lectura de este capítulo sólo aparecerán, a lo largo de las siguientes páginas, algunos pequeños fragmentos

y versiones editadas del conjunto de los relatos que fueron analizados durante esta investigación. Dichos relatos conforman un *corpus* más amplio, el cual será incluido en su totalidad en el CD anexo que acompaña a este trabajo; mismo que incluye también otras narraciones relativas a la cultura rarámuri y su relación con la naturaleza. Asimismo, existen algunos cuantos relatos específicos que poseen un particular interés respecto a los temas tratados a lo largo de este capítulo, por lo que serán reproducidos aquí en sus versiones extensas.

Por otra parte, es igualmente importante llamar la atención sobre el hecho de que existen diversos relatos que se repiten constantemente, y con distintas variantes, tanto en los testimonios de primera mano que compilé como en aquellos registrados por otros autores. Es por eso que con el fin de hacer más ágil la lectura, y evitar estar citando recurrentemente cada una de las distintas compilaciones, se remite al interesado a la bibliografía final y al CD anexo de esta investigación. Finalmente, señalamos que los distintos relatos y textos etnográficos aparecerán a lo largo de este capítulo entrecomillados, en párrafos independientes y con letra cursiva, con el fin de poder diferenciarlos con claridad del texto principal de la investigación.

V.II. NAMÚTI ARIWÉAME (COSA CON ALMA).

En lengua rarámuri no existe una palabra específica para nombrar de forma genérica a los animales, pero los términos que se emplean en el lenguaje cotidiano para designarlos traducen literalmente expresiones como “cosa”, “cosa con alma”, “cosa viviente” o –al igual que para los seres humanos y las plantas- “cosas que germinan” (Merrill, s/f: 866, 867). Existen además otros términos exclusivos para animales, como por ejemplo *owíra* (macho), *bamirá* (hembra), y *nasawíma*, un verbo que denota contacto sexual entre animales, y que usado en referencia a los seres humanos, tienen connotaciones vulgares (Merrill y Troop, s/f: 1).

A nivel de iniciador único, los rarámuri tienen el término *namúti* que podría llegar a significar genéricamente “animal(es)”, pero con frecuencia este mismo término se usa en un sentido más específico para aludir únicamente al ganado, y en un sentido más general, para significar “cosa(s)”. Al tratarse de un término polisémico, es importante mencionar otra evidencia que apoye la conclusión de que los rarámuri no poseen un término único que corresponda plenamente a la palabra del castellano “animal”.

Según Merrill (s/f: 815), los rarámuri incorporan las distintas especies animales que ellos reconocen dentro de la categoría *ariwéame* que literalmente quiere decir “posesión del alma”, y puede ser traducida más libremente como “seres vivos”. Por otro lado, el término *ajákame* también denota “seres vivos”. Esta categoría incluye, en adición a los animales, seres humanos (los rarámuri y otros indígenas) y plantas (*awíame*, que traduce literalmente: “cosas que germinan”).

Esta primera consideración lingüística sugiere que para la lengua y el pensamiento rarámuri existe un vínculo ontológico significativo entre los seres humanos y los animales, los cuales

son concebidos como seres con los que guardan una estrecha relación tanto en su origen, como en ciertos aspectos de su corporalidad, en sus pulsiones, e incluso en algunos de sus componentes anímicos. Esta relación cercana y multidimensional entre los humanos y los animales aparece vivamente aludida en ámbitos significativos de la cosmovisión rarámuri tales como la mitología, la religión, la ritualidad, la danza, las conversaciones cotidianas, entre otros.

No obstante, resulta interesante el hecho que esa proximidad entre las personas y los animales no sea algo que pueda establecerse de manera unívoca o libre de contradicciones, pues si bien en varios terrenos específicos se suele enfatizar dicha cercanía, existen también otros ámbitos de la cultura y la cosmovisión rarámuri en los cuales existen claras diferencias entre las personas y los animales. Un ejemplo de esta situación se desprende de la concepción tarahumara de las almas.

Como lo ilustramos en los apartados relativos a la religión y la cosmovisión, el concepto de alma(s) tiene un papel central en el pensamiento rarámuri, pues se relaciona estrechamente con las ideas sobre el cuerpo y la persona, la identidad, los estados de salud/enfermedad, la muerte, los sueños, etc. Las almas otorgan a los rarámuri atributos y características específicas que los distinguen de otros seres vivos, humanos y no humanos, incluyendo también a los animales. Por ejemplo, en distintas localidades rarámuri se narra que cuando Dios creó al mundo y a los primeros seres vivos, dándoles sus respectivas almas a través de su aliento (tres para los hombres y cuatro para las mujeres), a los chabochi o mestizos (no indígenas), al igual que a los animales, Dios decidió darles únicamente dos almas. Estos seres de dos almas –se dice- no están tan bien hechos como los rarámuri, y por lo tanto no poseen su misma capacidad para pensar de forma clara y juiciosa⁸¹.

⁸¹ Resulta interesante que más allá de este tipo de menciones generales, y luego de varios intentos por profundizar en el tema de la cantidad y la calidad de las almas de los animales, tanto en campo como en la bibliografía, hasta hoy no he logrado obtener mayores referencias al respecto. Es decir, si bien está fuera de toda duda que los animales –al igual que las plantas- poseen almas, las particularidades de éstas parecieran no tener mayor explicación en el pensamiento rarámuri. Se trata, evidentemente, de un tema en el que hace falta aún profundizar.

V. III. LA FAUNA Y LA MITOLOGÍA.

Un primer aspecto que pone de manifiesto la estrecha relación que existe con los animales es el de la mitología, especialmente los mitos de creación, en los cuales la fauna aparece siempre cercana a los primeros hombres –los *anayáhuari* o ancestros-, en el momento mismo en que el mundo fue originado.

Respecto a la mitología tarahumara es importante señalar que, en términos generales, no existe un vasto cuerpo de relatos míticos, por lo que en cierto sentido esta clase de narrativa pudiera parecer acotada y sencilla (en su estructura y su discurso), especialmente si se le compara con el vasto e intrincado acervo mitológico de algunos pueblos de tradición mesoamericana como lo huicholes, los purépechas, los nahuas o los mayas, entre otros. Aun así, y a pesar de todas las influencias llegadas actualmente desde el exterior tales como las escuelas bilingües, la radio, la música, así como otros elementos de la cultura serrana-mestiza, las narraciones míticas continúan ocupando un papel fundamental en el pensamiento y en la endoculturación del pueblo rarámuri; así como en la afirmación de la identidad y en el establecimiento de las normas sociales, éticas y morales que rigen la vida de este pueblo⁸².

Los mitos rarámuri describen la creación de este mundo como una transición en tres etapas, de un mundo oscuro, frío y húmedo, a un mundo luminoso, templado, seco y sólido, donde fue posible la vida de las personas, los animales y las plantas tal como ahora la percibimos (Bonfiglioli, 2008: 46). El principal artífice de esta transición fue *Onorúame* (el que es Padre), deidad que en los mitos y relatos, en el ritual y en los discursos ceremoniales, es identificado como el padre de los rarámuri y de todos aquellos animales y seres que se cree que de alguna u otra forma sirven a la vida. La idea de que el mundo actual es el más

reciente de una serie de mundos previos está ligada a concepciones fundamentales en la filosofía y la cosmovisión rarámuri acerca de la naturaleza cíclica del tiempo, la magnitud del poder de sus deidades, y las implicaciones por la continua sobrevivencia del mundo si ellos llegan a fallar en sus obligaciones de llevar a cabo los rituales y las ofrendas a sus deidades.

Según los mitos no existe ningún animal que haya sido introducido desde el exterior en algún momento del pasado, muy por el contrario, las narraciones plasman recurrentemente la idea de que los animales, al igual que los seres humanos (indígenas y no indígenas), fueron creados al inicio de este mundo, ya sea por Dios, o bien por su hermano el Diablo, creadores de todos los seres y todas las cosas buenas y malas que existen.

Otro aspecto relevante en el discurso mítico es la repetida alusión al pacto original de reciprocidad sobre el cual está fundada no sólo la existencia de los rarámuri, sino también la persistencia misma de este mundo, a saber: En el momento en que Dios creó al mundo y a los rarámuri creó también el maíz, el cual dio como regalo a sus hijos, enseñándoles cómo preparar tesgüino (bebida de maíz fermentado) y tortillas, para comer y beber, y ordenándoles a cambio dar gracias con ofrendas, rituales y danzas, compartir y respetarse; en palabras de los propios rarámuri: *ga niria* (estas contentos) y *bité nirá* (vivir bien). Un ciclo de reciprocidad gracias al cual el mundo continua existiendo, y que se reproduce en distintos niveles de la vida social, en donde los animales ocupan también un papel fundamental; especialmente, aquellos que son ofrendados a Dios o al Diablo como *tónare* (comida ritual) en los ritos y ceremonias religiosas, como por ejemplo las vacas, los toros, las cabras, las gallinas, los conejos o las ardillas.

Asimismo, muchos de estos relatos ponen de manifiesto que existe la conciencia de una re-

⁸² Donde además habría que considerar la falta de investigaciones puntuales sobre el tema, y por lo tanto, también la falta de documentación de un corpus mítico más amplio, el cual incluya relatos de muchas otras zonas (hasta hoy ignotas) del territorio rarámuri.

lación ancestral entre los rarámuri y los animales. En ese mundo ancestral que proyectan las narraciones, imperaban las leyes sociales de los sujeto-parlantes, a veces humanos y a veces animales, mismas que nos remiten a una forma muy específica de entender y explicar tanto a la naturaleza como a la sociedad.

Por otra parte, junto a los hombres y a los animales aparecen también otros elementos que destacan en el discurso mítico, tales como las deidades, la danza, el maíz, el agua (especialmente el agua de lluvia), los ancestros y los gigantes. Este conjunto de seres y elementos son los principales protagonistas de la mitología rarámuri, y todos ellos tuvieron –cada uno a sus manera- diferentes roles en la conformación del mundo y de la vida. Debido a que, como hemos señalado, el mundo actual fue precedido por otros mundos creados y destruidos a la postre por *Onorúame*, se asegura que este mundo también algún día llegará a su fin, lo cual sucederá cuando se apague el sol. Así, en algunos mitos los animales aparecen como portavoces y protagonistas del fin del mundo (especialmente aquellos animales que forman parte de la dieta rarámuri), pues se dice que ellos serán los encargados de acabar con todos los tarahumaras, comiéndoselos a manera de venganza.

Finalmente, existen también mitos que señalan que ciertos animales fueron creadores de algún elemento específico del mundo, así como otros relatos que explican ciertas características de la apariencia o el comportamiento de algún animal en concreto. También aparecen narraciones en donde ciertos animales conviven, dialogan y pactan con Dios, con los rarámuri e incluso con los gigantes; éstos últimos, personajes míticos que habitaron en el pasado remoto, en el tiempo de los ancestros, cuando gustaban vivir en las cuevas y pasearse por los bosques de la Sierra arrancando árboles con las manos, además de la perniciosa costumbre de devorarse a los rarámuri. Veamos a continuación algunos ejemplos de los hasta aquí descritos:

- *“Dios ordenó que bailemos. Como creemos que hay un Dios en el cielo, tenemos que bailar aquí en la tierra. Esto fue lo que nos ordenó Dios al principio, cuando se hizo la tierra. Así pedimos perdón. Los que vivían en tiempos pasados no bailaban, me cuentan. Nomás se comían unos a los otros. Así vivían. Por eso, esa gente no vivía muchos años. Hubo un hombre que nomás vivió tres años. Cuando cumplió tres años, Dios destruyó el mundo. El agua subió y cubrió la tierra. Dicen que el agua estaba caliente, que las piedras hervían. Los animales caminaban en el agua; venados, perros, conejos, burros y caballos. Cuando bajó un poquito el agua, los animales subieron a las montañas, y cuando empezó a secarse el agua, otra vez bajaron de las montañas. Por eso en los lugares donde hay piedras planas se pueden ver sus huellas; algunas de esas huellas se parecen a las de un tarahumar. Así fue en tiempos pasados. Así lo ordenó Dios”.*

- *“Antes, cuando vivía la gente llamada anayáhuri (ancestros), la luna brillaba en el día y estaba siempre llena, y el sol pasaba por un cielo y brillaba en la noche. Cada mes desaparecía el sol y todo estaba oscuro. La oscuridad duraba dos días. Cuando estaba todo oscuro, podían oírse los gritos del gigante Canó. Gritaba allá arriba en el cielo. Luego vino un gran diluvio. Según subía el agua, una montaña se iba levantando en medio de ella. Toda la gente huyó a la montaña para salvarse del agua. Todos (animales, pájaros y gente) fueron allá y se juntaron. Los animales más bravos no se pelean ni se enojan cuando hay temor de agua. En la tercera mañana bajaron las aguas y todo se secó. La gente bailaba sin parar. Esto le dio gusto a Dios, y cayó maíz del cielo sobre la plaza de baile. Entonces la gente se fue a diferentes lugares a sembrar. El maíz creció muy rápido; en un mes estaba listo para ser cosechado...”.*

- *“...También decían que todo cuanto existe sobre la tierra y todos los animales que comimos, cuando fuera el fin del mundo, que ellos a su vez*

nos devorarían, por ejemplo las vacas, las chivas y los ratones. Decían que los animales que hubieran comido los tarahumares, que ellos también acabarían con nosotros, del mismo modo que antes nosotros lo habíamos hecho. Dicen que de este modo sucederá cuando se acabe el mundo. Así decían los moradores de antaño, con esa creencia vivían ellos mismos. Por eso así lo contaron y platicaron”.

- *“Si se vuelve a apagar otra vez el sol, vamos a tener mucho más miedo. Si dura los tres días, como pasó hace tiempo, vamos a tener mucho miedo cuando se oscurezca. Los muertos que están en las cavernas se van a levantar; se van a ir bajando del cerro y van a gritar mucho. Y los cueros de animales que hay en las casas van a volver a convertirse en animales y van a revivir. Los que tienen lanas de borrego van a volver a convertidas en borregos. Y se nos van a venir en contra nuestra; esos animales van a matar a los tarahumares. Y así nos vamos a acabar, ellos nos han de matar cuando se apague el sol. Pero cuando vuelva a salir el sol se van a morir los animales, los que hayan peleado con los tarahumares”.*

- *“Se dice que hace mucho tiempo el cuervo hizo las barrancas. Antes la tierra era plana. No había barrancas para que se fuera el agua. Por eso, me cuentan, el cuervo caminó por la tierra e hizo zanjas para que corriera el agua. Por eso ahora hay muchas barrancas. Por eso dicen que el cuervo pisó la tierra. Y así hizo acequias para que corriera el agua...”.*

- *“Un día se encontraron el lobo y la rana. El lobo, riéndose de la rana, la llamó panzona. Entonces la rana le dijo al lobo: ‘¡Vamos a correr una carrera, a ver quién gana!’. Llegó el día de la carrera, y todos los animales vinieron a ver. Llegaron muchos ratones, zopilotes coyotes, conejos, garzas y muchos otros animales. Empezó la carrera y la rana con un solo brinco terminó el recorrido, mientras que el lobo se quedó hasta atrás. Todos los animales se rieron al ver que la rana había ganado tan*

rápido. Después tuvieron una fiesta. El coyote y el zorrillo comenzaron a bailar pascola. El conejo tocó el violín. El coyote y el zorrillo se emborracharon y el coyote empezó a aullar, como lo hace hoy en día. Entonces el conejo músico levantó un pedazo de ocote del fuego y tiznó al coyote y al zorrillo. Desde entonces el coyote y el zorrillo han apestado”.

- *“Muy antes vivía una pareja en una cueva, se dedicaban a comer carne de venado y otros animales y crecieron mucho. Pasó mucho tiempo y siguieron comiendo vacas y caballos. Se vieron apurados, ya no había animales, ya no tenían alimento. Y como habían crecido mucho con nada se llenaban... Salieron a los lugares más cercanos a buscar que comer, caminaron una semana y encontraron una familia de rarámuris y empezaron a robarse los niños para comérselos. [Los rarámuri] se los daban porque tenían miedo de que los mataran, y los ponían en un palo para asarlos como pescados. Después siguieron comiéndose a las mujeres embarazadas porque estaban muy gordas y eso les ayudaba a poder llenarse, porque no se llenaban con nada. Y con todo lo que se comían se pusieron muy grandes. Se regresaron a vivir en las cuevas, ya no cupieron porque eran muy grandes, gordos y fuertes. Le pusieron a la cueva Ganochi, que viene de la palabra ganoko, que quiere decir gigante”.*

- *“Se cree que Dios ordenó que todos los seres vivientes se murieran. Dicen que les preguntó de uno por uno si estaban de acuerdo en que hubiera muerte y contestaron: -Sí, está bien que haya muerte, porque si no hay muerte se van a juntar muchos animales en esta tierra y nos pueden pisar. Así dijeron las hormigas rojas, las lagartijas, los grillos y los escarabajos. Los animales pequeños dijeron que todos los animales que hay sobre la tierra debían morir”.*

- *“Hace mucho tiempo, cuando los gigantes andaban aún entre nosotros, había tanta gente por donde quiera, que aplastaban todo con sus pies...”*

Pero ya eran muchísimos gigantes y tarahumaras y comenzaban a maltratar a los animales. Ya la gente se creía mucho y no se respetaban. El gobernador de las lagartijas mandó una queja a Onorúame (el que es Padre) porque la gente las pisaba y mataban tantas que las lagartijas se iban a acabar muy pronto. Onorúame mandó un corredor para avisar a todos que se iba a tener una junta para ver cómo se arreglaban las cosas. Cuando todos se juntaron, Dios preguntó si querían seguir viviendo para siempre... Dijo que si querían seguir viviendo para siempre en la Tierra, tendrían que dejar de tener hijos. Entonces todos se pusieron muy tristes y comenzaron una plática diciendo que no había remedio. Por fin Onorúame dijo que él podía hacerlos morir a cada uno a su tiempo, y llevarlos a uno de los tres pisos del cielo... Por eso seguimos todavía teniendo hijos y las lagartijas también viven una vida más tranquila, asoleándose en las piedras a gusto sin que nadie las ande pisando y molestando. Pregúntales a ellas si quieres saber más”.

V.IV. LA PERSONIFICACIÓN DE LOS ANIMALES.

Un aspecto relevante para el análisis de la cosmovisión rarámuri es el de la prosopopeya⁸³ o personificación de los animales, un recurso retórico que nos permite aproximarnos a una serie de aspectos relevantes en torno a las concepciones sobre la fauna. Por lo que resulta pertinente realizar algunas consideraciones mínimas sobre el significado de este concepto.

La figura retórico-literaria de la prosopopeya da testimonio de la competencia semiótica humana, es decir, de la capacidad exclusiva del hombre de significar a entidades no humanas, naturales o cósmicas. Pues si bien es posible reconocer múltiples procesos de significación en torno a la vida animal y a la naturaleza, sería imposible atribuir capacidad de significar, de convertir en signo, a las entidades naturales, ya sean

reales o imaginarias; a no ser que se recurra a la prosopopeya. Sólo entonces es posible encontrarse con animales que imitan a los hombres, y que al igual que éstos, piensan, hablan, maquinan y engañan.

En muy distintas partes del mundo la narrativa, indígena y no indígena, está repleta de ese tipo de animales personificados. Y no únicamente de animales, pues: “La prosopopeya ecológica... no sólo evoca cierta literatura fantástica, sino también a la prosopopeya teológica, origen de las diversas religiones, cuyo procedimiento metódico consiste en la personificación de supuestas fuerzas naturales, atribuyendo a cada una de ellas un principio vital o alma, o bien uniéndolas a todas en el alma del mundo” (Bello, 2005: 178). Así, se crea una dimensión invisible separada de la materialidad visible, a la que es fácil atribuir una entidad sobrenatural con todos los rasgos propios de lo espiritual, pero socialmente personificada. En ese contexto, se ha dicho que las personas creadas mediante la figura literaria de la prosopopeya son únicamente ficticias, y en consecuencia, se trataría sólo sujetos morales de ficción, con los que únicamente se pueden entablar relaciones morales igualmente ficticias, como las que tienen lugar en las fábulas o en narraciones afines (ídem.).

Sin embargo, como ya lo hemos subrayado en el desarrollo de nuestro marco teórico, a diferencia de las fábulas y otras narraciones similares, las cuales suelen confinar muchas ideas y conceptos sobre la naturaleza y la fauna a los terrenos de la fantasía y la ficción, los relatos rarámuri que aquí analizamos se componen en buena medida de *creencias*, las cuales integran un sistema que se enmarca desde la particular cosmovisión tarahumara. Pues como lo hemos ya señalado, sólo cuando se aceptan ampliamente ciertos atributos de la fauna como parte de la realidad ecológica vigente se llegan a desarrollar creencias como las que los rarámuri expresan sobre los animales.

⁸³ Palabra compuesta por dos raíces griegas *prosopon* “persona”, y *poiein* “hacer”, que puede traducirse como “hacer persona” o “personificar”.

Entre el conjunto de esas creencias aparecen, como una primera característica relevante de la personificación animal, ciertas ideas y referencias respecto a procesos de transformación acontecidos entre los rarámuri y diversas especies faunísticas, los cuales pasamos ahora a revisar.

V.IV.I. LAS TRANSFORMACIONES ANIMAL / PERSONA – PERSONA / ANIMAL.

En el contexto de la cosmovisión rarámuri, y desde su particular forma de representar a los animales en mitos y relatos, existe una recurrente transmutación entre los animales y las personas, la cual puede derivarse, como se verá, de muy distintas circunstancias. Esas transformaciones son de índole variada, por lo que suelen acontecer en ámbitos y contextos específicos⁸⁴.

En primer lugar, aparecen las transformaciones animal/persona narradas en numerosos relatos tradicionales, las cuales se dice que han ocurrido desde hace largo tiempo, y que pueden también llegar a ocurrir en la actualidad. Este tipo de transformaciones suele involucrar a diversos animales, particularmente, a las *sinoí* (serpientes), los *chumarí* (venados) y los *kiyóchi* (zorros), así como a diversos tipos de *chuluwí* (aves). En las narraciones, estos animales suelen aparecer en forma humana a los rarámuri, especialmente aquellos hombres o mujeres que caminan solos al anochecer por el monte, las barrancas o las veredas recónditas, las cuales se consideran lejanas del ámbito humano. Usualmente, los animales suelen presentarse vestidos o disfrazados bajo la forma de un ser humano de sexo opuesto al del caminante, al cual tratarán de engañar y de seducir, con la intención de llevarlos a sus casas y tener relaciones sexuales con ellos. Se cree que a partir de ese acto se puede llegar a engendrar descendencia humana, lo cual afirma la idea de la cercanía entre los animales y los hombres.

He aquí un par ejemplos representativos:

- *“Una tarde, al oscurecer, dos zorras vestidas muy cuidadosamente como mujeres llegaron a*

donde vivían dos jóvenes, queriendo casarse con ellos. Los jóvenes tenían pescado, y como las zorras estaban enamoradas de ellos, empezaron luego a cocinar el pescado. Pero no sabían cocinar muy bien y comenzaron a sudar con el fuego. También hicieron tortillas, pero les salieron muy feas. Ni siquiera las podían voltear sin quemarse. De todos modos, esa noche durmieron con los jóvenes. Se levantaron muy temprano al día siguiente y antes de irse se ensuciaron en el metate. Muchos días después, los jóvenes se encontraron con las zorras por el camino, todavía vestidas de mujer. Pero esta vez reconocieron que no eran mujeres sino zorras, y les dieron de pedradas. Entonces las mujeres se volvieron nuevamente zorras, con colas largas, y se fueron corriendo”.

- *“Se cuenta que un día un hombre con dos buenos perros cazadores fue al bosque a cazar un venado. Mientras caminaban vieron a una venada. Los perros empezaron a corretearla y el hombre corrió detrás de ellos. Cuando los perros iban por fin a alcanzarla, ella pronto se transformó en una mujer con un bonito vestido. La venada, en forma de mujer, se paró y le preguntó al hombre: – ¿Por qué aúllan tanto tus perros? El hombre contestó: –Porque una venada pasó por aquí corriendo. La mujer dijo: –Yo soy esa venada; no hay otra. Entonces los dos se fueron a la casa del hombre por tres días, enamorándose desde el camino. Luego se fueron por cuatro días a la casa de ella en el monte, y se pusieron también a cantar muy contentos. Se casaron y tuvieron muchos hijos. Por eso la carne de venado es tan blanda. El venado es también mitad hombre”.*

En segundo lugar, estarían las transformaciones persona/animal, sobre las cuales existe algún antecedente histórico, pues a mediados del siglo XVII los misioneros jesuitas José de Tardá y Tomás de Guadalaxara (1676: 362), señalaron que en ocasiones las “brujas” tarahumaras podían cambiar a placer en animales. Sin embargo, no es posible saber hoy si tales señalamientos son exactos, o si se trata sólo del intento del discurso evangelizador cristiano por desacreditar a los especialistas

⁸⁴ Otro tipo de transformación, que incluye solamente a humanos, ocurre cuando un hombre o mujer va a una montaña o un paraje especial y solitario en la Sierra, y toca artículos asociados con el sexo opuesto que son encontrados allí. A continuación, se cree que la persona cambia de sexo (tanto en lo genital como en la orientación) cada mes. Esto mismo podría ocurrir si un rarámuri duerme cerca de un aguaje sin ofrecerle comida al dueño del mismo, o bien si una rana se posara sobre su sexo mientras esté dormido.

rituales y a la religión tarahumara. Hoy en día, por ejemplo, los rarámuri poseen visiones encontradas sobre la idea de que los sukurúame (hechiceros) pueden transformarse en animales, pues mientras algunos rarámuri afirman que esto es perfectamente posible, existen otros que lo niegan.

Las transformaciones persona/animal que aparecen en las narraciones son de dos tipos. Primero, aquellas transformaciones que tuvieron lugar en un pasado remoto, al inicio del mundo actual; un momento en el cual muchos animales poseían incluso el don del habla. Y por otro lado, estrían las transformaciones que se dice pueden ocurrir hoy en día, las cuales acontecen generalmente después de la muerte, a manera de castigo por trasgresiones cometidas durante la vida. Es importante subrayar que, en ambos casos, estas transformaciones están asociadas con un tiempo (el inicio del mundo presente) o un ámbito (el mundo de los muertos), dentro del cual la forma y la materia de los seres se consideran mucho más fluidas. En algunas de estas transformaciones, los humanos se volvieron animales mientras estaban vivos, en otras ellos reencarnaron en ciertos animales. Los rarámuri con frecuencia atribuyen el origen de estos animales a dichas transformaciones.

Asimismo, la significación ideológica sobre la moral y ciertos valores éticos se distinguen claramente en las transformaciones acontecidas post mortem, pues ellas usualmente ocurren para pagar alguna falta cometida durante la existencia terrenal, como el adulterio, el incesto, el asesinato, el robo, o por el hecho de que alguien se hiciera aliado o adicto a ciertas plantas enteógenas, las cuales son consideradas poderosas y potencialmente peligrosas, como el bakánoa (*datura*) o el jíkuri (*peyote*)⁸⁵.

Se dice también que las personas que mueren portando piel de algún animal se transforman en un tipo especial de coyote llamado *basachí póchi* (coyote de cola corta), cuyo origen humano es revelado no sólo por su cola corta sino también por su habilidad de entrar en áreas residenciales para robar ganado sin ser detectado (Merrill, comunicación personal). En ese contexto, luego de una serie de requisitos y de rituales mortuorios que son ejecutados para este tipo de personas, se cree que los animales en los que éstos se transformaron también mueren, y sus almas son liberadas; un destino que contrasta con una predestinación alterna concebida por algunos para castigar a la gente incestuosa. Asimismo, se piensa que una o más de las almas de dicha gente se transforman en un tipo particular de mariposa nocturna, llamada *nakarókle ariwá* (“alma de mariposa nocturna”) o *nakarókle anayáhuari* (“ancestro mariposa nocturna”)⁸⁶, que Dios envía desde el cielo de regreso a la tierra para morir en los fuegos hechos por los vivos, los cuales son irresistiblemente atrayentes para dichas mariposas nocturnas. De igual forma, muchas personas creen que las almas de todas las personas se transforman, luego de su muerte, en estas mariposas nocturnas, no como un castigo por incesto, sino como el escenario final de una serie de reencarnaciones (Merrill 1992: 113-114).

Por otra parte, existen también menciones recolectadas en campo sobre que la gente que se transforma en animales, ya sea en los relatos sobre el pasado remoto o bien en la actualidad como un castigo después de la muerte, se llegan a transformar también en otro tipo de animales, normalmente mamíferos carnívoros como los *ki-yóchi* (zorros) y los *píchuri* (zorrillos), o algunas veces en aves largas, como el *ruktúkuri* (búho) o el *wilú* (zopilote). Como veremos, los rarámuri

⁸⁵ Según Carl Lumholtz (op. cit.: 350): “A todas las especies de *Mammillaria* y *Echinocactus*, cactus pequeños, para las que existe un culto regular, se les atribuyen altas cualidades mentales... Las principales clases que se distinguen, son conocidas científicamente con los nombres de *Lophophora Williamsii* y *Lophophora Williamsii*, var. *Lewinii*... Los tarahumares les dicen *jículi superior* o simplemente *jículi*”. Asimismo, respecto a la relación rarámuri con las plantas Lumholtz escribió: “Para los indios, todo tiene vida en la naturaleza. Las plantas, así como los seres humanos, encierran un alma, pues de lo contrario no podrían vivir ni crecer. De muchas se supone que hablan, cantan y son sensibles a la alegría y al dolor. En invierno, por ejemplo, cuando los pinos están ennegrecidos de frío, suplican llorando al sol que salga a calentarlos. Cuando se insulta o se molesta a las plantas, éstas acostumbran vengarse. Son objeto de veneración las que se consideran con virtudes curativas, lo que, no obstante, no las libra de que las corten en mil pedazos para echarlas en agua que se bebe o se emplea en lavatorios. Se cree que el simple aroma del lirio sana las enfermedades y quita el embrujamiento” (ibid.: 349).

⁸⁶ El término *anayáhuari* (“ancestros” o “personas antiguas”) algunas veces es utilizado también para denotar gente muy anciana y respetable que aún vive.

asocian explícitamente a los búhos con la muerte, pero dicho simbolismo no está asociado con los zopilotes, aun encima de su estatus de carroñeros. Resulta significativo que a excepción de los saltamontes y las ya mencionadas mariposas nocturnas, todos los animales dentro de lo que se cree que los tarahumaras reencarnan o tienen transformaciones, son mamíferos o aves. Este hecho sugiere que los rarámuri, como los miembros de sociedades de muchas otras culturas del mundo, consideran a los mamíferos y a las aves como el tipo de animales más cercanos a los humanos. Veamos:

- *“Hace mucho tiempo, la gente se podía convertir en animales, pero ya no podían volver a cambiarse como eran antes. Por eso hay animales hoy. Antes, la vaca hablaba. Dijo una vez: –Yo seré un poco más grande que los otros animales-. El chivo, como le nombran, dijo: –Yo seré más chiquito-. Todos los animales hablaban, también los pájaros como los correcaminos y las tórtolas. Así eran los animales antes. Ya no son así”.*

- *“Se platica que si una persona rarámuri roba o mata, o si se casa o tiene relaciones con una persona mestiza, ya cuando ese indígena muriera, su espíritu se va a convertir en coyote, y andará sufriendo y penando, por aquí y por allá solito como un tonto, haciendo daño y robándose las gallinas...”.*

- *“En tiempos pasados, cuando vivía la gente de antes llamada anayáhuri, había víboras que se robaban a las mujeres. Esas víboras vivían en el agua. Allá debajo fue donde se robaron a una mujer. Al atardecer, cuando esa mujer fue a sacar agua, se quedó mucho tiempo por ahí. La víbora tomó la forma de una persona y se le presentó. Se parecía a un novio que había tenido la mujer, con la misma camisa y pantalón de manta blanca, como usaban antes. La víbora le regaló pescado y ella no regresó a su casa sino hasta muy noche. El esposo ya la esperaba con el niño en sus brazos. De vez en cuando se había trepado a una peña para mirar hacia abajo, pero no llegó a verla en la arena junto al río. Muchas noches seguidas regresó la mujer a su casa ya cerca del amanecer.*

Siempre traía regalos de pescado. Su esposo sospechaba algo y se acababa todo el pescado para que ella no lo comiera. Pasaron los días y los ojos de la mujer comenzaron a ponerse rojos. Su esposo, desesperado, tomó la piel de una víbora, la molió con maíz y se la dio a tomar en un guaje grande. Pero de todos modos, las piernas de la mujer se fueron uniendo y sus brazos se doblaron y se hicieron más cortos. Finalmente, el hombre encerró a su esposa en la casa y se subió a un cerro cercano para ver lo que iba a pasar. La víbora estiró su inmenso cuerpo a través del río y lo tapó. El agua fue subiendo hasta llegar al nivel de la casa. Entonces la víbora escarbó un hoyo debajo de la casa y se llevó a la mujer. Salieron nadando juntos por debajo de la casa. Todavía se ve el hoyo grande por donde salieron... Una noche mandó por sus niños, el gallo y el loro. El papá los llevó y los aventó al río. Se hundieron en el agua y el hombre se quedó solo. Muchos años después, en esa barranca, se oía cantar un gallo y se podía ver a la mujer sentada en una roca en una parte angosta de la cañada, peinándose el cabello”.

