



Alejandro Fujigaki Lares

“Camino que bifurca y multiplica mundos. Alteridades
| identidades entre los rarámuri de Chihuahua”

p. 357-398

*Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México
y Brasil*

María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo
Bonfiglioli (coordinación e introducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de
Investigaciones Antropológicas

2019

406 p.

Figuras

(Antropológica 27)

ISBN 978-607-30-2408-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-2430-3 (volumen I)

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad_alteridad.html

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de
Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos,
siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y
su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo
por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



CAMINOS QUE BIFURCAN Y MULTIPLICAN MUNDOS

ALTERIDADES | IDENTIDADES ENTRE LOS RARÁMURI DE CHIHUAHUA

ALEJANDRO FUJIGAKI LARES¹

*La casa queda lejos de aquí, pero usted no se
perderá si toma ese camino a la izquierda y en
cada encrucijada del camino dobla a la izquierda*

J. L. Borges, *El jardín de senderos
que se bifurcan*

Introducción

En los *nawésari* o sermones que los gobernadores tarahumaras acostumbra impartir todos los domingos y en las ceremonias rituales, aparece siempre un principio moral recurrente: todo rarámuri debe seguir el buen camino, el que Dios-Onorúame estableció desde el principio del mundo; debe respetar la tradición, repetir lo que hicieron los *anayáwari* (antepasados) y seguir celebrando fiestas, ofreciendo maíz y *tesgüino* [cerveza de maíz] a Dios. No hay duda de que un paradigma ético de tal naturaleza contradice el concepto occidental del desarrollo, el crecimiento, el cambio y la innovación (Sariego, 2008: 150).

El querido Sariego apuntó, con la lucidez que lo caracterizaba, la disyuntiva que los rarámuri² constantemente colocan sobre su ma-

¹ Agradezco a los miembros del seminario sus comentarios y aportaciones a versiones preliminares de este texto. En especial a Isabel Martínez, Susana Kolb, Antonio Jaramillo, Paulina del Moral, Carlo Bonfiglioli, así como al dictaminador o a la dictaminadora anónimo(a). UNAM, becario del programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, asesorado por la Dra. Elena Lazos Chavero.

² Los rarámuri o tarahumaras son uno de los seis grupos étnicos (los pimas bajos u *o'oba*, los tepehuanos del norte o *ódami*, los guarijío o *warijío*, los tarahumaras o *rarámuri* y los mestizos) que habitan en la denominada Sierra Tarahumara. En el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de

nera de actuar. “Ante tal situación —decía—, a los rarámuri no les queda más que elegir entre dos opciones”, y Sariego confrontaría aquellas formas llamadas tradicionales frente a las de la modernidad desarrollista (Sariego, 2008: 27). Un par de mundos por elegir que se contrastan material, ética y políticamente porque producen y colocan en circulación flujos divergentes de fuerzas, seres y objetos. Son mundos diferentes porque son modos diferentes de relacionarse con el mundo. Dividir el cosmos entre quienes actúan de acuerdo con los preceptos de El-mundo-de-arriba y los que prefieren seguir El-mundo-de-abajo ha sido una de las categorías sensibles más comúnmente registradas en la etnografía sobre los rarámuri.³

Recientemente, varios autores han trabajado el concepto rarámuri de camino considerándolo uno de los ejes principales de la antropología rarámuri.⁴ Como veremos a continuación, estos mundos contrapuestos a los cuales nos referimos son también proble-

2010 se reportó un total de 121 835 personas hablantes de lenguas indígenas en el Estado de Chihuahua. De éstas, 85 018 serían rarámuri o tarahumaras y habitarían a lo largo de 17 municipios de la serranía, que representa una extensión territorial de aproximadamente 60 mil km² (véase mapa 2, p. 34).

Mi aprendizaje con los rarámuri inició en la semana santa de 2002. He realizado aproximadamente 22 meses de trabajo de campo en las localidades de Norogachi (Guachochi) y Tehuerichi (Carichí) del estado de Chihuahua, al norte de México. En 2010 Norogachi contaba con 900 personas, de las cuales 443 eran población de hogares registrados como indígenas, y Tehuerichi con 108, casi en su totalidad rarámuri.

³ Lumholtz (1972 [1902]: 290-304), Bennett y Zingg (1978 [1935]: 490), Kennedy (1970: 30), Irigoyen (1979 [1974]: 115-116), González Rodríguez (1982: 109, 111-114; 1987), Merrill (1992: 114-125), Velasco Rivero (1987: 98), Anzures Bolaños (1993), Gardea García y Chavéz Ramírez (1998), Heras Quezada (2001: 165), Sariego (2008: 27), Bonfiglioli (2005: 158-159; 2008a: 47), Martínez (2008: 47-60, 73; 2012a: 126, 264), Rodríguez López (2010: 120; 2015: 55), Pintado (2012) y Fujigaki Lares (2005a, 2015), entre otros. Para comprender el sentido de la división del cosmos llevado al carácter ontológico, jurídico y territorial, véase Almanza Alcalde (2015).

⁴ Debemos a Isabel Martínez (2008 y 2012a) el análisis más detenido al respecto. Montemayor (1999) había destacado con claridad la importancia de estas nociones. Vinieron después los trabajos de Aguilera (2005, 2014), Fujigaki Lares (2005b, 2009, 2015), Fujigaki Lares y Martínez R. (2008 y 2012), Martínez R. (2014 y 2014b), Bonfiglioli (2008a y 2014); Martínez R. y Fujigaki (2011 y 2012), Pintado (2012) y Rodríguez López (2015). Gran parte de estos estudios hacen referencia a los tipos de preceptos y discursos que, por ejemplo, fueron recopilados y traducidos por los rarámuri Juan Gardea y Martín Chávez en el

matizados como diferentes caminos. Uno de ellos, ampliamente estudiado, explicita las formas ideales del “deber hacer” rarámuri refiriéndose a las normas establecidas sobre lo que es benéfico para ellos. A éste se le llama “el camino de los antepasados”. El otro conjunto de nociones y comportamientos se denomina como *si’ nú boá* o “el camino-otro”, y trae consigo consecuencias dañinas para la vida colectiva e individual de los rarámuri.

El objetivo de este artículo es analizar relacionamente la noción de “el camino-otro”. Para lograrlo, daremos cuatro pasos: primero entenderemos cómo los rarámuri se refieren a las ideas de caminar, camino y caminante; luego daré cuenta de cómo reflexionan sobre las acciones y las nociones de algunas de sus figuras de alteridad que transitan por ese “camino-otro”; después, contrastaré dichas nociones con sus figuras ideales de “raramuritud”, que son las que siguen el *anayáguari boá* o “el camino de los antepasados”; finalmente, entenderemos que las diferencias y divergencias desplegadas al seguir tanto un camino como el otro son relacionales y constitutivas entre sí, ya que unas y otras forman parte integral de las cuestiones cosmopolíticas que se movilizan en un mundo rarámuri.

Caminar, caminos, caminante: comportarse y hacer mundos

¿Qué entienden los rarámuri por caminar, camino y caminante? Existen al menos tres verbos para referirse a la acción de caminar: *simi*, *eyénama* y *enaro*.⁵ Las traducciones de estas voces son “caminar, ir,

libro “*Kite amachíala kiya nirúami*. Nuestros Saberes Antiguos” (Gardea García y Chávez Ramírez 1988).

⁵ El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) registra cinco variantes dialectales del rarámuri o tarahumara: oeste, norte, cumbres, centro y sur. Todos los ejemplos que a continuación presento tienen distintas posibilidades lingüísticas de expresión y/o de registro. Además de esto, también encontramos diferencias en la grafía de los autores que han trabajado con el idioma. Así que una “misma” palabra puede ser registrada con una grafía distinta aunque sea de la misma variante dialectal, o podría graficarse de manera similar aunque sea de regiones lingüísticas diferentes. Las palabras que aquí utilizo presentan estas heterogeneidades, como lo registran Islas (2010: 16-17) y Brambila (1976, 1983) en la variante del norte, Hilton (1993 [1959]) en la variante cumbres y Thord-Gray (1955) probablemente de la variante cumbres. Aunque puede resultar un poco confuso, respeté las diferencias de cada uno de los autores y de las variantes lin-

viajar”, “andar”, “recorrer, pasear, avanzar” o “venir”. En sus sentidos figurados tenemos que, por ejemplo, *i’simima* se utiliza como “hacer, portarse, proceder” (Brambila) o “proceder, comportarse”, que Thord-Gray traduce como *simi*. *Eyénama* también puede significar “vivir” o “portarse, proceder” (Brambila). Finalmente, la palabra *enaroma* puede remitir a “proceder, portarse” y “vivir, existir” (Brambila).⁶

Para referirse a camino como sustantivo se tienen variantes como *boé*, *bowé*, *boyé* y *bowerá*, que Brambila traduce como “camino, vereda, sendero, carretera, pista”. Con *boweke*, *bowichi*, *bowiruku*, registrados por Thord-Gray, se alude a “carretera (*road*), camino, ruta, autopista, camino (*path*), sendero o sendero trillado hecho por indígenas que viajan (camino, vía)”.⁷ Hilton, por su parte, entiende *buhué* como camino. Sin embargo, el uso que los rarámuri hacen de esta palabra en sus otros sentidos es más interesante para nosotros. Por ejemplo, para aludir a la noción de “la tradición” o “el costumbre”, utilizan el concepto de *anayáguari boá*, que literalmente quiere decir “el camino de los antepasados” (*anayáguari* es ancestro o antepasado, y *boá* es camino en la variante que nosotros registramos). Brambila ejemplifica esta acepción como “*anaáwiri bowerá uku*, es decir el camino de los antepasados (la tradición)”. Finalmente, para referirse a las venas del cuerpo, los

güísticas. Para intentar facilitar la lectura, suprimí los años y las páginas de las referencias. En cualquier caso, todas provienen de los textos antes citados.

⁶ Así tenemos que *i’simima* (de *simea*) ha sido traducida como “ir, caminar, viajar” y, en su sentido figurado, como “hacer, portarse, proceder” (Brambila). Thord-Gray asigna a *simi* cuatro acepciones: 1. “proceder, comportarse”; 2. “Viajar, recorrer, ir (caminar)”; 3. “Ir, caminar, moverse paso a paso, avanzar, no quedarse parado (ir, andar)”; 4. “venir”. Finalmente, Hilton registró *simí iná* como “caminar”. Por otra parte, *eyénama* significa “andar, caminar” y también “vivir”, “portarse, proceder” (Brambila). Thord-Gray la traduce como 1. “ir, moverse paso a paso, no quedarse parado, ir”, 2. “caminar, caminar sobre, tomar el aire, hacer ejercicio caminando (pasear)”, 3. “viajar, ir, recorrer (caminar)”. 4. “viajar”, 5. “recorrer”. Y Hilton traduce *iyena*, *yena* como “andar”. Finalmente, la entrada de *enaro* se traduce como “andar, ir, caminar”, “proceder, portarse”, “vivir, existir” (Brambila). Thord-Gray como 1. “caminar, caminar sobre, tomar el aire, hacer ejercicio caminando (pasear)”, 2. “viajar, recorrer, ir (caminar)”, 3. “venir, avanzar, acercar, avanzar hacia (venir)”, 4. Recorrer, 5. “ir, caminar, moverse paso a paso, avanzar, no quedarse parado (ir, andar)” (Thord-Gray), e *iná* “ir” y “venir” (Hilton).

