

# Históricas Digital



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

“Introducción”

p. 17-62

María Isabel Ramírez Martínez

*Teoría etnográfica*

*Crónica sobre la antropología rarámuri*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2020

316 p.

Figuras

(Serie Antropológica 28)

ISBN 978-607-30-3379-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 15 de abril de 2021

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/717/teoria\\_etnografica.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/717/teoria_etnografica.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



## INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### *Teoría etnográfica rarámuri*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

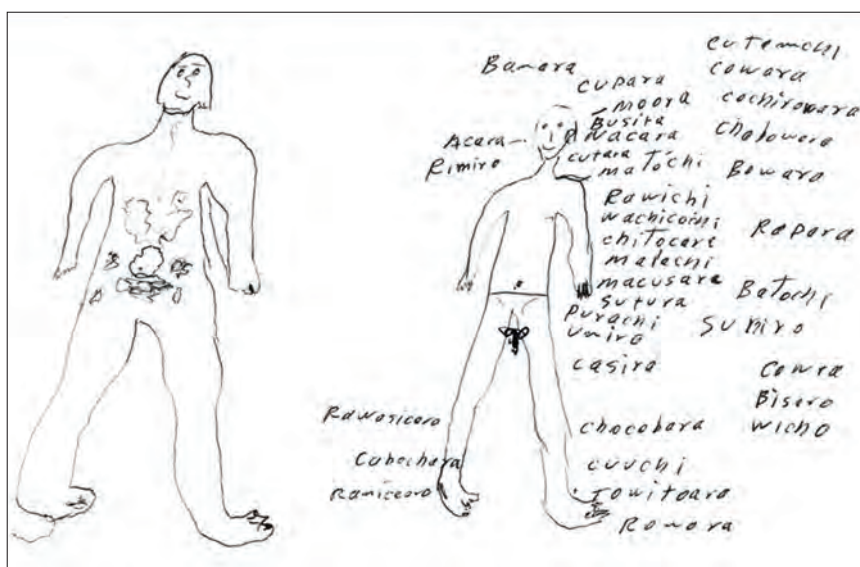
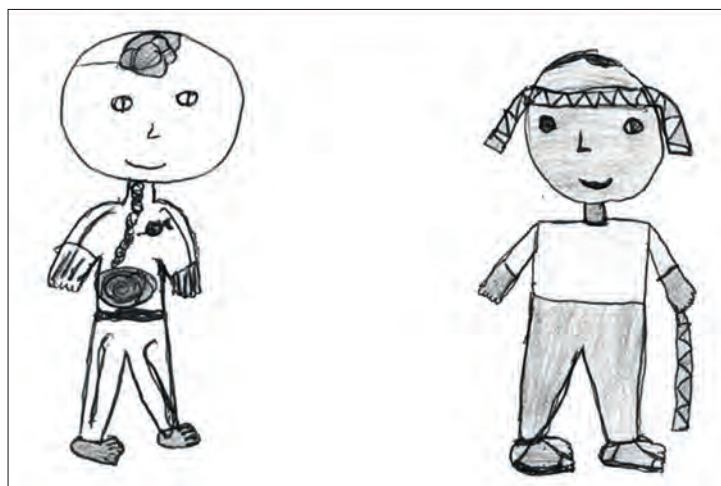


Figura 1. Producto del primer levantamiento de léxicos corporales. Estos diseños muestran la relación entre “los dentro” y “el afuera”. Dibujos elaborados en 2003 por Elisa Bustillos (arriba) y Lupe Espino (abajo)