- *“El nakarókole (mariposa), como le nombran, pertenece a Dios y al Cielo, y se dice también a veces que pueden ser las almas de los difuntos rarámuri. El nakarókole nos regala sus capullos para hacer con ellos los tenábares (cascabeles), rellenándolos con piedritas, para luego amarrarlos a nuestras piernas y poder bailar pascola y matachin, para agradecer así a Onorúame (el que es Padre)”.*

V.IV.II. LAS SERPIENTES, EL AGUA Y LOS AGUAJES: UN EJEMPLO SIGNIFICATIVO ENTRE LAS TRANSFORMACIONES ANIMAL / PERSONA.

En el contexto de las transformaciones animal / persona que estamos analizando merecen mención aparte, por su importancia cultural y su recurrencia en los mitos y relatos, aquellas transformaciones que involucran a las serpientes, el agua y a los *bajichi* o agujes (manantiales); un conjunto de elementos de primera importancia en la cosmovisión rarámuri.

Analizar la relación entre las serpientes, el agua y los agujeros nos ofrece la posibilidad de realizar una breve contextualización respecto al papel específico del agua y los recursos hídricos en la vida y en la cosmovisión rarámuri, sobre la cual retomaremos en un segundo momento la idea de las transformaciones asociadas con las serpientes, el agua y las personas.

Actualmente, el agua para los rarámuri forma parte de un sistema de vida y de pensamiento, en el cual la cosmovisión, los saberes, las prácticas y mecanismos de equilibrio social, y de regulación de oferta/demanda, no son campos disociados, sino que conforman una unidad en la que no es posible comprender un elemento sin sus relaciones con los otros componentes de la cultura (Bonfiglioli et. al. 2007: 1). A pesar de que, como hemos visto, la Sierra Tarahumara es el lugar de nacimiento de los ríos de mayor importancia en el norte de México, para los rarámuri el agua es hoy más que nunca un recurso escaso. Además, el aprovechamiento que los rarámuri hacen del agua no puede ser indiscriminado sino que debe sustentarse en una lógica de relaciones equilibradas con los seres que viven en las regiones celeste e intramundana del universo. Dado que tiene dueños, el agua no puede ser extraída a voluntad, con bombas u otras intervenciones artificiales (ibid.: 3).

En ese sentido, debido al patrón de asentamiento disperso que caracteriza a las distintas localidades rarámuri, el lugar seleccionado para construir una vivienda debe conjugar dos requisitos básicos: por un lado, debe estar ubicado en un sitio plano o relativamente plano y no muy lejano de las tierras de cultivo; y por el otro lado, debe estar cerca de un agujero (manantial u ojo de agua), único recurso de agua dulce durante la temporada seca, cuya inclemencia suele afectar profundamente la vida de los indígenas por varios meses al año.

Sin embargo la cercanía entre las casas y los agujeros debe de ser relativa, dado que existe el riesgo que en dichos agujeros habitan seres que pueden hacer daño a los tarahumaras. Estos agujeros son concebidos como umbrales que comunican el mundo de debajo de la Tierra, la región en la que habita el Diablo su esposa y sus ayudantes, con la superficie terrestre (ídem). Es por esta razón que en los mitos y los relatos tradicionales, los agujeros están recurrentemente asociados con uno de los seres inframundanos más temidos por los rarámuri: la serpiente de agua (hombre o mujer). Las serpientes –según estos relatos- son los animales que dominan los agujeros y todos aquellos lugares en donde nace el preciado líquido.

Respecto a la relación entre las serpientes y el agua, hacia finales del siglo XIX el célebre explorador noruego Carl Lumholtz escribió: “Cada río, fuente y ojo de agua tiene su culebra a quien se debe que el líquido mane de la tierra; y como dichas serpientes se ofenden fácilmente, los tarahumaras levantan siempre sus chozas a cierta distancia de las corrientes y evitan acostarse junto a la orilla cuando se van de viaje. Siempre que hacen pinole fuera de su casa, sacrifican sus primicias a las culebras del agua, dejándolo caer con el mismo palillo con que lo mueven y lo arrojan primero al frente, luego a la izquierda, después a la derecha y en seguida hacia arriba, tres veces en cada dirección. Si no hicieran esto, las culebras saldrían a perseguirlos y los arrojarían de allí...”. (Lumholtz 1981 [1904]: 392-393).

Además de ser las encargadas de cuidar el nacimiento continuo del agua, las serpientes son también una amenaza constante para los rarámuri. En los mitos devoraban a los niños, y en la actualidad devoran las almas de los tarahumaras. En los agujeros también habitan otros seres llamados *witáriki* (los que son de mierda)⁸⁷. Estos seres son descritos como “los más feos”, pero se cree que son poseedores de grandes riquezas como ganado, y que roban las almas en los sueños para luego

⁸⁷ *Witá* se traduce como “mierda”, mientras que *riki* constituye una partícula que subjetiviza.

devorarlas (ibid.: 6-7). Ya desde la primera mitad del siglo XVII el jesuita de origen croata Johannes María Ratkay documentó la creencia en ciertas divinidades del mundo subterráneo, los habitantes de abajo o *teré gatíagame*: "...A otro dios llamaban *terégor* (el de la casa de abajo), al que tenían por señor del mundo inferior; creían que era lobo y que mataba a los hombres. Le llamaban también *witura*, 'el que es mierda'. Es un enemigo de los hombres y enemigo de los habitantes de arriba" (Ratkay *apud* González, 1982: 112)⁸⁸.

En general, seres como las serpientes, los *witárika* y otros seres acuáticos se asocian en los mitos y relatos con el aire, la enfermedad, el robo del alma y la muerte, al tiempo que son concebidos como los dueños de los espacios acuáticos y por tanto, encargados de cuidar este valioso recurso. Asimismo, se dice que para que esta clase de seres no roben ni devoren las almas humanas, los *rarámuri* deben realizar periódicamente (al menos una vez cada ciclo agrícola), una fiesta de ofrecimiento de alimentos y *tesgüino* al aguaje y al dueño del mismo. En esos rituales las personas danzan y ofrendan comida y bebida a cambio del agua, de la salud y del bienestar de sus familias y de sus animales⁸⁹.

Finalmente, volviendo a las transformaciones serpiente / persona, encontramos que esta clase de transmutaciones acontecen regularmente también a manera de castigo por faltas cometidas en vida, tales como la infidelidad o el incesto, o bien, por omitir la realización de rituales y ofrendas dedicadas a las principales deidades, a los *bajichi* (aguajes) y a las serpientes que en ellos habitan:

- *"Cuando un hombre no haya respetado a su comadre, y se la hubiera conseguido para casarse con ella, entonces, con el tiempo, ella irá tomando la forma de una serpiente. Pero antes de eso, decían que su cuerpo se mantenía helado, y así poco a poco desde los pies se la iba formando la cola. En su casa empezaba a brotar agua,*

así como en una Ciénega. Entonces tenían que mandar a hacer pinole y darle, con un poquito de piel de víbora, y así en cuanto se la tomaba, más rápido se convertía en serpiente, y se iba a vivir a los charcos".

- *"En cierto lugar hay un ojo de agua donde vive una víbora grande. De ese ojo de agua sale la víbora y toma la forma de un becerro o una vaca blanca con cuernos. Me roba a mí el alma o, si hay un niño por ahí cerca, le roba la suya. Es una víbora muy ladrona esa víbora de agua. Hay un gran manantial en otro lugar donde también vive una víbora. Cuando sale de allí se parece a un becerro o a veces a un gallo que se para y canta como si de veras fuera un gallo. Así dicen que es. La víbora tiene poder sobre el gallo. Una de las víboras tiene la cabeza como una calabaza, los ojos son más grandes que monedas y mide de veinte a treinta metros de largo".*

- *"Los aguajes se pueden secar muy fácil si no le damos un poco de azúcar, tortillas y queso de vez en cuando. Si lavamos con jabón en el aguaje, se enoja el torito que vive allí y se seca para siempre. En el aguaje de mi rancho vive un torito en la parte más honda donde sale el agua. Ahí se la pasa a gusto y sólo sale a bramar cuando se va acabando el aguaje. Le damos alimentos para que brame contento cuando hay que llamar la lluvia, así no hay peligro de que se acabe el agua".*

- *"...Hace mucho tiempo vivía una víbora... Dicen que se veía asomarse la cabeza de la víbora por arriba del cerro. En ese cerro siempre hacía mucho viento, cada vez que la víbora tenía hambre. Ya se había acabado muchas vacas y dicen que ya había empezado a comerse hasta a los tarahumaras. Dizque llegaba una especie de remolino y se iban dando vueltas derecho a la boca de una víbora. Entonces los tarahumaras se pusieron a pensar en cómo matarla. Se juntaron a platicar. Uno de los tarahumaras dijo: -Cuando abra la boca le tiramos piedras calientes-. Otro dijo: -pero si le tiramos una piedra caliente, no va a abrir la boca-. Entonces dijo: -¿Y si le tiramos un niño envuelto?...Y sí le tiraron un niño, no se*

⁸⁸ Asimismo, el antropólogo Jerome Levi (1993: 416) documenta la actual creencia *rarámuri* de que toda el agua que se encuentra en la superficie de la tierra es de origen tónico. Para los tarahumaras el mundo está compuesto por distintos pisos superpuestos como tortillas en un canasto. En los pisos inferiores se encuentran los *kosirare* (anos de la tierra). A través de los cuales entra el agua que proviene del inmenso mar que rodea a la tierra y que llena los pisos inferiores. Estos anos del mundo están custodiados por unos pequeños seres de nombre indeterminado, que no tienen ano, y que comen flatulencias de maíz de los humanos.

⁸⁹ Los aguajes conforman un recurso indispensable de agua dulce no sólo para los *rarámuri*, sino también a veces para sus animales domésticos, como los perros, las cabras, los borregos y las aves de corral; además de ser un recurso disputado con el ganado mayor.

supo de quién era hijo. Ya tenía la boca abierta la víbora y entonces le empezaron a tirar piedras calientes, y ya cuando se empezó a mover la víbora, la gente salió corriendo. Al rato regresaron a ver y la víbora ya estaba enroscada y muerta. Y los tarahumaras se devolvieron a sus casas. Donde estaba aquella víbora ahora se ven unas piedras en fila...allí donde la víbora murió no hay ninguna vegetación”.

V.IV.III. ORIGEN COMÚN, CERCANÍA Y REFLEJO DE LOS ANIMALES, LAS PERSONAS Y LA SOCIEDAD.

“En general, los tarahumaras gustan de los animales y les atribuyen bastante inteligencia. Más aún creen que hablan un lenguaje ininteligible para los humanos y los conciben como seres”.

(Bennett y Zingg 1978 [1935]:199).

El hecho de que la apariencia o el comportamiento de un animal sean percibidos por los rarámuri como muy similar al de las personas, refuerza en mucho la idea de que los animales son de origen humano, o de que alguna vez fueron hombres. Esto es particularmente cierto en lo que se refiere a ciertas especies de la fauna que cuentan con características y habilidades específicas, reales o atribuidas, que los llevan a destacar en ámbitos significativos de la cultura tarahumara.

Por su parte, la cercanía que se concibe entre las personas y ciertos animales no se refiere sólo al origen común o a las características compartidas entre unos y otros, sino que va mucho más allá, extendiéndose en algunos casos hasta tocar también el parentesco. Al respecto, existen relatos que aluden a la descendencia nacida de la cópula entre personas y animales o a veces, como hemos visto, seres que se materializaron temporalmente como algún animal. Asimismo, debido a que ciertos relatos sugieren que el nombre de un animal coincide con un término de parentesco, por ejemplo la palabra *ochíkare* que significa tanto “abuelo paterno” como “chapulín”, muchos rarámuri asu-

men que en el pasado remoto un humano, que era el “abuelo paterno”, se transformó en chapulín (Merrill s/f: 876).

Por otra parte, las narraciones en su conjunto muestran numerosas ideas sobre la fauna las cuales proyectan distintos aspectos de la sociedad rarámuri. Particularmente reveladores resultan, en ese sentido, aquellos relatos en donde los animales realizan labores relevantes en la vida rarámuri, tales como bailar, tomar tesgüino, practicar la reciprocidad, realizar trabajo colectivo, ser buenos corredores, etc. Entre los animales que aparecen en este tipo de relatos destacan, como veremos, los *chumarí* (venados), los *ojí* (osos), los *basachí* (coyotes), los *cholugos* (tejones), entre otros.

Las concepciones rarámuri sobre la fauna que se desprenden de los textos etnográficos, ponen de manifiesto que la representación de los animales y muchos de los atributos que se les imputan remiten de forma clara, y en muy diversas formas, a la estructura social y a la realidad material de este pueblo. Pues como alguna vez se señalara, las ideas sobre los animales a menudo ofrecen una ventana privilegiada para mirar los valores básicos de los miembros de una sociedad; su entendimiento de la misma, de su historia y de su cosmos (Willis, 1974).

En el caso rarámuri uno de los ejemplos más significativos es sin duda el de la danza, pues en diversos relatos los animales bailan, al igual que los tarahumaras, para agradecer a Dios y permitir así que el mundo continúe existiendo. Respecto a las danzas rarámuri hemos mencionado ya, al caracterizar la religión de este pueblo, la importancia de la danza y el ritual del *yúmari* o *tutuguri* (que se utiliza, entre otras cosas, para pedir y agradecer la lluvia), una danza que se dice que les fue enseñada a bailar por el búho o por el guajolote (Lumholtz, op. cit.)⁹⁰. Asimismo, existen ciertas localidades rarámuri en donde las danzas rituales que aparecen en la Semana Santa, la principal celebración religiosa indígena y también el ritual agrícola por

⁹⁰ Un poco más adelante, al abordar la relación entre los animales y la lluvia volveremos a retomar la danza y el ritual de *yúmari*.

antonomasia, emulan explícitamente a animales específicos (González, 1984; Bonfiglioli, 2008). Presentamos a continuación una breve muestra de los puntos hasta aquí señalados:

- *“Se dice que en una cueva muy grande vivía un oso y que allí vivía un señor con su esposa e hijos. Como una de esas hijas creció muy bonita, el oso se sentaba en la cumbre a verla todos los días cuando la muchacha iba a traer agua. Entonces el oso se enamoró de ella. Un día que la muchacha regresaba de traer agua, llegó el oso donde ella estaba; rápidamente se la cargó y la llevó a la cueva donde él vivía. No le permitió que saliera; le cerró con piedra muy grandes y para que no tuviera hambre, le llevó mucha comida. Todos los días le llevaba carne, nada más que se la daba sin cocer. Un día que el oso se fue a buscar comida, la mujer hizo muchos esfuerzos, tiró las piedras y rápidamente corrió a su casa. Al principio no sabía nada. Cuando ella regresó les platicó todo lo que le había pasado. Dicen que el oso rondaba muy cerca de la casa buscando a la mujer...”*
- *“Antes había muchos osos en la Sierra. Vagaban por todas partes. Los tarahumares llevaban hondas para espantar a los osos, lanzándoles piedras. Los osos también se robaban a las mujeres. Una vez un oso se llevó a una mujer a su cueva y cerró la boca de la cueva con piedras. Amontonó las piedras como una puerta y ahí tuvo relaciones con ella. Más tarde, cuando el oso salió a pasear, unas gentes fueron a la cueva y sacaron a la mujer. Dicen que la mujer no quería salir. La llevaron a la iglesia y se subieron a la torre. El oso los siguió y llegó a la iglesia muy enojado. Brincó casi hasta la mitad de la torre, tratando de alcanzarlos. Pero le dispararon con un rifle y así murió ese oso...”*
- *“...Cuando un oso tenía hambre, a veces iba a una casa en busca de comida. Si la gente de la casa lo llamaba Antonio, el oso no se enojaba, me cuentan. Se ponía contento. Pero si le decían oso, se enojaba y mordía a la gente. Por eso mucha gente nunca decía la palabra oso, para no enojarlo. También le decían abuelo, porque parece que se ve un oso en la luna”*.

- *“Una vez iban caminando dos músicos que venían de una tesgüinada celebrada en otro rancho. Estaban cansados y se quedaron dormidos en el camino. Entonces un oso los encontró por ahí y los invitó a que tocaran en una fiesta. Pero los hombres iban muy crudos y tenían mucha flojera de ir. El oso les dijo: –yo puedo cargarlos para que no se cansen tanto. Rápidamente, se los echó a la espalda para llevarlos a donde vivían los osos. Más tarde se juntaron muchos osos en ese lugar e hicieron fiesta toda la noche. Solamente había osos allí; las únicas gentes fueron esos dos músicos. Prepararon bastante tesgüino para la fiesta. Dicen que los osos tomaban mucho, como para emborracharse. Los dos hombres les convidaron mucho, pero ellos mismos casi no tomaron por que tenían miedo de los osos. Éstos sí bebieron mucho, y se enojaban y querían pelear cuando ya estaban borrachos. Al terminar la fiesta, los hombres arrancaron para sus casas por temor a los osos”*.

- *“...Los cholugos, como nombran a los tejones, saben trabajar juntos y tumbar panales. Había un peñasco muy alto...Mi hermano venía por la parte de abajo y encontró a los cholugos tumbando panales. Se subieron ocho cholugos; cuando ya habían subido se empezaron a colgar. El más grande se agarró de un palo y se colgó. Después otro se agarró bien fuerte de la cola del otro. Al fin, el último empezó a tumbar los panales con la pata. Sólo tumbó algunos, pues yo creo que se cansó el que estaba agarrando el palo hasta arriba, porque se soltó y cayeron todos juntos, desde arriba hasta abajo. Por el golpe, todos se quedaron como muertos...Los cholugos más chiquitos no se subieron, sólo se quedaron abajo, mirando hacia arriba para ver si caían panales. Cuando cayeron algunos pedazos de panal, enseguida se amontonaron para comerse la miel...”*

- *“El coyotito, como le dicen, estaba bailando en medio de un carrizal. Un hombre que estaba en la orilla le prendió fuego a la mata. Luego le dijo al coyote: –Será mejor que bailes duro para que no se acabe el mundo. Ya puedes oír que se empieza a caer-. Entonces el coyote bailó todavía más re-*

cio allá en medio de los carrizos. Mientras bailaba se le quemó la mitad del pelo con el fuego. Salió del carrizal con el pelo todo quemado. Se veía muy pobre y feo, y por eso todavía hoy el coyote es feo y tiznadito...”.

- *“En la cumbre del cerro adonde yo iba cuando era muchacho, los venados casi no me tenían miedo. Me acercaba a ellos para ver cómo bailaban. El solar para bailar, hecho por los venados, tenía tres niveles, como terrazas. En ese solar bailaban de una manera muy hermosa. Yo me arrimaba muy cerquita para ver mejor, pero me mantenía bien escondido. Un venado grande, un macho, llega primero y comienza a bailar. Se revuelca vuelta y vuelta desde la terraza más alta hasta la de abajo. En cada nivel se detiene y empieza de nuevo a bailar. Los venaditos van atrás del primero, también bailando. Su baile es muy hermoso. Los venados avanzan todos jorobados y retroceden de la misma manera... Cuando se les paran las orejas, las colas se van para abajo. Cuando se les paran las colas, se les acuestan las orejas. El venado va agachado por adelante. Y luego va corriendo por atrás medio sentado. Bailaban muy bien”.*

- *“Muy cerca de esa montaña, no muy lejos del río, hay una puerta grande de piedra que fue creada por Onorúame (el que es Padre). Aquí se dice que es la iglesia de los venados y que ellos se reúnen allí una vez a la semana –todos los domingos-, para que el gobernador de los venados les dé consejos para que se escondan mejor de los hombres chabochi (no indígenas). Cada año, se van acabando más y más y hace falta que Onorúame los cuide bien”.*

V.IV.IV. ANIMALES Y PERSONAS DE DIOS Y DEL DIABLO.

Los rarámuri piensan que todo lo que existe en el universo, incluyendo los animales y las personas (indígenas y no indígenas), fueron creados al inicio de este mundo, ya sea por Dios *Onorúame-Iyerúame* (el que es Padre-la que es Madre)⁹⁰, o por su

hermano mayor el *Riablo* (Diablo), quien junto con su esposa es el padre y creador de los no indígenas y de todos los animales y seres que les causan daño o temor a los rarámuri.

Dios y el Diablo, además de ser las principales deidades rarámuri, encarnan dos oposiciones básicas en la cosmovisión de este pueblo, las cuales remiten semánticamente a campos relacionados con las concepciones de lo indígena y lo no indígena, el bien y el mal, el orden y el caos, la salud y la enfermedad, la región celeste y la región intramundana del cosmos, los *owirúames* (curanderos) y los *sukurúames* (hechiceros), las tierras cultivadas y el monte, etc.

Por lo que desde esa perspectiva es posible identificar, en primera instancia, un conjunto de animales que se afirma fueron creados por Dios, ya sea por ser considerados benéficos para el hombre, por representar un modelo de conducta a seguir, a veces por ser capaces de llamar a la lluvia, o simple y sencillamente por ser “bonitos” e inocuos a los ojos del tarahumara. Se dice que Dios creó a estos animales con la principal finalidad de que, al igual que los rarámuri, fueran útiles a la vida y vivieran con respeto. Entre los animales asociados con Dios destacan en los relatos etnográficos el venado y el perro (posibles representantes de algunas de las ideas más antiguas en torno a la fauna), así como también ciertos animales introducidos durante el periodo colonial, tales como los toros, las vacas y las cabras; los cuales, junto con las gallinas, constituyen hoy la principal ofrenda en distintos rituales y celebraciones, en donde son sacrificados como *tónare* (comida ritual)⁹¹.

Al otro extremo del cosmos, existen también personas, animales y seres que se afirma fueron creados por Diablo, y debido a que son sus hijos, están a su servicio como sus incondicionales ayudantes. Entre ellos se encuentran

⁹⁰ Identificados, como ya lo señalábamos en el apartado sobre la religión, con el Sol y la Luna, y aludidos a veces también como Dios y su Esposa, o Dios y la Virgen; o bien, como una sólo deidad dual con una parte masculina y otra femenina.

⁹¹ Otros elementos asociados a Dios y a los animales de Dios serían el sol, las plantas comestibles y medicinales, el bosque (en particular los árboles), ciertas flores, los cerros, las nubes de lluvia, los ríos y los arroyos. De igual forma, toda conducta social apropiada y todo pensamiento correcto se dice que nace y se relaciona con Dios, pues fue él quien enseñó a los primeros rarámuri la manera de “vivir bien”.

los chabochi (no indígenas), los *sukurúame* (hechiceros), las almas de los rarámuri que durante su vida hayan cometido faltas graves, así como ciertas enfermedades relacionadas con el viento llamadas *nawirí*, y otros seres conocidos como *bawichí piréame* (gente del agua) entre los que se incluye al *konomí* (arco iris), los remolinos y grandes serpientes llamadas *walúlui* (monstruos del agua), comparables a los sueños de los indígenas hopi del suroeste de los Estados Unidos sobre el arcoíris, el cual es también concebido como una serpiente (Merrill, 1992a:117, 118). Además de esta clase de seres, el conjunto de hijos y ayudantes del Diablo incluye también animales como los coyotes, las zorras, las ranas y otros reptiles, el murciélago, y cierto tipo de aves e insectos, e incluso también, a las estrellas fugaces, las cuales son identificadas con cierto tipo de “aves” utilizadas por los hechiceros para hacer el mal, conocidas con el nombre de *Oromá*⁹².

En términos generales, los atributos de los animales de Dios remiten a la idea de persona rarámuri en la misma medida que los animales de Diablo lo hacen a la idea persona chabochi (no indígena), no obstante, la forma cómo se articulan las concepciones sobre el bien y el mal en las creencias y las prácticas sociales es mucho más compleja. Existen, por ejemplo, numerosas contradicciones en torno a ciertos animales como los perros y algunas aves e insectos, los cuales en determinadas situaciones pueden relacionarse a veces con el bien o con el mal, dependiendo de los contextos y circunstancias específicas en las que se desarrolle la interacción.

Dos ejemplos interesantes sobre las actuales concepciones en torno a los animales y los seres de Dios y del Diablo están representados, respectivamente, por los casos del *cochí* (perro) y del mencionado *Oromá*; mismos que permiten

destacar algunas de las particularidades del pensamiento rarámuri, así como ciertas contradicciones y matices que existen en las ideas sobre el tema.

El perro en la cultura tarahumara (al igual que en casi cualquier cultura humana), ha ocupado un lugar privilegiado a lo largo del tiempo, en muchos sentidos un sitio único. El extraordinariamente antiguo proceso de domesticación del *canis familiaris*, así como la profunda simbiosis que esta especie ha desarrollado con el hombre a lo largo de la historia, lo convierte en un elemento cultural de primer orden para el análisis histórico y antropológico⁹³. Se esté o no conscientes de ello, el perro es una especie que desde hace muchos milenios constituye un reflejo directo de las culturas en donde existe, de la gente con las cuales convive, y el caso rarámuri no es de ninguna forma la excepción.

Desde la perspectiva rarámuri el *cochí* (perro), debido a muchas de sus cualidades específicas, puede considerarse como una manifestación de las fuerzas sagradas asociadas con Dios y con la región celeste del cosmos. Se dice, por ejemplo, que el perro además de ser compañero incondicional de los rarámuri es un gran cazador, además de que se la atribuye la habilidad de poder mirar en la oscuridad, por lo que se dice, siempre ha sido el guardián natural de las personas. Igualmente significativa es la idea de que, luego de la muerte, los perros son los encargados de guiar las almas de los rarámuri en su viaje al *rivá* (terruño del alma)⁹⁴.

En la vida cotidiana, a los perros no se les toca, no se les suele dar un nombre, ni se les concibe o se les trata como a mascotas, ya que al igual que otros animales domésticos, se consideran en buena medida instrumentos del proceso

⁹² Es importante apuntar aquí que los rarámuri tienden a asociar con el Diablo a las transformaciones animal / persona – persona / animal que hemos analizado con anterioridad, y algunos sostienen que la transformación de humanos en animales en el antiguo pasado solamente era posible porque la gente incluida en ese fenómeno aún no era bautizada.

⁹³ Datos provenientes de la biología molecular han demostrado que la dualidad hombre-perro en América se remonta muy probablemente al momento mismo en que el *Homo sapiens* entró al continente americano: “El proceso que llevó a la formación de *Canis familiaris* se inició hace más de 100,000 años (Vilá et al 1997). Más allá del impacto que podía producirse al contemplar una cifra tan grande, en realidad para nadie es sorpresa constatar que el origen del concepto el mejor amigo del hombre se pierde en el tiempo y que la dualidad hombre-perro es algo que forma parte de nuestra naturaleza con tanta fuerza como la que imponen nuestros propios genes”, Valdez y Mendoza (2005).

de relación y apropiación de la naturaleza. No obstante, más allá de esta dimensión meramente utilitaria existe también un profundo simbolismo, fruto de una estrecha relación que comienza a desarrollarse en la vida rarámuri desde muy temprana edad. Así, como parte de sus primeras y más importantes obligaciones, los niños y los adolescentes deben de ir a pastorear día con día, y por muchas horas, el hato de cabras familiar al monte. No obstante, en esas largas y solitarias travesías siempre los acompañan uno o dos “perros chiveros”. Los perros chiveros forman parte fundamental del eje maíz-ganado en torno al cual, como hemos visto, se articula la supervivencia tarahumara. Se trata sin embargo de un elemento muy poco visible, aunque no por eso menos trascendente, en la relación entre la agricultura y el pastoreo. En ese sentido, quizá por tratarse de un animal cuyo inicio de vida en común con el hombre rebasa todo recuerdo posible, es fácil hacer al perro a un lado como objeto de análisis, pues finalmente éste siempre ha estado ahí, muy cerca, en todo momento y en todo lugar.

Los perros chiveros rarámuri son criados y amamantados desde cachorros como parte de los hatos de cabras, por lo que se dice que crecen sintiéndose chivas y terminan por convertirse en los más fieles protectores de todo el rebaño. Los perros son apreciados tanto por sus agudos sentidos y su ladrido que alerta ante cualquier peligro, como también por su capacidad para ahuyentar y para hacer frente a distintos tipos de depredadores de los animales y las cosechas. Las extensas y solitarias jornadas de pastoreo de los niños rarámuri son un momento fundamental en su proceso de conocimiento y relación con los animales, las plantas y el resto de entono natural, un proceso en el cual son acompañados y custodiados de cerca por sus perros chiveros.

Por todo lo anterior, no es extraño que en muchos relatos los perros aparezcan mencionados como seres cercanos a Dios y rodeados por una serie de evocaciones a la región celeste del

cosmos y a la idea rarámuri de vivir bien. Sin embargo, resulta interesante el hecho de que más allá de las claras connotaciones positivas y las ideas que vinculan a los perros con Dios en el pensamiento rarámuri, existen también distintas narraciones en las cuales, contradictoriamente, los perros anuncian o pueden llegar a producir una serie de desgracias y males a las personas. Sin lugar a dudas, el caso del perro es lo suficientemente interesante y significativo como para dedicar a él una investigación específica (o varias), no obstante, debido a que nuestro objetivo es ofrecer un panorama general sobre el papel de la fauna en la cosmovisión rarámuri, es necesario seguir avanzando en el tema.

El segundo ejemplo que analizamos está basado en un ser asociado al Diablo y al mundo debajo de la Tierra, el cual es conocido con el nombre de *Oromá* (denominado también a veces *Oremá* o *Coremaka*). Como vimos, el Diablo, al ser el enemigo natural de Dios y de sus hijos los rarámuri, es quien les aconseja pelear, decir mentiras, ser adúlteros, robar, asesinar y en general, comportarse de manera contraria a las normas morales de su sociedad. El Diablo tiene una estrecha relación con los *sukurúame* (hechiceros), la figura social opuesta a los *owirúame* (médicos tradicionales o curanderos). Se afirma que los hechiceros son indígenas que por no querer “vivir bien” (generalmente por situaciones que se consideran desviaciones en el comportamiento social, como no tener mujer o marido o hijos, robar, matar, etc.), se convirtieron en hechiceros, por lo que dedican su tiempo a dañar y enfermar a la gente. Los hechiceros suelen valerse de distintos animales, seres y plantas tales como el peyote y otra flora psicotrópica para causar distintos tipos de males.

Entre los seres más utilizados por los hechiceros en sus perniciosos quehaceres destaca el *Oromá*, que es el nombre con el que los tarahumaras identifican a las estrellas fugaces. El *Oromá* es descrito como un “pájaro nocturno”, parecido

⁹⁴ Aunque en la actualidad no se suela enterrar a los difuntos rarámuri con sus respectivos perros, existen distintas menciones documentadas en campo acerca de que esta fue una práctica común en el pasado.

a una guacamaya, que aparece en las noches con luces de colores rojos y azules muy intensos. Esta "ave" singular usa su largo pico para encajarlo en el corazón de su víctima, y absorber su sangre, trayéndole con eso, a la postre, la enfermedad de sus almas y la muerte. Por lo que en este caso, la definición misma de lo que es o puede llegar a ser considerado un animal desafía cualquier intento convencional por caracterizar al conjunto de los animales en el ámbito de la cosmovisión rarámuri.