⁷ “road, way, route, highway, path, trail, or beaten footpath made indians travelling (camino, vía)”.

rarámuri utilizan la forma de “láboara: lá bowerá”, que es literalmente “el camino de la sangre” (lá o láa).

Hablando de los caminantes como adjetivos, estas voces se asocian a los verbos ya mencionados. Así, tenemos que Thor-Gray se refiere a “caminante, viajante o quien viaja”⁸ como *eyename*, *si-miame*, *enaroame*. El significado que se da a “caminante” estará marcado por la idea de que el caminante es, ante todo, alguien que elige cómo caminar, en el sentido de elegir cómo comportarse, hacer, proceder, vivir y existir.

En resumen, además de referirse a la acción de desplazarse a pie de un sitio a otro, estos conceptos se despliegan en la teoría-práctica rarámuri en los cuerpos, en la moralidad y en la política. Como señala Martínez R., el concepto-camino para los rarámuri “ha conllevado a toda una forma de *ser* y *hacer* el mundo (vivir, habitar, trabajar, pensar, conocer, hablar, madurar el cuerpo, las almas, etcétera)” (Martínez R., 2012a: 140). Dicho de otro modo, los rarámuri conciben que determinado caminar (pensado como comportamiento) define tanto la condición moral de la persona como el tipo de camino y mundo que se elige actualizar.

Podemos decir que del concepto-camino destaca su transversalidad respecto a los distintos niveles, ámbitos, aspectos, seres y “haceres”⁹ que lo componen. Es transversal porque surca la experiencia rarámuri (individual y colectiva) en lo fisiológico (cuerpo, almas, persona), lo psicológico (estados de ánimo, pensamientos, emociones), lo social (relaciones de socialidad, ámbito político) y lo cósmico (vínculos con todos los seres). Cruza también distintos ámbitos porque afecta los procesos de salud/enfermedad, cuerpos/almas, vigiliassueños, cotidiano/rituales. De la misma manera,

⁸ “walker, traveller, one who travels”.

⁹ En las sesiones del seminario hemos problematizado la forma de abordar relacionamente las diferentes maneras de ser, hacer y estar. Parte de esas reflexiones han planteado, primero, multiplicar sus formas y hablar de: ser y seres (en el sentido de la existencia de varios tipos de ser), hacer y “haceres”, estar y “estares”. Este último término es trabajado por Mejía Lara (2014) como “estar en la cultura” y “estar tupinambá”. Lo que nosotros planteamos sobre “el hacer” rarámuri (Martínez, 2012b; Fujigaki Lares, 2015) se puede sumar a aquellos planteamientos sobre “el estar” que impactan y conforman las maneras de “el ser” sobre el cual reflexionamos.

atraviesa las formas/contenidos de la sociabilidad entre los diferentes seres del mundo: antropomorfos/no antropomorfos, rarámuri/no rarámuri, vivos/muertos.¹⁰

A lo anterior se suma el hecho de que la disyuntiva de mundos que mencionamos se expresa por medio de formas contrapuestas de caminar, de caminos y de caminantes. Por ello, es común escuchar que un “buen caminante” es tanto el que recorre, con rapidez y firmeza, largos y difíciles trayectos como quien se esfuerza por ser un “buen rarámuri”, es decir, una persona de acciones, pensamientos, sueños y retóricas correctas y regenerativas, según la cosmopolítica rarámuri. Por el contrario, un “mal rarámuri” es el que no piensa “derecho”, que no reflexiona sobre sus actos, es alguien que “se desvía del camino correcto”, es decir, quien se comporta siguiendo el camino-otro (*si’nú boá*). Estos caminos los recorren diversas alteridades que se comportan de manera errónea y degenerativa para la vida individual y colectiva de los rarámuri.¹¹

El camino desviado: si’ nú boá

El hecho de concentrar mis estudios sobre los rarámuri en temas que, según nuestra antropología, llamamos de muerte, sacrificio,

¹⁰ La noción de cosmopolítica, como la entiendo, implica necesariamente este tipo de transversalidad de los fenómenos en los diferentes modos de existencia que abordamos (Fujigaki Lares, 2015).

¹¹ En mi tesis de doctorado (Fujigaki Lares, 2015) desarrollo un aparato analítico sobre las nociones, las sustancias y las relaciones de lo degenerativo y regenerativo que se movilizan en los individuos y los colectivos. La investigación se concentró en dos pueblos disímiles: los rarámuri actuales y los mexicas del siglo XVI. Con los primeros he realizado mi etnografía y los segundos fueron analizados a partir de los trabajos historiográficos que corresponden a aquella época. Lo regenerativo/degenerativo es una noción que conforma un concepto relacional, dado que, entre otras cosas, lo que define lo regenerativo o degenerativo para alguna sustancia y relación depende del plano y la naturaleza de cada uno de los agentes que se vinculan. Las disputas cosmopolíticas que se desarrollan entre los diferentes existentes de estos mundos se refieren justamente a cómo administrar y controlar la creación de lo que para unos es regenerativo y para otros degenerativo. Considero que esto no es exclusivo de los rarámuri y los mexicas.

persona, víctima, locura y sus diversas experiencias rituales¹² me obligó a desplazarme epistemológicamente desde lógicas y conceptos intuitivos hacia otros más relacionales. Dicho desplazamiento no afectó únicamente mis propias temáticas, sino que impactó de manera integral mi forma de abordar el pensamiento rarámuri. La consecuencia de uno de esos esfuerzos ha consistido en identificar una noción que, si bien para los rarámuri produce sustancias y relaciones negativas (dañinas y degenerativas), es necesario entender en su positividad lógica, en otro nivel de comprensión, correlacionarla con aquel concepto positivo (benéfico, regenerativo) considerando que los dos mantienen una relación de implicación recíproca y asimétrica.¹³ Es decir, analizar, por un lado, las implicaciones degenerativas de la noción *si' nú boá* y, por otro, entender que no sólo constituye una forma negativa de existencia, sino que tanto negatividad como degeneratividad son parte importante de lo que entendemos como la tradición rarámuri.

A continuación, reproduzco literalmente un *nawésari* de Bautista Moreno Nachákachi, en ese entonces *siríame* de Pawichiki, recolectado, traducido y editado por los rarámuri Juan Gardea y Martín Chávez (1998: 177-178). Fue en este *nawésari* que me di cuenta de la noción, casi inadvertida, de *sinu bo'e* que analizo. El texto dice:

Atá ruyé kita kúchowa

Aconsejando a nuestros hijos

Ayena cho a ta ruyé kita kúchowa, kite alabé wachía yénoma, alabé nátaska sinibi si, ke tasi chigoka, ke tasi nakóaka; kite ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo'e najato, alí ko ta riwéali 'ya kita

Nosotros aconsejamos a nuestros hijos que sean rectos y que usen siempre la razón. Que no tomen lo ajeno, que tampoco peleen. *Porque si alguna vez lo hacen se desvían del camino correcto* y con

¹² Fujigaki Lares 2005a, 2005b, 2006, 2009, 2014a, 2014b y 2015; Aguilar, Berrojalbíz y Fujigaki, 2008; Fujigaki Lares y Martínez, 2008 y 2012; Martínez R. y Fujigaki Lares, 2011 y 2012; Fujigaki Lares, Martínez y Salazar, en prensa.

¹³ Para conocer mejor este tipo de abordajes véase Viveiros de Castro, 2010; Strathern, 2006, y Strathern, 2014.

wénowa, tamujé aboni si cho ma; echi mu kitra bela siné kachi achaka owéropa alé, alí ko we nóchali mu 'yama echi jáwame, kite bela mu alabé kipúame nima ochérame raíchala.

Sinibí bela najirémala tan nirá nisa aré, sineame ralámuli ko, kite ko ta biléana bi eperéame ju, a ta biléana bí natasa aré, ke tasi wekawasa aré mapuregá epéreili kita iwénowa, kita ochípali, anawika iwerli ta 'yasa aré kita isélikami, anawika ta najátosa aré ochérame raicháala, echiregá bela ta alabé ralámuli nibo. Alá tibupo kita omáwari, tamujé bela níwala ju, suwaba isélikame we alá ruyé-sa ré echi mapu kulí ocheru.

A bela newalása ré mapu jena we'é ko kita alewá ju. Kita poblo ko sinibí si ralámuli nima, awe kalabé nóchame ma.

esto provocan vergüenza a sus padres, y a ellos mismos. Por esto se enfrentarían a la justicia, y no es bien visto que den problemas a las autoridades, puesto que se puede evitar al aceptar un buen consejo.

Tendremos que vernos como hermanos todos, porque vivimos en el mismo lugar y todos los rarámuri pensamos igual. No debemos olvidar cómo vivieron nuestros padres, nuestros abuelos, debemos seguir apoyando a nuestros gobernadores, y todos juntos seguir la voz —consejos— de nuestros antepasados, como buenos rarámuri que somos, debemos luchar porque permanezcan nuestras fiestas, nuestra raza.¹⁴ Todos los que somos gobernadores demos fuerza a nuestros niños, éste debe ser nuestro trabajo.

Entendamos que nuestra tierra es nuestro espíritu. Nuestros Pueblos deberán seguir siendo rarámuri y gente trabajadora.

¹⁴ La palabra raza en la variante del español del norte de México puede ser entendida como “gente” y no se vincula con cuestiones racistas. Los tarahumaras lo utilizan en ocasiones para contrastarse con los blancos, pero podría decirse que es más general porque los propios blancos la utilizan como un tipo de proposición, para hablar de un “nosotros” frente alguien más.

No sé cuáles son los alcances metafóricos y metonímicos que Bautista Moreno Nachákachi ha querido expresar con la frase que he destacado ni cuáles son obra de los traductores. Bautista Moreno ha dicho: “*kite ko siné kachi echiregá nisa, **sinu bo’e najato***”. Gardea y Chávez han traducido: “porque si alguna vez lo hacen **se desvían del camino correcto**”.* Concentrémonos en la frase final. ¿Qué significaría literalmente *sinu bo’e najato*? En principio, contamos con tres palabras diferentes: *sinu*, *bo’e* y *najato*.

Brambila define *se’nú* o *si’nú* como “otro, distinto, diferente”, “extraño, ajeno, extranjero”, y ejemplifica: “*ké ga’rá enárosa, re’ré goná simáropo, se’nú mukí yúa bo’isúa*”, que significaría “si no procedemos bien, iremos (lit. pasaremos) abajo, si nos acostamos con mujer extraña”.¹⁵ De este término se derivan también las palabras *ise*nu*, o *ese*nu*,¹⁶ que se traducen como “distintos, diferentes, desemejantes, otros” y como “extraños”. Por su parte, Hilton define *si’nú* como “distinto, diferente, extraño (pl. *isena*). Cosas, animales, personas. *Si’nú rarámuri*: indio de otro grupo. *Si’núriga*: “lo contrario”. Thord-Gray menciona que *senu* es “otro” u “otro-desconocido”.¹⁷

La palabra *bo’e* de esta frase es una variación dialectal de *bowé*, *boé*, *boyé*, sustantivo que, como hemos mencionado, se define como “camino, vereda, sendero, carretera, pista”.

*Los énfasis son míos.