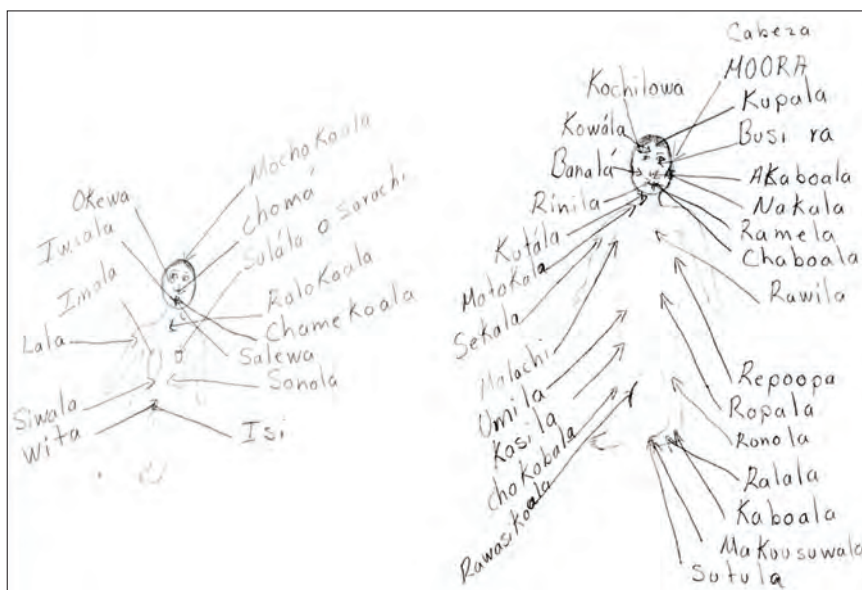
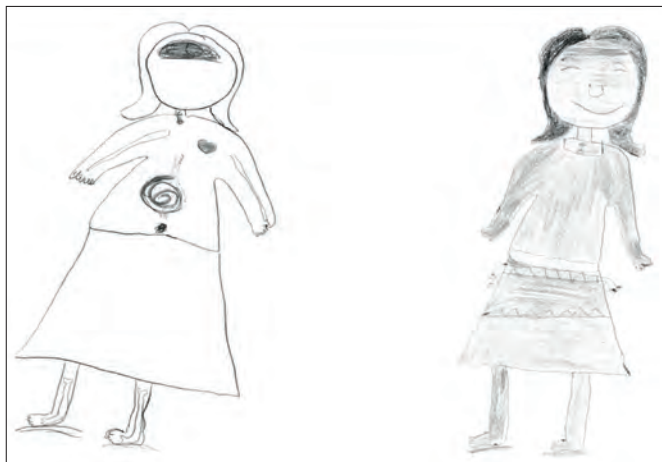


Figura 2. Producto del primer levantamiento de léxicos corporales. Estos diseños muestran la relación entre “los dentro” y “el afuera”. Dibujos elaborados en 2003 por Diana Sandoval (arriba) y Maribel Bustillos (abajo)