En este sentido, resulta significativo que la presencia y la importancia de esta clase de seres fueron registradas ya por Lumholtz (op. cit.) hacia finales del siglo XIX, e incluso desde las épocas tempranas de la colonia, el jesuita Johanes María Ratkay hacía también referencia a ciertas ideas de los tarahumaras frente a los cuerpos y fenómenos celestes: "...También insuflaban a la luna, imitándola en su curso, y le pedían algunas cosas. Insuflaban también a los cometas y les lanzaban flechas, teniéndolos por Dios...Ofrecían flechas al demonio en lo recóndito de las montañas a fin de poder flechar venados y muchos otros animales semejantes..." (Ratkay, apud, González, 1994: 148). Veamos a continuación una selección de relatos sobre los puntos analizados:

- *"Dios hizo a todos los animales que nos ayudan a trabajar, o que cuidan de nosotros, de nuestras casas y de nuestras chivas, como los perros. También se dice que el venado fue hecho por Dios, aunque ya casi se la han acabado aquí en la Sierra..."*
- *"...Aquí se dice que el venado es el animal que quiere más a Onurúame (el que es Padre). Es como gente y por eso hay que tratarlo con mucho respeto"*
- *"Antes de matar un gallo o una gallina, debes de ser respetuoso y tocarle música a nuestro Padre y Madre Onorúame para pedirle permiso y tener su gracia. Entonces levantamos el animal al cielo, hacemos reverencia a los cuatro vientos, para después levantarlo una vez más y dar gracias. Luego le damos vueltas en el aire para matarlo rápido..."*

- *"El Diablo hizo todos los bichos que no sirven, las culebras que tienen veneno y todos los animales que hacen daño, que matan al ganado, que se comen nuestras siembras o que se meten a nuestros graneros. También le puso una trampa a Tata Rioshi [Dios] poniéndole muchas espinas a plantas bonitas; a los nopales se las puso para que la gente no se comiera las tunas tan fácilmente"*

- *"...los remolinos también son del Diablo, por eso hay que tirarles piedras, pues ahí van las almas tristes de los muertos que todavía no se han ido al cielo, porque aún no terminan de hacerles todas sus fiestas. Están muy solos y luego se acercan demasiado a la teweke (mujer); la quieren enfermar con una fiebre que no sabemos curar y la quieren llevar como compañera. Por eso hay que correrlos, para que no nos hagan daño"*

- *"Un rarámuri puede morir cuando un arco iris viene y se lo lleva, quién sabe a dónde, y sabiendo que el arco iris se pinta con la orina del diablo, no creo que pueda subir al cielo oliendo como el infierno"*

- *"Mira, el arco iris ladrón. Está mero arriba de Cerro Colorado y se va a robar la mujer más bonita del pueblo. Dicen que a veces roba a los niños también; se enferman y no se alivian"*

- *"El arco iris vaga por todas partes. Seguido se casa con mujeres tarahumaras. Sorprende a una mujer que está cuidando borregos y hace que se caiga desmayada. Éste del agua es muy malo. También dicen que se roba a los niños, porque no tiene niños propios. Se los lleva a su casa, los viste bien y los cuida como si fuera un buen tarahumar. Y dicen que parece mujer, como una señora mexicana. El arco iris que parece seguirte...Ese que vaga por todos lados es un ladrón...Cuando se apaga, el arco iris está de pie. La parte roja de arriba es un niño hombre que fue robado. Los colores son niños, uno arriba de otro. Cuando sale seguido el arco iris, no deja llover. Se detiene el agua. Si yo me llegara a casar con el arco iris, o si él se casara con otra mujer, no la dejaría tener hijos. Así sucede con el arco iris. Cuando el niño está creciendo dentro de la madre, el arco iris lo mata..."*

• “—Yo voy a ser un perro soldado—, dijo hace muchos años el perro. —Me sentaré afuerita de la puerta y te cuidaré. Dame un poco de tabaco. Luego, durante la noche, mientras estés bailando, te cuidaré—. Así se explicaba, así dijo ese perrito hace muchos años. Por eso hoy se porta como un soldadito. Me cuida como el ángel que lleva a los muertos al cielo. Ya no oímos que hablen así los perros”.

• “Dios hizo también a los perros para ayudar a los rarámuri. Cuando los chivos están en el corral y no hay un perro chivero, el coyote los saca y se los come allí mismo...Aúlla mucho entre las siembras cuando no hay un perro guardián en la casa. Cuando no hay perro chivero en la casa, al coyote le da mucho gusto, porque entonces no le tiene miedo a nadie...cuando la gente ya sabe en donde vive el coyote, van con muchos perros para matarlo. Dicen que son muy bravos. Cuando el perro llega a su cueva, sale enseguida y allí se para muy enojado, y echa un olor muy feo...El co-

yote se puede matar con un perro rastreador...”.

• “Si un perro llora cuando ladra, alguien que lo oye se va a morir en tres o cuatro años...[también] si miras los ojos de los perritos recién nacidos, te vas a hacer ciego después que pasen los tres o cuatro años de tus almas...o si un perro orina seguido enfrente de tu puerta, tú te puedes hasta acabar [morir]”.

• “En las noches sin nubes, cuando el cielo está muy despejado, se puede ver volar a ese pájaro Oromá. A veces tiene color azul, o a veces son rojos como el fuego. El Oromá, por encargo de un sukurúame (hechicero) vuela de noche, y va chorreando sangre en su pico, buscando para enfermar a un tarahumara; yo mismo he visto el rastro de sangre que deja ese animal sobre las piedras...”.

PERSONAS, ANIMALES Y SERES DEL COSMOS ASOCIADOS CON DIOS

Personas rarámuri y otros indígenas, así como figuras específicas de la sociedad, como los owirúame (curanderos), los gobernadores indígenas y otros funcionarios del gobierno tradicional, así como todo lo que cree que sirve a la vida y a la reproducción del mundo y de la sociedad rarámuri.

Animales como el venado, el perro los toros, las vacas, las cabras, las mariposas y ciertas aves e insectos, los cuales son considerados beneficios para el hombre y para la reproducción del mundo.

Seres como los sukrísti y los sánti (respectivamente, la descendencia masculina y femenina de Dios y su esposa), además de las almas de los rarámuri que vivieron de acuerdo a las normas de Onorúame (el que es Padre).

PERSONAS, ANIMALES Y SERES DEL COSMOS ASOCIADOS CON EL DIABLO

Personas chabochi o no indígenas (categoría que incluye a una variedad de identidades como: mestizo serrano, funcionario del gobierno mexicano, turista, etc.), así como los sukurúame (hechiceros), asociados en general con todo lo que no sirve a la vida, lo que daña, transgrede y corrompe los valores y las normas sociales.

Animales como el coyote, la serpiente, las ranas, el zorro, el coyote, el murciélago, las tuzas, ciertos reptiles, aves, e insectos que se consideran dañinos o peligrosos, o que poseen comportamientos que se interpretan como defectos morales.

Seres como el Oromá, enfermedades del agua, las tormentas, el granizo, el arco iris, el remolino, entidades asociadas con el jíkuri (peyote), el bakánoa (datura) las almas de los que rarámuri que vivieron mal.

V.V. UNA APROXIMACIÓN A LA TAXONOMÍA FAUNÍSTICA RARÁMURI.

V.V.I. EL CONTEXTO GENERAL DEL DEBATE.

Los rarámuri, al igual que cualquier otra cultura, poseen sus propias formas de concebir, organizar y clasificar no sólo a los animales, sino también al conjunto de seres y criaturas que conforman y habitan el cosmos.

La manera en que los rarámuri clasifican a los animales podría parecer a nuestros ojos peculiar e incluso en algunos aspectos desconcertante, no obstante, la propia taxonomía biológica occidental (basada en la labor que Linneo inició por allá de 1758), la cual absolutiza tanto el criterio filético como único, resultaría también por sí misma “antinatural” para cualquier cultura no occidental, pues el criterio filético es también una herramienta organizadora, una mera creación cultural. No obstante, haciendo flexibles algunos de sus principios se pueden realizar ciertos ajustes respecto a la visión “natural” de cualquier cultura, pues cualquiera suele distinguir a las aves de los peces, y a éstos de los mamíferos. La cuestión sería, con base en los criterios propios de cada cultura, ¿cómo es que son constituidos los distintos grupos faunísticos?, ¿a quiénes cabría incluir dentro de cada uno de ellos?, y ¿cómo se explicarían las afinidades y las diferencias de los distintos integrantes de cada grupo respecto a ciertos rasgos fisiológicos y etológicos que les son comunes?, entre otras preguntas relevantes.

Para la antropología, el estudio de los modelos taxonómicos ha sido una importante vía de acceso al análisis de los sistemas de pensamiento de los pueblos indígenas. Hemos hablado ya, en el apartado dedicado al estado de la cuestión, sobre la importancia de estudios como *Pureza y Peligro* de Mary Douglas (1973 [1966]), el cual puede considerarse como una investigación vanguardista e incluso trasgresora de la relación entre construcción social de la realidad y prácticas

culturales. En ese trabajo Douglas exploró, entre otros temas, los ligamentos entre estatus clasificatorios de ciertos animales y la posibilidad del tratamiento especial en diversas configuraciones culturales, proponiendo, en el ejemplo más conocido, que los antiguos hebreos tenían prohibidos algunos tipos de animales como comida porque estos animales eran considerados, en términos clasificatorios, “anomalías”.

De la misma forma hemos ilustrado también, si bien brevemente, las destacadas contribuciones de autores como Lévi-Strauss (y algunos otros) al tema de los sistemas clasificatorios de la naturaleza entre ciertos pueblos indígenas, acerca de los cuales, el propio etnólogo francés escribiera: “ [las especies animales y vegetales]...no son conocidas más que por que sean útiles, sino que se les declara útiles o interesantes porque primero se les conoce...[respecto a los animales] el verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre vayan juntos –congruencia cuya fórmula terapéutica no constituye más que una aplicación hipotética, entre otras- y, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo...[pues] la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación” (Lévi- Staruss, 1997 [1962b]: 24-25).

Dentro de ese ámbito de discusiones e ideas en torno a los sistemas clasificatorios indígenas, el presente apartado tiene como finalidad puntualizar y discutir una serie de aspectos concretos relacionados con la taxonomía faunística rarámuri, especialmente, a través del análisis de un destacado trabajo realizado por el antropólogo norteamericano William Merrill (investigador del Smithsonian Institution de Washington), a inicios de la década de los ochenta del siglo pasado,

el cual lleva por título: *Species transformation in Northern Mexico: Explorations in Rarámuri Zoology (s/f)*.

La importancia del trabajo de Merrill no sólo radica en la rigurosidad misma de la investigación, sino también, en que se trata del único texto que existe actualmente sobre este tema entre los rarámuri, así como también por el hecho de que, por motivos que personalmente desconozco, este trabajo nunca ha sido publicado. Aun así, el autor tuvo el generoso gesto de facilitarme una copia del texto, con la finalidad de contribuir a la presente investigación. Por lo cual resulta necesario revisar con cierto detalle, y de manera crítica, algunas de las ideas y planteamientos de este estudio pionero⁹⁵. Cabe apuntar que a las ideas y planteamientos generales de Merrill se agregarán también algunas observaciones y puntos de vista personales, fruto de mi propia experiencia, los cuales considero enriquecen la información o la discusión en torno a algunos de los temas expuestos.

Merrill, propone una aproximación a la zoología rarámuri a partir del análisis de una característica peculiar del sistema rarámuri de conocimiento y clasificación de los animales, la cual identifica bajo el nombre de *species transformation* (transformaciones de las especies). Este concepto se basa en la creencia rarámuri de que una especie animal específica, bajo determinadas circunstancias, se convierte en una especie diferente de la que originalmente proviene. Esta clase de creencias resultan peculiares en el caso rarámuri, debido principalmente a la forma y al contenido específico que esta cultura les otorga, pero no tanto porque se trate de un fenómeno exclusivo del conocimiento biológico y de la cosmovisión tarahumara (cfr. Ellen, Blumer y Menzies, Dwyer, apud Merrill, op. cit.: 856-864). De hecho, como veremos, también algunos pueblos indígenas vecinos de los rarámuri, y otros pueblos de México y el mundo, poseen también ideas similares.

Por otro lado, todo aquel que ha realizado trabajo de campo sabe bien que, así como existen días en los que la información y el trato con nuestros interlocutores pareciera estancarse y hasta congelarse por largos periodos, existen otras ocasiones en las que, por el contrario, los temas y la información buscada –e incluso aquella que no se estaba buscando–, puede llegar de la manera menos esperada. En ese sentido, resulta significativa la forma en que William Merrill describe su primer encuentro con el tema de las transformaciones de las especies entre los rarámuri, cual transcribimos de una nota manuscrita: “...Una mañana de julio de ese año, yo seguía a Mauricio Aquichi, un hombre Rarámuri a la mitad de sus veintes, un pino – y hierba madrona cubrían la ladera ubicada a un lado de su casa en Rejogochi. Yo siempre disfrutaba pasar tiempo con Mauricio porque rara vez me daba el beneficio de la duda, usualmente asumiendo que yo sabía poco o nada acerca de nada. A medida que alcanzábamos un buen trecho en el camino, el me dirigía hacia una pequeña poza con agua de lluvia que estaba en una depresión en la roca volcánica, y con algo de deleite, señalaba una multitud de renacuajos moviéndose. Él explicaba que a esos renacuajos pronto les crecerían piernas, perderían su cola, y saldrían del agua como ranas, y me preguntó si ellas hacían lo mismo en mi país. Le contesté que sí. Después él preguntó si las ardillas en mi país se transformaban en serpientes. Algo sorprendido, yo respondí ‘No’, y le pedí detalles. Levantando sus hombros y cruzando sus brazos contra su cuerpo, él describió el proceso en el que dos especies de ardilla, al alcanzar la vejez, gradualmente perderían su pelaje y piernas, se alargarían, y resultarían como dos diferentes tipos de serpiente...” (ibid.: 659-660).

A partir de ese momento, y durante un tiempo relativamente acotado, el antropólogo norteamericano dedicó sus empeños al intento de dilucidar la estructura básica de la taxonomía zoológica rarámuri, por lo que procuró reunir y

⁹⁵ El texto de William Merrill está escrito originalmente en inglés, por lo que me di a la tarea de traducirlo y es de esa versión traducida de donde se toman las ideas y los argumentos que a continuación se desarrollan.

analizar un corpus significativo de conocimiento etnográfico, etológico y ecológico respecto a los animales de la región. El destacado texto final, producto de esa pesquisa, sigue a nuestro entender algunas de las ideas y las direcciones trazadas por Roy Ellen (1993: 22-34, 93-125), quien ofrece una imagen general y bien razonada sobre los problemas metodológicos asociados con la documentación y la clasificación de sistemas zoológicos etnográficamente analizables, y los debates que éstos han generado.

En ese contexto general, William Merrill propone la idea central de que los rarámuri coinciden en ocho distintos tipos de transformaciones de especies que los zoólogos occidentales no consideran válidas. Estas transformaciones serían de tres tipos:

1) Transformaciones asociadas a la maduración de lo que los rarámuri identifican como formas inmaduras hacia formas adultas. En este caso específico, la transformación de salamandras en pequeños roedores con hábitos subterráneos, específicamente, en tuzas.

2) Transformaciones acontecidas cuando ciertos animales alcanzan la vejez, las cuales aparecerían en tres casos concretos: a) Los roedores que frecuentan las trojes y almacenes rarámuri se convierten en murciélagos; b) Ciertos peces (en particular el Bagre o "Pez Gato") que habitan los ríos y arroyos que fluyen en el fondo de las barrancas, se transforman en nutrias; c) Las aridillas que habitan las rocas se transforman en dos distintos tipos de serpientes⁹⁶.

3) Transformaciones que ocurren cuando ciertas especies de animales domésticos como las cabras, los cerdos y los gatos caseros, pasan extensos periodos de tiempo en el monte (en el medio

silvestre), lejos de áreas de ocupación humana, donde se dice que transforman en sus equivalentes salvajes, a saber: ciervos, jabalíes y gatos cola de anillada, respectivamente⁹⁷.

Los rarámuri afirman que este tipo de transformaciones de especies son similares a las metamorfosis que se pueden observar en la naturaleza, por ejemplo, la metamorfosis de renacuajos en ranas o de orugas en mariposas, por lo que no tienen verbos separados o categorías específicas para distinguirlos entre ellos. Ellos creen que, como en el caso de las metamorfosis observables, las transformaciones de especies ocurren de manera unidireccional e irreversible. Este pueblo ve los cambios morfológicos implicados por estas transformaciones de especies, no más radicales, y en algunos casos incluso menos radicales, que aquellos que acontecen en la metamorfosis de renacuajos y orugas. Por lo que los rarámuri no señalan una mayor diferencia entre las transformaciones de especies y las metamorfosis observables en la naturaleza: con una singular excepción, se piensa que cada "tipo" de animal involucrado en las transformaciones de especies "gesta seres idénticos", esto es, que produce su propia descendencia. La excepción podría estar representada por las salamandras, las cuales, como hemos dicho, se piensa que maduran en tuzas, pero sin reproducirse, en un caso comparable al de los renacuajos y las orugas, que son aún inmaduros, es decir, formas no reproductoras de ranas y mariposas. Los rarámuri reconocen a las tuzas adultas como productoras de su propia descendencia, que ellos distinguen de las salamandras, pero como en el caso de las otras transformaciones de especies, ellos dicen que los animales individuales que son el resultado de transformaciones, son idénticos a aquellos que maduran desde la descendencia natural de miembros de sus respectivas especies.

⁹⁶ Es importante destacar que, al igual que tanto las transformaciones producto de la maduración, como estas transformaciones asociadas a la vejez son consideradas por los rarámuri como algo inevitable en el ciclo de vida de los animales involucrados, tan inevitables como la muerte.

⁹⁷ Según Merrill, y también según algunos datos que he documentado personalmente en campo, los rarámuri de otras comunidades proponen algunas de estas mismas transformaciones de especies: nutrias en peces, roedores pequeños en murciélagos, salamandras en tuzas, y aridillas de tierra en serpientes (cfr. Lumholtz op. cit.: 309; Brambila [1980]; Burgess 1985: 97, 119, 142). En una bitácora grabada por Burgess (1985: 142), se dice que las serpientes de cascabel se transforman en aridillas de tierra, más que lo contrario. Lumholtz (op. cit.), indica que alrededor del cambio de siglo, los vecinos de los rarámuri, los tepehuanes del norte, también propusieron la transformación del pez gato en nutria, una especie de aridilla en murciélago, la nutria en perico, las aridillas de tierra en serpientes, y ciertas larvas de insectos en venados. Actualmente, otros pueblos indígenas vecinos de los rarámuri como los pimas comparten también, en mayor o menor medida, la idea de que algunos animales, bajo determinadas circunstancias, se transforman en una especie distinta de la que originalmente provienen.

Por otro lado, la literatura antropológica pone de manifiesto que la postulación de transformaciones animal / animal, del tipo de las transformaciones de las especies rarámuri, pueden ser encontradas en muchas otras sociedades alrededor del mundo, pero el registro etnográfico es indudablemente dispar. La más detallada información, y los únicos esfuerzos sistemáticos para explicar el fenómeno, parecen provenir de investigaciones realizadas entre los indígenas kalam y rofaifo de las tierras altas de Nueva Guinea, y los nuaulu de la cercana Seram. Gran parte de estas investigaciones fueron llevadas a cabo durante la década de los 60's y 70's del siglo XX, época que marca un momento de efervescencia en la investigación etnobiológica anglosajona en antropología (cfr. Bulmer 1967, 1968, 1979; Bulmer and Menzies 1973; Dwyer 1976a and 1976b; Ellen 1972 and 1993 apud Merrill, op. cit.). Indudablemente, esta clase de transformaciones despertaron el interés de investigadores primeramente, porque, en palabras de Roy Ellen, "...ellas se relacionan frecuentemente con creaturas comunes y contrasta definitivamente con el conocimiento biológico empírico que es por otro lado extremadamente exacto" (1993: 163).

En ese contexto es necesario subrayar que, en un intento por dar cuenta de tales creencias los académicos han afrontado dos preguntas fundamentales: ¿Por qué la cultura en cuestión postula transformaciones de especies que la zoología occidental no reconoce?, y ¿Por qué se incluyen a ciertos animales en particular y no a otros en esta clase de transformaciones? Estos dos cuestionamientos aparecen también en el trabajo de Merrill, quien intenta ofrecer respuestas a ambas interrogantes en el contexto de la cultura rarámuri, evaluando en el proceso en qué medida las explicaciones formuladas para entender las transformaciones de las especies en otras culturas pueden ser aplicadas al caso tarahumara y viceversa. Este autor, señala que la postulación de las transformaciones de las especies tiene el propósito en todas las instancias de establecer afinidad

entre las especies incluidas, pero que las motivaciones para hacerlo varían enormemente de una sociedad a otra, reflejando primeramente, diferencias en la forma en que los miembros de esas sociedades consiguen clasificar el mundo animal. De igual modo, propone que los rarámuri emplean las transformaciones de las especies como una herramienta para explicar el por qué ciertos animales muestran características que los apartan de la mayoría de los miembros en las categorías taxonómicas generales con las que están más íntimamente asociados; destacando que los rarámuri no incluyen a ningún animal que se muestre como taxonómicamente "singular" en dichas transformaciones.

El autor también sugiere, en términos más generales, que por el hecho de que los cuerpos de conocimiento sobre los animales (o sobre la naturaleza) son sistemas abiertos y dinámicos en el proceso de su desarrollo a través de actividad intelectual individual, es irreal esperar que fenómenos específicos incluidos en ellos, como las transformaciones de las especies, puedan ser exhaustivamente explicados en cualquier punto del tiempo.

Otro aspecto relevante del trabajo de Merrill es su propuesta de discutir algunas interconexiones entre el conocimiento zoológico rarámuri y otras áreas de su pensamiento, para luego concluir considerando las características de los sistemas metafísicos, en las cuales, la postulación de estas transformaciones de especies puede esperarse que ocurran.

V.V.II. LAS TRANSFORMACIONES DE LAS ESPECIES ENTRE LOS RARÁMURI.

Los rarámuri de algunas partes del centro y el sur de la Sierra emplean tres verbos para denotar el significado de "transformarse" *nahítama*, *so'pétama*, y *nírema*. Aparentemente, la gente tiende a usar *nírema* para referirse a cualquier tipo de cambio en condición o forma mientras que usualmente restringen *nahítama* y *so'pétama* para

referir específicamente a transformaciones de un tipo de ser en otro. Cuando se discuten este tipo de temas con los rarámuri ellos suelen emplear *nahítama* más frecuentemente que *so'pétama*, y ambas más frecuentemente que *nírema*. Por otro lado, según William Merrill no existe diferencia alguna entre estos tres verbos⁹⁸.

En términos generales, los rarámuri utilizan esas tres palabras para denotar la transformación contemporánea de un tipo de animal en otro, así como la transformación de humanos en animales, que como hemos visto tuvieron lugar en el pasado remoto, y aquellas que pueden llegar a ocurrir hoy en día después de la muerte. Merrill se enfoca sobre todo en los tres tipos de transformación contemporánea animal / animal que los rarámuri proponen, y analiza sólo marginalmente las transformaciones humano / animal hacia la parte final de su trabajo. Según este autor, los rarámuri que él estudió no proponen casos de transformaciones de animales en humanos, y afirma sólo haber encontrado un ejemplo de una transformación animal / animal el cual tuvo lugar en el pasado lejano, pues un hombre le propuso que un perro se transformó en liebre, en función de dar cuenta de por qué la liebre tiene cola negra. Similarmente, señala que el único animal que se piensa que rencarna hoy en día es el perro, de quien se dice, por muchas personas, que regresa como una oruga negra peluda.

El primer tipo de transformaciones que se analizan son aquellas asociadas a la maduración, las cuales incluyen solo un ejemplo que los zoólogos occidentales no reconocen: la maduración y transformación de las salamandras en tuzas⁹⁹. Se dice que la salamandra se desarrolla desde huevos en el agua, y después, cuando le crecen las piernas, emerge del agua y se entierra debajo del suelo, donde comúnmente se le encuentra al cultivar maíz. Esta etapa intermedia es denominada por algunos como *ru'rusí*. Es justo en ese

momento cuando a la salamandra poco a poco le comienza a surgir pelaje, y gradualmente se va convirtiendo en una pequeña tuza. Los rarámuri no están totalmente seguros sobre qué animal es la madre de la salamandra. En general, todos concuerdan en que no son las tuzas, y aquellos que se atrevieron a dar una estimación sugirieron a la rana, aunque no pudieron explicar cuál es el origen de la rana, si fuera el caso que las salamandras cambian en tuzas.

El segundo tipo de transformación ocurre solamente cuando los animales involucrados alcanzan la vejez. Cuatro tipos de animales están incluidos en estas transformaciones. Los primeros consisten en ratones, ardillas ralladas, y ardillas pequeñas de tierra, a los cuales, al envejecer, les crecen alas y se convierten en murciélagos. Al respecto, existen diversas especies de murciélagos a lo largo y ancho de la Sierra Tarahumara, pero los rarámuri las incluyen a todas bajo el término singular de *so'pechí*. Ellos explican que los distintos tipos de murciélagos difieren en su apariencia porque derivan de diferentes animales.

El segundo tipo de animales incluidos en las transformaciones durante la vejez está compuesto de peces, los cuales al alcanzar una edad avanzada se desplazan a los riachuelos donde les crece pelaje, emergiendo como nutrias. Tres tipos de peces largos son mencionados por la mayoría de la gente, de los cuales todos viven en los arroyos donde las nutrias son encontradas. Entre ellos destaca el Bagre o Pez Gato, el cual es comúnmente llamado así por sus notables "bigotes", los cuales también son característicos de las nutrias.

Las transformaciones durante la vejez incluyen también a las ardillas que se transforman en serpientes. Al respecto, se refiere que la ardilla roja que habita en los árboles, se esconde primero en el agujero de un árbol, en donde pierde su pelaje y extremidades, y semanas después, se arrastra ya

⁹⁸ Los rarámuri que viven en el oeste, en el área conocida como "Tarahumara Baja", utilizan principalmente la forma verbal *gayéna* (transformarse, convertirse, devenir) cuando discuten estas transformaciones animales. Ellos tienden a usar la forma *nahíta* cuando la entidad en cuestión está en el proceso de transformarse, y *so'péta* cuando se trata de hacerlo, al acto; es especialmente asociada con la transformación de edad avanzada. Cuando se trata de referirse a metamorfosis fácilmente observables, como los renacuajos que se convierten en ranas, algunas personas prefieren usar la forma *ochéna* (crecer, madurar, cumplir años [en el sentido de age]) en lugar de *gayéna* (Don Burgess, comunicación personal, noviembre, 1997). Estos usos lingüísticos no aparecen en otras partes de la Sierra.

⁹⁹ Según Merrill, muchos rarámuri también creen que los gérmenes en el grano del maíz se transforman algunas veces en polillas (cfr. Merrill 1992a: 92). Esta creencia proviene del hecho que las polillas depositan sus huevos en los granos de maíz y la larva consume los gérmenes.

convertida en una larga víbora constrictora. Por su parte la ardilla que habita en las piedras, la cual escala arbustos pero no árboles, se transforma en la serpiente cascabel o *sayáwi* más larga del área rarámuri, para luego irse a vivir a su madriguera subterránea.

Algunas personas afirman que los animales que se transforman a edad avanzada pueden decidir dónde, mas no el hecho mismo de si se transformaran, pues aunque la transformación se retrasa mucho tiempo, ésta ocurrirá inevitablemente. Cuando uno de estos animales se transforma, se cree que el animal resultante está en una etapa poco más temprana en su ciclo vital que el animal del que derivó. Es decir, estas transformaciones rejuvenecen y remplazan, o al menos dilatan, la muerte para los animales originarios. No obstante, los rarámuri difieren sobre el hecho de si esta consecuencia es deseable. Algunos dicen que estos animales están felices de poder posponer la muerte momentáneamente mientras otros expresan simpatía por ellos, comentando que, como en el caso de los seres humanos, es bueno morir cuando se es viejo¹⁰⁰.

En la tercera forma de transformaciones contemporáneas, se señala que tres tipos de animales domésticos (cabras, venados y cerdos) cambian en animales salvajes, si éstos abandonan los asentamientos rarámuri para irse a vivir a los bosques y las montañas aledañas. Si esto sucede, entonces las cabras se transforman en venados, los cerdos en jabalíes y los gatos domésticos en gatos cola de anillada. Estas transformaciones pueden ocurrir en cualquier momento del ciclo vital de estos animales domésticos, pero sólo si permanecen en el entorno salvaje el tiempo suficiente para transformarse, usualmente, se dice, entre dos o tres semanas. Si permanecen por periodos más cortos no se transformarían, tampoco ninguno de los animales salvajes que los rarámuri capturan y se llevan a casa cambiarán en sus equivalentes domésticos. Por la misma razón, los animales domésticos que se han transformado no revertirán su ser anterior si regresan a la esfera humana.

Por otra parte, cuando Merrill preguntó a sus informantes cómo sabían ellos que estos tipos de transformaciones ocurren, todos respondieron que ellos habían aprendido esto de sus antepasados y conocidos. La familiaridad con las metamorfosis que ocurren en la naturaleza refuerza la confianza en la veracidad de este conocimiento transmitido, así como el hecho que algunas personas dicen haber visto ardillas de piedra en el proceso de cambiar en serpientes cascabel (Lumholtz op. cit., I: 309). Aunque muchos dijeron nunca haber visto formas transicionales como las mencionadas, ellos no toman en cuenta esta ausencia de experiencia personal de las transformaciones como suficientes para negar la creencia de su existencia. Ellos afirmaron que estas transformaciones son difíciles de observar porque suceden fuera del dominio humano —en la profundidad del bosque, bajo los ríos, debajo del piso, o arriba en los árboles— y una vez que la transformación está completa, la evidencia de la especie de la cual se derivó desaparece. Algunas personas también especularon que un animal puede no transformarse si éste se da cuenta que ha sido visto por humanos.

V.V.III. HACIA UNA EXPLICACIÓN DEL FENÓMENO DE LAS TRANSFORMACIONES.

Las transformaciones de especies postuladas por los rarámuri son al parecer muy similares en forma a aquellas propuestas por otros pueblos del mundo, como los kalam y los rofaifo de las Tierras Altas de Nueva Guinea, y los nuaulu de Seram, pero los tipos de animales incluidos son la mayoría de ellos muy distintos. Entre las últimas tres sociedades, estos animales incluyen gusanos redondos, gusanos planos, gusanos de tierra, larvas de escarabajo, moscas de fruta, mariposas, cangrejos, anguilas, serpientes, lagartijas, tortugas de mar, tortuga terrapene, ranas, aves de paraíso, murciélagos, ratas, marsupiales, gatos, pigmeos pósum, pósum cola de anillo, cúscuses y bandicuts.

¹⁰⁰ La asociación entre la vejez y las transformaciones también se encuentra en otros sectores del pensamiento rarámuri, pues ellos aseveran que el mundo mismo envejece y que cuando envejece, el estado normal de los acontecimientos se revertirá: el ganado comerá humanos, los objetos cobrarán vida y atacarán a sus dueños, etc. La vieja palabra será remplazada por una nueva, al punto de que las posibilidades de transformación incrementarán dramáticamente.

Ciertos investigadores han concluido en que algunas de estas transformaciones son postuladas porque las personas carecen de información acerca de los ciclos vitales completos de los animales que se transforman, y no se dan cuenta que los animales que son el producto final de las transformaciones propuestas producen su propia descendencia. Como sea, en el caso de muchas de estas transformaciones, las personas que sostienen que esto ocurre reconocen que cada una de las especies ligadas también da a luz a especies semejantes a ellos. Ya que la transformación de un reproductor de especies en otro no ocurre en la naturaleza, la postulación de estas transformaciones de especies no puede ser atribuida a una extrapolación errónea desde la observación, sino que debe ser motivada por algo más (Ellen 1993: 166).

Por otro lado, con el fin de determinar si los animales incluidos por los rarámuri en las transformaciones de las especies son anómalos, se propone primero aclarar el significado del concepto de anomalía clasificatoria. Douglas (1973 [1966]: 50) define anomalía como “un elemento que no encaja en un set o series dadas”, al tiempo que destaca la afinidad, en términos prácticos, entre anomalía y ambigüedad, siendo la última definida como “un carácter de proposiciones capaz de dos interpretaciones” (ídem.). Los académicos que han enfocado su atención en las taxonomías etnobiológicas indígenas, por su parte, han llegado igualmente a una visión similar en su formulación sobre el concepto de “taxa aberrante” (Berlín et. al., 1974: 26, 30, 31 apud Merrill, op. cit.).

Como todas las taxonomías, una taxonomía biológica indígena consiste en una organización jerárquica de categorías o taxones. En su modelo ideal de dichas taxonomías, los etnobiólogos proponen cinco niveles principales: 1) Iniciador

único (un ejemplo del castellano es “animal”); 2) forma de vida (por ejemplo “mamífero”); 3) Genérico (“perro”); 4) Específico (“schnauzer”); 5) Variante (“schnauzer gigante”). En términos de este modelo hay dos tipos de taxa aberrante, a saber: taxa no afiliada (que son taxas genérica que no está incorporada en ninguna de las taxas de forma de vida), y taxa ambigua (que son taxas genéricas que exhiben características de dos o más clases de forma de vida). El concepto taxa aberrante de los etnobiólogos, al estar formulado en relación a la propia estructura taxonómica, parece ser más preciso y operacional que el concepto de anomalía de Douglas, por lo que Merrill propone definir a las anomalías clasificatorias como estos dos tipos de taxa aberrante.