¹⁵ Entre los rarámuri es frecuente escuchar que, cuando se tienen relaciones sexuales y/o matrimoniales con los blancos, los destinos de las almas, después de la muerte, se invertirán. Los rarámuri, que tienen reservado el Mundo-de-arriba a lado de Onorúame y Eyerúame, irán al Mundo-de-abajo, habitado por el Diablo y reservado para los mestizos; de manera inversa, los blancos irán al Mundo-de-arriba. Cabe señalar que, en la mitología rarámuri, Dios y Diablo son hermanos y procrearon hijos con la misma mujer (la Virgen): de la unión con Onorúame nacieron los primeros rarámuri y de la unión violenta con el Diablo nacieron los primeros blancos.

¹⁶ El “ * ” en el diccionario de Brambila funciona como el saltillo de la palabra que, otros autores, generalmente grafican con “ ‘ ”.

¹⁷ “another, other-unknown or no acquainted whit (Sp. otro-desconocido)” y “To be disguised, to be changed in appearance so as to conceal identity, to be camouflage —to be masked, to be concealed (Sp. estar disfrazado). From *senu* (another, other-unknown) and *kema* (to be clothed, dressed, or covered with a blanket)” (Thord-Gray).

Por último, la voz *najato*. Para Brambila *najátoma* o *naátoma* significa “seguir, ir detrás de, perseguir”. El ejemplo de Brambila es: “*owirúame bi a machí ku ma’chí paka; rimuka najato ba* / sólo el shamán sabe sacarlo (el embrujo); lo persigue en sueños”.¹⁸ Sinónimo de *najato* es *íewéroma*, que significa “seguir, ir en pos de” y “proseguir, continuar”. Hilton, por su parte, se refiere a *najata* como “seguir”, y Thord Gray interpreta “*oyero*” y “*nahato*” como “seguir, estar después o estar detrás, en busca de”.¹⁹ Brambila también registra *oyéroma* u *owéroma*, que significan “seguir, proseguir, continuar”, “seguir a otro, perseguir, imitar” y, “en lenguaje judicial: acusar, enjuiciar”. Tenemos, además, *i’náatoma* (derivado de *nájátoma*, seguir) “seguir mucho, perseguir tercamente”.

En resumen, el segmento de la frase analizada, *sinu bo’e najato*, sería literalmente: *sinu* (otro, diferente, distinto, extraño, ajeno, extranjero) *bo’e* (camino) *najato* (seguir, ir detrás de, perseguir). Y nuestra frase “*kite ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo’e najato alí ko ta riwéali* ‘ya kita wénowa, tamujé aboni si cho ma” podría también traducirse como “porque si alguna vez lo hacen [robar o pelearse], siguen el camino otro, y con esto provocan vergüenza a sus padres, y a ellos mismos”.

Por eso resulta clave la traducción que hacen Gardea y Chávez de esa frase. Recordemos que éstos traducen *sinu bo’e najato* como “se desvían del camino correcto”. En este sentido, “desviarse del camino correcto” y la traducción literal “siguen el camino otro” se correlacionarían y remitirían a las maneras de actuar que hacen a una persona, según sus propios términos, un mal *rarámuri* o mal caminante. Conversando con Luisa Bustillos²⁰ (2015: comunicación personal) sobre estos planteamientos, ella me explicó que *si’nú* podría traducirse al español como “diferente” y “equivocado”, y que la expresión *si’nú boá najato* “es como seguir el camino equivocado”.

¹⁸ Brambila definirá después de manera diferente la misma frase en *rarámuri*. En la entrada para *owirúame* la traduce como “solamente el médico sabe sacarla de nuevo; soñando va tras ellas (se refiere a las almas de los *rarámuri*, robadas por el *oremá* [un ave-cometa maligno], por orden del brujo)”.

¹⁹ “follow up, to be after or behind in pursuit of”.

²⁰ Una de mis principales maestras de la vida *rarámuri*, quien se convirtió en mi madre adoptiva en la sierra.

Para los rarámuri estas acciones equivocadas son actualizadas por agentes transgresores, por las acciones degenerativas de las alteridades, y se vinculan, a su vez, con algún tipo de *boá si'nú*, un camino extraño o extranjero. Cabe resaltar que las alteridades no son degenerativas en sí mismas. Esos caminos-otros y sus caminantes se califican como tales porque *hacen* y crean relaciones que han perjudicado la convivencia y el bienestar individual y colectivo para los rarámuri. Debe quedar claro que alteridades y degeneratividad son posiciones y aspectos relacionales y no identidades sustanciales en sí mismas. Es responsabilidad de los lectores no esencializarlas.

Para sistematizar mis interpretaciones sobre este tema he bosquejado las cinco formas de otredades²¹ que consideré representativas de la socialidad rarámuri y que fueron creadas como cinco tipos de caminantes conceptuales²² que transitan por el *si' nú boá*, o cinco tipos de caminos que forman parte de él.²³

Algunos seres de eras míticas anteriores son evocados como “gigantes” o *ganoko*. Diversas narraciones mencionan que se comían a los rarámuri y que tenían especial gusto por los niños y las

²¹ Las alteridades que aquí presentamos no agotan, ni un poco, la gama de posibles otredades con las que los rarámuri conviven. Por ejemplo, López Flores (2015) explora un tipo de otredad diferente al interior de los rarámuri: sobre la noción de alteridad de los rarámuri *simaroni* (los no bautizados), desde el punto de vista de los rarámuri *pagótuame* (los bautizados). Este contraste no ha sido examinado y aporta nuevas problemáticas. Por otro lado, la historiadora Susan Deeds (2000; 2001) mencionaría otros tipos de barreras e incorporaciones para la época colonial de los “tarahumaras”. No olvidemos que en la Sierra Tarahumara existen al menos otros cuatro grupos étnicos diferentes, sin contar la gama de personajes ligados a las organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, organizaciones religiosas de diferentes corrientes, investigadores y estudiantes de las más diversas disciplinas y lugares de origen, así como aquellas ligadas al tráfico de drogas (narcotraficantes, militares, policías militares, etcétera).

²² En el sentido lato de personajes conceptuales trabajados desde la filosofía, como los de Deleuze e Guattari (1994 [1991]), Stengers (2005: 994) y Viveiros de Castro (2010: 199).

²³ La información etnográfica sobre estos personajes es abundante. La manera en que describo a cada uno tiene el interés de resaltar las características que más me interesan en el análisis. De tal manera que sólo citaré algunas de las tantas referencias que existen. Lo mismo haré con los caminantes de “el camino de los antepasados”.

mujeres. Estos seres no tenían relaciones con Onorúame ni con Eyerúame (El-que-es-padre y La-que-es-madre, respectivamente, divinidades centrales del mundo rarámuri), tampoco cultivaban ni domesticaban animales, y mucho menos los ofrecían en sacrificio a sus divinidades. Tenían excesos desbordados y carencias culturales profundas. En este sentido, serían incivilizados según el criterio de la raramuritud, que se produjo, justamente, después de la creación del mundo tal como lo conocemos ahora.

El *lowíame* (persona que transgrede ritualmente y se vuelve “loco”)²⁴ y la persona *perezosa* son emblemáticos de los caminos que transgreden las normas colectivas porque son ellos quienes no resarcan los daños provocados por sus infracciones, hecho aun más grave que las transgresiones morales en sí. De hecho, gran parte del sistema de justicia tarahumara —los juicios públicos, por ejemplo— se centra en la lógica de la reparación de los daños y no tanto en una lógica del castigo. Estos rarámuri hacen y se comportan irreflexivamente e infringen todo tipo de etiqueta cosmopolítica en la vida cotidiana y en la ritual, tanto con humanos como con los seres/plantas con poder —como el peyote y la bakánoa—, Dios, la Virgen, el Diablo, etcétera (Fujigaki y Martínez R., 2008; Fujigaki y Martínez R., 2012; Martínez R. y Fujigaki, 2012). La insensatez de sus acciones es reflejo de que su juicio, sus palabras y sus acciones están “extraviadas” (en rarámuri la palabra *we’káruma* significa perderse, extraviarse, equivocarse). Dichas acciones deberían estar “apretadas” (es decir, ser congruentes), pero en realidad están “dispersas” —en el sentido de que no tienen consistencia y no debería ser de esa manera—. No resarcir los daños y ser perezoso tiene consecuencias cosmopolíticas graves. Sobre la pereza, Merrill (1992: 151) señala: “Llamar a alguien perezoso es uno de los insultos más graves que un rarámuri puede hacer. Las connotaciones negativas de la pereza derivan en parte de la idea de que si las personas no están dispuestas a trabajar, robarán a los otros con el fin de sobrevivir”.²⁵

²⁴ Véase un estudio de esta noción en Fujigaki Lares y Martínez (2012) y Martínez R. y Fujigaki Lares (2012).

²⁵ “Calling someone lazy is one of the more serious insults a Rarámuri can make. The negative connotations of laziness derive in part from the idea that if

El *sukurúame* es la persona que provoca daño intencionalmente a otro u otros rarámuri, utilizando para ello los conocimientos y poderes que posee sobre las plantas medicinales y poderosas y sobre la fuerza de su aliento/alma, tanto en la vigilia como en el sueño. Tiene la capacidad de dañar, secuestrar, robar parte del aliento/alma de las personas (es decir, de dispersar y, por ello, debilitar lo que debería estar unido y fuerte: almas, cuerpo, persona, tejido social); esto provoca irremediablemente la enfermedad de sus enemigos y hasta su muerte, si es que éstos no recuperan (amacizan) las partes de sus almas y sus cuerpos. Los *sukurúame* provocan muchísimo miedo y respeto por las consecuencias de sus acciones.

El “gobernador amestizado” es el rarámuri que utiliza de manera incorrecta su posición de autoridad con las distintas alteridades civiles, gubernamentales y religiosas. En un *nawésari* de Patrocinio, comisario de Tehuerichi, ofrecido a los asistentes de un *nutéma* (fiesta para el alma del muerto) el 2 de enero de 2004, éste dijo: “A veces pensamos que somos chabochis y por eso hacemos cosas malas” (Fujigaki, 2005a: 166). Como el gobernador es el vínculo privilegiado establecido por los rarámuri con las redes y las fuentes de ciertos recursos externos (de los distintos niveles de gobierno, organizaciones no gubernamentales, investigadores académicos, etcétera), cuando ellos utilizan dichas posiciones para obtener beneficios particulares e individualistas están actuando como un *siríame*²⁶ *achabochado*.²⁷ Es decir, ocupan una posición privilegiada pero no redistribuyen equitativamente los recursos que

people are unwilling to work, they will steal from others in order to survive”. (Traducción mía).

²⁶ *Siríame* o gobernador es la figura de autoridad política tradicional. Es elegido por consenso y tiene a su cargo los vínculos con figuras internas y externas a los rarámuri para la obtención de bienes y servicios. Además, coordina las festividades y la impartición de justicia entre los rarámuri. Por ello se espera de quien detente el cargo (y su pareja) un comportamiento ejemplar en lo público y lo privado. Estas características se requieren tanto en la Sierra Tarahumara como en los nuevos asentamientos urbanos de la ciudad de Chihuahua (Morales Muñoz 2005, 2013).