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

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

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

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

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

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

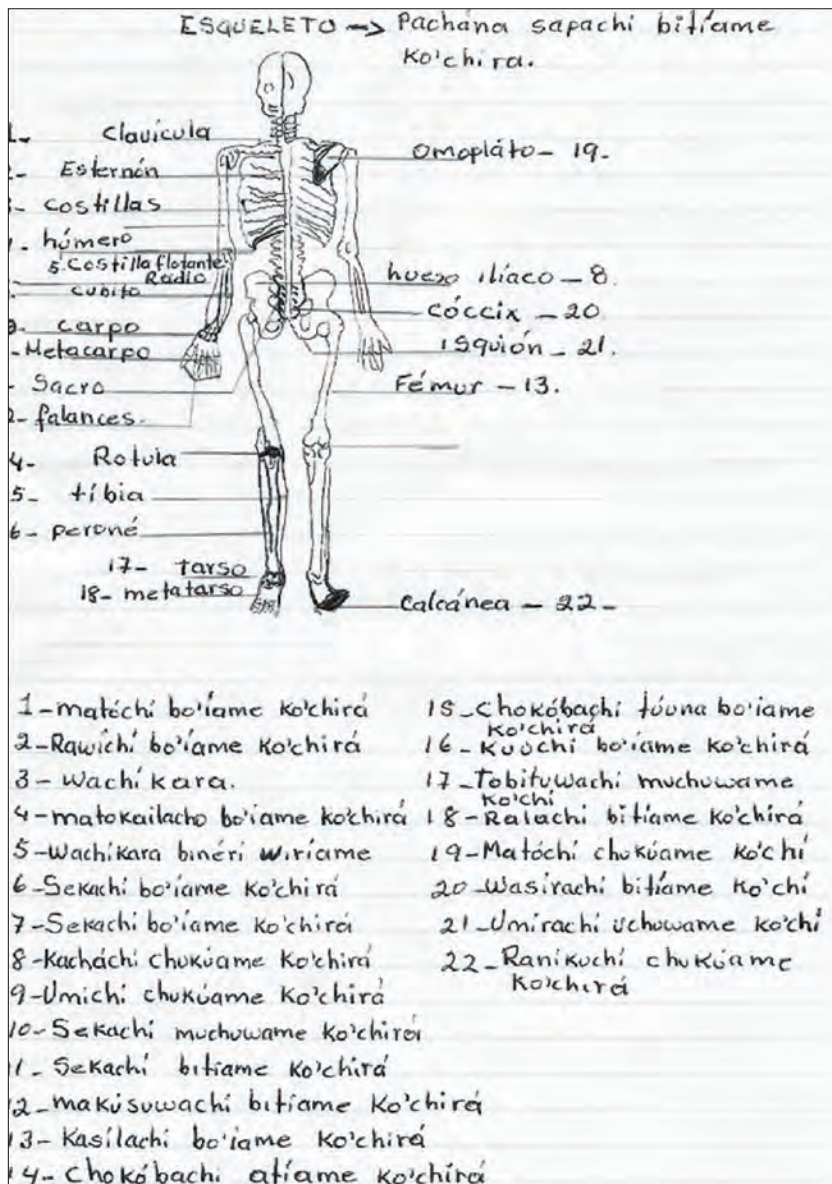


Figura 3. Ejemplo de co-creación durante el levantamiento de léxico corporal.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

### *Co-creando con los rarámuri*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Simetría y cestería rarámuri: otra forma de construir conocimiento*