V.V.IV BASES DE LA TAXONOMÍA ZOOLOGICA RARÁMURI.

Un primer apunte importante antes de entrar de lleno en el tema, es que las clasificaciones taxonómicas basadas en inclusión de sets es uno de los tres procedimientos que los rarámuri usan para organizar el mundo animal. También crean cadenas de pares de taxa ligados, que están conectados horizontalmente en la base de características aisladas que comparten, por ejemplo color o un hábitat acuático. Estas características varían de unas diadas a otras, por ejemplo, un ave y una serpiente pueden estar ligados porque ambos son rojos, y la misma serpiente puede estar ligada a un insecto específico porque ambos están asociados con el agua, entre muchas otras posibilidades. Otro proceso incluye la organización zoológica de taxa en categorías que atraviesan el esquema de clasificación taxonómica por completo. Estas categorías tienden a ser muy generales (por ejemplo, comestible versus no comestible) y cada uno de estos sets agota el universo de posibilidades. Ya que este proceder transversal es aplicado a todo el set de taxa zoológica, no hay por definición taxa

¹⁰¹ Según el autor, los nombres que él asigna a estas clases sin nombrar representan lo que personalmente considera como los términos que mejor describen a los animales incluidos en cada una de las distintas clases por los rarámuri. Asimismo, se menciona que la realidad psicológica de dichas categorías encubiertas ha sido muy debatida (cfr. Ellen, 1993: 93-125), no obstante, él afirma confiar en que, con la excepción de la taxa ambigua discutida en el texto, los rarámuri conciben a los animales incluidos en cada una de las clases de forma de vida sin nombre de <mamíferos> y <anfibios> como un set, más relacionados con cada uno de ellos que con los miembros de otra clase de forma de vida. Los rarámuri subrayan ciertas características que distinguen a los miembros de cada una de estas clases, sin nombrar al resto de las clases de forma de vida. En el caso de <mamíferos>, estas características son primeramente el hecho de que todos tienen pelaje y son cuadrúpedos. En el caso de <anfibios>, que incluye ranas, sapos y sus formas de larva, se enfatizan las similitudes morfológicas de formas adultas y su ciclo reproductivo inusual. En contraste, la clase de forma de vida sin nombrar <invertebrados> emerge como algo mucho menos definido que reúne todas las categorías a través de muchas clases de menor nivel y taxa no afiliada que no encaja en ninguna de las otras clases de forma de vida.

no afiliada, pero alguna taxa puede caer entre las categorías, por ejemplo, animales que son consumidos por algunas personas pero considerados no comestibles para la mayoría.

Una vez hecha esta aclaración pasamos a revisar los argumentos centrales de este apartado. William Merrill afirma que, inmediatamente debajo del nivel de “animal” hay siete clases de forma de vida. Cuatro de estas clases de forma de vida son etiquetadas por los rarámuri así: *chuluwí* (aves), *rochí* (pez), *sinói* (serpientes), y *rochá* (lagartijas). Las tres restantes clases de forma de vida no están etiquetadas, por lo cual se propone clasificarlas como <mamíferos>, <anfibios>, e <invertebrados>¹⁰¹.

Los rarámuri incorporan todos los animales con los que están familiarizados dentro de al menos una de estas siete clases de formas de vida¹⁰². Así, no existe la taxa sin afiliación en la taxonomía zoológica rarámuri, pero hay tres ejemplos de taxa ambigua. El primero es el murciélago, el cual los tarahumaras clasifican usualmente como un “ave” pero reconocen que comparte características morfológicas con los mamíferos, especialmente su pelaje y sus dientes. El segundo ejemplo es la nutria, que ellos tienden a concebirla como <mamífero> pero comúnmente la clasifican como “pez” por su hábitat y su extraordinaria habilidad de nadar.

El tercero es una lagartija inidentificable llamada *ropogópali*, que ellos clasifican a la vez como una “serpiente” y una “lagartija”. La *ropogópali* comparte muchas características morfológicas con lagartijas, incluyendo piernas, pero los rarámuri la consideran más íntimamente relacionada a serpientes y lagartijas. Ellos comentan que su cola es más larga que otras lagartijas y, más importante, se cree que, como ninguna otra lagartija de su área, es venenosa, y se defiende escupiendo su saliva la cual causa hinchazón en la piel¹⁰³.

V.V.V. LA INTERPRETACIÓN DE LAS TRANSFORMACIONES DE LAS ESPECIES.

De los 22 animales (denominados taxa) incluidos en los ocho sets de transformaciones de especies propuestas por los rarámuri, solo dos —la nutria y el murciélago— encajan en la definición de anomalía clasificatoria, y una tercera anomalía —la lagartija venenosa conocida como *ropogópali* no está incluido en ninguna transformación. La postulación de los rarámuri de estas transformaciones, entonces, no puede ser aparentemente explicada como una manera de lidiar con dichas anomalías.

Eugene Hunn sugiere una hipótesis alternativa en su re-análisis de las prohibiciones en la dieta de los antiguos Hebreos. Hunn (1979: 113-114; cfr. Ellen 1993: 183) dice que los animales prohibidos como comida por los antiguos Hebreos sobresalen porque ellos exponen “complejos de atributos empíricamente infrecuentes”, el ejemplo más famoso es el cerdo, que, a diferencia de los mamíferos con las pezuñas más hendidas, no mastica el alimento. Hunn se refirió a esos animales como “singulares”, pero ya que el esquema taxonómico zoológico de los antiguos Hebreos nunca ha sido reconstruido, el no considera si estos singulares animales también fueron anomalías taxonómicas en el sentido de ser taxa aberrante.

Aplicando la noción de singularidad de Hunn al caso rarámuri, Merrill sugiere que todos los animales que son el producto final de las transformaciones de maduración y vejez son, desde la perspectiva rarámuri, singulares. El murciélago es singular respecto a las aves porque tiene pelaje y dientes, y con respecto a los mamíferos porque vuela. Igualmente, las características mamíferas de la nutria le apartan del pez; y ésta y la tuza son singulares entre los mamíferos por sus respectivos dominios —acuático para la nutria y subterráneo para las tuzas—, que difieren del hábitat de tierra arriba habitado por otras 30 taxas incluidas en la clase de forma de vida <mamífero>.

¹⁰² Los rarámuri consideran que el *wikókere* (sapo cornudo) y el saí (gusano de tierra) son atípicos a sus clases de formas de vida (“lagartijas” e <invertebrados> respectivamente), pero ellos aparentemente no consideran estos animales lo suficientemente distintos para requerir su lugar en categorías no afiliadas separadas. Los *walúluwi* (monstruos de agua) y los *konomí* (arco iris), ambos considerados como extremadamente peligrosos para los humanos, son clasificados como *Sinói* (serpientes), aunque los rarámuri afirmen que son capaces de cambiar entre serpiente y formas humanas (cfr. Merrill 1988: 73-74; Burgess 1985: 103, 133, 140; Bennett y Zingg op. cit.: 324-325; Lumholtz op. cit., I: 310).

¹⁰³ En otros lugares de la Tarahumara esta lagartija inidentificable me has sido referida con el nombre de *guapahócare*.

Similarmente, la *sayáwi* (serpiente cascabel larga) y la *bahomáwari* (constrictor larga) son singulares porque son las únicas serpientes consideradas comestibles para todos. En el caso rarámuri, el estatus taxonómico no parece estar relacionado a prohibiciones de dieta. En lugar de que la singularidad taxonómica motive prohibiciones de dieta, aquí, la comestibilidad devela a estas serpientes como singulares. Igualmente, existen testimonios de que, en adición al *sayáwi* y *bahomáwari*, otras dos serpientes son comestibles, una pequeña serpiente cascabel (*chopésini*) y una constrictor (*rinólowi*), similares en tamaño pero más delgadas que el *bahomáwari*, y con muy distintos señalamientos. De manera contraria, otras personas dijeron que la pequeña serpiente cascabel no se come porque tiene poca carne y que la carne del *rinólowi* no puede ser comida porque hacerlo causaría que una persona se enferme. Existe también una mención de que en algunas rancherías, los rarámuri procuran tener cerca de la primavera a una serpiente constrictor llamada niwí en sus campos, para que mate ardillas y otras alimañas que invaden sus cultivos (Miguel Carrillo, comunicación personal).

Estos ejemplos nos permiten clarificar la relación entre conceptos de singularidad y aberración taxonómica. La aberración taxonómica por definición existe solo en términos de un esquema taxonómico particular mientras que la singularidad en el sentido de Hunn es una característica del mundo biológico, que existe independientemente de cualquier esquema taxonómico particular. Obviamente el reconocimiento de la singularidad y el significado que posee son culturalmente condicionados, pero las características que dan singularidad a un animal pueden ser irrelevantes al criterio usado para clasificarle en un sistema taxonómico. Bajo esta estimación, resulta crucial distinguir entre singularidad y unicidad. Todas las taxas nombradas son únicas en alguna forma o no serían nombradas. Para que un animal sea singular, debe ser único respecto a elementos que caractericen a todos o muchos de los otros miembros de la clase o clases con quien está más íntimamente asociado.

Desde esta perspectiva, es posible proponer que toda la taxa aberrante será singular pero no todos los animales singulares serán taxonómicamente aberrantes. En otras palabras, todos los animales que son considerados como miembros de dos o más categorías o que no están afiliados con cualquier otra categoría, serán singulares, pero la singularidad de un animal en particular puede no resultar en ser incorporado en dos o más categorías separadas o ubicado en una categoría no afiliada. En el caso rarámuri, el murciélago y la nutria son singulares y también ambiguos taxonómicamente porque las características que les apartan de una clase de forma de vida son típicas de otros. En contraste, la tuza y las serpientes son singulares pero no taxonómicamente ambiguos porque el hábitat de la tuza y el hecho de que los dos tipos de serpiente sean comestibles, no son características definitorias de cualquier otra clase de forma de vida.

Merrill concluye que los rarámuri proponen que estos cinco animales son los resultados finales de transformaciones con el fin de explicar por qué estos demuestran características que les hacen singulares con respecto a sus clases de forma de vida. Bajo esta lógica, los tarahumaras también deberían proponer que el *ropogópali* es el resultado final de una transformación, ya sea derivado de una serpiente para explicar por qué una "lagartija" es venenosa, o más probable, derivado de una lagartija para explicar por qué una serpiente tiene "piernas". Sin embargo esto no es así. Para Merrill, el hecho de que los rarámuri no incorporen al *ropogópali* en una transformación es confuso, por lo que sugiere que quizá este animal es un candidato importante para incluirse en transformaciones que pueden ser propuestas en el futuro.

En contraste con los animales que son propuestos como resultados finales de transformaciones de maduración y vejez, ninguno de los animales de los que se dice llevan a cabo estas transformaciones, son singulares. Esta conclusión es apoyada por el hecho de que, en el caso del murciélago y la nutria, muchos animales diferen-

tes son propuestos para transformarse en ellos. Estos múltiples orígenes sugieren que la elección de que los animales se transformarán no es significativa en la medida que esos animales demuestran las mismas características que hacen singulares a los productos finales de transformaciones. Sin embargo, las consideraciones secundarias ofrecen algunos animales candidatos a transformación más que otros. Los pequeños roedores de las trojes son más similares a los murciélagos de lo que son otros mamíferos, y los peces que se dicen transformarse en nutrias son los más largos del área, y viven en arroyos más profundos donde las nutrias son encontradas; los bigotes del Bagre o Pez Gato también son similares a los de la nutria. De igual forma, la salamandra es apropiada para ser una tuza inmadura porque los hábitats de estos animales se sobreponen y porque los rarámuri asumen que la salamandra está en la etapa de larva, más parecida a los renacuajos que a otros anfibios maduros.

Ya que la comestibilidad es una característica de muchos animales, no está claro por qué las ardillas deben ser los animales selectos para transformarse en serpientes. La racionalización de los rarámuri para esta elección es que las ardillas tienen cuerpos alargados, su carne es muy estimada como alimento, y sus dominios se enciman con los de la constrictor y la serpiente cascabel larga: la constrictor trepa árboles como una ardilla, mientras que la ardilla de piedra nunca lo hace, viviendo entre rocas y cuevas como la serpiente¹⁰⁴.

Las serpientes también atacan a estas ardillas pero también comen muchos otros animales. Sin embargo, parecería que las lagartijas serían más apropiadas que las ardillas para transformarse en estas serpientes porque algunas lagartijas son comestibles y son mucho más similares a las serpientes que a las ardillas. Tal vez la elección de ardillas en lugar de lagartijas en este caso refleja un intento de mantener una distinción clara entre clases de forma de vida íntimamente relacionadas de “lagartijas” y “serpientes”, una distinción

que sería borrosa si se dijera que las lagartijas se transforman en serpientes. El hecho de que los rarámuri clasifican los *ropogópali* como una serpiente sin proponer una transformación para explicar por qué se ve como una lagartija, sugiere que aquí se está empleando un mantenimiento de límites clasificatorios, en adición a cualquier valor sobreviviente, que clasifica todos los reptiles venenosos en una sola categoría, que pueda tener. Esta sugerencia, como la ofrecida para dar cuenta del por qué los rarámuri no incluyen al *ropogópali* en una transformación, es ad hoc. Sin embargo, es imposible evaluarlo más allá porque no hay otras clases de forma de vida dentro del sistema taxonómico zoológico rarámuri que esté cercana a la otra como “serpientes” y “lagartijas”.

En el caso del murciélago y la nutria — la única taxa incluida en transformaciones que están ligadas a dos clases de forma de vida separadas— un examen de los animales de los que se dicen transformarse en ellos, provee algo de entendimiento en cuanto a la clase de forma de vida con la cual los rarámuri conciben cada una más íntimamente asociada. La transformación de pequeños ratones en murciélagos sugiere que los tarahumaras piensan que los murciélagos son primeramente aves más que mamíferos. Si ellos consideraran a los murciélagos como mamíferos, habrían usado la transformación para explicar el por qué un mamífero puede volar, presuntamente al proponer que se deriva de una o más especies de aves, por ejemplo la golondrina de establo, a quien se le considera ser muy similar a los murciélagos en cuanto a preferencias de dieta, tiempo de actividad y estilo de vuelo. En contraste, ellos parecen considerar a las nutrias más como mamíferos que pez porque la transformación del pez en nutrias explica por qué un mamífero es un nadador tan adpto, y no por qué el pez tiene características mamíferas.

¹⁰⁴ Los rarámuri tienen dos taxas nombradas de tres ardillas, los términos en los que pueden ser traducidos como “ardilla de árbol rojo” (*chimorí sitákame* o *chimorí láchame*) y “ardilla de árbol gris” (*chimorí siyóname*). Algunas personas también reportan una tercer taxa, la “ardilla de árbol blanco” (*chimorí rosákame*), que es asociada estrechamente con la “ardilla de árbol gris” y tal vez es una sub-especie de ella. Solamente de las ardillas de árbol rojo se dice que se transforman en una serpiente constrictora larga, probablemente porque tienden a ser encontradas en los mismos sitios que la constrictor. Se dice que las “ardillas de árbol gris” viven solo en elevaciones altas.

Los únicos animales incluidos en transformaciones que falta discutir son las cabras, los cerdos y los gatos caseros, los cuales cambian, respectivamente, en venados, jabalíes y gatos cola de anillo, si se trasladan al *kawichi* (monte o campo salvaje) para vivir. Ninguno de estos animales es singular con respecto al criterio que define la clase <mamíferos> de forma de vida. Los animales domésticos que se transforman, por otro lado, comparten dos características que, cuando son tomadas juntas, se distinguen de todos los demás mamíferos, a saber: todos ellos tienen equivalentes cercanos entre mamíferos salvajes, y todos fueron introducidos en la región durante el periodo colonial español.

Merrill sugiere que los rarámuri incluyen estos animales introducidos desde Europa en las transformaciones hoy en día porque esta es la manera en que ellos tuvieron que lidiar intelectualmente con estos animales, cuando se encontraron por primera vez con ellos hace 400 años. De los otros animales domesticados que los rarámuri poseen hoy, aquellos que fueron introducidos —caballos, mulas, burros, ganado, ovejas y gallinas— no tienen equivalentes salvajes, y los perros, que si tienen su equivalente salvaje en el *basachí* (coyote), no fueron introducidos. Los pavos también son de raíz indígena en todo el Nuevo Mundo. Los rarámuri ocasionalmente capturan pavos salvajes y los traen a sus casas para domesticarlos, y también adquieren pavos domesticados a través de la venta o cambio (Pennington 1963: 85-86). Ellos admiten la posibilidad de que los pavos domesticados puedan escapar al campo salvaje, pero no proponen que éstos se transformen en pavos salvajes, probablemente porque consideran a ambos dentro del mismo tipo de aves, que ellos nombran con el término *chuluwí*.

V.V.VI. LA DIMENSIÓN DICRÓNICA Y SINCRÓNICA DE LAS TRANSFORMACIONES.

Merrill propone que los animales que son el resultado final de transformaciones de maduración y vejez resultan más destacados porque las cla-

ses de forma de vida a las que están asociados —<mamíferos>, “aves”, “peces” y “serpientes”— son relativamente homogéneas, en el sentido que sus miembros comparten un número importante de características morfológicas, ecológicas o de comportamiento (Hunn 1977: 48-50). En esta medida, estas clases de forma de vida contrastan con otras más heterogéneas, como serían los <anfibios> y los <invertebrados>.

Se ha señalado que el *ropogópali* (la lagartija venenosa) no está incluido en transformaciones de especies, aunque sea singular con respecto a dos clases de forma de vida homogéneas: “serpientes” (porque se cree que son venenosas) y “lagartijas” (porque tienen piernas). Como vimos, Merrill sugiere que los rarámuri no incluyen el *ropogópali* en una transformación porque comparte muchas características con serpientes, incluyendo la notable cualidad de ser venenosa, y posiblemente también porque el hecho de proponer que el *ropogópali* deviene de una transformación, ya sea de una serpiente o de una lagartija, podría oscurecer la línea divisoria entre estas dos clases de forma de vida. Asimismo, se afirma que es igualmente plausible considerar el *ropogópali* como el candidato más probable de ser incluido en una transformación a futuro.

Evidentemente, estas dos perspectivas señaladas sobre el *ropogópali* no parecen ser exclusivas mutuamente. La primera intenta dar cuenta de cómo los rarámuri han enfrentado en el presente el dilema taxonómico del *ropogópali*, mientras que la segunda sugiere el cómo ellos podrían enfrentar este problema y desarrollar su pensamiento sobre el tema en el futuro.

La perspectiva de Merrill sobre el *ropogópali* nos parece apropiada y sugerente, pues está basada en la idea de que, aunque muchos aspectos o áreas del conocimiento rarámuri deben de ser consideradas a la luz del análisis sincrónico, existen otras que sólo pueden ser entendidas diacrónicamente. Esta conjetura también subyace a la propuesta de que los rarámuri tuvieron que

lidar intelectualmente con ciertos mamíferos domesticados introducidos durante el periodo colonial español ligándolos, a través de transformaciones, a los animales indígenas con los que ellos estaban más familiarizados¹⁰⁵. Hoy en día estos animales no son considerados de ninguna manera, en términos clasificatorios, periféricos o singulares. La posibilidad de sus transformaciones en animales salvajes existe hoy no como una forma de resolver su marginalidad persistente, sino como uno de muchos indicadores de la dicotomía entre los dominios humanos y no-humanos del mundo y una exégesis sobre las implicaciones de su movimiento entre ellos¹⁰⁶.

Por último, la dimensión histórica y el dinamismo del conocimiento sobre la fauna está ejemplificado, tanto en la investigación de Merrill como en mis propios datos, por el hecho de que distintas personas siguieron algunas otras transformaciones de especies en adición a las comúnmente aceptadas, por ejemplo: los concejos se transforman en una variedad pequeña de serpiente cascabel, y otros peces en nutrias. Otros muchos propusieron algunas transformaciones, de humanos en animales en el pasado remoto, las cuales otras personas no propusieron. En ese sentido, este tipo de variabilidad en el pensamiento individual, el espacio para la especulación, así como reelaboración y las contradicciones, son elementos presentes y de enorme importancia para esta y cualquier otra cosmovisión.

V.V.VII. PRINCIPALES CONCLUSIONES EN TORNO AL FENÓMENO.

Entre las conclusiones centrales que se desprenden del trabajo de William Merrill se destaca que, proponer que un tipo de animal se transforma en otro es una manera indirecta pero vívida de decir que los dos están íntimamente conectados. La postulación de dichas transformaciones, enton-

ces, no debería ocurrir al azar dentro de un sistema de clasificación zoológica, sino solamente donde una cultura quiere sugerir o enfatizar una afinidad especial entre ciertos animales. Dentro de este restringido rango de aplicabilidad apropiada, las transformaciones de las especies pueden ser usadas como una herramienta conceptual para lograr muchas y muy diferentes cosas.

De igual modo, se afirma que los rarámuri emplean las transformaciones de especies, primeramente, para dar cuenta de por qué ciertos animales deben desviarse de patrones que caracterizan las clases taxonómicas del más alto nivel con las que ellos están primordialmente asociados. Así, la postulación de las transformaciones de las especies sirve como un atributo de la clasificación taxonómica, reforzando los límites taxonómicos, explicando (o justificando) desafíos a ellos (cfr. Douglas 1966). Entre los rarámuri las transformaciones de las especies aparecen para jugar un rol que es más organizacional que explicativo, sirviendo como una alternativa más que un atributo para la clasificación taxonómica.

Dada la diversidad del mundo biológico, la taxa periférica o singular probablemente será encontrada en los esquemas de clasificaciones biológicas de todas las sociedades humanas, pero las transformaciones de las especies, del tipo de las que hemos analizado, son encontradas aparentemente sólo en algunas cuantas culturas. Estas variaciones transculturales reflejan presumiblemente, entre otras muchas cosas, diferencias en enfoques para organizar el mundo biológico, así como la medida en que la taxa periféricas o singulares son consideradas como problemáticas. También existen soluciones alternativas al mismo problema. Los rarámuri lidian con taxa singulares incluyéndolas en las transformaciones de las especies, mientras que los miembros de otras

¹⁰⁵ A diferencia de miembros de muchos otros pueblos indígenas de América, los rarámuri no asignaron nombres a los animales domesticados del Viejo Mundo derivados de los animales similares conocidos por ellos. La mayoría de sus nombres para estas introducciones del Viejo Mundo, son adaptaciones del español. Entre las excepciones se incluyen totorí "gallina" (que probablemente viene del Nahuatl totol-in), y bo 'wá "oveja", un término rarámuri que probablemente significaba "pelaje" y "plumas", y presumiblemente fue extendido para incluir ovejas. Es interesante que muchos rarámuri usan el término kabilin (del español jabalí) para los puercoespines. Pennington (1963: 102) da el término gowí como el término rarámuri de los cerdos salvajes. Los rarámuri del oeste de la Sierra designan a los cerdos domesticados como gowí y a los cerdos salvajes como gowí gusigame (cerdo(s) del bosque o del campo salvaje).

¹⁰⁶ Otro apunte destacado es el señalamiento de que los rarámuri contemporáneos ligan la taxa focal y la taxa periférica simplemente notando que las dos son similares e incorporando ambas en categorías más inclusivas. Por ejemplo, ellos consideran a las *wikókere* (lagartijas cornudas) como distintas de otras lagartijas, pero también dicen que ellas son "parientes" (*nahirémaga*; singular: *rihimára*) e incluyen a las lagartijas cornudas en la categoría de forma de vida *rochá* (lagartija).

sociedades explican su singularidad en mitos o los dividen en compartimientos a través de prohibiciones en dietas u otras restricciones rituales. Otros simplemente las ignoran. Estas variaciones reflejan, para William Merrill, diferencias en su relación con el mundo biológico y en sus actitudes fundamentales hacia el orden y desorden, por lo que la inclusión de animales en las transformaciones de especies es tan solo una de muchas maneras en las que la gente de diferentes sociedades puede permitirse un tratamiento especial a cierto tipo de animales.

Del mismo modo, se afirma que los rarámuri consideran a los animales interesantes, pero también algunas veces les son confusos y muy comúnmente cómicos, por lo que consideran la posibilidad de las transformaciones de un tipo de animal en otro como uno de los muchos aspectos intrigantes que existen en torno al reino animal. Proponiendo estas transformaciones los rarámuri, según Merrill, no solo explican la singularidad de ciertas especies, sino también, simultáneamente, se les develan aún más singulares, incluyéndolos en un proceso que les separan aún más del resto de los animales.

V.VI CONOCIMIENTOS, PRÁCTICAS Y CREENCIAS SOBRE LOS ANIMALES.

V.VI.I. NOTA SOBRE LA RELACIÓN DE LOS RARÁMURI CON EL ENTORNO ECOLÓGICO.

A lo largo de su dilatado trayecto histórico, el pueblo rarámuri ha desarrollado una estrecha relación con el entorno ecológico, con ese disímil conjunto de elementos y seres que componen y habitan la Sierra Tarahumara, entre los cuales destaca protagónicamente la fauna. El resultado de ese complejo y multidimensional vínculo cobra vida en un amplio cuerpo de conocimientos, prácticas y creencias sobre la naturaleza en general, y sobre los animales en particular, las cuales se encuentran profundamente imbricadas en el ámbito de la cosmovisión rarámuri.

Muchas de estas ideas, saberes y costumbres en torno a la fauna están plasmadas vívidamente en los relatos etnográficos que han sido analizados durante el desarrollo de esta investigación. No obstante en este caso, como en los anteriores, no se pretende realizar aquí una revisión exhaustiva de un tema tan amplio, complejo y poco investigado¹⁰⁷. Por el contrario, nuestro objetivo es realizar únicamente una serie de observaciones y reflexiones puntuales sobre algunos de los animales y los temas que a nuestro entender muestran mayor relevancia respecto a la temática específica de este apartado. De esta forma, desarrollaremos nuestros argumentos e ideas en torno a tres ejemplos representativos. Primeramente, abordaremos el caso de ciertos animales y otros seres y elementos que desde la perspectiva rarámuri se relacionan, por motivos diversos, con la lluvia. Mientras que en un segundo momento, analizaremos el ejemplo de ciertos animales que se piensa que presagian y comunican el destino humano, casi siempre, con mensajes y resultados nefastos. Y finalmente, puntualizaremos algunos temas e ideas relativos a la relación de los cazadores con los animales, así como ciertas prácticas y saberes rarámuri en torno a la caza y la pesca.

Sin lugar a duda, las ideas que los rarámuri han desarrollado a lo largo del tiempo sobre la naturaleza y la fauna median las relaciones que esta cultura ha establecido históricamente con dichos elementos. No obstante, resulta importante subrayar que es justo en el desarrollo de esa interacción cotidiana donde se han generado y se generan, en buena medida, muchas de las ideas y las creencias rarámuri sobre los animales. Se trata claramente de una relación dialéctica, la cual se establece por medio de cuerpos de conocimiento que no son estáticos, y cuyo papel no sólo consiste en acumular y transmitir conocimientos y creencias de forma pasiva de una a otra generación. Por el contrario, hablamos de sistemas de conocimiento y representación dinámicos e in-

¹⁰⁷ A pesar de que algunas de las monografías etnográficas que son consideradas clásicas sobre los tarahumaras tratan específicamente de la relación entre esta cultura y el medio ambiente (cfr. Bennett y Zingg, 1935; Pennington, 1963; Kennedy, 1970), dichos trabajos fueron realizados hace décadas, además de que, como lo hemos señalado, esas investigaciones se interesaron únicamente en el aspecto material, económico y utilitario de la relación con la naturaleza.

acabados, los cuales se encuentran en permanente construcción, reelaborándose y depurándose constantemente, en donde aspectos tales como la actividad intelectual del individuo, el ingrediente empírico-cotidiano y el contexto específico de cada situación, juegan un papel fundamental. Esta afirmación, que resulta pertinente para enfatizar el aspecto sincrónico del fenómeno, no pretende de ninguna forma negar o minimizar la importancia de estructuras y esquemas conceptuales de larga duración, los cuales subyacen a la reelaboración que en diferentes momentos experimentan las ideas y las representaciones sobre la fauna.

V.VI.II. ANIMALES ASOCIADOS CON LA LLUVIA.

La cosmovisión rarámuri concibe al mundo como una totalidad integrada, viva e interactuante, por lo que para aproximarnos a las ideas en torno a los animales asociados con la lluvia, será necesario considerar también a otros seres y elementos de la naturaleza y del cosmos asociados a su vez con el agua. Es decir, así como al analizar a las serpientes hubo que referimos en primera instancia también al agua y a los aguajes, para aproximarnos la concepción rarámuri del agua y de la lluvia es menester aludir nuevamente no sólo a las propias serpientes y a otros animales, sino también por ejemplo a los pinos, al bosque y a otros elementos.

En los capítulos introductorios hemos dado cuenta ya de la historia de deforestación indiscriminada que desde el siglo XIX y prácticamente hasta la fecha ha tenido lugar en la Sierra Tarahumara, lo cual ha generado extensas llanuras deforestadas en toda la región¹⁰⁸. Sistemas ecológicos como el bosque y el pastizal se encuentran deteriorados y con altos índices de erosión de los suelos. La agricultura de temporal, como eje de la economía, está en crisis, y debido a esto, la escasez de lluvia es un serio motivo de preocupación para la sociedad rarámuri, ya que de ella depende el vínculo con el territorio y, en última instancia,

su milenario modo de vida (ídem). En ese contexto, hemos esbozado ya la relación que existe en la cosmovisión rarámuri entre los pinos, el bosque, la lluvia y la vida, particularmente, a través de ideas como la de que los pinos llaman a la lluvia; o bien, que toda el agua que existe en el mundo (incluyendo el agua de lluvia) es de origen subterráneo, y que gracias a la intervención rarámuri, ya sea mediante el ritual, la danza o la elaboración de flechas, ésta termina por convertirse en lluvia.

En este punto, resulta pertinente abrir un breve paréntesis para llamar la atención sobre el hecho de que, aunque muchas de las ideas que se expresan a través de la cosmovisión rarámuri puedan parecernos a primera vista singulares o alejadas de la realidad, éstas son fruto de una observación, un conocimiento y una codificación profunda y detallada del entorno ecológico. Pues es un hecho bien conocido por la ecología moderna que el agua dulce es tan esencial para la vida sobre la Tierra, como los bosques son esenciales para el agua dulce. Los bosques filtran y limpian el agua, amortiguan las lluvias fuertes que de otra manera erosionarían los suelos, y mantienen en su lugar los bancos de los ríos. A su vez, el agua transporta nutrientes disueltos y los distribuye por todo el suelo del bosque. Los bosques actúan como verdaderas “esponjas”, capaces de recoger y almacenar grandes cantidades del agua de lluvia. Los suelos forestales absorben cuatro veces más agua de lluvia que los suelos cubiertos por pastos, y 18 veces más que el suelo desnudo (Balderrama, 2008: 205). Así que no sólo desde el punto de vista rarámuri, sino también desde la perspectiva de la ciencia ecológica actual, existe efectivamente una importante relación entre los pinos, los bosques y la lluvia, De igual forma, a la luz del ciclo del agua, la idea tarahumara de que el agua de lluvia tiene un origen subterráneo tampoco parece tan descabellada o imprecisa.

¹⁰⁸ En la actualidad, de las aproximadamente 160,000 hectáreas de terreno cultivable, el 95% es de temporal, con suelos altamente erosionados por la sobre explotación de los bosques (Bonfiglioli, 2007: 2).

Regresando al tema de la lluvia y la fauna, resulta necesario hacer nuevamente alusión al *yúmari* (o *yúmare*), es decir, a la danza y el ritual mediante los cuales los rarámuri realizan la petición de lluvias a *Onorúame* (el que es Padre). Como ya lo señalamos, el *yúmari* es utilizado como ritual petitorio y de agradecimiento de lluvias, aunque no se limita únicamente a esa función, pues suele realizarse también en muy diferentes épocas del año, ya sea en los cerros o en los distintos ranchos y rancherías, con el fin de agradecer a Dios algún favor puntual, o como parte de rituales mortuorios o de curación¹⁰⁹. Al respecto, el célebre explorador decimonónico Carl Lumholtz señaló que, al menos desde finales del siglo XVIII se tenía noticia de que el *yúmari* o *rutuburi* (llamado también a veces *tutuguri*) era una danza que fue enseñada a los rarámuri por los animales, principalmente por el guajolote (pavo), y que se acompañaba sin excepción por el sacrificio animal dedicado a Dios en las peticiones de lluvia (op. cit.; 365). Asimismo, señala que también se creía que el *yúmari* fue enseñado por los venados, y que con los cantos con los cuales se acompaña esta danza, ininteligibles desde fuera: “se expresa que el grillo quiere bailar, la rana brincar, y la garza pescar...” (ibid.: 333-334).