²⁷ *Chabochi* es el no rarámuri blanco, también llamado por los tarahumaras “mestizo”. Ellos verbalizan este término y, cuando alguien se comporta con la lógica del mestizo, dicen que se *achabocha* o que está *achabochado*.

gestionan, sino que los acumulan para sí mismos, lo cual implica provocar grandes desigualdades entre los individuos y ciertas redes rarámuri. En esta categoría también entrarían los ladrones y los mentirosos porque sustraen de manera incorrecta lo que no les corresponde y/o porque administran las narrativas sólo a su conveniencia para sacar provecho de ellas.²⁸

Finalmente, tenemos al alma del muerto o *alewá mukúame*. En la teoría rarámuri, una persona fallece —en última instancia— porque los elementos que la componían (aliento vital/alma, cuerpo) se disgregan de manera radical y ya no podrán unirse de nuevo tal como antes. Este pariente debe convertirse en no pariente, lo cual sólo sucederá a través del trabajo ritual realizado para el alma de la persona muerta (*nutéma*) por los miembros de su red social. Pero el muerto no es consciente de que ha fallecido y, por ello, provoca un equívoco en las relaciones con sus parientes vivos, pues insiste en relacionarse e intercambiar comida, bebidas y afectos con ellos. Como resultado de ello, el muerto provoca enfermedades, tristeza y miedo a las personas, así como daños materiales a las construcciones, a los animales domésticos y a los cultivos. El muerto no quiere desprenderse de este mundo (porque no quiere estar solo y porque piensa que su cuerpo, alma y relaciones sociales siguen juntas, aunque eso ya no sea posible). Los vivos tienen la obligación de realizar las fiestas mortuorias para crear discontinuidad con su pariente muerto y para *crear olvido* de él; de lo contrario, éste podría “llevárselos”.

El denominador común de todos estos caminantes es que cada una de sus acciones conduce al debilitamiento de las personas y los colectivos porque sus elementos y vínculos se “aflojan” y se “separan” (*mokowina*). Por ejemplo, una amiga rarámuri nos dijo: “cuando está uno enfermo nada más está el espíritu que es débil, y el espíritu que era muy fuerte ya no está ahí”. Es decir, se concatenan varias cosas: el que las almas y los cuerpos se aflojen o se separen

²⁸ El personaje conceptual de *siríame achabochado* que aquí describo puede ser actualizado por otra posición de los cargos rarámuri. Por ejemplo, como lo mencionó Bonfiglioli, en el caso de Tehuerichi la posición privilegiada para el contacto con este tipo de alteridades es ocupada por el comisario ejidal de la comunidad.

provoca que las personas y los colectivos se debiliten y se enfermen. La enfermedad, por su parte, también se relaciona con la tristeza (*o'monama* u *o'mónama*) y con el miedo (*majá*). Para los rarámuri, estas emociones son problemas cosmopolíticos que constantemente se colocan en cuestión tanto en la intimidad como en los discursos públicos (Merrill, 1992: 148). En este sentido, para los rarámuri es degenerativo todo aquello (cosas y acciones) que daña y/o disgrega el cuerpo y el conjunto de sus redes sociales y que se produce por seguir un camino equivocado. Estas acciones merman las posibilidades del trabajo en conjunto y de los intercambios equitativos y solidarios generalizados con y entre los seres del cosmos.

El camino correcto: anayáguari boá

Lo que fluye por este tipo de comportamiento serían las sustancias y las relaciones que transitan y crean continuidad con las múltiples formas de lo regenerativo. Es decir, lo que construye y reafirma el bienestar colectivo e individual de los rarámuri, que fortalece el caminar en conjunto con formas equitativas y justas. Los rarámuri se refieren a “caminar juntos”, “caminar unidos”, “caminar apretados”, “todos juntos”, “seguir la voz —consejos— de nuestros antepasados”, etcétera. Este camino, tanto en la vida individual como en la rectitud moral, es también colectivo. Luisa Bustillos y Antonio Sandoval nos explicaban claramente: “Es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri”, y nosotros apuntábamos: “Salir de este andar colectivo no sólo implica una ruptura ética, una falla en el comportamiento, sino también una ruptura en las redes sociales e incluso [puede provocar] la ‘locura’”²⁹ (Fujigaki Lares y Martínez, 2012: 57).

Ya mencioné que *anayáguari boá* significa literalmente “el camino de los antepasados”, concepto que se refiere a la tradición y el costumbre, en el sentido de las reglas morales explícitas que los

²⁹ En términos muy generales, el sentido rarámuri de una persona “loca” sería “aquella persona que ha perdido el rumbo y el correcto andar por el camino colectivo según la ética rarámuri. Su alma ha sido afectada por el envenenamiento de algún “ser-planta” poderoso” (Fujigaki Lares y Martínez 2012: 69).

rarámuri se persuaden continuamente a cumplir. En el texto antes citado de Bautista Moreno (en Gardea García y Chávez Ramírez, 1998: 177-178), también tenemos un ejemplo donde el gobernador exhorta a seguir los caminos de los abuelos:

*ke tasi wekawasa aré mapuregá
epéreili kita iwénowa, kita ochí-
pali, anawika iwerli ta 'yasa aré
kita isélikami, anawika ta najáto-
sa aré ochérame raicháala, echire-
gá bela ta alabé ralámuli nibo.*

No debemos olvidar cómo vivie-
ron nuestros padres, nuestros
abuelos, debemos seguir apoyan-
do a nuestros gobernadores, y
todos juntos seguir la voz —con-
sejos— de nuestros antepasados,
como buenos rarámuri que so-
mos, debemos luchar por que
permanezcan nuestras fiestas,
nuestra raza

[...]

[...]

*Kita poblo ko sinibí si ralámuli
nima, awe kalabé nóchame ma.*

Nuestros pueblos deberán seguir
siendo rarámuri y gente trabaja-
dora.

Para este tipo de comportamiento tenemos cinco ejemplos que se contrastan con los anteriores.

El primer caso se referiría a los rarámuri que estuvieron *atentos* a las indicaciones de Onorúame y Eyerúame. Es decir, los rarámuri antiguos que siguieron las palabras de estos demiurgos y que por ello fueron quienes lograron superar los desafíos y cataclismos de las eras anteriores. En general, dichas indicaciones se actualizan en las sintéticas narraciones sobre la domesticación original de las plantas y de algunos animales, en el trabajo colectivo, en el intercambio solidario entre los rarámuri y otros colectivos (humanos o no) del mundo por medio de un correcto comportamiento cotidiano, y en las *fiestas*³⁰ que deben realizar.

³⁰ En rarámuri puede utilizarse la noción de fiesta (*omawa*), trabajo (*nochama*) o *teswinada* (tiempo y espacio en el que se bebe cerveza de maíz llamada *teswino*) de manera relativamente indistinta para referirse al trabajo colectivo, tanto coti-

Tendríamos luego a los rarámuri *sensatos* y *trabajadores*, que son quienes se esfuerzan constantemente por mantenerse en el camino del bienestar colectivo y que intentan no salirse del orden. Son solidarios con los demás. No son locuaces ni impertinentes y procuran no transgredir ninguno de los protocolos cotidianos y rituales entre los diferentes agentes del cosmos. Y, lo más importante, en caso de hacerlo, trabajan para solucionar los conflictos con sus contrincantes, sean antropomorfos o no.

El *owirúame* es la persona capaz de curar a sus semejantes y de solucionar parte de los conflictos colectivos reflejados en los cuerpos, las almas y las relaciones de las personas, son quienes “amazizarán” y juntarán los componentes de los individuos que se han disgregado a causa de los conflictos, ya sea en este plano —dirigiendo los rituales— o en otros —como el plano onírico o en los diversos diálogos con las almas de los muertos—. Recordemos que las enfermedades, en su mayoría, son provocadas porque algunas almas se separan del cuerpo, ya que fueron robadas, secuestradas o atadas por alguno de los enemigos. En términos ideales, el *owirúame* realiza estos trabajos de amacizamiento de las personas y sus relaciones de manera desinteresada, solidaria y bondadosa.

La figura del *siríame justo* sería la del rarámuri habilidoso con la palabra y el pensamiento, aquel que tuviera un “corazón fuerte”, “apretado”, “macizo”. Éste debe gestionar recursos y dirigir por buen camino el comportamiento colectivo. También ha de ser equitativo al compartir y repartir todos los recursos y relaciones que consiga, intentado no concentrar los beneficios en unos

diano como ritual. Por regla, los rarámuri deben ayudarse mutuamente. Una manera de hacerlo son las teswinadas, en que determinado colectivo de una casa solicita ayuda a los miembros de su “*plexus* de teswino” (Kennedy, 1970; Urteaga Castro-Pozo, 1998; Fujigaki, Martínez y Salazar, 2010, en prensa, entre otros) para labores que sobrepasan las fuerzas y capacidades de un individuo o una red parental, que llevaría demasiado tiempo terminar (limpieza y arreglos de los terrenos y las propiedades, ciertas fases de la preparación de las diferentes siembras, algunas etapas constructivas de las casas, arreglos, etcétera) o simplemente por gusto. Los rituales implican casi siempre una correlación inalienable entre danza, música, *teswino*, *tónari* (el caldo ritual elaborado con el aparato cardiorrespiratorio y/o la carne de animales ofrecidos en sacrificio), alimentos y bebidas, compañía, solidaridad mutua y, claro está, conflictos y desavenencias entre los asistentes.

pocos. Además, en los conflictos que deba solucionar —los gobernadores presiden los juicios donde se dirimen las disputas surgidas en los ámbitos domésticos entre los rarámuri—, deberá ser ecuánime.

Finalmente, llegamos al camino que deben seguir los *deudos*. El trabajo que los parientes de una persona fallecida deben realizar es fundamental para el mantenimiento y la preservación de su salud y de su vida, ya que, de no llevarlo a cabo, los muertos se quedan vagando y penando en este mundo —aunque en otro plano—, y ello provoca, irremediablemente, enfermedades y la muerte de sus familiares. Por ello deben realizarse las *nutéma* o “fiestas” dedicadas a cada uno de los muertos para que, mediante ellas, haya un trabajo de traducción y resolución de los equívocos entre los vivos y sus parientes fallecidos. Llevar a cabo estas ceremonias y trabajos implica una gran cantidad de esfuerzo, tiempo y recursos de los familiares, que deben trabajar mucho, en conjunto, para organizar las fiestas en que su pariente muerto se sentirá acompañado y entenderá que debe seguir por su propio camino y dejar el camino de los vivos en paz (Merrill, 1988; Fujigaki Lares, 2005a; Fujigaki Lares, 2015b; Pintado, 2012, entre otros).

Como los lectores pueden imaginar, seguir este tipo de caminos y comportamientos resulta difícil. Estas acciones son regenerativas para los rarámuri porque permiten amacizar y fortalecer (*rachinawa*; apretar, oprimir) las sustancias y las relaciones de los individuos y los colectivos, lo cual provoca que las personas estén contentas y alegres (*raisa* o *ganíre*, esta última también significa salud, “estar o haberse aliviado o curado; estar sano o haber sanado”), fuertes o valientes (*iwéame*), sensatas (*busirema*). Se permite con dichas acciones seguir “el camino de los antepasados”, en el sentido de continuar con la posibilidad de autodeterminación ontológica, epistemológica y política en un mundo que constantemente actúa contra ello. Entre los rarámuri de Rejogochi registrados por Merrill (1992: 189), el verbo *kanírema* indica que “están sanos, contentos y en buen estado de ánimo”. José Domínguez, siendo *siríame* de Bocoyna, lo decía claramente: “la manera correcta de vivir es estando contentos” (Gardea García y Chávez Ramírez, 1998: 85).