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

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

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

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



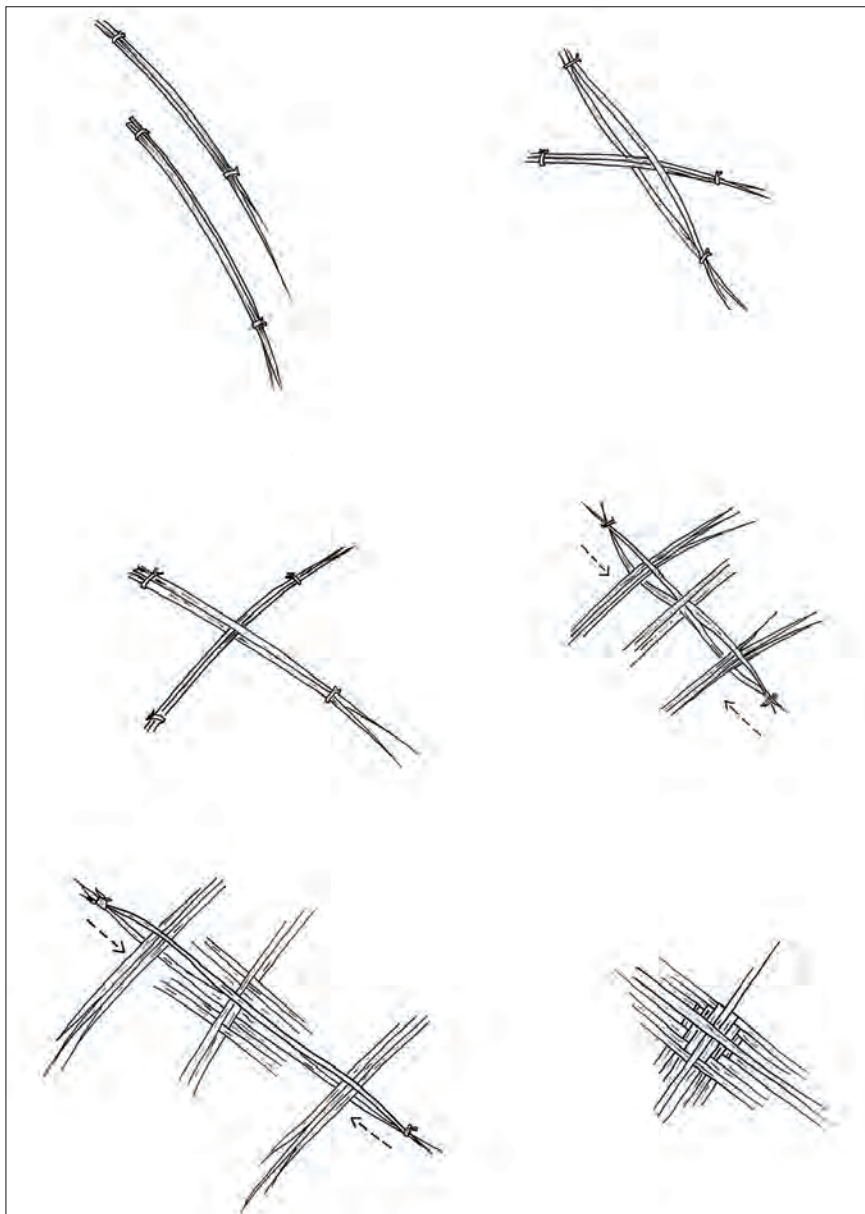


Figura 4. Fase primaria de técnica de tejido para manufacturar un *ware*.  
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en dibujo de María Isabel  
Martínez Ramírez 2012