En ese contexto, y con respecto a la relación entre los animales, la danza y la lluvia Lumholtz escribió: “[para los tarahumaras] no son los animales, en modo alguno, seres inferiores; sino creen que entienden la magia, que son poseedores de amplio saber y que pueden ayudarles a conseguir que llueva...En la primavera, el gorjeo de las pájaros, el arrullo de las palomas, el canto de las ranas, el chirrido de los grillos y todos los mil ruidos que emiten los habitantes de la selva son para los indios otras tantas solicitudes a los dioses para que envíen el agua, pues ¿qué otra razón tendrían para cantar? La extraña con-

ducta de muchos animales al comenzar la primavera, no tiene para el tarahumar más explicación sino que aquéllos están igualmente interesados en que llueva; y como los dioses atienden las peticiones de los ciervos expresadas con las cabriolas y movimientos que ejecutan, y las que el pavo manifiesta con su curioso modo de hacer la rueda, y premian a unos y a otros enviándoles la lluvia, fácilmente infieren que deben ellos bailar como los venados e imitar el juego del pavo para ganarse la gracia de los dioses” (ibid.: 325).

Del mismo modo, Lumholtz registró que la sequía era reprochada principalmente a la Luna, y que para remediarlo, en las ceremonias se arrojaba agua al cielo para que los astros-dioses llenaran sus depósitos, así como que el arado debía de meterse en agua antes de ser usado en los campos agrícolas, con la finalidad de que trajera la lluvia al momento de abrir la tierra; “...es la lluvia el centro al que convergen todos los pensamientos [tarahumaras]...” (ibid.:324), escribió el explorador noruego, al referirse a la relación que los rarámuri mantenían con el entorno ecológico.

Al respecto, llama la atención que pesar de que ha trascurrido más de un siglo de esa afirmación, en la actualidad esa frase pareciera seguir teniendo la misma fuerza y sentido en el ámbito de la cultura y la cosmovisión rarámuri.

Otra asociación destacada entre la lluvia y los animales, que se desprende de distintas informaciones etnográficas, es la que relaciona a la precipitación pluvial con las serpientes, las flechas y los remolinos. La lluvia para los rarámuri forma parte del ciclo agrícola y ritual, por lo que para algunos autores la celebración de la Semana Santa, la cual pone en escena un conflicto entre los seres subterráneos y los seres celes-

¹⁰⁹ El *yúmari* puede celebrarse de dos maneras, comunal y familiar, para lo cual cada familia o ranchería cuanta con su patio para tal celebración. Los objetivos mencionados varían además dependiendo de la necesidad o necesidades de algún miembro de la comunidad –salud, alejar la enfermedad, curar la tierra o los animales, solicitar bienestar económico, ayudar al algún miembro familiar a subir al cielo, etc.-. La celebración del *yúmari* requiere del consentimiento y la presencia del siríame (gobernador tradicional) y del owirúame (curandero) de la comunidad; después de que el solicitante expone los motivos para la realización de este evento, ellos proponen o dan una fecha exacta: en el caso de ser familiar, el dueño de la casa realiza todos los gastos de comida y tesgüino, así como la organización del evento (hacer las invitaciones casa por casa, barrer el patio, poner la ofrenda, acarrear la leña, preparar la comida y el tesgüino etc.); y en el caso de ser comunal, el gobernador rarámuri se encargará de avisar a la comunidad de la fecha de celebración del evento, así como de la organización de los gastos y quehaceres de la comunidad. El *yúmari* se realiza a diferentes horas del día o la noche. Se colocan en el patio de tres a cuatro cruces, la mayoría dirigidas hacia el oriente y una siempre hacia el poniente; los “cantores”, encabezados por el owirúame o curandero, se colocan al centro del patio y realizan reverencias a los cuatro puntos cardinales con una base rítmica que hacen acompañados de chanébari (sonajas); todos los presentes integran una fila de hombres y otra de mujeres, cada una de las cuales forma un círculo concéntrico al inicio del baile, lo que es señalado por el canto. La danza y el canto son ejecutados durante todo el ritual, el cual puede extenderse por varias horas. Los cantos son generalmente dirigidos por uno o varios cantores (cantos y rezos), aunque existen ocasiones en que el owirúame lleva a cabo esta función; en uno u otro caso, suelen agregarse más personas de la comunidad, quienes cantan a manera de coro. Los cantos parecen lamentos debido a que los sonidos son producidos entre dientes, casi ininteligibles.

tes a través de la danza, puede ser interpretada como una manera de atraer la lluvia (Bonfiglioli 1995). De igual forma, se propone que algunas de las coreografías ejecutadas en la Semana Santa, sumadas a la vestimenta, la parafernalia y el contexto ritual, pueden ser interpretadas como la figura de una serpiente emplumada que proviene del mundo subterráneo trayendo el agua, la cual con su muerte llevará al cielo para después caer en forma de lluvia (Bonfiglioli 2008)¹¹⁰.

En ese mismo sentido, una interesante práctica para atraer la lluvia fue registrada por el antropólogo Jerome Levi: “En otros contextos rituales, las flechas se asocian con la lluvia, los relámpagos y las víboras, [...] víboras míticas, ríos y pozos. Un ejemplo particular de la vinculación entre flechas y serpientes de agua (rekoméke) es la peculiar ceremonia de provocar la lluvia, practicada por un famoso chamán de nombre Sebastián y recordada por muchos ancianos en El Cuervo. Durante tiempos de sequía, dicho chamán cruzaba el río Batopilas y viajaba al suroeste de Satevó, donde siempre había agua en una pila colocada junto a un árbol, subía a él, llegaba a una rama que colgaba sobre el agua, y con su arco disparaba una flecha hacia las profundidades. En forma lenta, el agua hacia un remolino, y gradualmente empezaba a subir; se decía que una culebra gigante se encontraba en el fondo y, una vez que había sido golpeada con la flecha, comenzaba a moverse en círculos, mismos que a su vez hacían que las nubes se moviesen y lloviera” (Levi 2000:142).

El agua y la lluvia, al ser indispensables para la existencia de la vida, se consideran un don divino, por lo que existen también animales asociados a Dios que se relacionan por rutas no siempre tan evidentes con el agua, la lluvia y otros líquidos vitales, como la sangre. Por ejemplo, se dice que el *wikókare* (camaleón) puede llegar a curar ciertas enfermedades poniéndolo en el lugar del cuerpo donde exista una dolencia,

y dejando que este reptil “chupe la sangre mala”; de hecho, se dice que a ese animal se le llega a nombrar *owirúame* (curandero). Asimismo, existen animales como los toros, las vacas, los grillos, las golondrinas y otras aves, que se dice que fueron puestos por Dios en este mundo para avisar a los rarámuri cuándo iba a llover, y que supieran así el mejor momento para realizar la siembra.

A ese respecto, la cualidad adivinatoria de ciertos animales, referida a la predicción de las lluvias y también del destino humano, está íntimamente ligada al hecho de que a través de la observación de la fauna la cultura tarahumara ha establecido una forma de codificar el tiempo. Muchos animales que duermen durante el día son asociados con la noche, algunos otros que emiten un sonido especial en cierto momento específico del año se les suele relacionar con esa época; de acuerdo a la conducta o las señales de otros suele preverse el cambio de estación o el próximo aguacero, e incluso, esperarse una buena o mala temporada de lluvias. Así, la conducta de algunos animales es interpretada como señal premonitoria de la lluvia, tanto en un sentido inmediato, como en un sentido estacional, mientras que de otros suele deducirse la hora del día.

De igual modo, hay aves cuyos patrones migratorios se utilizan para sincronizar determinadas actividades estacionales, como el barbecho, la siembra y la cosecha. Por lo que la utilidad en la observación de la conducta de la fauna para diagnosticar el tiempo meteorológico y otras actividades en las cuales la meteorología resulta primordial, como la agricultura, es fundamental para los rarámuri. Se debe subrayar, además, que muchas de estas ideas sobre la fauna cuentan con un sólido fundamento, pues muchos animales, efectivamente, perciben cambios en el estado de la atmósfera, en el adelanto o retraso de los fríos o humedades estacionales, los cuales los seres humanos ni siquiera notamos (Espinosa,

¹¹⁰ Sin duda esta mención no deja de ser significativa para el tema que estamos tratando, sin embargo, personalmente no comparto ésta ni algunas otras interpretaciones de este autor, las cuales, desde mi punto de vista, parecen explicaciones formuladas ad hoc con la perspectiva teórica estructuralista, y más recientemente, con el perspectivismo.

1996). Por lo que la cultura rarámuri ha extendido esas habilidades de la fauna a otros terrenos, confiriéndole poderes mágicos, y utilizándola en muchos casos, como veremos en el siguiente apartado, para adivinar no solamente las heladas o las lluvias, los amaneceres o la hora del día, sino también, el destino de los hombres, el futuro de la comunidad y del *kawí* (mundo) en su conjunto. Aquí algunas referencias de la relación entre los animales y la lluvia:

- *“El toro, al igual que su hermana la vaca, puede hablar con Dios, y puede pedirle mucha lluvia y cosas buenas para los rarámuri. Ese animal nos dice cuándo sembrar, cuándo cosechar y cuándo van a llegar las aguas. Cuando los toros braman mucho al poco rato cae un aguacero. Por eso cuando los sacrificamos en la ofrenda para el tónare [comida ritual], antes de matarlo bailamos y brincamos por encima de ellos, para que al morir se suban contentos al cielo con Dios”.*

- *“El toro es un animal muy sabio. Cuando va a llover en invierno, el toro brama mucho, y después cae un aguacero. En lo que tiene que ver con la lluvia y el agua, el toro es un verdadero pensador. Es muy sabio. Por eso el toro fue puesto aquí, en este mundo. Sabe muy bien cuándo va a llover. Cuando brama el toro, va a llover mucho”.*

- *“Cuando el insecto batúchari vuela arriba de las laderas, pega un grito, según decía la gente que vivía antes. Quién sabe. Yo creo que Dios hizo ese animal para que llamara la lluvia. Dios es el dueño de ese bicho; cuando sube a las laderas, las lluvias llegan pronto...”.*

- *“Fíjate bien, hoy andan por aquí muchos ajó [mosquitos] zumbando y picándonos...por lo que puede ser que nos está avisando que viene mal tiempo. Antes de que va a hacer mal tiempo y venga mucho aire, a los mosquitos les gusta andar por aquí abajo, zumbando muy cerca de nosotros...”.*

- *“Cuando vemos que las golondrina vuela muy alto, aunque haya muchas nubes en el cielo, ya sabemos que no va a llover. Pero cuando vuela muy bajito, cerquita del suelo, al poco rato que viene el agua”.*

- *“Dicen que al principio no llovía, que se secan muchas cosas; el zacate y todos los animales se murieron por la sequía. Luego dos tarahumaras pensaron cómo llamar a la lluvia; uno de ellos juntó muchas cosas, como hojas de pino y zacate, les prendió fuego y poco a poco el humo ascendió al espacio. El otro tarahumara bailó yúmارة toda una noche y el humo se hizo nube y la nube estuvo tres días en el espacio hasta que llovió mucho”.*

- *“Cuando ya no quiere llover más, y la tierra se empieza a poner muy dura para el arado, es porque debemos bailar yúmارة para Dios, y matar chivos para la fiesta. Pero tienen que ser chivitos blancos, para llamar al agua”.*

V.VI.III. ANIMALES QUE COMUNICAN EL DESTINO HUMANO.

La cualidad adivinatoria atribuida a la fauna, en lo que se refiere específicamente al acontecer de los hombres, se manifiesta a través de una serie de ideas que indican la existencia de una relación explícita y prominente entre la acción de ciertos animales y el destino de los tarahumaras. En ese sentido, posible afirmar que la conducta y los atributos de ciertos animales conforman para los rarámuri un complejo código el cual, al ser interpretado, les permite prever el futuro; un futuro casi mítico, en el que se hallan entrelazados el destino humano, la próxima lluvia, el porvenir de la comunidad, el de las cosechas, etc. Por lo que la observación de la naturaleza y la adivinación están íntimamente entrelazadas.

Los animales que comunican el destino humano suelen interactuar con los rarámuri en muy diversas formas, por ejemplo, otorgándoles dones o mensajes sobre su futuro; augurios que pueden ser a veces claros y directos, o en otras ocasiones enigmáticos e incomprensibles. No obstante, resulta mucho más común que la interacción con estos animales posea manifiestas connotaciones negativas, pues se cree que la mayoría

de estas especies pueden anunciar o producir muy diversos males, como por ejemplo el robo del alma, el “susto”, así como distintas enfermedades, las cuales –se dice– podrían llevar incluso al fallecimiento de los individuos¹¹¹. En ese contexto, la muerte y otras desgracias anunciadas por los animales suelen no acontecer de manera inmediata, ya que existe primero un presagio o una señal, tras la cual debe pasar cierto tiempo antes de que la fatalidad finalmente sobrevenga. Ese tiempo pueden ser días, meses o años, a los cuales constantemente se les relaciona con los números 3 y 4, que como hemos señalado, tienen un papel trascendente en la cosmovisión rarámuri.

Entre los animales que sobresalen como mensajeros del destino humano, especialmente de los infortunios de las personas, destacan sin lugar a dudas las aves; aunque existen también algunas referencias que involucran a otros animales como los polifacéticos perros, las serpientes, las mulas y los cerdos.

Respecto a las *chuluwí* (aves), llama la atención que a diferencia de la forma como la cultura occidental suele concebirlas –generalmente asociadas o simbolizando cuestiones como la paz, la libertad, la estética o la inocencia–, existen muchas aves que para los rarámuri tienen manifiestas connotaciones negativas, y que por lo tanto resultan indeseables, pues se les relaciona con cosas como los malos augurios, diversas dolencias, la esterilidad femenina, la pérdida del habla, el hechizo y la muerte.

Un caso sobresaliente es el del *ructúcuri* (búho) el cual, en parte como consecuencia de algunos de sus rasgos físicos (como sus grandes ojos), y de algunas de sus habilidades (como su aguda visión nocturna), así como de la interpretación onomatopéyica de su canto (que según los rarámuri diría: *mucú, mucú*, es decir: “muerte”, “muerte”), le son atribuidos poderes adivinatorios

sobre el destino de los tarahumaras, en especial en cuestiones relacionadas con la enfermedad, el robo de las almas y la muerte. Asimismo, se habla de ciertas aves pequeñas de color gris o a veces café (aproximadamente del tamaño de una paloma), que salen únicamente en las noches y que son nombradas por los rarámuri *wikowikali*, pero que también son conocidas en algunas comunidades con el nombre genérico de pájaro “cotacabra”¹¹². Se dice que si éstas aves se acercan a una casa rarámuri y se sacuden en un rincón, quiere decir que están hechizando a la familia que ahí vive, por lo que deben tener cuidado de no imitarlo, pues esa noche, si duermen junto al fuego, se quemaran sus cobijas y probablemente también su hogar. Se dice además que a este pájaro se le debe de brindar especial respeto, pues antes de ser un ave era un hombre, pero que un día se emborrachó tanto que se tragó la *güeja* (jícara) del tesgüino, y desde entonces tiene la boca grande y tiene también bigote. Al igual que en el caso del búho, y en algunos otros, el canto de esta ave lleva un mensaje, a veces directo, a veces cifrado, sobre la vida y el porvenir de los sujetos que lo avistan.

Por otro lado, y a pesar de que ya no están directamente relacionadas con la adivinación, existen también otro tipo de aves que pueden causar muy distintos males a los hombres y las mujeres rarámuri. Por ejemplo, la más pequeña de las palomas serranas, el *kojowi*¹¹³ (cuyas alas son de color gris y rojizo), respecto a la cual se dice que, si por alguna circunstancia se aparece frente a un tarahumara y éste la imita, el pequeño pájaro puede llegar a causarle un serio malestar, como por ejemplo un intenso dolor de cabeza o náuseas. Asimismo, se piensa que el *sumuchí* (colibrí) puede resultar sumamente peligroso para las mujeres embarazadas, pues puede enfermar o matar al bebé que crece en su vientre, o también para las niñas pequeñas, a quienes puede ocasionar la pérdida del habla, la esterilidad o alguna

¹¹¹ Enfermedades como el robo del alma o el susto, además de manifestarse en un desequilibrio del cuerpo y sus principios anímicos, también poseen síntomas físicos como el dolor de cabeza, la náusea, el vómito o la fiebre.

¹¹² Cuya identificación puntual aún no he logrado.

¹¹³ Existen, según los rarámuri, tres tipos diferentes de palomas serranas, estas serían: *uili*, *makawi* y la más pequeña de ellas la *kojowi*.

enfermedad; e incluso, se dice que en algunos casos el colibrí puede ser también utilizado por los *sukurúame* (hechiceros) para provocar distintos males a las personas¹¹⁴.

Otra característica interesante que sin estar relacionada a la adivinación pone de manifiesto la manera en que ciertos animales pueden dañar a los rarámuri, involucra referencias constantes a los sueños, y a creencias tales como que los animales piensan; además de la ya citada cualidad del habla. Aunque la mayoría de los rarámuri con los que he tratado el tema opinan que ciertos animales pueden pensar, e incluso que algunos “piensan mejor” que otros, hay también quienes afirman que esto no es así.

Veamos:

- “El ructúcuri [búho] sabe mucho porque ve más lejos que todos los otros animales. Él sabe cuándo un hombre se va a enfermar. Dios mismo le dio ese conocimiento desde muy antes. Si escuchas cantar al ructúcuri por la noche y te dice: mucú, mucú [muerte, muerte], después de algún tiempo te enfermas, y si no vas con el owirúame [curandero] para que te cure el susto, después de tres o cuatro años hasta te puedes acabar”.

- “El pájaro cotacabra tiene poder sobre las cobijas. Nosotros oímos que el pájaro dice: ¿Coche o cóchire? (¿Dónde dormiste?). Si oyes cantar a uno de esos pájaros e imitas su canción chiflándola de nuevo al pájaro, tu cobija se quemará esa misma noche si duermes junto al fuego...”.

- “Si un perro llora cuando ladra, alguien que lo oye se va a morir en tres o cuatro años. Y también, si miras a los ojos de los perritos recién nacidos, te puedes hacer ciego después de que pasen los tres o cuatro años de tus almas”.

- “[¿Por qué se muere un rarámuri?...] Porque un pajarito baila tres o cuatro vueltas frente de mi casa y se lleva todas mis almas. Porque un perro orina seguido enfrente de mi puerta. Porque puede ser que yo siembre un pino que luego se me muere. Porque alguien se enoja conmigo y me manda malos pensamientos y la enfermedad. Porque otro me hechiza con mal de ojo y me causa

malestar. Porque quizá me peleo con mi mujer o con mis hijos delante del jíkuri [peyote]. Porque digo el nombre del jíkuri sin respeto, en voz alta... Porque la víbora, que vive en el arroyo, se convierte en una mujer y roba mis almas. Porque sueño tan a gusto de tantas cosas bonitas que mis almas ya no quien regresar a vivir encerradas adentro de mí...”.

- “Cuando el sumuchí (colibrí) chupa la lengua de una niña, ella comienza la habladera y nunca se apaga hasta que ella se acaba en el campo santo. También se dice que una mujer que nunca tuvo hijos, siendo pequeña, jugó con un colibrí y esto le impidió tener hijos”.

- “Hay una mujer que no tiene hijos. Por eso la gente le dice: pobrecita. Eso es muy triste, pues si se muere esa mujer sin tener ni un hijo, será fuertemente castigada después de su muerte. Le darán una carga como a una mula. Un hombre le colocará una carga y la empujará de un lado al otro, y todo eso porque no tuvo hijos. Eso fue lo que le pasó, dice un cuento a otra mujer que no tuvo hijos. Lo mismo me puede pasar a mí si no tengo hijos... Algunas mujeres no tienen hijos porque sueñan cosas malévolas en la noche. Sueñan de animales como mulas, víboras, perritos o cochinos. Y por eso no pueden tener hijos. Esos animales son malos porque destruyen al pequeño que está creciendo dentro de la madre. Son muy malos. Las mujeres que sueñan cosas semejantes no tienen hijos...”.

- “[Dicen que] el gavián tenía muchas ganas de comerse ese pajarito que nombran la codorniz. La codorniz no es muy ágil, pero se dijo a solas: ‘Me quedaré agachada aquí para que el gavián no me vea. Me esconderé en el zacate porque tengo miedo’. Eso es lo que me cuentan que dijo. Y el pajarito pensó muy bien. Así hablaban antes los pájaros; hoy ya no hay pájaros que hablan. Había antes, en tiempos pasados, según me cuentan...”.

V.VI.IV. ANIMALES, LA CAZA Y LA PESCA.

Si bien la cacería y la pesca fueron por muy largo tiempo parte fundamental de la vida económica tarahumara (articuladas también con la recolec-

¹¹⁴ No obstante, los rarámuri piensan que el colibrí también puede ayudar a los tarahumaras, especialmente a los corredores de bola, pues cuando se hierve a uno de estos pájaros y se unta el caldo resultante en las piernas y el resto del cuerpo, se cree que es posible llegar a correr rápidamente grandes distancias sin agotarse demasiado.

ción y la agricultura), estas actividades están hoy en franca decadencia, y en algunas regiones de la Sierra se encuentran virtualmente desaparecidas. Esto, debido principalmente a la contaminación, la caza indiscriminada y sobre todo, a la destrucción del hábitat de distintas especies producto de las actividades humanas. Sin embargo, la cacería y la pesca, así como muchos de los conocimientos, las prácticas y las creencias que giran a su alrededor, continúan ocupando un papel importante en la cosmovisión rarámuri; pues si bien la raíz agrícola de la cultura tarahumara se remonta en el tiempo a unos cuantos milenios, el pasado cazador-recolector de este pueblo puede remitirse quizá a decenas de miles de años.

Así, entre los rarámuri, como entre muchos otros pueblos con antecedentes cazadores, recolectores y pescadores, predomina aún hoy la creencia en alguna entidad a la que pertenecen los animales (u otros elementos de la naturaleza), y que procura siempre su conservación y su reproducción. Este “cuidador” de los animales tiene entre sus funciones, además de velar por el bienestar de esos seres, conceder o negar la presa al cazador. De la mano con esta visión, y debido a que casi todo aquello que rodea a los rarámuri es concebido como seres con vida y con alma, la utilización de recursos como animales, plantas, madera o el agua, debe de ir acompañada por una serie de rituales y peticiones, como por ejemplo las mencionadas ofrendas realizadas a los aguajes (manantiales) y a las serpientes que se cree que los habitan. Respecto a las ofrendas que los tarahumaras realizaban cuando practicaban la pesca, Lumholtz reportó hace más de cien años que: “Además de la bola de pescado, ofrendan hachas, sombreros, frazadas, ceñidores, bolsas, etc., y especialmente cuchillos e hilos de cuentas al Señor de los pescados, o pescado más viejo. Hácenlo en pago de los que van a coger y cuelgan los donativos de una barra horizontal o cruzada, que se erige especialmente en medio del río, dejándolos colgados hasta la madrugada, hora en que sus respectivos dueños se retiran” (Lumholtz, op. cit.: 392-393).

Por otro lado, es justo preguntarse de dónde nacen tales ideas sobre la fauna, y cómo pudieron haberse desarrollado a través del tiempo los procesos de interacción de los pueblos cazadores con los animales y con su entorno ecológico. Al respecto, algunos autores llaman la atención sobre el hecho de que el desarrollar métodos de cacería supone un largo (larguísimo) proceso de observación de la vida y el comportamiento animal, así como una interacción profunda con muy diferentes especies; también se requiere un proceso prolongado y permanente de ensayo y error, utilizando diversos materiales y métodos para lograr atrapar a determinados animales, e incluso, el desarrollo de una efectiva capacidad para imitarlos: “...pero esto no es todo, pues debe existir también un vivo proceso de interacción mágica y religiosa de enorme profundidad temporal, ya que para esas culturas, el problema sin duda fue concebido de manera muy distinta a la que lo haríamos nosotros en la actualidad: No sólo se trataba de cazar un animal para comérselo y satisfacer así una necesidad vital, sino que ese hecho implicaba en principio una compleja relación con fuerzas del cosmos de muy distinto orden” (Espinosa, 1996: 16).

De igual forma, se ha subrayado que la fauna pudo también personificar a las deidades, o pudo relacionarse con ciertos espacios sagrados que vinculaban a los animales con realidades míticas y sobrenaturales, así como con diversas regiones del universo, pero también con el cazador mismo, o con todo ello a la vez, creando una compleja suma de posibilidades: “por lo que el milenarior proceso durante el cual una cultura desarrolla métodos de cacería debe estar lleno entonces de peligros mágicos, pues el hecho de realizar acciones que interfieran y desequilibren un orden cósmico imaginado, sin duda siempre causará temor y desconcierto. Y aunque la vida y sus necesidades primordiales terminen finalmente imponiéndose, lo hacen siempre de manera compleja, revestidas por la cultura y entrelazada con creencias y todo tipo de acciones recíprocas: oraciones, curaciones, rituales, propiciaciones, etc.” (Espinosa, 1994: 16).

Así, el conocimiento acumulado por miles de años sobre la conducta de la fauna, fundamento necesario para la subsistencia de cualquier pueblo cazador, no debe verse entonces simplemente como un saber pragmático (en su sentido actual), centrado exclusivamente en resolver una cuestión alimenticia, pues implicaba mucho más que eso. Era también una relación con lo sagrado, un intento de comprender no sólo las leyes que gobernaban la conducta de los animales, sino también las leyes que regían la conducta de las divinidades, y en la medida en que un animal se considerara vinculado, por ejemplo, a la lluvia o al propio cazador, fue también un intento por comprender la naturaleza de la lluvia o la propia naturaleza humana. El cazador tuvo ante sí mucho más que un problema de conducta animal. Cada especie, cada hábito, cada una de sus acciones pudo percibirse como una señal; un mensaje cifrado a través del cual una parte del cosmos se manifestaba, descubriendo sus secretos y su porvenir:

- *“Así como el dueño de los venados, cada animal del monte tiene su cuidador; también los pájaros tienen un Dios. Por eso cuando la gente va a hacer una fiesta o ceremonia Onorúame [el que es Padre] dice qué tipo de animal del monte se tiene que cazar para la fiesta o para curar a alguna persona...”*.

- *“Los kusunowa son para matar animales, venados, ardillones, peces. Es un palo como el color del táscate [madroño]. Por los barrancos están. Son palos que sirven para cazar, buscar venados. Los tienen que cuidar, que darles comida de lo que cazas. Los que quieren buscar venado le ponen un rifle sobre el palo, junto al palo; y en la mañana coges el rifle y se va a buscar el venado luego luego. No come, pero come incienso. El palo es como sukurúame [hechicero], sin eso arranca el venado. Los saben manejar los que lo usan mucho. No sabemos quién enseñe. Este no hace mal. El que me venda el kusunowa tiene que dar mucho consejo. Ellos me dicen cómo lo voy a hacer...”*.

- *“Un cazador de venados salió muy de madrugada a cazar. Anduvo mucho tiempo caminando...*

El cazador vio entre la niebla a muchos venados, de todos tamaños; crías, hembras, machos, y todos ahí retozando...El cazador estaba listo, apuntándole ya al más grande de los venados, cuando de pronto le gritaron: ‘Hey, ¿qué vas a hacer?’. El cazador volteó y vio a un hombre del tamaño de un niño de seis años, y le respondió: ‘Voy a matar un venado’. El pequeño hombre le dijo: ‘No, esos venados son míos y los ando cuidando para que no los maten’. El cuidador de los venados...le dijo al cazador: ‘Vamos a luchar, y si tú me ganas, te llevas uno de mis venados’. El cazador pensó que sería fácil ganarle, pero antes, el cuidador de los venados le puso condiciones: ‘Si me ganas, te llevas al animal vivo lejos, no lo vayas a matar por aquí’. Comenzó la lucha, y duró más de cinco horas...Hasta que al fin se descuidó el dueño de los venados...y aprovechó el cazador para tumbarlo. Entonces le dijo el cuidador de los venados: ‘Ya me ganaste, ahora llévate el que quieras, nada más no lo mates aquí; lázalo y vete’. El cazador lo lazó y caminó sólo un muy poquito y mató al animal...Caminó otro poco, cuando de repente se oyó zumbar un viento muy fuerte tras de él. Él caminaba más recio, pero un enorme remolino ya lo iba alcanzando. El cazador no encontró nada más que hacer; aventó al venado y corrió a donde estaba un encino de los más grandes. Como llevaba una faja de lana en la cintura, con ella se amarró al árbol, y lo abrazó muy duro. Cuando el remolino llegó, lo empezó a sacudir con fuerza; para arriba y para abajo, raspándole todo el estómago...El hombre quedó todo malo, se soltó y se fue a su casa, pero después de un tiempo se murió; sólo por no saber obedecer órdenes”.

- *“Cuando queremos cazar un venado entre muchos lo vamos siguiendo y arrinconando, corriendo tras de él; y así por mucho tiempo, hasta irlo llevando al fondo de un barranco o a una peña, donde ya no se pueda escapar. Como por aquí no tenemos rifles, lo matamos con piedras...”*.

- *“Dicen que antes había muchos venados aquí en donde vivo. Cuando había muchos venados, hacían mucho daño. Comían mucho frijol y maíz cuando yo todavía era un niño...Unos dicen que*

mataban al venado siguiéndolo con perros, pues un perro que es seguidor de venados puede alcanzarlo pronto. El venado se cansa enseguida y no aguanta corriendo mucho, aunque es muy ligero. Dicen que cuando el venado se cansa, se mete en el agua. Así, cuando el venado está allí, la gente le tira piedras muy recio para matarlo. Dicen que a veces lo lazan con un mecate, cuando el venado está allí dentro del agua. Así la gente mataba muchos, cuando todavía no había rifles... También los mataban con estacas. Ponían las estacas debajo de una trinchera, y cuando brincaba el venado, la estaca se le metía en la panza, o en el pescuezo...".

- "En la barranca, la tierra caliente, el venado sólo tenía un camino en el monte, y entonces había muchos venados. En este camino la gente ponía trampas de mecate. Las ponía a la mitad del camino y así agarraba a los venados. Esa era la forma en que la gente agarraba a los venados mucho antes de que hubiera trampas de fierro...".

- "Para matar los guajolotes del monte hay una forma de hacerlo. Dicen que antes hacían un corral de pinos chiquitos, y cuando el corral ya estaba listo, tiraban maíz junto al corral, haciendo una línea que iba lejos, y también tiraban adentro del corral para que el guajolote entrara allí comiendo maíz. Cuando el guajolote encontraba el maíz tirado allí, empezaba a comérselo hasta que llegaba al corral, y se metía hasta adentro. Cuando ya estaba adentro, entonces la gente se acercaba a la puerta del corral y la cerraba para luego poder agarrar al guajolote... Cuando vuelan lejos, dicen que se pegan en el suelo muy recio, y que casi se quedan muertos. Se quedan desmayados allí, porque son muy pesados, pues tienen mucha carne. La gente tiene que llegar allí en seguida para agarrarlos cuando están desmayados. Así los mataban antes...".

- "Cuando queremos comer pescado hacemos una pequeña presa en el río con las piedras. Entonces machucamos el maguey con un palo y lo echamos al agua hasta que se pone espumosa como el jabón y los peces se emborrachan y suben a respirar. Así nos es muy fácil y no batalla-

mos sacando los pescados que necesitamos para la comida. Pronto abrimos la presa para que los otros peces se les quite la borrachera en la corriente y sigan su camino buenos y sanos o se vayan a dormir con las culebras debajo de las peñas en lo hondo del río...".

- "Solamente en el tiempo de lluvias se puede sacar mucho pescado. En el mes de mayo no se puede sacar mucho, porque entonces casi no pican. En el tiempo de mayo no pican porque el agua está muy clara... También, donde se puede, se echa veneno en el río. Se echa las hojas machucadas del amole ... Hay otra hierba en tierra caliente que también se usa para matar los peces. Se usa machucada como el soyate ... Así la gente mataba a veces a los peces...".