Oscilar y decidir

Estos diez caminantes conceptuales y los tipos de camino aquí descritos deben considerarse posibilidades de formas de relación con el mundo. Como ya señalamos, estos caminantes no deben esencializarse, ya que los propios rarámuri no lo plantean en esos términos. Son posiciones en las que se oscila³¹ dependiendo de la decisión, el deseo y el propio derecho de querer o no seguir actuando como rarámuri.³² Una persona puede ocupar varias posiciones a la vez, dependiendo de cómo y con quiénes se esté relacionando. Voy a ejemplificar estas oscilaciones refiriéndome a cada par de caminos y caminantes que he propuesto y, después, propondré una manera específica de pensar la relación entre esas diferencias.

1) El primer caso se refiere a la manera de decidir si los rarámuri siguen y cumplen las condiciones materiales, éticas y políticas del mundo rarámuri. Aunque lo he planteado más en términos de decisión mítica, la cuestión puede pensarse también respecto al trabajo colectivo y cósmico determinantes para vivir como rarámuri. Por un lado, tendríamos a aquellos que habitaron este mundo utilizando la domesticación animal, la especialización de los cultivos, el trabajo y la fiesta en conjunto, el sacrificio, la danza y el teswino para vivir conforme a los planteamientos de Onorúame y Eyerúame. Por el otro, a quienes no desearon seguir ese camino y,

³¹ Con oscilar u oscilaciones me refiero a la posibilidad de moverse y alternar entre, al menos, dos posiciones contrapuestas. En este caso me refiero a las posibilidades de variación ligadas a un tipo de camino y al movimiento correspondiente a un tipo de caminante frente a otro. Considero importante resaltar que estas oscilaciones por decisiones específicas nos brindan una oportunidad de intentar describir de una manera más relacional y menos esencialista, aun siendo conscientes de que eso no soluciona el problema del movimiento y del carácter inasible de la escritura etnográfica.

³² Considero necesario precisar que la decisión, el deseo y el derecho son tácticos en los modos de existencia por los que optan los individuos y los colectivos rarámuri. Dado que desde planteamientos más intuitivos se ha planteado que su raramuritud deviene de seguir casi mecánicamente una tradición milenaria que, si bien se enlaza con posiciones y derechos muy anteriores a la conquista, ha sido en detrimento de considerar sus autodeterminaciones en su radical contemporaneidad. Decisión, deseo y derecho continuamente son subsumidos a favor de premisas de ancestralidades milenarias que deben ser analizadas con mucho cuidado.

por ello, optaron por seguir actitudes como devorar personas, no compartir la comida con sus divinidades, etcétera. La decisión que se plantea en este caso es si se incursiona o no en un modo de existencia determinado, si se sigue un camino basado en la rareza de las narraciones míticas u otro basado en formas incivilizadas. Como dichas formas están contrapuestas, la decisión implica asumir y rechazar radicalmente alguna de las posibilidades. La elección es, al mismo tiempo, una eliminación que, se sabe, ha sucedido en eras pasadas y, por ello, es una posibilidad actual.

2) Un segundo ejemplo se refiere a los rarámuri que siguen o transgreden las normas y al impacto en el mundo que esto trae consigo. Tenemos un ejemplo etnográfico significativo. Una mujer rarámuri, Alejandra,³³ nos dijo que se había torcido un tobillo por una caída relativamente fuerte; el tobillo se hinchó y le provocó un intenso dolor durante más de cuatro semanas. Ella consultó a un *owirúame*. Sin pasar por alto el origen inicial de su dolor (la torcedura), le platicó que también había tenido un extraño sueño en el que su madre, Natalia, y su hermano, Roberto, que habían fallecido recientemente y a quienes no se les han terminado las ceremonias mortuorias, trataban de convencerla de que dejase este mundo y se fuera con ellos. En el sueño, Alejandra estaba sentada en el suelo y, aunque ellos le insistieron, se negó a acompañarlos, por lo que optaron por jalarla de las piernas y arrastrarla por unas tierras de cultivo. Alejandra nos explicó que el *owirúame* tuvo que soñar para diagnosticar su padecimiento y saber las medidas que deberían ser tomadas para su cura. Poco después, el *owirúame* le dijo que el dolor en el tobillo se debía a que “unas piedras que son de los *anayáguari* [antepasados]” —provenientes de las tierras en las que en ese momento Alejandra sembraba y que pertenecían a su madre— la estaban enfermando. El *owirúame* vio en sus sueños que, si ella seguía así, “va a terminar caminando sentada” (arrastrándose), así que, para aliviarse, tenía que organizar una “fiesta” para sus muertos: hacer yúmari, elaborar teswino, sacrificar un chivo y cinco gallinas y pagarle a él quinientos pesos.

³³ He modificado los nombres reales de los involucrados.

¿Por qué los muertos de Alejandra la estaban enfermando?, ¿qué implicó que las piedras de los *anayáguari* de esas tierras la dañaran?, ¿a qué tipo de antepasados se refiere?, ¿qué relación existe entre el dolor del tobillo, el sueño con sus difuntos y las tierras en las que estaba sembrando?, ¿por qué la curación de sus malestares vendría a partir de una fiesta? Los muertos pueden enfermar a los vivos porque, como ya mencioné, las relaciones entre parientes no culminan con la muerte, pues el alma del muerto (*alewá mukúame*) seguirá en este mundo hasta que finalicen todos los rituales mortuorios (Fujigaki Lares, 2005a). El origen del dolor del tobillo es multicausal: por un lado, se torció y le dolía intensamente porque dentro de su cuerpo tendría “unas piedras de los antepasados” (refiriéndose a los muertos cuyos rituales no habían terminado); por el otro, dicho dolor fue motivado porque Alejandra mantenía relaciones conflictivas con su sobrina en relación con ciertas propiedades que no le pertenecían por derecho.

Esas piedras entraron en su cuerpo porque Alejandra estaba incumpliendo varias normas sociales importantes, a saber: ella sembraba en las tierras de cultivo de su madre, por lo que varios rarámuri sospecharon que era una estrategia para apropiarse de ellas de manera ilegítima, ya que por derecho pertenecían a una de sus sobrinas. Estas tierras de cultivo estaban a nombre de su madre ante el padrón ejidal. Sin embargo, desde varios años atrás, la familia del hermano fallecido se había hecho cargo de labrarlas porque su madre ya no podía hacerlo. Esto implicó, como generalmente sucede, la herencia en vida de las tierras de la madre a este hijo, ya que él cumplió con la norma de entregar parte de la cosecha a la madre. Al morir ésta, las tierras ya eran en realidad del hijo. Sin embargo, él también murió. Por norma rarámuri, las tierras tenían que pasar a manos de una hija o un hijo de Roberto, de preferencia alguno que habitara la mayor parte del tiempo en la ranchería, es decir que perteneciera activamente a los circuitos de intercambio de la comunidad, como fue el caso de Berenice. Sólo si Roberto no hubiese tenido hijos, o si éstos no trabajaran las tierras, existía alguna posibilidad de que Alejandra las heredara y tuviera el derecho a sembrar en ellas. Pero, como éste no era el caso, ella estaba actuando de manera indebida según las normas rarámuri, alejándose del buen

caminar rarámuri (*anayáguari bo'a*) y comenzando a seguir un camino moralmente indebido (*bo'a si'nú*), lo cual repercutió en sus almas, en sus sueños, en su cuerpo y en sus relaciones sociales.

Gracias al *owirúame*, Alejandra podía entender los mensajes de sus muertos y el origen de sus dolencias. Pero para curarse tenía que hacer una fiesta para sus difuntos, pues, en caso de no cumplir, enfermaría hasta morir. La torcedura del tobillo se convirtió en un “pretexto” para darle la posibilidad de trabajar y hacer una fiesta en la que se ventilaran sus problemas y así pudiese resarcir los daños ocasionados. Ya se ha dicho que las *teswinadas* se convierten en escenarios y arenas en que las disputas y solidaridades entre los rarámuri se ponen en juego y, al mismo tiempo, en donde los conflictos se encaminan hacia su solución o su agravamiento (Bennett y Zingg, 1978 [1935]; Kennedy, 1970; Urteaga, 1998; Fujigaki, Martínez y Salazar, en prensa).

En este sentido, el *owirúame* abrió la posibilidad para que Alejandra enderezara públicamente sus acciones y las dirigiera por el “buen camino”, dejando en claro que no se apropiaría de las tierras que no le correspondían. Esto es importante porque entre los rarámuri los conflictos por las tierras de cultivo son frecuentes y delicados. Ser objeto de habladurías y chismes por el “robo” o usurpación de tierras es, en ocasiones, antesala de juicios formales y oficiales ante los gobernadores y ante toda la comunidad. Curar el dolor en el tobillo de Alejandra implicó una solución de los conflictos generados por no respetar el acceso a las tierras de cultivo que por derecho pertenecían a la sobrina o, por decirlo de otra manera, por no respetar el derecho de Berenice a acceder a sus tierras. Al curar el dolor de Alejandra, el *owirúame* gestionaba y resolvía conflictos corporales, oníricos, morales, éticos, económicos y políticos no sólo entre los vivos, sino también entre vivos y muertos.

3) Por otro lado, están los rarámuri que deciden ser malvados y dañar por su voluntad a los demás (*sukurúame*) y/o aquellos que ayudan a curar y resolver los conflictos (*owirúame*), lo cual es posible porque los conocimientos adquiridos sirven potencialmente tanto para curar como para enfermar. Ese *owirúame* que ayuda a resolver el conflicto sobre tierras, por ejemplo, será aliado de algunos y, seguramente, enemigo (*sukurúame*) de otros. En otras palabras,

aunque el *sukurúame/owirúame* sea al mismo tiempo aliado y enemigo, su posición sólo se distingue por la manera en que utiliza sus conocimientos y prácticas.

4) Otro ejemplo es el *siríame* como responsable del vínculo formal con las instituciones gubernamentales y con el mundo de los *chabochis*. Los *siríame* que cumplen cabalmente sus funciones son quienes reparten de manera equitativa y justa todos los recursos adquiridos por su posición para el beneficio colectivo y quienes ayudan a traducir ese mundo de manera regenerativa sin robar ni acumular para un beneficio exclusivo e individualista. Por otro lado, están quienes utilizan esas posiciones temporales para acumular e intentar perpetuar ese poder lo más posible en beneficio personal y familiar. Si algún gobernador decide acumular el poder de esa manera, podrá ser exiliado debido a que el robo y el abuso del poder se considera una grave transgresión cosmopolítica, pues esa posición de gobernador elegido por asamblea y votación directa es otorgada para servir y guiar a todos los rarámuri de su jurisdicción y debería usarse para beneficio de todos, no sólo de él, de su localidad o de su familia.