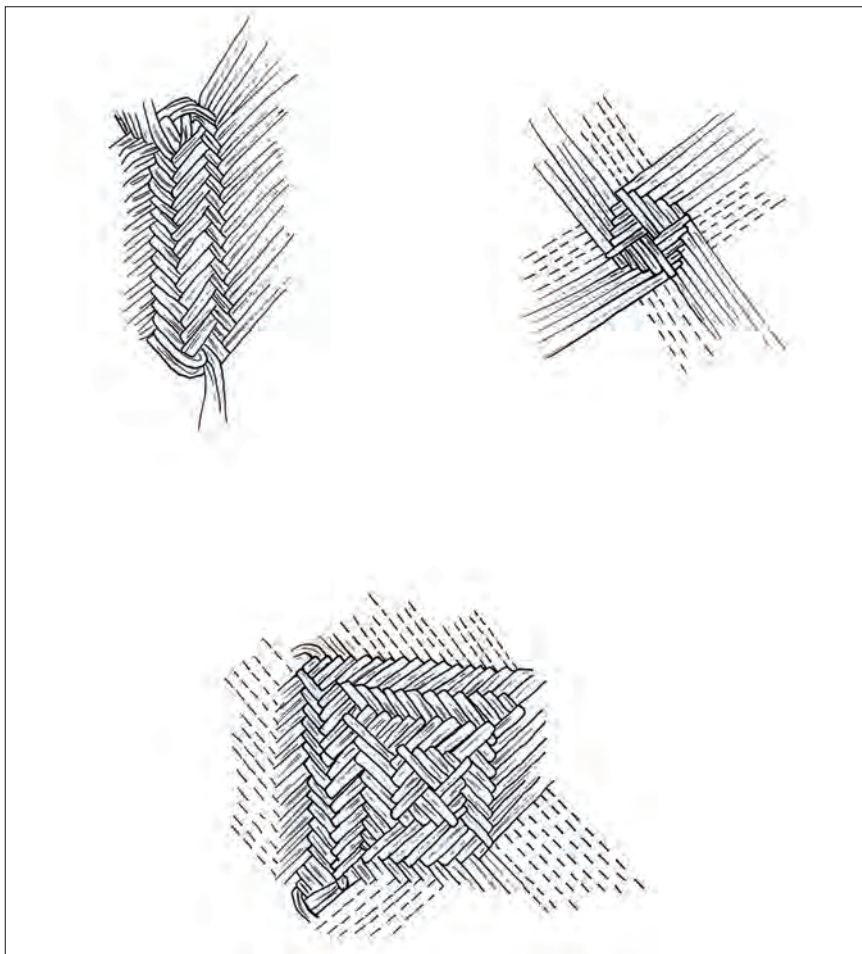


Figura 5. Fase avanzada de técnica de tejido para manufacturar un *ware*.  
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en dibujo de María Isabel  
Martínez Ramírez 2012

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

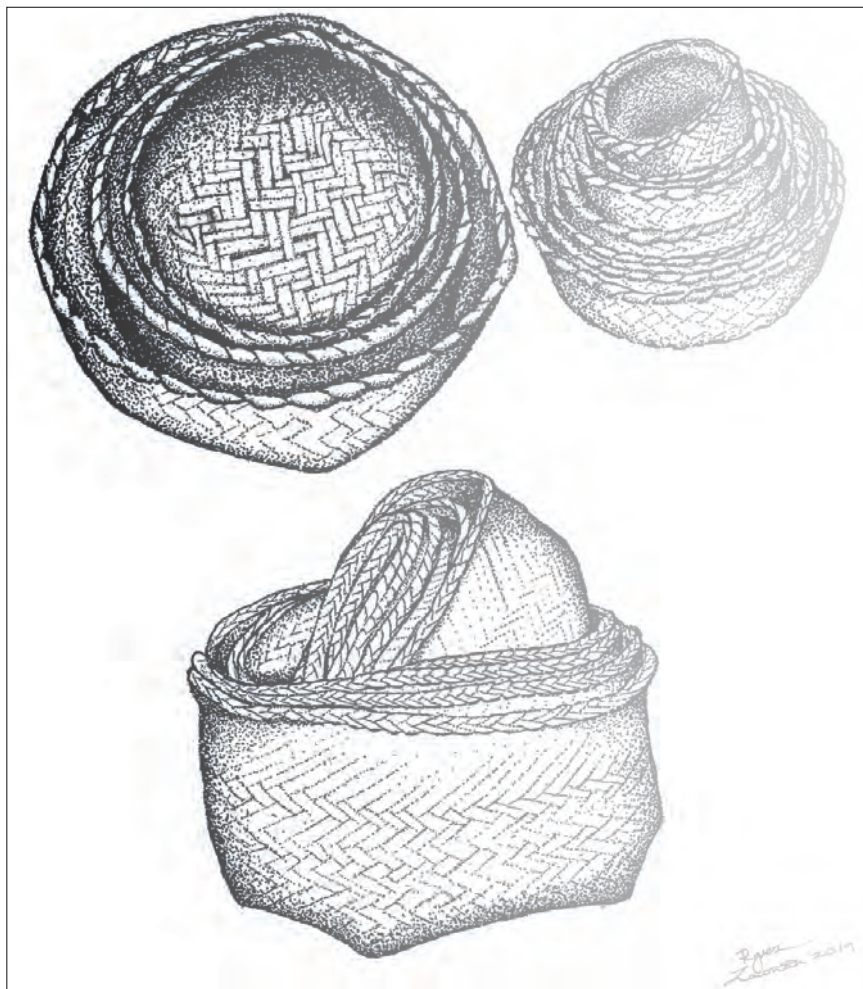


Figura 6. *Ware* vendido como artesanía.  
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en dibujo de María Isabel  
Martínez Ramírez 2012