- "Cuando se quiere matar peces, primero se corta un palo que esté muy derechito. Entonces, en la puno de ese palo se amarra un mecatito con anzuelo. Ese mecatito se hace con un hilo chiquito... Le dan muchas vueltas para que salga fuerte y no lo pueda trozar el pez. Allí donde hay arroyos chiquitos, se sacan los peces con eso. En los ríos grandes los peces se sacan con un hilo más grande. Se hace un hilo con ixtle del maguey... y entonces con eso se sacan los peces...".

- "...Siempre, antes de cazar o de pescar, es muy importante pedirle permiso a Dios, y hacer las ofrendas, porque así damos gracias y recordamos que tenemos que cuidar el mundo y respetarnos todos, también con las plantas y los animales...".

V.VII. SERES VINCULADOS CON LA FAUNA QUE REMITEN A LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA: EL CASO DEL URIBI.

V.VII.I. INTRODUCIENDO LA DISCUSIÓN.

De entre los distintos seres y entidades que pueblan el cosmos rarámuri, merecen sin duda mención aparte aquellos que sin ser propiamente parte la fauna, pueden llegar a materializarse en la forma de animales, e incluso de personas; en ambos casos, relacionados estrechamente con el agua, la lluvia y otros seres y elementos asociados.

Entre los rarámuri, el ser conocido con el nombre de *uribi* (aludido a veces también bajo denominaciones afines como *uribe*, *ru'ribi*, *juribi* o *kawirúri*)¹¹⁵ representa, desde nuestra perspectiva, el mejor ejemplo de esta clase de entidades. El caso del *uribi* resulta relevante además, porque abre la posibilidad de analizar y reflexionar sobre las semejanzas y las diferencias que existen entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana, así como sobre las aún poco estudiadas relaciones y contactos que han existido y existen entre los pueblos que históricamente han habitado los territorios de Mesoamérica y el norte de México, considerados por muchos como antagónicos.

Las ideas sobre esta clase de seres, además de poner de manifiesto ciertas concepciones sobre el entorno ecológico y algunas otras entidades que pueblan el cosmos, hacen también evidente que existe una serie de características compartidas entre los *uribi* rarámuri y los *tlaloque* o ayudantes de la deidad mayor del agua en Mesoamérica¹¹⁶. Numerosas fuentes históricas describen a los *tlaloque* como pequeños seres que vivían en el interior de los cerros, desde donde controlaban las lluvias, limpiaban las aguas y donde además almacenaban junto al vital líquido, los alimentos y el resto de los mantenimientos (Broda, 1982, 1991)¹¹⁷.

Por su parte, los *Uribi* rarámuri son descritos en distintos testimonios etnográficos, en términos generales, de la siguiente forma:

• “Ahí, adentro de los cerros vive el *Uribi*, aunque también puede vivir en los más profundo del bosque o en los aguajes. Puede tomar forma como cualquier cosa, primero como pájaro chiquito o como zorra, y luego como gente, hombre o mujer. Puede ser también como un ser humano pequeño, como un niño. Sólo sale de noche y dicen que puede llamar a la lluvia. El *Uribi* es muy rico, y adentro de las piedras y cerros donde vive tiene

casas muy grandes y llenas de muchas cosas; más que en una tienda. Si eres hombre y caminas solo mucho tiempo, se te forma como mujer, y si eres mujer se te aparece como hombre, para llevarte al cerro y hacerse novios, tres días si eres hombre, cuatro si eres mujer; luego, cuando la gente regresa a sus casas, después de un tiempo se enferma y hasta se puede morir...”

• “[sobre los *Uribi*]...Los padres de mi papá y de mi mamá hace mucho tiempo así lo contaban. Esto decían: ‘¿Dónde está el que es Padre?, ¿Quién es el que nos ayuda en esta tierra?’. El que es Padre es quien nos puso de pie, el que es Padre habita allá arriba subiendo tres veces...Dicen que en otros lugares de este mundo viven también otros hombres; esos que nos ayudan. Cuentan que por allá, muy lejos, está el agua grande y desde allá, ellos nos andan ayudando para que no se desborde; dicen que son unos hombrechitos que no se alimentan de comida ni de ninguna tortilla. Cuentan que un hombre fue allá y que así platicó al regresar: ‘Esos hombrechitos no comen y éstos que no comen son los que nos salvan. Ellos van echando a la orilla la basura que acarrea el agua de ahí, de manera que si ellos no estuvieran nos anegaría el agua’. Dicen que ellos no son como nosotros, sino que son unos hombrechitos que sólo se alimentan del vapor de la carne. En cambio, el mismo visitante dice que comía muy bien lo que iban tirando los hombrechitos después de haber olido el aroma de cuanto alimento había...’¹¹⁸.

Presentamos a continuación un esquema a partir del cual se comparan y se discuten algunas de las principales ideas y características ligadas al *Uribi* rarámuri, frente al complejo de conceptos y creencias mesoamericanas que giran en torno a los seres conocidos entre los pueblos de habla náhuatl como *tlaloques*. Los datos etnográficos pertenecientes a comunidades indígenas de tradición mesoamericana que se presentan de manera

¹¹⁵ Que según Eugeni Porras podría traducirse como “Los que viven en lo alto” (comunicación personal).

¹¹⁶ Según la mitología de los aztecas o mexicas, por ejemplo, los *tlaloque* eran pequeños seres que ayudaban a la deidad mayor del agua Tlaloc, quien también aparecía entre diversos pueblos de Mesoamérica bajo diferentes denominaciones, como por ejemplo entre los mayas, en donde era conocido como Chaac, o entre los mixtecos y zapotecos, donde se le llamaba Cocijo, entre otros. Los *tlaloque*, por su parte, también aparecían y continuaban apareciendo bajo muy distintas denominaciones. Los *tlaloque* eran los encargados de esparcir la lluvia por el mundo a través de cántaros, que utilizaban para transportar el agua, y para dejar que ésta cayera, debían de romperlos con un palo; por lo cual, se pensaba que los truenos eran en realidad el sonido de los cántaros rompiéndose para que el agua fuera liberada. Se decía también que los *tlaloque* eran las almas de los niños que fueron sacrificados en honor a Tlaloc, o las de aquellas personas que morían ahogados, fulminados por un rayo o como consecuencia de las enfermedades consideradas frías.

¹¹⁷ Los seres rarámuri denominados *witárika* (los que son de mierda), a los cuales nos referimos al hablar del vínculo entre las serpientes y el agua, guardan también cierta relación con los *tlaloque* mesoamericanos, pero el caso de los *Uribi* es sin lugar a dudas mucho más rico e interesante.

condensada, provienen de investigaciones realizadas entre nahuas del altiplano central, nahuas de Guerrero y nahuas de la Huasteca, así como también entre distintos pueblos mayas de México y de Centroamérica (cfr. Alborez, 1995; Alborez y Broda 1997; Báez-Jorge; 1992; Broda, 1982, 1992; Broda y Good, 2004; Broda e Iwaniszewski, 2001).

Asimismo, y de acuerdo con el planteamiento general de esta investigación, los temas presentados a continuación sólo podrán ser abordados de manera general, destacando sus principales características a partir de acotadas glosas, no obstante, cada uno de ellos podría y debería de ser investigado en profundidad, pues su estudio sistemático ofrecería la posibilidad de adentrarnos en las relaciones históricas y culturales

entre el norte de México y Mesoamérica, un tema que lamentablemente hasta el día de hoy ha motivado un número acotado de investigaciones.

V.VII.II. SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS GENERALES DE ESTOS SERES.

Los *uribi* son descritos como seres pequeñitos, a veces físicamente parecidos a un niño o bien, de la altura de un infante pequeño. No obstante, se dice que son mucho muy fuertes. Estos seres habitan en las cuevas ubicadas en el interior de los cerros, en donde almacenan agua, maíz y otros alimentos, así como también dinero y todo tipo de riquezas. Según algunos testimonios, su morada sería difícil de imaginar, pues ésta se describe como a una enorme tienda, al interior de las montañas, la cual está llena de toda clase de cosas.

EL URIBI RARÁMURI Y LOS TLALOQUE MESOAMERICANOS

<p style="text-align: center;">URIBI</p> <p>También conocido entre distintas localidades rarámuri con los nombres de: <i>uribe, ru ribi, juribe</i> o <i>kawirúli</i>.</p>	<p style="text-align: center;">TLALOQUE</p> <p>Entre los pueblos prehispánicos de Mesoamérica fueron los ayudantes de la deidad mayor del agua. Actualmente, aparecen de manera profusa entre los pueblos indígenas de tradición mesoamericana bajo muy diversos nombres: <i>vientecillos, angelitos, tronadores, corazón del cerro, viejo del cerro, chaneques, etc.</i></p>
---	--

CARACTERÍSTICAS EN COMÚN

- Pequeños seres que habitan en cuevas o en el interior de los cerros donde guardan agua, alimentos, dinero y otras riquezas.
- Tienen el poder de controlar el viento y las lluvias, por lo que están relacionados con el maíz y la agricultura.
- Habitan también los agujajes o las tierras “salvajes” (fuera del dominio humano).
 - Trabajan controlando y limpiando las aguas, no sólo la lluvia, propiciando así el bienestar y la fertilidad de la tierra.
 - Se relacionan con enfermedades asociadas con el viento.
- Pueden tomar la forma de distintos animales o personas, generalmente alguien del sexo opuesto al de sus víctimas, a quien tratará de seducir y a la postre le causará diversos daños, enfermedades o la muerte.
- Se relacionan con la tierra, el mundo subterráneo, así como con animales con características terrestres e inframundanas y seres opuestos a la lluvia, como el arco iris.

¹¹⁸ En general, los rarámuri piensan que las deidades (al igual que los muertos) sólo se alimentan de la esencia de los alimentos que les son ofrendados, la cual está representada por el vapor de los mismos. Asimismo, se dice que la comida para las ofrendas debe de ser cocinada sin sal, pues: “ni a Dios ni a los difuntos les gusta la sal”.

Se dice también que los *uribi* viven en los riscos de las paredes empedradas de las montañas y los barrancos, especialmente entre las grietas, por lo que se afirma que caminan perfectamente en vertical, pero en el plano horizontal son incapaces de sostenerse y se caen (Eugeni Porras, comunicación personal). Estos seres se identifican directamente con los cerros –aunque no con cerros específicos- y con el agua, especialmente con el agua asociada a los cerros, es decir el agua de lluvia y el agua de los aguajes. En otro orden de ideas, a pesar de que a partir de algunas menciones se podría inferir que el *uribi* tiene la posibilidad de desdoblarse en muchos seres, tal como lo hacían los *tlaloque* mesoamericanos, no existe al parecer, desde la perspectiva rarámuri, una idea clara al respecto.

Por su parte los *tlaloque* son también descritos, tal como lo señalábamos, como pequeños seres que habitan en las cuevas o en el interior de los cerros, donde almacenan el agua, el maíz y los principales mantenimientos, además de diversas riquezas (Broda, 1991). Para muchos pueblos indígenas de tradición mesoamericana los *tlaloque* son los patronos de la energía vital del maíz. Al igual que el conjunto de las deidades del agua en Mesoamérica, los *tlaloque* se asocian directamente con los cerros y con las montañas en general, así como con cerros y montañas específicas; elementos que constituyen uno de los rasgos geográficos más prominentes del paisaje. Los *tlaloque*, como el resto de las deidades mesoamericanas posen, como una de sus principales características, el don de la ubicuidad, es decir, la habilidad de desdoblarse en muchos seres y poder ser al mismo tiempo uno sólo y una multitud de entidades.

Asimismo, se dice que distintos seres de la mitología mesoamericana descritos en las fuentes históricas como “dioscillos”, tales como los

ehecatontin, los *ahuaque*, y los propios *tlaloque*, fueron alguna vez hombres, pero al ser muertos por el agua, las enfermedades frías o el rayo, sus almas pasaron a formar parte del ejército de dioscillos que ayudan a la deidad mayor del agua y de la lluvia a desarrollar su trabajo y su misión en el cosmos.

V. VII. III. SU RELACIÓN CON LA LLUVIA, EL MAÍZ Y LA AGRICULTURA.

Se cree que los *uribi* tienen el poder para hacer llover sobre la Sierra, pues poseen la habilidad para atraer a las nubes de lluvia. Igualmente, existen distintas menciones que relacionan a los *uribi* con el viento, especialmente, con el viento encargado de traer las nubes de lluvia a la Tarahumara. En este sentido, es posible vincular a este ser con algunos elementos fundamentales de la vida rarámuri como el maíz y la agricultura.

Por otra parte, a diferencia de los *tlaloque* mesoamericanos, los *Uribi* no están relacionados de manera aparente con el rayo, sin embargo, existen diversos testimonios etnográficos que ponen de manifiesto tanto la importancia del rayo en el pensamiento rarámuri, como algunas ideas en común que existen en la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana, tales como que los rayos son un cazador, o bien, que se trata del arma que éste utiliza para la cacería¹¹⁹.

En el caso de los *tlaloque*, existen numerosas fuentes históricas y etnográficas que refieren que a estos seres les son atribuidos poderes para controlar las lluvias y el viento, lo que constituye quizá su función mejor conocida y documentada. Actualmente, entre muchos pueblos indígenas de tradición mesoamericana, los *tlaloque* –en cualquiera de sus denominaciones- son concebidos como los patronos de la agricultura y por lo tanto se consideran como los dueños originales de los alimentos (Broda, op. cit.). Los *tlaloque* están estrechamente relacionados con el rayo, y

¹¹⁹ La importancia del rayo en la cosmovisión rarámuri se puede atisbar en el siguiente testimonio: “El rayo es un hombre pobre. Caza con un arma muy fuerte. Si no le das de tomar, de comer y un poco de *wenomi* (dinero) se enoja mucho y se mete hasta la mera casa. Si no lo amansas con un poco de kórima (reciprocidad) te puede hasta matar. Hay que escarbar tantito donde cayó en forma de cruz y hacerle cuatro hoyitos para darle *remé nutewá* (tortillas pequeñas para los rituales mortuorios), caldito de pollo, un cigarro, tepache o *suwiki* (tesgüino) y monedas para que nunca vuelva a hacer daño cerca de la casa o del barbecho. También hay que darle un pequeño *nawésari* (sermón) pidiéndole que mejor vaya a cazar donde no hay gente. La palma que usamos para hacer canastos es del hombre rayo. Por eso, a mi *upíra* (esposa) no le gusta hacer *toveke* (canastos de palma) cuando parece que va a llover, para que él no venga a buscar la palma. Ella la esconde bien, debajo de algunas cobijas, para que el hombre rayo no la pueda ver. Todos los años hay que curar las casas, los campos y los corrales haciendo una limpia, tocando el violín, quemando incienso y tirando ceniza. Eso ayuda a calmar al hombre rayo para que nos respete mejor. Así es la cosa aquí con los rayos” (apud Wheeler, 1994:102).

de hecho, en algunas ocasiones se les identifica directamente con el rayo; aunque en otros casos se dice que éste es su voz, o bien, el arma que utilizan para cazar.

De igual forma, entre distintos pueblos indígenas contemporáneos de tradición mesoamericana aún se cree que los niños que mueren sin bautizar, o los hombres que mueren ahogados o fulminados por el rayo, se convertirán en *tlaloques*. Asimismo, entre algunos pueblos persiste la creencia de que las personas que son tocadas por un rayo y sobreviven, se convierten en un tipo de especialista ritual que desarrolla habilidades únicas para predecir el tiempo, los cuales son conocidos en el altiplano central mexicano con el nombre de graniceros (Alborez y Broda, 1997).

V.VII.IV. EL LUGAR EN DONDE HABITAN.

Los *uribi* pueden habitar no sólo en el interior de las montañas o en las grietas de los cerros, sino también en los agujajes, o en los bosques más profundos de la Sierra Tarahumara; es decir, en aquellos lugares que son considerados por los rarámuri como tierras “salvajes” o no cultivadas; espacios que se conciben como lejanos al dominio humano, el cual está representado por las casas, los ranchos, las rancherías y los campos de cultivo. Es también importante volver subrayar aquí que los agujajes en la cosmovisión rarámuri son sitios particularmente peligrosos para los humanos en general, pero lo son aún más para los niños pequeños y las mujeres, especialmente para las mujeres embarazadas, pues son lugares asociados directamente con el “mundo de abajo” y con el padre de todos lo que allí habitan, es decir, el Diablo; así como con las serpientes acuáticas y otros animales asociados al “mundo de abajo”, o bien, con seres como los ayudantes del Diablo y enfermedades como el susto y robo del alma. Por su parte, entre las culturas prehispánicas de Mesoamérica, así como entre distintas comunidades actuales de tradición mesoamericana, se afirma que los *tlaloque* viven en lugares donde hay mucha agua, particularmente, en los manantiales, los arroyos y los ríos. Además, se dice que en oca-

siones también pueden llegar a vivir en “el monte” o en la “selva”, es decir, en las tierras apartadas de las comunidades y los campos agrícolas, las cuales se consideran fuera del dominio humano. Los *tlaloque* son concebidos a veces como los patrones o los dueños de los animales de caza, y se piensa que ciertos animales, como las serpientes y las ranas –animales asociados con la tierra y el inframundo-, cuidan sus moradas, en las cuales también habitan los demás animales del monte.

V.VI.V. RESPECTO AL TRABAJO QUE HACEN.

Los *uribi* trabajan controlando el agua, especialmente la basura dentro del agua, con el fin de evitar que se anegue el mundo y perezcan ahogados todos sus habitantes. Se dice que estos seres no sólo repelen las aguas abundantes, sino que también limpia la basura que se han ido acumulando sobre ellas, para lograr así el bienestar y la fertilidad de la tierra. Por otro lado, a los *uribi* se les atribuye un carácter travieso, y se dice que se dedican a hacerles bromas y travesuras a los humanos. Por ejemplo, diversas narraciones hablan de que les gusta mucho robarse a las mujeres de los tarahumaras, o bien, que en ocasiones llaman a los humanos para que éstos los sigan y se pierdan en el monte o en cualquier otro sitio solitario. En lo que corresponde a la tradición mesoamericana, es bien sabido que una de las principales funciones de los *tlaloque* es la de trabajar controlando el agua, especialmente el agua de lluvia, limpiándola constantemente para prevenir inundaciones. De igual forma, a través de las creencias mesoamericanas que ligan a los cerros, el agua y la tierra, estos seres se vinculan de muchas maneras con el culto a la tierra, a los cerros y a la fertilidad, y por lo tanto, con algunas de las más importantes celebraciones del calendario agrícola-ritual de diversos pueblos indígenas de tradición mesoamericana, cuyo fundamento es el principio general cerros-lluvia, el cual constituye uno de los pilares de la cosmovisión. Por otra parte, los *tlaloque*, como muchas otras deidades de Mesoamérica, también solían divertirse asustando a los caminantes solitarios que deambulaban por el monte o las veredas apartadas.

V.VII.VI. VÍNCULOS CON ENFERMEDADES ASOCIADAS AL VIENTO.

Al estar asociados al agua, a los cerros y a los agujajes, los *uribi* aparecen también directamente relacionados con las cuevas, así como con las ya referidas enfermedades llamadas *nawirí* (enfermedades del aire), o males como el susto y el robo del alma, que se cree los *uribi*, los agujajes y las cuevas pueden llegar a causar. Ciertas cavernas y en general los agujajes pueden provocar también que los hombres se transformen en mujeres o en niños. Aquí, resulta necesario señalar que entre los rarámuri no existen ofrendas ni culto específico realizado a los *uribi* o a las cuevas, con el fin de evitar las enfermedades antes mencionadas, aunque en el caso específico de los agujajes, hemos también destacado ya las distintas ofrendas que usualmente se les dedican.

Por su parte, a los *tlaloque* mesoamericanos actualmente se les rinde culto en lugares sagrados de los cerros, principalmente en las cuevas y en las fuentes de agua. Se dice que estos seres pueden llegar a causar ciertas enfermedades, algunas de ellas directamente relacionadas con el viento. No obstante, también se cree que los propios *tlaloque* pueden llegar a curar dichas enfermedades, por lo cual usualmente se les dedican diversas ceremonias a lo largo del ciclo agrícola-ritual, en las cuales se acostumbra entregar muy distintos tipos de ofrendas, ya sean de comida, bebida, incienso, rezos, música y danza.

V.VII.VII. SU CAPACIDAD PARA TRANSFORMARSE EN ANIMALES O PERSONAS.

Los *uribi* suelen aparecer a quien camina solo por el monte, tomando la forma de una persona del sexo opuesto al del caminante, y tratando de engañar a quien se encuentran a su paso para llevarlo a su casa, lejos, en los cerros, para seducirlo, tener relaciones sexuales con él, robarle el alma o sus bienes y enfermarlo, y con el paso del

tiempo causarle la muerte. Asimismo, estos seres pueden también tomar temporalmente la apariencia de ciertos animales, como una zorra o distintos tipos de pájaros pequeños.

Los *uribi* marcan de alguna manera los límites del espacio humano, particularmente del espacio femenino, en el bosque o en el monte. Traspasada esa frontera, estos seres pueden retener a las mujeres casaderas y no dejarlas regresar a su casa por aventurarse a caminar solas tan alejadas de la comunidad o del hogar hasta que, la mayor parte de ellas (gracias a su ingenio) logra escapar y tomar, de ahí en adelante, el camino correcto. En muchos de los relatos relacionados con estos seres la protagonista es una mujer joven que tiene uno o varios pretendientes, la cual gusta de andar sola en el monte, desobedeciendo así los consejos de su familia, hasta que es raptada por algún *uribi* quien la retiene en una cueva provista con suficiente lumbre y comida¹²⁰.

En Mesoamérica no sólo los *tlaloque*, sino en general las deidades del agua, especialmente las diosas prehispánicas del agua (por ejemplo Nappatecuhtli, Matlalcueye o Xaratanga y su hija Mauina, éstas dos últimas citadas en la Relación de Michoacán), aparecían frecuentemente a los hombres en forma seductora, para luego tomar la forma de serpientes o de sirenas y llevárselos con ellas a vivir en el agua, causándoles así la muerte. Eso mismo es lo que hacía también el *Ahuízotl*, una especie de nutria mítica cuya cola terminaba en mano. Al respecto, es posible que en tales ideas sobre la muerte se mezcló, con el tiempo, también una noción de castigo proveniente de concepciones cristianas en contra de la lujuria, pero es muy probable que desde tiempo prehispánico estas deidades del agua mataran con cierta frecuencia a la gente, especialmente, con el objeto de conseguir más ayudantes o diosillos del agua; por lo que sería entonces lo mismo a morir ahogado o fulminado por un rayo.

¹²⁰ El modo en que finalmente estas mujeres suelen liberarse de su secuestrador: “es una interesante muestra del ingenio y habilidad femenina. En ocasiones lo consigue dándole al *uribi* frijol o maíz revuelto con algún alimento que no tenga sabor y lo adormezca, como una especie de maguay llamado *chowí* u hojas de nogal machucadas, aprovechando la inconsciencia del secuestrador para huir y contar luego a sus parientes lo sucedido. En otras ocasiones la mujer se embarra el cuerpo de tierra o lodo: cuando el *uribi* va a llevarle leña o alimentos se escapa, corre alejándose del bosque, confunde y despista a su perseguidor al mezclarse su olor con los aromas de la tierra y las plantas. El suceso está frecuentemente relacionado con la hermana de algún vecino o con la hija de algún pariente lejano quien al final regresa a la normalidad, se casa, tiene familia y luego les cuenta a sus hijas lo que sucedió para que no anden solas platicando o buscando hombres por el monte. A ese respecto, se dice que el *uribi* nomás se lleva a las cuscas, a esas que les gusta andar por ahí de voladitas con los hombres, o que anda metiéndose con algún hombre casado...” (Porras op. cit.: 123).

Además, las deidades del agua mesoamericanas constantemente se desdoblaron en dos, uno masculino y uno femenino, de ahí que se hable, por ejemplo, de la sirena y el sireno. De igual forma, entre diversos pueblos indígenas contemporáneos de tradición mesoamericana este tipo de creencias han sido también ampliamente documentadas (cfr. Alborez, 1995; Báez-Jorge, 1992).

V.VII.VIII. SU RELACIÓN CON LA TIERRA, EL MUNDO SUBTERRÁNEO Y SERES OPUESTOS A LA LLUVIA.

Al relacionarse estrechamente con el agua, los agujajes, las serpientes acuáticas y las enfermedades del aire, el *uribi* se asocia también con seres antes mencionados como el *oromá* (el “ave” identificada con las estrellas fugaces que es utilizada por los hechiceros para dañar a las personas), los cuales se cree pueden vivir en las corrientes de agua o en el interior de los agujajes, y que poseen además la habilidad de transformarse en animales, principalmente en serpientes acuáticas, pero también en animales conocidos como tortuguilla de charco y en distintos reptiles e insectos asociados con el agua subterránea y por lo tanto, con el “mundo de abajo” y con el Diablo.

El *uribi* está también asociado con seres que se cree que controlan el agua, tales como el arco iris, el cual se concibe como un ser nocivo, pues además de ser opuesto a la lluvia, puede causar la esterilidad femenina. El arco iris no permite que las lluvias lleguen a la Sierra, las espanta y las aleja. El arco iris también es concebido como un ladrón, y se caracteriza por tener el poder de perseguir a las mujeres para robárselas y embarazarlas, e incluso, a veces puede llegar a matar al bebé que crece en el vientre de las mujeres tarahumaras o bien, puede llevarse a los niños pequeños para enfermarlos o robarles el alma. Igualmente, es posible que pueda llegar a robar animales domésticos con la finalidad de matarlos o de aparearse con ellos.

Por otro lado, a través del complejo de creencias mesoamericanas que ligan simbólicamente la tierra, el mar y el cielo, los *tlaloque* se asocian con diversos animales, entre los que destacan las serpientes, especialmente, aquellas que están relacionadas con los ríos y las fuentes de agua. En ese sentido, es un hecho bien conocido que el simbolismo que une a las serpientes y el agua conforma uno de los elementos más importantes de la religión mesoamericana. Asimismo, los *tlaloque* son también recurrentemente asociados con elementos como las aguas subterráneas, los manantiales y las cuevas, todos los cuales se vinculan en diversas formas y grados con el inframundo, así como con ciertas aves, reptiles e insectos.

De igual forma, los *tlaloque* mesoamericanos se relacionan e interactúan constantemente con distintos seres que controlan el agua, como el arco iris, el cual, en ocasiones se dice que puede desdoblarse en uno femenino y en otro masculino. El arco iris es considerado como una entidad potencialmente perniciosa, pues además de que no permite que haya lluvia, posee también la ávida inclinación de perseguir y robarse a las mujeres, principalmente, con la finalidad de embarazarlas; lo cual también se dice que puede llegar a hacer también a los hombres¹²¹.

V.VII.IX. UN ASPECTO ADICIONAL PARA LA REFLEXIÓN.

Incluyo este último punto en el listado el cual, a pesar de que no se relaciona directamente con las semejanzas entre los *uribi* y los *tlaloque*, nos ayuda a subrayar un aspecto importante que resulta común entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión de muchos pueblos mesoamericanos.

Así, mientras que en el caso del *uribi* rarámuri no existe ninguna clase de mención que relacione a este ser con los pilares que sostienen el mundo, tal como si sucede con los *tlaloque*, la

¹²¹ Se trataría de un falso embarazo, tal vez hidropesía (Gabriel espinosa, comunicación personal).

concepción rarámuri de la geografía cósmica es sin duda muy similar a la mesoamericana, pues como hemos visto, los rarámuri afirman que el mundo tiene forma circular, al igual que una tortilla o un tambor, y está sostenido por una serie de columnas o pilares que sirven para que no se caiga el cielo. Por otra parte, es bien sabido que los *tlaloque* mesoamericanos son concebidos como los grandes postes o columnas que sostie-

nen el mundo, el cual se dice, puede tener forma de rectángulo o bien redonda, como la de un disco. Cada uno de esos *tlaloque* que sostienen el mundo –que según algunos autores muestran una diferencia conceptual con los *tlaloque* representados como innumerables diosillos servidores de la deidad del agua- (Broda, 1991: 112), se asocian míticamente con los 4 rumbos del universo mesoamericano, así como con los distintos colores relacionados con cada uno de ellos.



*Un rarámuri, acompañado de su hijo, teje una faja de lana en un telar tradicional.
Ranchería de Coyachique, Municipio de Batopilas.
foto: Eduardo Saucedo, 2000.*



*Cocina de una vivienda tradicional rarámuri, donde una niña prepara tortillas y su hermano mayor espera ansioso para comerlas.
Ranchería de Coyachique. Municipio de Batopilas.
fotos: Eduardo Saucedo, 2010.*



*Patrocino López, quizá el más reconocido constructor de violines tarahumaras.
Municipio de Batopilas, Chihuahua, 1999.*



Valentín Catarino, al igual que el resto de los rarámuri, utilizan el rómpora (tambor) para llamar a la lluvia, especialmente antes y durante la Semana Santa.

*Municipio de Batopilas.
foto: Eduardo Saucedo, 1999.*

Niña rarámuri camina por los bosques del municipio de Bocoyna, Chihuahua, 2013.



Una mujer rarámuri vende sus artesanías, principalmente wares (cestos tejidos de palma), en los alrededores de Lago de Arareko. Municipio de Bocoyna, Chihuahua. foto Eduardo Saucedo, 2012.

CONCLUSIONES

El ejercicio académico que hasta aquí hemos realizado abre no sólo la posibilidad de aproximarnos a las concepciones rarámuri sobre los animales y otros seres asociados, sino también nos permite reflexionar sobre la naturaleza de nuestra propia relación y nuestras propias ideas sobre la fauna; un diálogo inagotable que alude a la esencia misma del pensamiento antropológico.

La presente investigación constituye en alguna forma un punto de llegada, pues existen ciertas características y principios relevantes sobre la fauna, la cultura y la cosmovisión rarámuri, los cuales pueden identificarse a partir de las ideas y los datos –muchos de ellos inéditos- que hasta aquí hemos presentado. No obstante, en otro sentido este trabajo representa también un punto de partida, apenas una aproximación inicial al tema, la cual pretende poner sobre la mesa algunas de las discusiones y los elementos nodales del fenómeno, muchos de los cuales deben de ser investigados aún con mayor profundidad.

Este escrito no sólo encarna una tentativa por estudiar el papel de la fauna entre los rarámuri desde una perspectiva académica y un concepto teórico específico, como lo es el concepto de cosmovisión, sino que también debe entenderse como un intento por demostrar que el enfoque desarrollado por los estudiosos de la cosmovisión mesoamericana es pertinente, y más aún, en algunos casos necesario, para el estudio de los sistemas de pensamiento de otros pueblos que habitan fuera de las tradicionales fronteras del territorio mesoamericano. Pueblos que, como hemos visto, han mantenido históricamente diversos vínculos socioeconómicos y culturales con los habitantes del territorio mesoamericano.

A ese respecto, recordemos que tanto los territorios del norte de México como sus pueblos originarios han sido caracterizados y definidos, muchas veces, en oposición a Mesoamérica, sin que en el fondo se haya prestado la atención debida al estudio sistemático de las semejanzas y las diferencias que existen entre la cultura y el pensamiento de los pueblos de ambas macro-regiones. Así, consideramos que un ejercicio analítico como el que esta pesquisa plantea puede resultar pertinente no sólo para el conocimiento y la comprensión de la realidad cultural del pueblo rarámuri, sino también, para profundizar sobre su relación con Mesoamérica. Por otro lado, algunos de los datos y reflexiones que presentamos tienen además la intención de realizar un modesto aporte a la discusión académica sobre el concepto y la teoría de la cosmovisión.

Es por eso que las conclusiones que se desprenden de la presente investigación son de dos tipos: Primeramente, las conclusiones generales sobre el escenario, los actores y el papel de la fauna, así como de algunos animales en particular, en la cultura y en la cosmovisión rarámuri. Y en segundo lugar, se presentan las conclusiones relacionadas con ciertas semejanzas estructurales que esta investigación permite dilucidar entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana; a partir de las cuales, proponemos una serie de temáticas concretas que además de posibilitar el diálogo entre ambas tradiciones culturales, permitirían profundizar en el estudio comparativo de las relaciones con la fauna.