5) Finalmente, están las decisiones sobre cómo relacionarse entre deudos y muertos. La disyuntiva consiste en decidir si se trabaja o no durante mucho tiempo para acumular los recursos y las relaciones necesarias para realizar cada una de las *nutéma* o las fiestas de cada difunto (tres para los hombres y cuatro para las mujeres, elaboradas idealmente en un lapso anual, lo que rara vez sucede). Las fiestas y las ofrendas deben ser individuales, colectivas y cósmicas. La decisión que debe tomarse es si se trabaja y se consiguen los esfuerzos para construir un pariente muerto en un no pariente que debe olvidarse después de su último ritual mortuorio, o no se trabaja y, por lo tanto, no existe la posibilidad de ayudar al muerto a abandonar este mundo.³⁴ Cabe señalar que, para realizar

³⁴ Entre los rarámuri pensar la figura del muerto como mediador de regeneratividad no es factible o, en todo caso, existiría en términos inversos: el muerto regenerativo es aquel que no hace daño a los vivos, el que está lejos de los vivos y es olvidado. Por otro lado, cabe señalar que, aunque sea una norma social sumamente importante, esas fiestas no siempre logran elaborarse debido, entre otras cosas, a la exigencia y a los altos costos (humanos, económicos, políticos, perso-

estas ceremonias, sobre todo las últimas de cada proceso mortuario (Fujigaki Lares, 2005a; Fujigaki Lares, 2009), se requiere una enorme cantidad de esfuerzos y recursos de todo tipo. Pese a que realizarlas sea un imperativo social —ya vimos los riesgos que se corren de no cumplirlos—, es frecuente que las últimas fiestas no se lleven a cabo debido a los altos costos que esto representa.

Hasta aquí hemos visto que cada caminante construye sus propios senderos y que cada caminar bifurca formas divergentes de relación con el mundo. Bifurcación y divergencia parecerían una redundancia, pero no lo son. Ni la divergencia proviene necesariamente de la bifurcación ni ésta procede obligatoriamente de aquélla. No obstante, como es el caso, pueden coincidir. Cada camino actualiza ciertas proposiciones constitutivas del hacer rarámuri: el *si'nú boá* y el *anayáguari boá* colocan en circulación el flujo de sustancias y relaciones degenerativas y regenerativas.

Afectaciones de cada caminar

Las acciones de cada uno de los dos caminos tienen un efecto directo y transversal en las personas y en los colectivos rarámuri, es decir, afectan lo biológico, lo psicológico, lo social y lo cósmico por medio de la afección de las emociones, los sueños, el cuerpo, los estados de salud, la condición de sus relaciones de socialidad con los humanos y con otros seres del mundo. Para describir lo anterior, mencionaré brevemente otros códigos que los rarámuri articulan junto con el del concepto-camino.

A continuación, abordé las categorías sensibles que vemos en operación con los materiales y las técnicas de la alfarería para producir una buena pieza de barro o de la “tortillería” para producir

nales) que conllevan. Siempre es una posibilidad no poder realizar estas fiestas por falta de trabajo, recursos, voluntad, disposición, etcétera. Los muertos son activamente dañinos cuando no se les han terminado sus fiestas, y son un problema de salud pública porque son una de las primeras causas de enfermedades y muertes para los rarámuri. Al terminar el proceso mortuario (Fujigaki Lares, 2005a), no se corre más peligro de daño con *ese* muerto, aunque la relación es con cada uno de los muertos y, en tanto que no dejan de acumularse fiestas mortuorias, estos trabajos rituales son prácticamente interminables para las familias.

una buena tortilla, las cuales nos brindan herramientas conceptuales para seguir entendiendo las reflexiones rarámuri sobre su hacer en este mundo. Por ejemplo, combinar los elementos de diferente naturaleza (tierra, agua y sol —en el código alfarero— o harina de maíz, agua y fuego —en el código culinario—) y las técnicas (amasado, moldeado, plasticidad y endurecimiento) que sirven para dar consistencia y forma adecuadas a esa amalgama heterogénea (sea barro para hacer cerámica, sea masa para preparar tortillas) funcionan para problematizar que una persona o una red de parientes y amigos están fuertes y unidos porque han seguido el camino de los antepasados, o débiles y dispersos porque siguen el camino-otro. He abordado específicamente las nociones de “amacizar” (*rachinawa*: apretar, oprimir) y “distender” (*mokowina*: aflojan, separan) como parte importante de la teoría-práctica rarámuri. El principio rarámuri básico sería que, cuanto más apretadas estén las ligaduras, el barro y la cerámica estarán más compactos y, por ello, más macizos; cuando la masa de maíz adquiera cierta consistencia, la tortilla será también más firme y más sabrosa.³⁵ Si, por el contrario, las ligaduras están más separadas, el barro será poco firme y la pieza más frágil, y la tortilla no tendrá tan buen sabor o textura.

En varios relatos sobre la creación de los primeros rarámuri se narra que Onorúame los hizo de la arcilla, de un amasijo de barro los amasó y moldeó en forma de humanos con sus propias manos y, para concederles vida, compartió vaho de su propio aliento en aquellas cerámicas. Los rarámuri explican que toda persona posee dos elementos que le permiten estar vivo: el *iwigá*

³⁵ Una buena tortilla rarámuri tiene que ser grande, firme, gruesa y, al mismo tiempo, suave, caliente y olorosa. Una firmeza y suavidad específica es parte de su sabor. Generalmente tiene un diámetro de 20 cm y un grosor de 1 a 2 cm. Esto supone una diferencia sensible respecto a las tortillas que se elaboran en la mayor parte del territorio mexicano, en las cuales se valora mucho la flexibilidad de la masa cocida para permitir múltiples maneras de enrollar. Lo anterior podemos pensarlo como un ejemplo más de aquella cuestión filosófica y práctica de la “justa medida” que, como Lévi-Strauss identificó, problematizaba el pensamiento amerindio (1997 [1968]). “Justa medida” de la combinación de materiales heterogéneos (a veces también divergentes) como pueden ser la tierra y la harina, el agua y el fuego o el calor, que no necesariamente se traduce en pensar un mundo en equilibrio ideal; al contrario, es un mundo que debe ser equilibrado por medio de acciones específicas.

o *alewá* y el *repokára* o *sapá*. El primero es una fuerza vital que le confiere las características más importantes como agente: le permite vivir porque es parte de su respiración y aliento. Es el aspecto más íntimo, pues con él siente, piensa, habla y sueña y, al mismo tiempo, es el más compartido con otros agentes del cosmos, por lo que constituye un intenso nodo de conflictos. El segundo es lo que sirve de soporte y abrigo del primero.

La relación entre estos componentes se explica como la relación de los miembros de una casa y sus habitantes (Merrill, 1992:141). Por definición, el *iwigá* posee la capacidad de fragmentarse y multiplicarse —como los miembros de una familia—, así como de entrar y salir del cuerpo —como las personas de la casa—, lo cual ocurre en los estados de vigilia y, sobre todo, en los estados oníricos. Los sueños son justamente la más clara expresión de cómo esas almas andan en el mundo sin el cuerpo. Para mantener la salud y la vida esos componentes deben permanecer unidos y firmes. Enfermarse significa que el *iwigá* ha salido de su casa, generalmente capturado por algún ser maligno, y no ha podido reunirse con su cuerpo. En caso de que dichos elementos no vuelvan a reunirse a tiempo, sucederá la disyunción definitiva de la persona, y esto provocará su muerte. En este sentido, las técnicas chamánicas del *owirúame/sukurúame* consisten justamente en mantener juntas y oprimidas a las personas para curarlas, o en separar y aflojar sus elementos para debilitar el *iwigá* del *repokára* (Merrill, 1988; Martínez R. y Guillén, 2004; Fujigaki Lares, 2005a).

Esto se traduce en que, para los *rarámuri*, la intensidad de la unión o de la separación de las ligaduras que componen a cada persona —las almas, el cuerpo y el tejido social al que pertenece— define su estado anímico, físico y político, es decir, determina la salud y la enfermedad, la vida y la muerte. La unión y la separación de dichas ligaduras, a su vez, es determinada por el tipo de camino cosmopolítico que elige. La intensidad de las ligaduras sería un tipo de medida sobre la condición anímica, ética y física de cada persona.

De esta manera, podemos decir que el *si'nú boá* implica mecanismos que distienden las ligaduras y la solidez de los cuerpos y las almas porque afloja y separa los lazos de los individuos y los colec-

tivos. Por ello, el cuerpo es más susceptible a las enfermedades y a los dolores, y se encontrará más fácilmente debilitado y entristecido. El *anayáguari boá* desencadena mecanismos para que dichos lazos se fortalezcan porque son amacizados, permite la unidad del colectivo y las personas en un mundo donde lo dado es justamente una dispersión de los elementos y los vínculos que los componen. Lo que fluye por el *si'nú boá* (tristeza, fealdad, miedo, debilidad) provoca enfermedad y muerte. Lo que fluye por el *anayáguari boá* (alegría, belleza, valentía, fortaleza) provoca salud y prolonga la vida. Cabe mencionar que estos cuatro pares de conceptos son también fundamentales para los rarámuri y se imbrican con aquellos que estamos trabajando.

El caminar —en sentido estricto y figurado— afecta otros ámbitos de la vida y la muerte rarámuri, los cuales se explican con otros códigos que se articulan entre sí y que, en contrapartida, sirven para calificar el propio caminar. Hemos visto que determinado caminar afecta a los individuos y que esta idea de lo que llamamos “amacizar” o “distender” funciona también para hablar de los caminantes. Los mundos que se crean a través de una u otra forma de sociabilidad son diferentes. Seguir el *anayáguari boá* debe procurar el bienestar individual (cuerpo y alma) al mismo tiempo que el colectivo. Atacar el bienestar de otro individuo y del colectivo, seguir el *si'nú boá*, es atacar el fundamento de la propia colectividad, lo cual constituye una estrategia de vida altamente contraproducente si pensamos que la historia de los rarámuri (Hillerkuss, 1992; Lévi, 1999; Lévi, 2001) —como la de muchas otras poblaciones amerindias (Navarrete Linares, 2015)— ha sido la de resistir diferentes embates de violencia estructural contra sus modos de existencia. Ejemplo de ello es la relación que existe entre los rarámuri y una de sus alteridades más radicales, los blancos, que han colaborado y perpetrado el proceso de invasión, conquista, exterminio y despojo de personas y territorios. En ese sentido, hablando de los rarámuri, “estamos ante dos órdenes jurídico-territoriales ontológicamente encontrados” (Almanza Alcalde, 2015: 101) que se disputan moralidades, cuerpos y territorios concretos. Uno y otro caminos son modos distintos de autoderminación ontológica, epistemológica y política, formas de crear mundos diferentes (Fujigaki Lares, 2015).

En palabras de Montemayor (1999: 104, 87), los rarámuri “[n]o están enfrentando la embestida mecánica de la modernidad contra el primitivismo, sino la invasión de un orden cultural que exige ver a su Dios, su derecho, su moral, su alimento, su tierra, su memoria, su identidad, de otra manera; es la embestida de otra cultura que puede cancelar en ellos lo que tienen de mayor certidumbre”; es decir que, “para seguir siendo lo que son, para seguir defendiéndose de la tentación de convertirse en otros, de dejar de ser para siempre los que caminan bien en la tierra y en el cielo, como hombres y estrellas”, y respetar las bases de su moralidad, deben tener una enorme fuerza interior, y “son pocos los que tienen la suficiente”.

Esto es análogo a los altos índices de migración y de expulsión de la población rarámuri, que permiten, mediante el “sacrificio de muchos”, continuar siendo rarámuri “aunque sea para unos pocos” (Martínez R., Martínez y Mijangos, 2012: 78). Es decir, las personas que salen del colectivo y no regresan a él —como las almas que se disgregan del cuerpo y debilitan a la persona— dejan de ser reconocidas como rarámuri, incluso pese a ser parientes consanguíneos. Como una vez me dijo una amiga: “ella es mi hermana, del mismo papá y la misma mamá, pero ella ya no es rarámuri porque ya se *achabocho*”. Cada camino proporcionaría una consistencia particular a cada cuerpo.

Además de utilizar las nociones de apretar/aflojar para hablar del cuerpo, las almas, las personas, los sueños, la salud y la enfermedad, la curación y la hechicería, éstas se usan en muchos otros ámbitos.³⁶ Se utilizan, por ejemplo, para evaluar los diferentes tipos de tejidos y las diferentes maneras de tejer, sean fibras vegetales o animales, naturales o industriales;³⁷ para entender los procesos de educación y aprendizaje de los niños en la vida cotidiana y ritual, tanto en la

³⁶ Códigos en relación con las tortillas y los mitos (Pintado, 2012: 22), con el tejido y las relaciones sociales (Martínez R., 2012b; Pintado, 2012), con el caminar (Martínez, 2012b; Fujigaki Lares y Martínez 2012), con el danzar y las relaciones con otros seres no antropomorfos (Bonfiglioli, 2005, 2006, 2008a, 2008b, 2010a, 2010b y 2014), entre otros.

³⁷ Recordemos que los rarámuri tejen canastos y artesanías de hojas de pino y palmilla, cobijas y fajas de lana de borrego, y fajas y pulseras de hilos y estambres procesados.

cocina como en el patio de danzas; para pensar las técnicas de la danza o de otras actividades, como las famosas carreras de bola y *ariweta* de los rarámuri. Se utiliza, además, para calificar los trabajos colectivos necesarios para realizar los rituales y las fiestas.

De hecho, por hablar sólo de la última ceremonia mortuoria, para que ésta sea válida debe tensar y concentrar la mayor cantidad de relaciones y sustancias que constituían en vida a la persona fallecida. Las últimas fiestas tienen como uno de sus objetivos producir un pliegue sumario de las características más íntimas y más públicas de la persona muerta con el fin de crear la disolución de los lazos entre vivos y muertos. Debe crearse olvido por parte de los vivos hacia su pariente y, así, lograr que el muerto reconozca que debe recorrer el camino último en este plano de existencia (Fujigaki Lares, 2005a, 2014a y 2015).

Conclusiones

La explicación es obvia: El jardín de senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.

J. L. Borges,
El jardín de senderos que se bifurcan

Hemos explorado sólo un aspecto de la relacionalidad de la teoría rarámuri que, sin embargo, nos permite comprenderla y que tiene un efecto metodológico, teórico y político en nuestra propia antropología; por ejemplo, en lo que llamamos muerte y sacrificio. Esas formas teórico-prácticas de su relacionalidad, que resultan para nosotros un desafío, se han abordado desde teorías-prácticas más bien clásicas —es decir, teorías que tienden a entender las cosas en-sí-mismas—. Nuestra apuesta justamente es entenderlas

desde lógicas que sean más versátiles ontológica, epistemológica y políticamente hablando.

Esa relacionalidad tiene varias implicaciones. En principio, para pensar la identidad rarámuri —si tal cosa existe— no sólo debemos contemplar la diferencia sino también dar cuenta de los términos internos de la propia diferencia tarahumara, considerar que para los rarámuri las alteridades son constitutivas de sus propias raramuritudes. El camino que no había sido analizado sistemáticamente en los otros trabajos sobre el caminar rarámuri, el *si'nú boá*, se revela indispensable para pensar las reglas explícitas del *anayáguari boá*.

Ambos caminos son constitutivos porque con los dos entendemos que los rarámuri problematizan el flujo de lo regenerativo/degenerativo a través de sus propias acciones y de su relación con sus alteridades. Tanto uno como otro son posibilidades de modos de existencia que afectan y afeccionan transversalmente a individuos y colectivos rarámuri, los dos forman parte de los deseos, derechos y decisiones de las formas de autodeterminación cosmolítica de los rarámuri. Como hemos dicho, uno y otro camino *no* se distinguen en sí mismos de manera aislada. De hecho, lo regenerativo y lo degenerativo de cada uno de ellos son aspectos mutuos y relacionales, ya que para comprender uno debemos necesariamente contemplar su relación con el otro. Lo regenerativo y lo degenerativo circulan por flujos que se correlacionan de manera diferenciada: el *boá anayáguari* conduce a lo regenerativo y el *boá si'nú* a lo degenerativo, son caminos paralelos que, en conjunto, conformarían integralmente “lo rarámuri”.³⁸

³⁸ Aquí nos referimos a “lo rarámuri” como la síntesis de los resultados de mis investigaciones con un colectivo de tarahumaras específicos de Norogachi y Tehuerichi con los que he aprendido al respecto. No propongo que lo que aquí llamo “lo rarámuri” sea “Lo rarámuri” para Todos los rarámuri de la Sierra Tarahumara. No es un molde o una identidad que pueden ser llenados. Es algo creativo y localizado, resultado de categorías sensibles propias de cada colectivo y que fueron entendidas *a posteriori* (como siempre lo será) mediante el conocimiento etnográfico co-creado. Evidentemente, hay convergencias, semejanzas, transformaciones y diferencias significativas entre los distintos colectivos rarámuri. Como he señalado, lo que aquí presento es sólo la versión de una traducción (podría haber otras). Es decir, lo que constituye la raramuritud —que en realidad, debe escribirse en plural (raramuritudes)— implica ya sus diversas alteridades. Los dos caminos son parte de “los rarámuri”: la tensión de decidir entre uno y otro es lo

Presento esto en términos esquemáticos con el objetivo de traducir a nuestra antropología la antropología rarámuri. Si bien puede describirse un mundo constantemente bifurcado, como lo plantea el epígrafe inicial de este artículo, debemos preguntarnos ¿a qué tipo de bifurcación nos enfrentamos y cuáles son nuestras herramientas para comprenderla? y ¿cómo entender la relación de los elementos que componen esa constante bifurcación existencial? La cuestión no es que existan sólo dos formas de caminos. El problema es tener que elegir dos caminos que, por ser dos formas distintas de relacionarse con el mundo, crean mundos diferentes. Me parece que lo que los rarámuri destacan es más la posición de tener que decidir en diversas encrucijadas entre dos caminos que el hecho mismo de que sean sólo dos caminos. Por otro lado, considero que esta dualidad no constituye un binomio estático y taxonómico del mundo. Al contrario, se refiere a complejas dinámicas de cómo los rarámuri deciden relacionarse con el mundo y cómo cada tipo de relación crearía diferentes mundos, seres, fuerzas o “haceres” que conforman un complejo espectro de denso cromatismo —en el sentido levi Straussiano— que está en permanente movimiento y tensión. Las oscilaciones de estos ejemplos etnográficos sirven para mostrar que cada caminante es determinado por su relacionalidad con el mundo. Las tensiones y las disyuntivas metafísicas se colocan, en términos dinámicos y flexibles, en las acciones, en el hacer. Es en la práctica específica donde, *de facto*, se actualiza la teoría, y viceversa.

Como vimos, varios autores han descrito la confrontación y disyuntiva que los rarámuri plantean a la hora de describir su mundo. Desde las narraciones míticas sobre el origen del mundo y las personas hasta las formas específicas de comportarse hoy en día, los rarámuri colocan como problema inmanente la relación entre ellos y diversas alteridades. Si bien las abundantes formas plásticas en que se actualiza ese contraste —entre algo propio y algo ajeno (otredades de distintas naturalezas)— son innumerables en el tiempo y en el espacio, llama la atención que los propios rarámuri coloquen a sus interlocutores ante esas alternativas como

que amaciza o distiende a las personas y los colectivos. Como hemos dicho, es responsabilidad del lector no dejarse encerrar en mi propia descripción.

una disyunción de dos caminos, formas de actuar, mundos, divinidades, tipos de personas, éticas, etcétera. Es una dicotomía colocada por ellos. No obstante, hace que nos preguntemos a qué tipo de problema dual nos enfrentamos. Porque considero que, si bien las narrativas rarámuri plantean que constantemente se encuentran en la encrucijada de tener que elegir entre dos caminos (el *anayáguari boá* y el *si'nú boá*), estas dos posibilidades no son sólo dos formas fijas de mundo. Considero que la posibilidad de la bifurcación es lo que multiplica esas posibilidades. La bifurcación es la posibilidad que multiplica.

Pensar la positividad lógica de lo negativo sin definirlo por su negación, falta o ausencia de características nos ha permitido conocer otros aspectos de los rarámuri. Por eso, considero que debemos seguir explorando lo degenerativo con sus propias características, sin definirlo como el elemento marcado y entendiéndolo en su vínculo inalienable con lo regenerativo. Es otra manera de analizar cómo la alteridad está presente en la propia raramuritud (pero no sólo entre ellos; para ejemplos mexicanos, véanse los textos en Pitarich y Orobitg, 2012). Uno y otro camino mantienen una relación de *implicación recíproca asimétrica* (Viveiros de Castro, 2010; Strathern, 2006, 2014; Fujigaki Lares 2015). Es decir, la relación entre “el camino de los antepasados” y “el camino-otro” problematiza ante todo un vínculo, cada elemento contempla y se funda a la par de su contraparte divergente y su correlación no se basa en que uno sea el opuesto complementario totalmente simétrico del otro. Al contrario, la correlación entre ambos sería constantemente diferencial. En otras palabras, las sustancias y las relaciones regenerativas y degenerativas que cada caminar produce se correlacionan justamente por las diferencias que presentan. Son mundos contrapuestos que en ocasiones pueden ser paralelos, contrarios y/o mutuamente excluyentes. Y, al mismo tiempo, los dos forman parte de las posibilidades de existencia de los propios rarámuri. Entiendo que cada camino implica dos formas de existencia y de relación con el mundo que crean mundos cosmopolíticamente diferentes. Si bien uno es propio y otro ajeno, ambos son parte de las posibilidades ontológicas que los propios rarámuri problematizan. Los dos caminos son parte integral de lo rarámuri.

Sólo un ejemplo final para dejar claro este asunto. La última ceremonia mortuoria, la *nutéma*, crea la posibilidad de que familiares y amigos vivos caminen con el muerto. Aunque se encuentren en planos separados de existencia forman parte de un mismo mundo. “Los muertos siempre están ahí, sólo que no los vemos”, me dijo un día Juan Chávez, rarámuri de Tehuerichi. Las almas de los muertos están en este mundo, pero en otro plano, al cual tanto legos como especialistas sólo tienen acceso cuando sueñan o por medio de los trabajos rituales.

En este sentido, el mundo rarámuri tendría la característica de bifurcarse y multiplicarse interminablemente. Cada camino, aunque crea un mundo diferente, forma parte integral de su propio mundo, pero en planos diferenciados: como el de los vivos con los muertos. El mundo es múltiple en planos, caminos éticos y políticos. Los caminos son transversales en las personas y los colectivos, en las vigilias y los sueños, entre los vivos y los muertos. Los otros caminantes y caminos del *si’nú boá* que he analizado crearían otro tipo de planos, que son a la vez diferentes y simultáneos, con aquellos caminantes y caminos del *anayáguari boá*. Entender y explorar las alteridades degenerativas en su positividad lógica nos abre nuevos caminos de entendimiento de la teoría-práctica rarámuri para hacer en este mundo.