Recapitemos. Como hemos visto, a lo largo de su historia la antropología y sus profesionales han ubicado entre sus preocupaciones centrales, el estudio de las relaciones entre la naturaleza y la cultura. Por lo que prácticamente desde el nacimiento formal de esta ciencia han sido desarrolladas, desde muy distintas latitudes geográficas y académicas, diversas propuestas de carácter teórico para el estudio de las relaciones naturaleza/cultura en general, y específicamente, para la investigación de las relaciones culturales con la fauna. Todo un amplio universo de posturas y propuestas, las cuales han generado, hasta nuestros días, debates y aportaciones importantes en el desarrollo de la teoría antropológica. Entre el conjunto heterogéneo de esas propuestas, hemos optado aquí por la utilización del modelo y la teoría de la cosmovisión desarrollada por científicos como Alfredo López Austin (y otros), para el estudio del pensamiento y las religiones de los pueblos indígenas de Mesoamérica. Una propuesta que consideramos apropiada para el estudio de la cultura y la cosmovisión del pueblo rarámuri, entre otras cosas: Por sus fundamentos filosóficos materialistas; por la preminencia del objeto sobre la teoría; por la atención que le brinda a la dimensión histórica del fenómeno (incluyendo sus diferentes temporalidades); por su perspectiva holística; porque atañe a los vínculos históricos que han existido entre los pueblos de Mesoamérica y el norte de México; y sobre todo, porque a la luz de nuestro análisis detectamos una serie de elementos comunes entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana, los cuales aún no han recibido la atención necesaria por parte de los investigadores.

Respecto a la diversidad de posturas teóricas para el estudio de las relaciones naturaleza/cultura, cabe resaltar que para nosotros no existen planteamientos o propuestas mejores o peores que otras, pues por encima de esa clase de consideraciones, los que realmente existe son diferentes contextos, perspectivas y circunstancias, desde las cuales se ha ido desarrollando en su diversidad y riqueza el pensamiento antropológico. Por lo que más que acreditar o desacreditar *a priori* determinadas posturas teóricas, lo que realmente se

requiere es propiciar un debate sistemático y de mayor profundidad en torno a cada una de ellas. Diríamos, siguiendo la afortunada idea de Clifford Geertz, hace falta propiciar una discusión cada vez más precisa y refinada.

Por su parte, la Sierra Tarahumara, escenario de esta investigación, se nos presenta a la luz de los datos geográficos, históricos y etnográficos, como un territorio de profundos contrastes, en el cual actualmente cohabitan la milenaria tradición cultural tarahumara, junto con algunas de las más profundas contradicciones y conflictos del México contemporáneo y del moderno sistema mundial. Esta clase de procesos se expresan ferozmente, en el agudo deterioro medioambiental y socio económico acontecido durante los últimos ciento cincuenta años en la Sierra Tarahumara. Al respecto, hemos hablado ya de la manera en que actividades como la explotación capitalista e irracional de los bosques, la centenaria minería del oro y la plata, el turismo depredador y mal planificado, así como la preminencia de la siembra y el tráfico de narcóticos, han generado una territorialidad opuesta a la territorialidad indígena. Una territorialidad impuesta desde el poder, la cual se expresa a partir del papel que posee la sociedad no indígena para ejercer el control económico y político, para imponer estructuras de organización y administración, para ejercer el monopolio de la violencia, para justificar el modelo de desarrollo impuesto, y para decidir sobre los destinos de los recursos naturales de la región.

Aunado a esta situación, el abondo y la marginación histórica en la que primeramente el régimen colonial español, y posteriormente el Estado mexicano, han sumido a los rarámuri y al resto de los pueblos indígenas que habitan la zona, sumado al despojo de sus tierras y otros recursos naturales (además de la contaminación, la sequía e incluso el cambio climático), han provocado que actualmente la Sierra Tarahumara sea la región más pobre y pauperizada de todo México. Así, es importante subrayar que estos procesos económicos y socioambientales inciden directamente en el tema de esta investigación, pues han tenido un profundo impacto negativo tanto en la fauna local, como también en el conjunto del entorno natural y sociocultural de la Sierra Tarahumara, y por lo tanto, en la realidad material y en la cosmovisión del pueblo rarámuri. Otro aspecto que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, se relaciona con la caracterización etnográfica de la estructura social del pueblo tarahumara, la cual muestra, entre algunas de sus principales características, las siguientes: a) Tiene como base y fundamento la unidad familiar; b) Es poco y en ocasiones nada jerarquizada; c) Otorga un espacio propio y relevante a lo individual, aunque muy frecuentemente lo subordina a lo colectivo; d) Expresiones centrales de la sociedad como la *tesgüinada*, la ritualidad y el trabajo colectivo, así como la práctica del *kórima* (dar), aunque en apariencia se presentan como algo espontáneo y libre de compromiso, tienen también implícita

una dimensión coercitiva; e) En su propio ámbito, la religión abre un espacio social y colectivo, de hecho, trabajo y religión parecieran en ciertos momentos una sola institución; f) El respeto y las diferentes formas de expresarlo, por ejemplo, a través del patrón de dar y recibir *nawésari* (consejo), es uno de los valores más resaltados por la sociedad; g) Se fomenta una fuerte conciencia y valoración de la libertad, expresada en términos de la no subordinación a los deseos de otros, en especial de los no indígenas; h) La normatividad social reproduce una actitud ancestral de respeto hacia los animales, y en general hacia la naturaleza, incluyendo a las divinidades y a otros seres del cosmos.

En lo que corresponde específicamente a la fauna, es posible afirmar que la estructura social establece los lineamientos para pensar a los animales, pues es el espacio donde se han conformado y se generan los hábitos sociales (productivos y reproductivos), que condicionan las relaciones que los rarámuri han mantenido con la fauna; así como la forma en que ésta ha sido representada por su cultura. Por lo que en nuestro caso, la representación de los animales aparece también como una herramienta de análisis de la propia estructura social, pues tales representaciones no se limitan solamente a ser un producto o residuo de la estructura social, sino que como hemos visto, brindan diversas instancias y cauces de expresión a muchas de las ideologías que conforman la cosmovisión, sean estas de orden moral, ético, religioso, etc. Por lo tanto, las representaciones de la fauna, además de producto deben considerarse también, dialécticamente, como productoras y reproductoras de la propia estructura social.

En ese sentido, las ideas rarámuri sobre la fauna proyectan una manera muy específica de concebirla, pues tal como lo hemos atestiguado, los animales son figuras prominentes de mitos y relatos, al tiempo que ofrecen un sinnúmero de metáforas apropiadas para plasmar la realidad social, e incluso, pueden usarse como marcas de distinción social o instrumento del abuso verbal.

Para los rarámuri la relación con los animales (y en general la relación con el entorno ecológico), es estrecha y trascendente, entre otras cosas, porque en ella se sustentan las prácticas de producción económica y reproducción sociocultural; la fuente y el sentido de la vida; la tierra, el agua, el maíz, el ganado, la lluvia y la sequía, la fiesta y la cotidianidad, la vida y la muerte...todo comienza y termina en los confines de la Sierra Tarahumara. La interacción rarámuri con el entorno ecológico se basa en una observación milenaria y en un conocimiento muy preciso sobre el clima, los ciclos reproductivos y las propiedades y características de los animales y las plantas, las técnicas de caza, pesca, la fertilización de los suelos, y en general, sobre la utilización de una gran diversidad de recursos bióticos y abióticos de su entorno. Además, muchos de los saberes y de la actual concepción tarahumara sobre la naturaleza están aún permeados

por un remoto pasado cazador-recolector, a partir del cual se ha desarrollado un cuerpo de conocimientos dinámico, que se va depurando y readecuando de generación en generación, según las necesidades y contextos específicos en los que se desenvuelve. Es decir, además de su fundamento teórico o de las estructuras de larga duración que le subyacen, una buena parte de las creencias y los conocimientos rarámuri sobre los animales y la naturaleza se sustentan también en la práctica cotidiana, en la experiencia empírica del día a día.

Por su parte, las principales características que podemos identificar a partir del análisis que hemos realizado en torno al papel de la fauna en la cosmovisión rarámuri son las siguientes:

a) A pesar de que no existe una palabra específica en lengua rarámuri para nombrar genéricamente a los animales, éstos son concebidos, al igual que las plantas y otros elementos, como seres o “cosas con alama”, “cosas que germinan”, y por lo tanto, como criaturas que comparten un vínculo ontológico con la humanidad. A ese respecto, a pesar de que el concepto de alma tiene un papel central en la cosmovisión rarámuri, parecen existir muy pocas exégesis y explicaciones en torno a las almas de los animales.

b) La fauna tiene un papel preminente en la mitología rarámuri, donde ocupa un lugar muy cercano al hombre, desde el momento mismo de la creación de este mundo. De igual forma, muchas de las características del comportamiento y la apariencia de ciertos animales, son explicadas a través de muy distintos sucesos míticos.

c) Un elemento central de la concepción rarámuri de la fauna es la idea de las transformaciones; transformaciones de personas en animales, de animales en personas, de animales en otros animales, etc. Por lo que este tipo de transmutaciones dan origen, en la cosmovisión y en la retórica rarámuri, a los procesos de prosopopeya o personificación de los animales, los cuales ocupan un papel importante en el pensamiento y las creencias de este pueblo. Cabe además señalar que algunas de estas transformaciones, no se conciben como muy distintas o más radicales que las metamorfosis que ocurren en la naturaleza, como la de la oruga en mariposa o la de los renacuajos en ranas.

d) Entre los distintos tipos de transformaciones que se piensa acontecen entre las personas y los animales, destacan para la cultura rarámuri, aquellas que involucran a las *sinoí* (serpientes), al *bají* (agua) y a los *bajichí* (aguajes); una triada fundamental en la cosmovisión tarahumara.

e) Las ideas sobre la fauna permiten también profundizar en la forma en que, a partir de la observación de la naturaleza, los rarámuri proyectan y explican

aspectos concretos de su sociedad (un proceso ligado al animismo). Así como también la manera en que a partir del orden de su sociedad, los tarahumaras piensan y explican a ciertos animales y otros elementos presentes en la naturaleza (un proceso que remite al totemismo).

f) Debido a ciertas características físicas y de su comportamiento (real o atribuido), determinados animales son concebidos como seres cercanos a Dios, o bien, a su hermano el Diablo; quienes encarnan a las dos deidades principales del panteón rarámuri. Esas características propician que dichos animales sean igualmente asociados con otros seres, entidades y atributos que se relacionan, ya sea con el “mundo de arriba” o bien, con “el mundo de abajo”.

g) El análisis y la discusión sobre la taxonomía faunística rarámuri, revela algunas de las concepciones y los mecanismos principales a través de los cuales este pueblo clasifica a los distintos animales que reconoce. Al mismo tiempo, permite también observar el uso de mecanismos relevantes como las transformaciones de las especies, las cuales son utilizadas como un argumento intelectual que permite explicar por qué ciertos animales tienen características similares; así como para establecer un sinnúmero de afinidades entre distintas especies, a pesar de que los motivos para hacerlo puedan variar enormemente de uno a otro caso. Al respecto, es necesario afirmar que aunque personalmente no encontramos a ningún rarámuri que rechazara tajantemente la posibilidad o la realidad de estas transformaciones de las especies, es lógico pensar que habrá algunos tarahumaras que en efecto refuten esas ideas. Estas variaciones individuales enfocadas a la creación de lenguaje, así como a diferencias en el contenido de las creencias, son presumiblemente encontradas en todas las sociedades y en todas las cosmovisiones.

h) Existe un vínculo importante entre ciertos animales y la lluvia, como por ejemplo los vendados, el toro, la vaca, las cabras, los borregos o algunos insectos. Por lo que la observación de su conducta resulta fundamental para realizar predicciones meteorológicas básicas para el desarrollo de la agricultura y otras actividades de subsistencia. Asimismo, se piensa que existen animales que cuentan con poderes adivinatorios no sólo respecto a la lluvia u otros fenómenos atmosféricos, sino que también pueden predecir el futuro humano, tales como el búho, el perro o ciertas aves, los cuales suelen llevar muy distintos mensajes a las personas, regularmente, con contenido o resultados nefastos para el destinatario.

i) A pesar de que la caza y la pesca formaron por largo tiempo una parte fundamental de la economía tarahumara (estrechamente entrelazadas con la agri-

cultura y la recolección), se trata de actividades que hoy en día se encuentran en franca decadencia en buena parte de la región, principalmente, por el deterioro medioambiental. No obstante, en la cosmovisión rarámuri subsiste un considerable número de conocimientos, prácticas y creencias en torno a la caza y la pesca, las cuales poseen una profunda raíz histórica y cultural.

j) Un aspecto histórico importante para entender la religión y la cosmovisión rarámuri se relaciona con los procesos ligados a la particular religiosidad que este pueblo ha desarrollado a lo largo del tiempo. Pues pese a los muchos empeños misioneros por introducir un catolicismo ortodoxo, el contacto centenario e inconsistente que los rarámuri han mantenido con la religión católica ha impactado mucho más la forma que el contenido de su religión y su cosmovisión. Lo cual se pone de manifiesto en ideas tales como que las vacas o los toros –animales introducidos a la región por los propios misioneros- pueden hablar con Dios, por lo que son sacrificados durante la Semana Santa y otras celebraciones religiosas.

k) La relación que los rarámuri han establecido con la fauna, y las ideas que han desarrollado sobre los animales, se han venido transformado dinámicamente a través del tiempo, reelaborándose siempre desde su propia lógica cultural, y constituyendo en cada momento, un valioso argumento explicativo sobre las condiciones presentes de la vida social. Pues como todos los cuerpos de conocimiento, las ideas rarámuri acerca de animales no son construcciones terminadas o estáticas que puedan ser explicadas exhaustivamente en cualquier momento. Por el contrario, son trabajos en progreso, sujetos a revisión y reelaboración a través de actividades intelectuales de actores individuales, quienes desarrollan sus ideas en términos de sus experiencias del mundo, acorde a principios culturales específicos de creación y organización del conocimiento, así como procesos mentales más generales y presumiblemente universales.

l) Otra cualidad reflejada en los datos etnográficos que hemos analizado, es que los mamíferos son el grupo faunístico con el que los rarámuri desarrollan un mayor grado de empatía, tal vez porque su conducta compleja e inteligente permite establecer un mayor número de analogías y paralelismos con lo humano. A los mamíferos le seguirían las aves, los reptiles y los insectos. Muchas veces, las características físicas, etológicas o las particularidades de ciertas especies, son las que las convierten en seres particularmente propicios para proyectar aspectos significativos de la sociedad.

Los animales para los rarámuri, destacan entre las manifestaciones de las fuerzas sagradas del universo, puesto que poseen cualidades físicas que so-

brepasan a las del hombre, como la fuerza, la agilidad, poder volar, vivir bajo el agua, etc. Entre los animales más aludidos y representados por los rarámuri destacan, como hemos visto, los siguientes: *ojí* (oso), *chumarí* (venado), *cochí* (perro), *chuluwí* (aves), *sinoí* (serpiente), *wasí* (vaca), *wakasí* (toro), *chiyó* (cabra), *bowaka* (borrego), y algunos insectos como *batúchari* (grillos), *nakarócole* (mariposas) o *ajó* (mosquitos), entre otros. Al parecer, los rarámuri no encuentran entre el resto de las criaturas mundanas otros seres capaces de manifestar con mayor claridad y fuerza ciertas esencias y cualidades específicas.

Así, para la cultura tarahumara, como para cualquier otra cultura, existe particular empatía con ciertas especies faunísticas, a las cuales se les atribuyen poderes o algunas de las cualidades y valores de mayor relevancia social, y debido a sus características únicas, en muchas ocasiones son considerados, como señalábamos, manifestaciones de las fuerzas sagradas. Dichas especies aparecen constantemente en las narraciones, en donde conforman símbolos poderosos, por lo que condensan múltiples significados en torno a la cosmovisión. Tal como lo señala Alfredo López Austin en su destacada y bella obra: *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana* (1998), esta clase de animales no sólo sirven como ordenadores de las demás entidades del cosmos, sino que sus propiedades, tanto las reales como las que le son atribuidas por cada cultura, explican en buen medida las leyes aplicables al resto del universo, incluyendo desde luego a la sociedad.

Por su parte, muchas de las ideas y las representaciones de la fauna que se desprenden del análisis que hemos realizado, pueden ser concebidas como una construcción social e ideológicamente fabulada, donde los animales aparecen como una importante vía de expresión del orden y las contradicciones sociales. Proyectando en sus formulaciones, a través de ciertas especies particularmente significativas para la cultura tarahumara, un conglomerado de ideas y símbolos que relacionan analógicamente distintas esferas de la sociedad y el universo. Estas concepciones, como se dijo, condensan muchas de las explicaciones y justificaciones que existen en torno al mundo natural y a las relaciones sociales.

Al respecto, autores como William Merrill en su multicitado e inédito estudio sobre la taxonomía zoológica tarahumara, concluye que los rarámuri aplican su conocimiento empírico concreto sobre la fauna para sostener proposiciones fundamentales, pero inverificables, sobre la naturaleza del universo. Por lo que propone que las interpretaciones del comportamiento animal proveen la confirmación empírica de axiomas básicos sobre la naturaleza del universo y el lugar del rarámuri en él (s/f: 881). De tal forma que muchas de esas ideas, al materializarse como estructuras, motivan una buena parte de la

acción social. Asimismo, Merrill subraya que si bien el uso de los animales como una herramienta intelectual ha llevado a Lévi-Strauss y a otros autores a observar que, los animales son buenos para pensar, buenos para comer y buenos para prohibir, faltaría también agregar que los animales son entretenidos para pensar, pues los rarámuri encuentran a los animales interesantes, intrigantes, y no pocas ocasiones humorísticos; ya que como cualquier otra cultura, derivan gran placer de mirar, hablar y pensar sobre los animales.

La fauna no sólo representa el reflejo de la sociedad y sus más importantes valores, pues entre los rarámuri también existen ejemplos de la influencia de los animales sobre los seres humanos, a quienes en ocasiones sirven como modelos a seguir o a criticar, los nombres de algunos de ellos sirven para adjetivar una acción, una forma de ser o un término de parentesco, y según sus distintas cualidades, se les imita para mejorar las capacidades mentales o corporales. Observando a la fauna la cultura rarámuri ha aprendido distintas maneras de trabajar, de curarse, de alimentarse e incluso de pelear.

Los animales, al tiempo que encarnan la alteridad inmediata, lo ajeno a la humanidad, son también los seres vivos más cercanos en sus formas y comportamientos al hombre; seres expresivos y sensibles que permiten establecer estrechos modos de comunicación, ante los cuales los rarámuri –y el resto de la humanidad- han experimentado la necesidad universal de proyectar en ellos su espíritu, sus miedos, sus debilidades, sus deseos, su persona y mucho más...

Así, para la cosmovisión rarámuri no sólo son importantes los animales que se utilizan para trabajar, aquellos de los que se obtiene abono, los que forman parte de la dieta o los que se sacrifican en las fiestas y rituales. Pues para la cultura y la cosmovisión tarahumara resulta también relevante la manera en que la fauna se relaciona con los distintos habitantes del cosmos, es decir, el modo en que a partir de la observación del comportamiento del wakasí (toro), puede ser posible interpretar mucho de lo que sucede o sucederá a su alrededor; pues los toros se relacionan con la lluvia, la lluvia con los pinos, los pinos con el fuego, el fuego con el sol, el sol con *Onorúame* (el que es Padre), *Onorúame* con la luna, la luna con la mujer, la mujer con las serpientes, las serpientes con el agua, el agua con los agujajes, los agujajes con el Diablo, etc., etc.

En otro orden de ideas, hemos decidido brindar un espacio aparte a las conclusiones relacionadas con las semejanzas –y las diferencias- que esta investigación nos permite detectar entre la cosmovisión rarámuri y la cosmovisión mesoamericana. En las páginas precedentes hemos introducido esta temá-

tica a partir del caso del ser conocido por los rarámuri como *uríbi*, y sus semejanzas con los *tlaloque* mesoamericanos. Un tema que, junto con algunas otras informaciones relacionadas con la fauna, nos permite proponer a continuación una serie de tópicos específicos que resultan pertinentes para profundizar, en investigaciones posteriores, en la cosmovisión y en las relaciones culturales entre los rarámuri y los pueblos de Mesoamérica.

Algunas de las ideas que presentamos a continuación se sustentan en las investigaciones realizadas por Gabriel Espinosa (1996, 2002, 2012, s/f b) para el estudio de la cosmovisión mesoamericana.

Un primer aspecto relevante se relaciona con la geometría y la estructura del cosmos, un tema que nos remite a las ideas relacionadas con la clasificación binaria, triádica y tetrádica. El principio de clasificación binaria es señalado por diversos especialistas en el tema, como una de los mecanismos más comunes a través de los que actúa la cosmovisión mesoamericana, entre otras formas, creando grupos taxonómicos básicos y al mismo tiempo, generando una polaridad interna de todos los seres existentes en el cosmos. Esa división binaria del cosmos es quizá uno de los principios mejor conocidos de la cosmovisión mesoamericana, y una suerte de consecuencia de ese principio, es el precepto clasificatorio triádico, mismo que agrega un taxón intermedio a la división binaria, lo cual se expresa en la concepción de un cosmos dividido en tres niveles básicos, a saber: la región celeste, la región terrestre y la región inframundana. Esta partición triádica corresponde al parecer a todo lo que tiene verticalidad en Mesoamérica, pero se suele aplicar también en muchos ámbitos de lo humano y de lo no humano, como por ejemplo, el cuerpo de los animales, las plantas o los cerros. Sobre este tema, hemos visto ya cómo la concepción rarámuri del cosmos alude también, a partir de una oposición binaria fundacional entre *Onorúame* (el que es Padre) y en el Diablo, a un mundo dividido en tres regiones, el *kawí rewega* (mundo de arriba), el *kawí nasipachi* (mundo de en medio), y el *re'ré a'ware* (mundo de abajo). Además, algunas de esas tres regiones, principalmente el "mundo de arriba", suelen ser referidas también algunas veces por los rarámuri como subdivididas en tres, en siete o en nueve distintos niveles; aunque aparentemente no existan muchas explicaciones sobre las particularidades de cada uno de ellos.

Por otra parte, otro elemento característico e igualmente importante para la cosmovisión mesoamericana, aunque usualmente menos evidente, es la búsqueda constante por encontrar a prácticamente todo su correspondencia con los cuatro rumbos del universo. Se trata antes que nada de un principio clasificatorio, el cual, también es utilizado para dividir la estructura interna y la extensión de muchos seres y entidades en cuatro regiones. Al respecto, hemos

ya también hablado de la importancia que la cosmovisión rarámuri otorga a los cuatro rumbos del cosmos, así como a la reiterada presencia de los números tres, cuatro y siete, lo cual sugiere otro rasgo común con las concepciones mesoamericanas. Asimismo, esta clase de principios y particiones en dos, en tres y en cuatro no sólo atañen una operación clasificatoria, sino también a una forma de concebir la complejidad interna de todas las cosas y todos los seres, incluyendo desde luego al ser humano; lo cual resulta también consistente, por ejemplo, con la concepción rarámuri de tres almas para los hombres y cuatro almas para las mujeres. Esta misma concepción de complejidad interna de los seres, aplicada a las deidades tarahumaras, explicaría también por qué ni Dios ni el Diablo parecen ser deidades totalmente positivas o totalmente negativas, pues en el cosmos rarámuri existen una serie de elementos y sustancias que ambas deidades parecieran en mayor o menor medida compartir.

Otro aspecto muy conocido sobre la concepción mesoamericana de los cuatro rumbos del cosmos, es el que relaciona a cada uno de estos rumbos con colores específicos, sobre el cual, habría que señalar, que hasta ahora no hemos logrado encontrar entre los rarámuri ninguna tipo de idea similar. No obstante, en la propia Mesoamérica los contenidos de esas ideas parecen ser actualmente diversos e inconsistentes. De hecho, entre muchos pueblos de tradición mesoamericana este rasgo de la asociación entre los rumbos del cosmos y diferentes colores parece haberse perdido del todo, y donde aún se manifiesta, sus contenidos suelen ser difusos.

Otra interesante semejanza, se relaciona con una de las ideas centrales de la teoría de la cosmovisión de López Austin, y se refiere a la diferencia que existe entre el aquí-ahora (lo que el autor llama el *ecúmeno*, es decir, el mundo en que viven los hombres, los animales y otras criaturas), y el allá-entonces o *anecúmeno* (un mundo exclusivo de los dioses). Con base en esta distinción, el *anecúmeno* constituiría un mundo prohibido para las criaturas vivas, mientras que el *ecúmeno*, es decir, el aquí-ahora, conformaría un mundo en que los dioses, los hombres, los animales y otras criaturas, conviven cotidiana e íntimamente. Esta característica ha sido también señalada como uno de los rasgos básicos de la religión mesoamericana. Es decir, los dioses no se encuentran sólo en el allá-entonces, sino también en el aquí-ahora, presentes todo el tiempo y en mil formas. Al respecto, resulta importante destacar que también desde la perspectiva de la cosmovisión rarámuri, Dios y el Diablo, así como sus distintos ayudantes (entre ellos diversos animales), gustan de incidir recurrentemente en el mundo de los hombres. Estas deidades y sus ayudantes suelen provocar todo tipo de eventos y circunstancias en el mundo de los hombres, en ocasiones a favor de los rarámuri y de la continuidad del mundo, y en otras, pueden crear sucesos catastróficos que traen consigo resultados terribles para la vida de las personas o de la comunidad.

Por otra parte, el principio de isonomía de la cosmovisión mesoamericana constituye también un elemento destacado para el análisis, pues se trata de otra de las formas básicas en que dicha cosmovisión actúa, equiparando sistemáticamente algún sector del cosmos con otro(s). Siguiendo nuevamente a Espinosa (op. cit.), diríamos que si la división del mundo en categorías o taxones tiene más que ver con operaciones analíticas, la isonomía es antes que nada producto de operaciones analógicas. En ese sentido, tanto para la cosmovisión mesoamericana como para la cosmovisión rarámuri el cuerpo de los hombres y el de los animales, parecen ser el mayor instrumento analógico para comprender al cosmos y a todas sus criaturas. El cuerpo humano ha permitido a esos pueblos entender una infinidad de cosas sobre el cuerpo de los animales, al mismo tiempo que el cuerpo de los animales, no sólo el de los mamíferos, sino también el cuerpo de animales aparentemente tan distintos al hombre como los insectos o los reptiles, ha ofrecido siempre la oportunidad de imaginar y entender un sinnúmero de cosas respecto al cuerpo de los hombres. No se trata, obviamente, de una característica exclusiva del pensamiento y las cosmovisiones indígenas que analizamos, pues como sabemos, muchos de los conocimientos actuales sobre la anatomía, la fisiología o la medicina occidental, se basan precisamente en el estudio intensivo de los cuerpos y sistemas orgánicos de determinados animales. Por otra parte, tanto para la cosmovisión rarámuri como para la cosmovisión mesoamericana, el cuerpo está conformado por una sociedad de elementos, de órganos, de principios anímicos y de componentes sociales, los cuales en su compleja interacción otorgan a cada persona, a cada animal y a cada ser de este mundo, cualidades y características particulares, en muchos sentidos únicas.

Finalmente, el caso puntual que hemos analizado sobre el *uribi* rarámuri y los *tlaloque* mesoamericanos, ha permitido también poner de manifiesto una serie de ideas y principios comunes de estas cosmovisiones, los cuales están relacionados, entre otras cosas, con las deidades del agua, los cerros, las cuevas, los manantiales, la lluvia, el maíz, la agricultura, la fertilidad, la habilidad de estos seres para tomar la forma de animales o personas, las tierras fuera del dominio humano, los pobladores del inframundo, las enfermedades del aire, así como con ciertos seres opuestos a la lluvia, como el arco-iris.

En conclusión, hemos presentado hasta aquí un ejemplo específico de que actualmente no sólo es deseable, sino necesario, analizar de manera sistemática ciertos elementos comunes que aparecen en sectores de la cultura y la cosmovisión de algunos pueblos que habitan distintas regiones del México indígena contemporáneo, las cuales, además, han sido concebidas por muchos como opuestas, tales como el norte de México y Mesoamérica. Al respecto, es importante mencionar que, a la par de las similitudes y continuidades cosmo-

gónicas que hemos venido señalado, existen también ciertas diferencias, como algunas de las que en su momento han sido comentadas. Y aunque resulte tentador realizar algunas hipótesis sobre la existencia de esas diferencias, su estudio merecería sin duda una –o más- investigaciones específicas. En ese sentido, las diferencias ecológicas, históricas, lingüísticas y culturales que existen entre los rarámuri y muchos pueblos de Mesoamérica son sin duda incuestionables, por lo que consideramos que el estudio sistemático de las semejanzas y las diferencias es uno de los retos más interesantes que se plantean para futuras investigaciones.

Por otro lado, es importante mencionar que el ejemplo sobre la fauna que hemos presentado no constituye un caso único y aislado, pues desde la perspectiva de la cosmovisión rarámuri, parecen también existir notables semejanzas con Mesoamérica en lo que respecta a la percepción de la flora, de ciertos elementos geográficos o de los fenómenos meteorológicos. Además, es importante subrayar que dichas semejanzas no se limitan únicamente a lo rarámuri y lo mesoamericano, pues de igual forma parecen existir elementos extraordinariamente similares en el caso de otros pueblos del norte de México, así como también entre la antigua cultura Anazasi, y desde luego, entre grupos contemporáneos como los hopi, los zuñi, y algunos otros de los llamados *indios pueblo* del suroeste de los Estados Unidos.

A ese respecto, uno de los principales esfuerzos de esta investigación se ha centrado en demostrar que, más allá de las semejanzas puntuales, existen también semejanzas estructurales, es decir, complejos dinámicos integrados por saberes, prácticas, creencias y elementos, los cuales resultan semejantes no sólo en los elementos mismos, sino también en su dinámica, en su estructura, en su orden, en su jerarquía, en sus acciones encadenadas, en los vínculos de un elemento con los otros, etc. Para nosotros lo de menos serían las semejanzas formales, pues éstas pueden encontrarse incluso en la iconografía medieval, en la mitología oriental, en la literatura posmoderna o en el arte rupestre; o bien, pueden ser atribuidas —como lo han hecho diversos autores emparentados con la psicología-, a arquetipos universales de la mente humana. Por ejemplo, la relación entre las serpientes, el agua, la tierra y la mujer aparece, como sabemos, en una infinidad de diferentes culturas a lo largo de la historia humana. Sin embargo ese no es en absoluto nuestro caso. Pues lo interesante del ejercicio que hemos realizado es que permite descubrir sistemas comunes de prácticas y creencias. Conjuntos estructurados de seres, acciones y encadenamientos, en dos distintas regiones; las cuales muy pocas veces han sido estudiadas conjuntamente.

Al respecto, creemos que tales semejanzas provienen quizá en parte de una interacción reciente, tal vez posterior al Preclásico mesoamericano, es decir, de hace siete u ocho siglos. Pues como hemos visto, el norte de México ha mantenido desde hace largo tiempo muy diversos vínculos con Mesoamérica. Por otro lado, creemos también que una parte substancial de esas semejanzas provienen en buena medida de un sustrato común a las cosmovisiones indígenas de toda América, o por lo menos de Norte y Centroamérica., el cual debe poseer una antigüedad mucho mayor.

Pero hemos de aclarar también que, a nuestro juicio, las cosas van mucho más allá. Consideramos que en el ámbito de los estudios sobre las culturas indígenas de México, ha existido una amplia orientación académica que no ha sido capaz de reconocer la importancia de la cultura y el pensamiento de los cazadores-recolectores. Es decir, mucha de la investigación histórica y arqueológica sobre Mesoamérica ha reproducido una y otra vez la idea de que prácticamente todo el desarrollo cultural empezó con la agricultura, y que antes de la sedentarización específicamente agrícola, no existió nada, sino únicamente ignorancia y superstición. No obstante, para nosotros, el pensamiento de los cazadores-recolectores fue en última instancia tan complejo como el de los mesoamericanos, tan complejo como el actual pensamiento tarámuri, o tan complejo como nuestro propio pensamiento. Consideramos que es muy probable que hayan sido los propios cazadores-recolectores quienes crearon la imagen básica de la estructura del cosmos, posiblemente, hace decenas de miles de años. Por supuesto que aquí se pueden poner o quitar milenios a grandes tajadas, pues de todos modos no existe hoy forma de saberlo. Sin embargo, a manera de hipótesis, consideramos que muchas de las áreas comunes que hoy existen entre la cosmovisión tarámuri y la cosmovisión mesoamericana, pueden estar relacionadas, justamente, con el pensamiento cazador recolector, es decir, con el núcleo duro de la cosmovisión y con algunos de sus componentes más antiguos.