Las reflexiones sobre las diferencias en estos términos —de divergencia y de relación de implicación recíproca asimétrica— no acaban aquí. Al contrario, recién comenzamos a explorar sus posibilidades. Es de suma importancia para mí hacer un esfuerzo para no elaborar taxonomías rígidas y, en cambio, des-esencializar las posiciones cosmopolíticas rarámuri.³⁹ En principio, porque es un

³⁹ Nota respecto al comentario del dictaminador o dictaminadora de mi artículo. Cuando refiero que los caminantes conceptuales no son rígidos y que debemos des-esencializar las posiciones cosmopolíticas rarámuri no sostengo que conceptos como *ganoko*, *lowíame*, *sukurúame*, *siríame achabochado* o *alewá mukúame* sean nociones ambiguas para los rarámuri. Al contrario, en general son ideas que tienen bien definidas. Lo que intento expresar es que una persona, como tal, no es definida en sí misma por actuar de tal o cual manera. Al actuar como un *lowíame* o *sukurúame*, determinada persona puede ser descrita como tal, pero esto no sería la característica reductible de toda su persona, ya que siempre habría la posibilidad de reflexionar correctamente —según los propios términos rarámuri—.

primer paso para combatir el exotismo de sus teorías-prácticas y para explicitar las dimensiones políticas que ya contienen. Esto nos ayudará a ser capaces de aprender a caminar de otras maneras a partir de lo que con ellos aprendemos en su caminar.

Al final, para comprender a los rarámuri sobre sus caminos, nos beneficia más la figura de *El jardín de senderos que se bifurcan* en forma de tiempo con la que Borges termina, y menos la del espacio con la que inicia. Los caminos rarámuri que bifurcan y multiplican mundos —que hemos descrito— son también una imagen incompleta del mundo rarámuri. Nos enfrentamos a un contraste sin posibilidad de asirlo y (en)cerrarlo en una dicotomía. En este sentido, y parafraseando al autor argentino, los caminos rarámuri, propios y ajenos, son una infinita serie de planos y encrucijadas crecientes y vertiginosas, divergentes, convergentes y paralelas, una trama de caminos y planos sin fin.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, C., F. Berrojálbiz y A. Fujigaki
2008 “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María E. Olavarría (eds.), *Las Vías del Noroeste II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 601-622.
- AGUILERA, S.
2005 “La faja ralámuli”, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Y la misma persona podrá cambiar de descripción y, por tanto, de posición. La ambigüedad no es el concepto rarámuri para buen caminante o mal caminante (sea cual fuere). Por el contrario, cada rarámuri puede caminar (actuar, pensar, hablar, soñar) de manera dinámica y flexible, sin rigidez, es decir, su descripción como persona estará dada por la posición que le den las acciones concretas de sus relaciones. La oscilación es por decisión, deseo y derecho a actuar o no por el camino de los antepasados o por el camino otro, no como una imposición ancestral.

2014 “La trama de las fajas”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, p. 54-59.

ALMANZA ALCALDE, H.

2015 “La concepción de la territorialidad indígena: la comunidad rarámuri de Choréachi”, *Espacialidades. Revista de Temas Contemporáneos sobre Lugares, Política y Cultura*, 5 (2), p. 77-115.

ANZURES BOLAÑOS, M. del C.

1993 “El bien y el mal en la cultura tarahumara”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXX, p. 97-110.

BENNETT, W., C. y R. M. Zingg

1978 [1935] *Los tarahumaras, una tribu india al norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

BONFIGLIOLI, C.

2005 “*Jíkuri sepawa’ame* (La ‘raspa de peyote’): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *Anales de Antropología*, 39 (II), p. 151-188.

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

2008a “El yumári, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, *Cuiculco*, 15 (42), p. 45-60.

2008b “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 623-650.

2010a “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en María E. Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, p. 463-492.

2010b “Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri”, *Anales de Antropología*, 44, p. 195-209.



392 ALEJANDRO FUJIGAKI LARES

- 2014 “La *si'píra*ka, camino e instrumento del poder chamánico”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, p. 22-28.

BRAMBILA, D.

- 1976 *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumara)*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa.
1983 *Diccionario castellano-rarámuri (tarahumara)*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa.

DEEDS, S. M.

- 2000 “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en Marie-Areti Hers, J. L. Mirafuentes, María de los Dolores Soto y M. Vallebuno (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 381-394.
2001 “Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, p. 55-69.

DELEUZE, G. y F. Guattari

- 1994 [1991] *What is Philosophy?*, Londres/Nueva York, Verso.

FUJIGAKI LARES, A.

- 2005a “Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara”, tesis de licenciatura en antropología social, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
2005b “La transformación de la persona en el paso de la vida a la muerte”, en *Regiones. Suplemento de Antropología...*, 1 (9).
2006 “Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, mecanuscrito.
2009 “La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México”, tesis de maestría en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

- 2014a “Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, p. 30-37.
- 2014b “¿Antropologías nativas vs antropologías mexicanas? Los viejos derroteros sobre el estudio de la muerte y el sacrificio y los necesarios replanteamientos cosmopolíticos en nuestra disciplina,” ponencia presentada en el Simposio “Antropología en Transformación: Reflexiones Epistemológicas, Metodológicas y Cosmopolíticas de una Nueva Generación” del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, México.
- 2015 “La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas”, tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FUJIGAKI LARES, A. e I. Martínez
- 2008 “Vida y muerte: la composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, en Juan L. Sariago Rodríguez (comp.), *El norte de México: entre fronteras*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua/Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 435-458.
- 2012 “‘Locura’ y transgresión social: la noción de *lowíame* entre los rarámuri de México”, en Blanca Z. González Sobrino (coord.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la “locura”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 45-74.
- FUJIGAKI LARES, A., I. Martínez y D. Salazar
- 2010 “Sembrando sostenemos al mundo”, *La jornada del campo*. Suplemento Informativo del periódico *La Jornada*, 34, 17 de julio.
- En prensa “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri”, en Mauricio González González, Sofía Medellín Urquiaga y M. Gabriel Hernández García, *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, México Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GARDEA GARCÍA, J. y M. Chávez Ramírez
- 1998 *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*, Libro de distribución gratuita en las escuelas de Chihuahua, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura/Oficina Regional para América Latina y El



Caribe de la Unesco/Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, L.

1982 *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.

1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública.

HERAS QUEZADA, M.

2001 “El pensamiento rarámuri sobre ellos mismos”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, p. 163-181.

HILLERKUSS, T.

1992 “Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, *Estudios de Historia Novohispana*, 12, p. 9-62.

HILTON, S.

1993 [1959] *Diccionario tarahumara de Samachique de Chihuahua*, México/Arizona, Instituto Lingüístico de Verano.

IRIGOYEN, F.

1979 [1974] *Cerocahui. Una comunidad en la tarahumara*, México Centro Librero La Prensa.

ISLAS, B.

2010 “Caracterización morfo-sintáctica y semántica de los conceptos de propiedad en ralámuri de Chogueta, tesis de licenciatura en lingüística, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

KENNEDY, J. G.

1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

LÉVI, J. M.

1999 “Hidden Transcripts among the Rarámuri: Culture, Resistance, and Interethnic Relations in Northern Mexico”, *American Ethnologist*, 26 (1), p. 90-113.

- 2001 “La flecha y la cobija: codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (coord.) *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, p. 127-153.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1997 [1968] *Mitológicas III. EL origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.

LÓPEZ FLORES, O. A.

- 2016 “*Echi simaroni cho rarámuri juko* (ese cimarrón también es rarámuri). Descripción del concepto de alteridad simaroni entre los rarámuri pagótame del ejido de Aboreáchi”, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

LUMHOLTZ, C.

- 1972 [1902] *El México desconocido*, 2 t., México, Editora Nacional.

MARTÍNEZ R. I.

- 2008 “Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México”, tesis de maestría en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2012a “Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro”, tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2012b “Tejiendo como caminos la vida social: teoría rarámuri de la sociedad y la persona”, en Arturo Gutiérrez (ed.), *Hilando el noroeste. Nudos, redes, vestidos, textiles*, México, El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte, p. 555-562.
- 2014 (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo y la palabra*, 112.
- 2014a “Crear un mundo caminando”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112: 54-59.
- 2014b “El camino como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica”, *Ruta Antropológica*, 1, p. 49-60.

MARTÍNEZ R., I. y H. Guillén

- 2004 “Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.



MARTÍNEZ R., I. y A. Fujigaki

2011 “Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin (eds.), *Las vías del noroeste III. Genealogías y transversalidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Estéticas.

2012 “Entre la fisicoquímica y el alma: relaciones entre *seres-planta* y nociones de locura en el Noroeste de México”, en Blanca Z. González Sobrino (ed.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la “locura”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 75-98.

MARTÍNEZ, R., I., J. Martínez y N. Mijangos

2012 “Para seguir siendo lo que se debe ser: parentesco, grupos domésticos y migración entre los rarámuri”, en María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

MEJÍA LARA, A. E.

2014 “Antropologias que atravessam: um diálogo entre práticas antropológicas com e sem disciplina”, *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (2), p. 87-101.

MERRILL, W.

1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Washington, Smithsonian Institute Press.

1992 *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MONTEMAYOR, C.

1999 *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*, México, Editorial Aldus.

MORALES MUÑOZ, M. V.

2005 “Entre el *siríame* y el *bisirenti*. El modelo político igualitario rarámuri frente al sistema jerárquico del estado mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua”, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2013 “Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuris en la

ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 134, p. 19-55.

NAVARRETE LINARES, F.

2015 *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

PALMA, E. y L. González Rodríguez (comp.)

1985 “Vida y muerte en el pensamiento tarahumara”, *Tlalocan, Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, X, p. 189-209.

PINTADO, A. P.

2012 “Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PITARCH, P. y G. Orobí (eds.)

2012 *Modernidades indígenas*, México, Iberoamericana-Vervuert.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, A.

2010 “Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos”, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

2015 “El owirúame rarámuri, del ‘encargo’ a ser una metáfora solar en lo social”, en P. Gallardo y François Lartigue (coord.), *El poder del saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 51-83.

SARIEGO, J. L.

2002 *La cruzada indigenista. El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2008 *La Sierra Tarahumara. Travesías y pensares*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua.

STENGERS, I.

2005 “The Cosmopolitical Proposal”, en B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge/Karlsruhe, MIT Press/ZKM, Center for Art and Media, p. 994-1003.



STRATHERN, M.

2006 [1988] *O genero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, São Paulo, Editora da Universidade Estadual do Campinas.

2014 “O efeito etnográfico”, en Iracema Dulley, Jamille Pinheiro y Luisa Valentini (trad.), *O efeito etnográfico e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, p. 345-405.

THORD-GRAY, I.

1955 *Tarahumara-English. English-Tarahumara. Dictionary*, Florida, University of Miami Press.

URTEAGA CASTRO-POZO, A.

1998 “We semati rikuri: trabajo y tesgüino en la Sierra Tarahumara”, en J. L. Sariego (coord.), *Historia general de Chihuahua y periodo contemporáneo. Primera parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua/Centro de Información del Estado de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Escuela Nacional de Antropología e Historia,.

VELASCO RIVERO, P. de

1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Centro de Reflexión Teológica.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.