Para algunos quizá la idea podría parecer inaudita, pero pensamos que este puede ser uno de los posibles caminos para lograr entender la existencia de ciertos principios básicos y estructuralmente semejantes, que aparecen en muy distintos y muy distantes territorios; los cuales deben provenir de antiquísimos sustratos culturales humanos. Como sea, se trata de problemas actualmente insondables. Hoy, lo mejor que podemos hacer es comenzar a construir el camino para la demostración de estas ideas, y empezar a andarlo paso a paso. Y el primero de estos pasos es, desde nuestro punto de vista, comenzar por explorar lo más cercano, como podría ser la relación que existe entre la cosmovisión tarahumara y la cosmovisión mesoamericana. Esto, no con la idea de seguir reproduciendo una rancia lógica centralista en la inves-

tigación, sino simple y sencillamente porque la cosmovisión mesoamericana es hasta hoy la mejor conocida, la más estudiada y la mejor modelada de las que existen en América.

En este sentido, existen casos que resultan sumamente ilustrativos de nuestra actual concepción de la cosmovisión rarámuri, y de sus relaciones con Mesoamérica. Por ejemplo, el pueblo "Wixárika" o huichol, habitante de las montañas del occidente de México, fue por mucho tiempo considerado por los investigadores como un pueblo culturalmente ajeno a Mesoamérica. Sin embargo hoy en día, a partir de lo mucho que se ha avanzado en términos de la investigación histórica y antropológica, resulta ser todo lo contrario. Es decir, actualmente nadie pondría en duda que el pueblo huichol forma parte de la historia y la tradición cultural mesoamericana. Mi hipótesis es que, a la larga, pasará lo mismo con ciertos elementos de la cultura tarahumara, los cuales, a pesar de que hoy muy pocos se atreverían a calificar como mesoamericanos, con el tiempo y el avance de las futuras investigaciones, resultarán también mucho más cercanos a Mesoamérica de lo que actualmente se piensa.

Alfredo López Austin ha subrayado que si los investigadores encontraran siempre el mismo mito en todas partes, entonces no tendrían muchas oportunidades de avanzar en su estudio, por lo que entre más variantes sean capaces de encontrar de dicho mito, mayores posibilidades tendrán para poder interpretarlo, pues contarán con más y mejores herramientas hermenéuticas. En ese sentido, y también a manera de hipótesis, consideramos que la cosmovisión rarámuri, o al menos algunos elementos puntuales de la misma, pueden ser interpretados como variantes aún poco conocidas de la cosmovisión mesoamericana.

Comprendemos, por otro lado, que esta clase de ideas causen casi de manera automática diversos tipos de rechazo, pues existen quienes consideran que si Mesoamérica y lo mesoamericano llegara muy al norte, entonces la historia y la tradición cultural nortea no serían más que marginales y secundarias; una postura que no compartimos. No obstante, pensamos que si actualmente existen notables semejanzas entre Mesoamérica y la cultura tarahumara –u otras culturas del norte de México-, esto no desdibuja en lo absoluto a las culturas del norte, porque puede resultar, además, que parte de esas semejanzas históricamente provengan de una matriz cultural nortea y no necesariamente al revés.

En fin, se trata de caminos y problemas que apenas comenzamos a vislumbrar en forma embrionaria, sobre los cuales habrá que seguir avanzando de forma sistemática, en futuras investigaciones.



Durante las principales fiestas religiosas tarahumara, la música tradicional de violín y la guitarra convive sin conflictos con los “narcocorridos”, los cuales resuenan a todo volumen en las caseteras de los más jóvenes.

Barranca de Batopilas.

foto: Eduardo Saucedo, 1999.



Parte de la ranchería de Coyachique, donde pueden apenas distinguirse algunas viviendas rarámuri que se funden con el entorno, así como abrigos rocosos que son utilizados como viviendas o corrales. La escala puede apreciarse con relación a las personas y el burro que aparecen al fondo.

Municipio de Batopilas, Chihuahua.

foto: Eduardo Saucedo, 2011.



Un rarámuri posa con su guitarra en el patio de una vivienda en la barranca de Batopilas, Chihuahua, 2011.

BIBLIOGRAFÍA

Aboities, Luis (2000) “Nómadas y sedentarios en el norte de México: elementos para una periodización”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 613-622.

Acuña, Ángel

-- (2003) “Correr para vivir: el dilema rarámuri”, en *Desacatos*, no. 12, pp. 130-146.

-- (2009) “La carrera rarámuri como metáfora de resistencia cultural” en *Journal of Human Sports and Exeercise on line*, vol. 4, no. 1, ISSN 1988-5202.

Aguirre B., Gonzalo,

-- (1991 [1953]) *Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana/INI/ Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, México.

-- (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, 46, México.

Alborez, Beatriz (1995) *Tules y sirenas: el impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, Gobierno del Estado de México-Secretaría de Ecología, México.

Alborez, Beatriz y Johanna Broda (coord.), (1997) *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A.C., IIH-UNAM, México.

Alcorn, Janis (1982) *Dynamics of huastec ethnobotanic: resources, resource perception and resource management in teenek tsabaal México*, University of Austin Texas, Texas, 1982.

Almanza, Horacio

--(2013) “El proyecto turístico Barrancas del Cobre en Chihuahua y la valoración de los derechos indígenas”, Ponencia presentada en el VIII Congreso de Investigadores INAH.

--(s/f) “Los sistemas normativos rarámuri y su relación con el ejido. La construcción del sujeto social frente a la perspectiva liberal de la ciudadanía”, manuscrito.

Artaud, Antonin (1975) *México y viaje al país de los tarahumaras*, edición de Luis Schneider, FCE, México.

Arpee, Levon (1935) “Los indios tarahumaras de Chihuahua, México”, en *Annales de 1935, Museo de Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Talleres Gráficos, Tomo II, Quinta época, México, pp. 461-477.

Báez- Jorge, Félix (1992) *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, UV Editorial, México.

Balderrama et al. (2008) “Captura de carbono en bosque de coníferas de la Sierra Tarahumara en Chihuahua, México” en *Revista Latinoamericana de Recursos Naturales*, Universidad Autónoma de Chihuahua, 4 (2), pp. 203 -214.

Barth, Frederik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras; la organización social de las diferencias culturales*, FCE, México.

Basauri, Carlos,

-- (1929) *Monografía de los Tarahumaras*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

-- (1940) “Familia Pimana: Tarahumaras”, en *La población indígena de México*, tomo I: Etnografía, SEP, México pp. 299-352.

Bennett, Wendell, y Robert, Zingg (1978 [1935]) *The Tarahumara, An Indian Tribe of Northern Mexico*, University of Chicago Press, Chicago.

Bonfiglioli, Carlo,

-- (1995) *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, INI-CONACULTA, México.

-- (2008) “El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuicuilco*, vol. 15, no. 42, ENAH, México, pp. 45-60

-- (2010) “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coord.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, UAM - Juan

Pablos Editor, México, pp. 463-491.

Bonfiglioli, Carlo, Isabel Martínez, et. al. (2007) “El agua en la cultura rarámuri, en *Atlas de Cultura del Agua en América Latina y el Caribe*, UNESCO, http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/15_Raramuris.pdf.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, et. al.,

-- (2005) *Las Vías del Noroeste I. Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

-- (2008) *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Brambila, David (1980) *Diccionario Rarámuri – Castellano (Tarahumar)*, México, Buena Prensa.

Braniff, Beatriz,

-- (1994) “La frontera Septentrional de Mesoamérica”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López (eds.), *Historia Antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*

(vol. 1) CNCA - UNAM- Ed. Porrúa, México, pp. 159-190.

-- (2000) “Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.) *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, UNAM, México, pp.127-142.

-- (2010) *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Braudel, Fernand (1968) *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

Broda, Johanna,

-- (1982), “El culto mexica de los cerros y del agua”, en *Multidisciplina*, vol.3, núm. 7, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, México, 1982, pp. 45-56.

-- (1991) “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 1991.

Broda, Johanna y Catharine Good, (coord.), (2004) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH – UNAM, México.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, (coord.), (2001) *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, UNAM, UAP, México.

Biodiversity Management of the Madrean Archipelago Report: Southwestern United States Northwestern of Mexico, Department of Agriculture, United States (1994).

Buenrostro, Manuel (1999) “Identidad y persistencia rarámuri”, en *Noroeste de México*, INAH Sonora, Número especial en homenaje a Alejandro Figueroa (José Luis Moctezuma y María Elisa Villalpando eds.), pp. 32-41.

Burguess, Don,

-- (1970) *Cuentos de antes y hoy*, Instituto Lingüístico de verano, México.

-- (1981) Tarahumara folklore: A study in cultural secrecy, en *Southwest Folklore*, vol. 5, pp.11-22.

Burgess, Don, et. al. (1985) "Leyendas Tarahumaras", en *Tarahumara*, Chrysler de México, México.

Bye, Robert,

-- (1976) *The Ethnoecology of the Tarahumara of Chihuahua*, México, Tesis de Doctorado, Harvard University, USA.

-- (1979) "Hallucinogenic plants of the Tarahumara", en *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 1, pp.23-48.

Cabeza de Vaca, F. (1943) *Apuntes sobre la vida de los tarahumaras*, Biblioteca Aportación Histórica, Vargas Rea (Ed.), México.

Champion, Jean R. (1962) *A study in culture persistence: the Tarahumaras of northwestern Mexico. 1921-1962*, Ann Arbor, University Microfilms, Columbia University.

CDI/PNUD (2006A) *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*. México: CDI/PNUD.

Online:http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf [16 January 2008]

CDI/PNUD (2006B) *Regiones Indígenas de México*. México: CDI/PNUD

Online: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf [16 January 2008].

Deeds, Susan,

-- (1992) "Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya", en *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

-- (2000) "Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos", en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [ed Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], UNAM, México, pp. 381-391.

Deimel, Claus (1980) *Tarahumara – Indianer im Norden Mexikos*, Frankfurt/Main, Alemania.

Descola, Philippe,

-- (2005) "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Descola Philippe, Gísli Pálsson, (ed), *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 101-123, México, Siglo, XXI.

-- (1987 [1986]) *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la ecología de los Achuar*, ABYA-YALA, (colección quinientos años) Quito.

- (1998), *Las cosmologías de los indios de la Amazonía*, Zainak. 17, pp. 219-227.
- (2004 [1996]), “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en Surrallés, A. y García, P. (eds), *Tierra adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, Perú, pp. 25-35.
- (2003), *Antropología de la Naturaleza*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson (2001 [1996]) *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.
- Diem, Karl (1973) *Orígenes rituales*. Sítius, Altus, Fortius, Tomo IV, Fasc.1-4, Diamante, Barcelona.
- Di Peso, Charles (1974) *Casas grandes. A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*, The Amerind Foundation, Northland Press, Flagstaff, vol. 1, USA.
- Douglas, Mary,
 -- (1973 [1966]) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* Siglo veintiuno editores, Madrid.
 -- (1988 [1973]) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Editorial, Madrid.
 -- (1973) *Sobre la naturaleza de las cosas*, Ed. Anagrama, Barcelona.
 -- (1998) “Animales anómalos y metáforas animales”, en Douglas, M. *Estilos de pensar*, Ed. Gedisa, Barcelona, pp. 135-151.
 -- (1999), “Animals in Lele Religious Symbolism”, en Douglas, M. *Implicit meanings: Selected Essays in Anthropology*, Routledge/ Taylor & Francis group, New York, pp. 47-62.
- Douglas, Mary y Wildavsky, A. (1982), *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Londres.
- Ellen, Roy,
 -- (1993) *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram*, University of Cambridge Press, Cambridge.
 -- (2001) “La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual”, en Descola Philippe, Gísli Pálsson (ed), *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 124-146, Siglo XXI, México.
- Espina, B., Ángel,
 -- (1990) *Freud y Lévi-Strauss*, Ediciones de la UPS, Salamanca, España.
 -- (2009) “Lévi-Strauss: el último moderno y el primer posmoderno” en *El Genio Maligno, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, ISSN 1988-

3927, 4 de marzo, 2009. Versión en línea: http://www.elgeniomaligno.eu/pdf/materia_4_levistrauss_postmodernidad_espinabarrios.pdf

Espinosa, Gabriel,

-- (1996) El embrujo del lago: *El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, UNAM, México.

-- (1994) “Las aves acuáticas, un medio prehispánico de interpretación del cosmos”, en *CIENCIAS*, No 34, pp. 17-22.

-- (2002) *La serpiente de luz: el arco iris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicana)*, Tesis de Doctorado, ENAH, México.

-- (2012) “Una metodología para el estudio de la percepción y ordenación de la naturaleza en las culturas prehispánicas”, en Mentz, Brígida von, (coord.) *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, pp. 210-244, CIESAS y Editorial Siglo XXI, México.

-- (s/f a) “Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión”.

-- (s/f b) “Algunos esbozos de la teoría de la cosmovisión”.

Ferrándiz, Martín, Francisco y Carles Feixa Pampols (2004) “Una mirada antropológica sobre las violencias”, en *Alteridades*, vol. 14, no. 27, Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa, México, pp. 159-174.

Ferrari, Luca, et. al. (2005) “Magmatismo y tectónica en la Sierra Madre Occidental y su relación con la evolución de la margen occidental de Norteamérica”, en *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, LVII, no. 3, México, pp. 343-378.

Ferromex (2011) *La conquista de la sierra madre: Historia del ferrocarril Chihuahua al pacífico, Ferrocarriles de México*, Chihuahua, 2011.

Fried, Jacob,

-- (1953) “The relation of ideal norms to actual behavior in Tarahumara society”, *Southwestern Journal of Anthropology*, IX.

-- (1961) “An interpretation of Tarahumara interpersonal relations”, en *Anthropological Quarterly*, 34, pp. 110-120.

-- (1969) “The Tarahumara”, en *Ethnology*, pt. 2, Evon Z. Vogt (ed.), vol. 8 del *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed.), Austin, University of Texas Press, pp. 846-870.

-- (1977) “Two orders of authority and power in tarahumara society”, en Raymond D. Fogelson and Richard N. Adams (eds.), *The Anthropology of power*, New York, San Francisco, and London, Academic Press, pp.263-269.

García, Bernardo,

-- (1994) “Los primeros pasos del ganado en México”, en *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, N° 59, México, pp. 11-44.

-- (2011) “La rebelión de Nuevo México 1680-1692. ¿Triunfo, pero efímero, o efímero, pero triunfo?” en *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, no. 3, CONACULTA-INAH, México, pp. 42-47.

García, Héctor (1963) “Notas sobre la medicina tradicional en una zona de la Sierra Tarahumara”, en *América Indígena*, no. 23 (1), Instituto Indigenista Interamericano, México.

Gereste, Achille (1914) “Rapport sur un voyage d'exploration dans la Tarahumara (Mexique Nord-Ouest)”, en *Memoire della Pontificia Academia Romana dei Nuovi Lincei*, Series 1, v. 32, p. 137-186.

Gerhard, Peter (1982) *The North Frontier of New Spain*, Princeton University Press, Princeton.

Gerónimo (1982) *Memorias de Jerónimo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Graham, Martha,

-- (1998) *Rarámuri residential site structure: An Ethnoarchaeological approach to settlement organization*, University of New Mexico, Albuquerque.

-- (1994) *Mobile Farmers: An Ethnoarchaeological approach to settlement organization among the rarámuri of Northwestern Mexico*, Ann Arbor: International Monographs in Prehistory, Ethnoarchaeological Series 3, USA.

Guerrero, María Teresa, et. al. (2002) *Recorrido por la Cuenca Alta del río Conchos*, Chihuahua, Comisión de Solidaridad y defensa de los derechos Humanos, A.C., Consultoría Técnica Comunitaria, A.C., Chihuahua, México.

González R., Luís,

-- (1987) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México D.F., Secretaria de Educación Pública, colección Cien de México, México.

-- (1991) *Joseph Neumann y la historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara 1626-1724*, Ed. Camino, Chihuahua, México.

-- (1993) *El Noroeste Novohispano en la época colonial*, UNAM - Ángel Porrúa, México.

-- (1994) *Tarahumara: La Sierra y el hombre*, Ed. Camino, Chihuahua, México.

González R., Luís, Augusto Urteaga et al. (1994), *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Estudios Regionales no. 8.

González, Luís y Lorenzo, Ochoa (1980) “La osa enamorada de un tarahumara y otros relatos”, *Revista Tlalocan*, UNAM.129, México.

Heyden, Doris,

-- (1983) *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, IIA-UNAM, México.

-- (1991) “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, pp. 501-515.

-- (1998) “Aspectos mágico-religiosos de las cuevas”, Vargas Editores, México.

Harris, Marvin,

-- (1998 [1975]), *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid.

-- (1994 [1982]), *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid.

-- (2000 [1987]), *Caníbales y reyes*, Alianza Editorial, Madrid.

-- (1999 [1989]), *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Alianza Editorial, Madrid.

-- (2000 [1999]), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Editorial Crítica, Barcelona.

Hernández, Jorge (1998) *Análisis geoeconómico del sistema regional de la Sierra Tarahumara*, UNAM, México.

Hillerkuss, Thomas (1992) “Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, en Felipe Castro Gutiérrez (ed.), *Estudios de Historia Novohispánica*, núm. 12, UNAM, México, pp. 9-62.

Hilton, Kenneth,

-- (1974a), *Texto tarahumara* (Dialecto de Samachique), Instituto Lingüístico de Verano-SEP, México.

-- (1974b), “Palabras y frases de las lenguas tarahumaras y guarijío”, en *Annales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, no. 2, INAH, México.

-- (1959), *Tarahumara y español*, CONACULTA-INI, México.

Hunn, Eugene,

-- (1976) *Toward a Perceptual Model of Folk Biological Classification*, *American Ethnologist* 3: 508-524.

-- (1977) *Tzeltal Folk Zoology: The Classification of Discontinuities in Nature*, New York: Academic Press.

-- (1979) “The Abominations of Leviticus Revisited: A Commentary on Anomaly in Symbolic Anthropology”, en *Classifications in their Social Context*. Roy F. Ellen and David Reason (eds.), London: Academic Press, pp. 103-116.

Jordán, Fernando

-- (1954) “Invierno en la Tarahumara”, en Carlos García Mora (coord.) *La antropología en México. Panorama histórico*, Tomo 12, La antropología en el norte de México, pp. 199-242, INAH, México.

-- (1989 [1956]), *Crónica de un país bárbaro*, Centro Librero La Prensa, 7a ed., Chihuahua.

Katz, Frederick (1998) *Pancho Villa*, Ediciones Era, México.

Kennedy, John,

-- (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

-- (1991) "El complejo tesguino: El rol de la bebida en la cultura tarahumara", en *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979*, Eduardo Menéndez (ed.), CIESAS, N° 36, México.

-- (1996) *Tarahumara of the Sierra Madre. Survivors on the Canyons Edge*. Asilomar Press, Pacific Grove, California.

Kirchhoff, Paul (1943) *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Kroeber, Alfred (1939) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley.

Kummels, Ingrid (1988) *Schulerziehung für oder gegen indiinische Ethnien?. Die Raramuri von Kaborachi und die Erziehungspolitik der rnexikanischen Regierung*, Tesis de doctorado, Universidad de Munich, Alemania.

Lartigue, François,

-- (1983) *Indios y Bosques: Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*, CIESAS-ediciones de la casa chata, México.

-- (1988) "Una estrategia de intermediación cultural", en *México Indígena*, no. 25, año IV, 2a época, pp. 56-60.

-- (1989) "Los intermediarios culturales en la Tarahumara. Delegación de autoridad y elaboración del derecho consuetudinario", en R. Stavenhagen y Diego Iturralde (comp.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, El Colegio de México/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México. pp. 192-204.

Latour, Bruno (2007 [1991]), *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Madrid.

León, Ricardo (1992) *Misiones jesuítas en la Tarahumara. Siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Levi, Jerome,

-- (1993) *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri- Simaroni (Tarahumaras-Gentiles) of Northwest Mexico*, Tesis de Doctorado, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

-- (2001) “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coord.) *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Lévi-Strauss, Claude,

-- (1986 [1962a]), *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

-- (1969 [1949]), *La estructuras elementales del parentesco*, Paidós Ibérica, España.

-- (1997 [1962b]), *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.

Lionnet, Andrés (1972) *Los elementos de la lengua tarahumara*, UNAM, México.

López Austin, Alfredo,

-- (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., IIA-UNAM, Serie Antropológica: 39, México.

-- (1990) *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, IIA-UNAM, México.

-- (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

-- (1996) “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 471-507.

-- (1999) “Los animales como personajes del mito”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, N° 35, pp. 48-55.

-- (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, J., Baez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 47-65.

-- (2012) “Cosmovisión y pensamiento indígena”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México.

-- (s/f) “Sobre el concepto de cosmovisión”, texto mecanografiado.

López, Ramón (1980) *Qui'ya iretaca Nahuisarami: relatos de los tarahumaras*, Don Burgess McGuire (ed), Chihuahua, México.

Lumholtz, Carl (1981 [1904]) *El México desconocido*, 2 tomos, INI, México.

Mares, Albino,

-- (1982) *Ralamuli nu'tugala go'ame: comida de los tarahumaras*, Don Burgess McGuire (ed), Chihuahua, México.

-- (1997), Oder Yemal Santana, Armando Urías y Fernando Sandoval, *Rejcholi kuchi nila: consejos para los niños*, Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico, Chihuahua, México.

Mauss, Marcel (1954) *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*, New York, free press.

Mayer, Georg (1996) *Informe para la Secretaría de Relaciones Exteriores de los Estados Unidos Mexicanos. Sobre los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos de en la Sierra Tarahumara del Estado de Chihuahua*. Chihuahua, México.

Medina, Andrés (2000) *En las cuatro esquinas en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, UNAM-IIA, México.

Merrill, William,

-- (1983) "Tarahumara Social Organization, political Organization, and Religion", en *Handbook of North American Indians: Southwest*, William C. Stutervant y Alfonso Ortiz (ed.), vol. 10, Smithsonian Institution, Washington, pp. 290-305.

-- (1991) "La indoctrinación religiosa en la tarahumara colonial: los informes de los visitantes Lizasoani y Aguirre al final de la época jesuítica", en *Actas del Congreso de Historia Regional Comparada*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

-- (1992a) *Almas Rarámuris*, CONACULTA (colec. Presencias), México.

-- (1992b) "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en *El contacto entre los españoles e indígenas al norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México, pp.133-170.

-- (2000) "La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 623-668.

-- (s/f) *Species transformation in Northern Mexico: Explorations in Rarámuri Zoology*.

Merrill, William, y Troop, Cecilia (s/f) "Notas de Campo de zoología rarámuri, Rejogochi y Umirá", Chihuahua, 1978-1979", manuscrito.

Miller, Wick (1983) "Uto-Aztecan Languages", en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, Southwest, Washington.

Millones, Luis y Alfredo López Austin (2013) *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Molinari, Claudia (1993) *Protestantismo y explotación forestal en la Tarahumara*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Molinari, Claudia y Eugeni Porras (2001), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, INAH-CONACULTA-Congreso del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México,

Molinari, Claudia, y Eusebio Nolasco (1995) “Los tepehuanes del Norte”, en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México: Noroeste*, INI, México, pp. 485-530.

Murdock, George (1965 [1949]) *Social Structure*, Macmillan, New York.

Noriega, Francisco (1992) *De primitivos a campesinos: Tarahumares, evolución y cambio cultural 1600 - 1890*, Tesis de Maestría, El Colegio de Michoacán, México.

Ocampo, Manuel (1950) *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1950)*, Buena Prensa, México.

Orozco, Víctor (1992) *Las guerras indias en la historia de Chihuahua: primeras fases*, CONACULTA, colec. Regiones, México.

Pacheco, José de Jesús (1997) *Misión y educación: los jesuitas en Durango 1596-1767*, tesis doctoral, el Colegio de México, México.

Parra, Patricio (2003) *Rarámuri Oseriwara. Escritos en Rarámuri*, CONACULTA-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.

Passin, Herbert,

-- (1943) “The place of kinship in tarahumara social organization”, en *Acta de Antropología Americana*, vol. 1, pp. 360-383 y 471-495.

-- (1944) “Some relationships in Northwest Mexican kinship systems”, en *México Antiguo*, México, v. 6, pp. 205-218.

Pastron, Allen (1970) *Aspects of witchcraft and shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, Tesis de Doctorado, University of California, Berkeley.

Pennington, Campbell (1963) *The tarahumara of Mexico. Their environment and Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Peña, Moisés de la,

-- (1943) “Ensayo económico y social sobre el pueblo tarahumara”, en *Investigación Económica*, v. 4, pp. 363-399.

-- (1945) “La mexicanización del indio. Un problema económico”. en *Revista de Economía*, v. 1, pp. 3-34.

-- (1946) “Extranjeros y tarahumares en Chihuahua”, en M. O. de Mendizábal, *Obras Completas*, México, Tomo I, pp. 225-277.

Petrich, Blanche (1996) “Bosque sobre ruedas en la Tarahumara”, en *La Jornada en línea*, 8 de julio de 1996, <http://www.jornada.unam.mx/1996/07/08/tarahuma.html>

Pintado, Ana Paula,

-- (2004) *Tarahumaras*, colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, CDI-PNUD, México.

-- (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, INAH-CONACULTA, México.

Porras, Eugenio (1996) *Indigenismo y cambio sociocultural en la Tarahumara. Elementos para el mortitoreo de impactos socioculturales*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Porras, Eugenio, Eduardo Saucedo et. al., “Identidades y relaciones interétnicas en la Tarahumara”, en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. I, INAH, México, 2005.

Pujades, Joan J. (1993) *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, EUDEMA, Madrid.

Radcliffe-Brown, Alfred,

-- (1951) “The Comparative Method in Social Anthropology”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81.

-- (1974) Estructura y función en la sociedad primitiva, *Historia, Ciencia y Sociedad* no. 91, Península, Barcelona.

Reyna, Leticia (1986) *Las rebeliones campesinas en México 1819-1900*, Siglo XXI, México.

Ruíz, Ramiro, (1995) *Caminando por las cuevas de gigantes: Patrón de asentamiento y distribución espacial en la Sierra Tarahumara; un estudio etnoarqueológico*, Tesis de licenciatura, ENAH, México.

Santa María, Guillermo (1999) *Guerra de los chichimecas*, Albero Carrillo Cazares (ed.), El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, México.

Sariego, Juan Luís,

-- (2000) *La cruzada indigenista en la Tarahumara*, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

-- (2002) *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, CONACULTA-INAH-INI, México.

-- (2008) *La Sierra Tarahumara: travesías y pensamientos*, INAH-ENAH Unidad Chihuahua, México.

-- (s/f) Proyecto: “Atlas etnográfico de la Sierra Tarahumara”.

Saucedo, Eduardo,

-- (2003) “Reciprocidad y vida social en la Tarahumara: El complejo tesguino y los grupos del sur de la Sierra”, en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: La Comunidad Sin Límites*, Vol. III, INAH, México.

-- (2006) “Una mirada a la cosmovisión mesoamericana desde la Sierra Tarahumara”, en *Diario de Campo, Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, No. 89, INAH, México.

-- (2007) “Notas y reflexiones etnográficas en torno a la fauna y su relación con la región celeste del cosmos rarámuri”, en *Cuicuilco, Nueva Época*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Volumen 14, No. 39, INAH, México, pp.77-96.

-- (2008) “Cosmovisión tarahumara: un acercamiento entre el norte de México y Mesoamérica”, en *Retos de la Antropología en el Norte de México. 1er Coloquio Carl Lumholtz, en el XV aniversario de la ENAH-Chihuahua*, INAH, México.

-- (2010) “Origen y redefinición de la antropología aplicada en México: el caso de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara”, en *Antropología de Iberoamérica I: Estudios socioculturales en Brasil, España, México y Portugal*, Fundación Joaquim Nabuco – Editora Massangana – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla Y León (España), Recife, Brasil.

-- (2011) “El sistema de gobierno indígena en la Sierra Tarahumara, al norte de México” en *Antropología de Iberoamérica II: Estudios socioculturales en Brasil, España, México y Portugal*, Fundación Joaquim Nabuco – Editora Massangana (Brasil) – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla Y León, España. (ISBN 978-85-7019-603-3).

--(2013) “El papel de la cerveza de maíz en la economía y en la vida social de los pueblos ódami y rarámuri del noroeste de México”, en *Contención y derroche: Economía fiesta y cultura en Iberoamérica*, Universidad de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas en Castilla y León, Salamanca, España, pp. 399-436 (ISBN 978-84-941179—0-9).

-- (s/f) Namuti ariwéame: Cosa con alma. Presencia y prosopopeya animal en la cultura tarahumara, en prensa.

Saucedo, Eduardo y Ramón Viñas (2000) “Los Cérvidos en el arte rupestre Pospaleolítico”, en *Quaderns de Prehistòria I Arqueologia de Castelló*, Diputació de Castelló, España, No. 21, España.

Saucedo, Eduardo y Hugo Cotonieto (s/f) “Cerro de San Pedro y Wirikuta. La reactivación de centros mineros en San Luis Potosí: sus efectos frente al patrimonio”, en prensa.

Schmidt, Robert (1973) “A Geographical Survey Of Chihuahua”, en *Southwestern Studies*, No 37, El Paso Texas Western Press, University of Texas at El Paso.

Schwataka, Frederik (1893) *In the Land of the Cave and Cliff Dwellers*, Cassel Publishers, Nueva York.

Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*, Chicago & New York Press, USA.

Spicer, Edward (1962) *Cycles of Conquest: The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, Tucson.

Tardá, José, y Tomás de Guadalajara (1676) *Unpublished letter to Francisco Ximénez*, August 15, 1676, n.p. Archivum Romanum Societatis Iesu [Rome], Mexicana 17, folios 355r-392v.

Tylor, Edward Burnett

-- (1976 [1871]) *Cultura primitiva: Los orígenes de la cultura*, Ayuso, 2 volúmenes.

-- (1975) “*La ciencia de la cultura*”, Kahn. J.D. Comp., Anagrama, España.

Urteaga, Augusto,

-- (1997) “Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara, México”, en *Frontera Norte*, Vol. 9, Núm. 18, COLEF, Baja California, México, pp. 197-207.

-- (1998a) “We Semati Ricuri: Trabajo y Tesgüino en la Sierra Tarahumara”, en Sariego, Juan Luis (Coord.) *Historia General de Chihuahua V Periodo Contemporáneo. Primera Parte: Trabajo, Territorio y Sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. Gobierno del Estado de Chihuahua, CIDECH, UACJ, ENAH-Chihuahua.

-- (1988b) “El gobierno indígena en la región tarahumara”, en *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la Tarahumara*, SEDESOL, Chihuahua.

Urteaga, Augusto y Paola Stéfani (2001) “La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la Sierra Tarahumara de México”, en *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, INAH, Colección Obra Diversa, México.

Valiñas, Leopoldo (1991) *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*, Coordinación Estatal de la Tarahumara, Programa de Reforma a la educación Indígena, Chihuahua, México.

Vatant, François (1990) *La explotación forestal y la producción doméstica. Un estudio de caso: Cusárare*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México.

Velasco, Pedro (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de reflexión teológica, México.

Viveiros de Castro, Eduardo,

-- (2004 [1996]), "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena" en Surrallés, A. y García, P. (eds), *Tierra adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, Perú, pp. 37-80.

-- (2011 [2009]), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Kratz Editores, Madrid.

-- (2013 [2008]), *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas, Mendoza: Tinta Limón.

-- (2010), "Claude Lévi-Strauss, fundador del pos-estructuralismo", en Olavarria, M.; Millán, S. y Bonfiglioli, C. (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, UAM: Juan Pablos Editores, pp. 17-42.

-- (1998) "Cosmological deixis and amerindian perspectivism", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

Warman, Arturo (1970) "Todos santos y todos difuntos", en *De eso que llaman Antropología Mexicana*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Watson, Sereno (1886) "List of Plants Collected by Dr. Edward Palmer in Southwestern Chihuahua, Mexico, in 1885", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 21, pp 414-445.

Weaver, Thomas (1993) *Los indios del suroeste de los Estados Unidos*, MAPFRE, Madrid, España.

Weigand, Phil C.,

-- (1993) *Evolución de una civilización prehispánica: arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, México.

-- (1997) "Minería prehispánica: La turquesa", *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, México, vol. I, no. 6, septiembre-octubre, pp. 26-33.

-- (2001) "Norte de México: El Norte Mesoamericano", *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, México, vol. IX, no. 51, septiembre-octubre, pp. 34-39.

Weigand, Phil C., y García, Acelia (2000) "Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica", en, *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp.113-124.

Wheeler, Romaine (1998) *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Agata Editores, Guadalajara, México.

White, Leslie, (1982 [1949]), *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Editorial Paidós, Barcelona.

Willis, Roy (1974) *Man and Beast*, New York, Basic Books.

Wissler, Clark (1929) *An introduction to social anthropology*.

New York: H. Holt and Company.

Zingg, Wendell (1940) *Report on Archaeology of Southern Chihuahua*,

University of Denver Contributions 3, Center of Latin American Studies, 1.