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

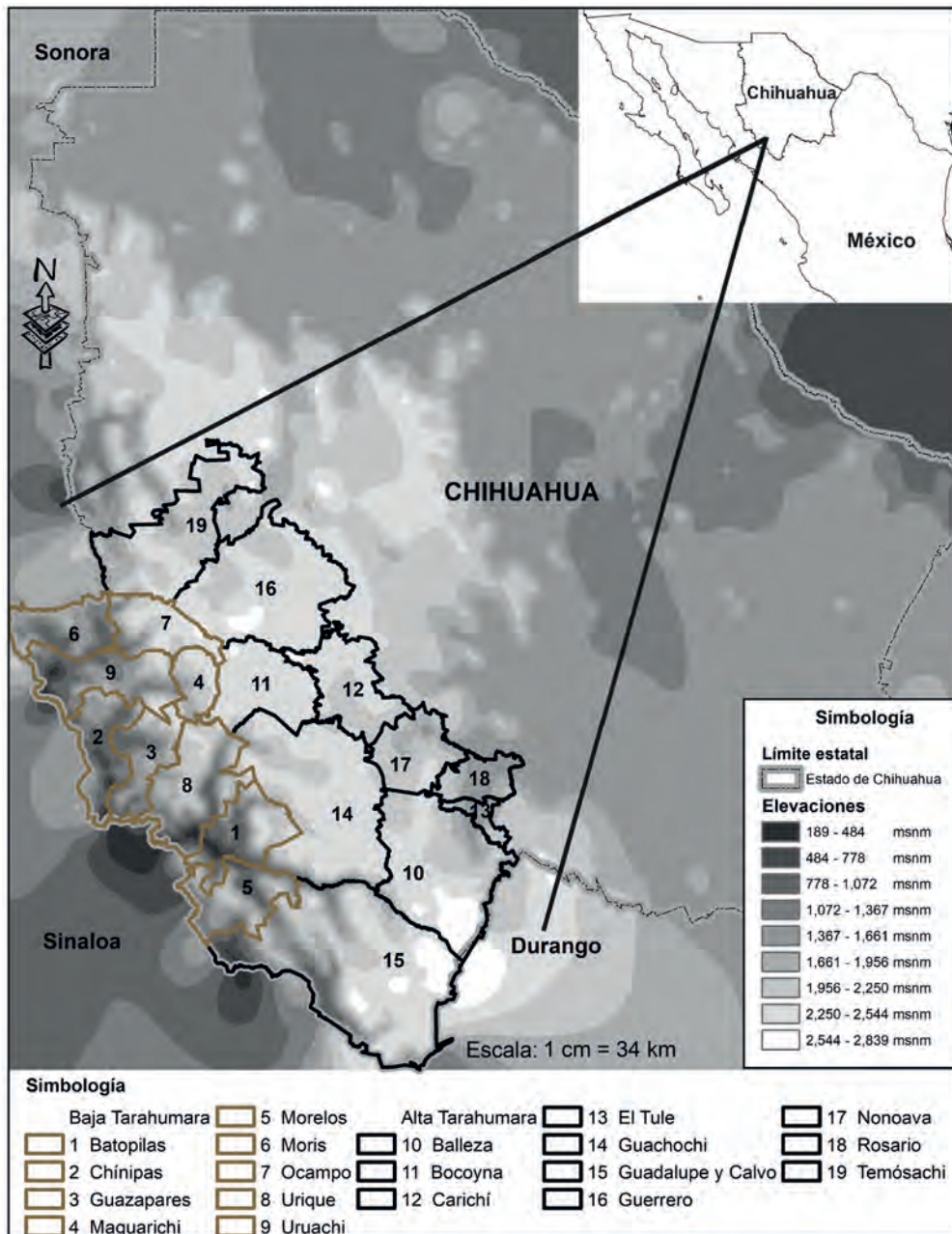
Así, con base en el principio de generalización simétrica podemos preguntarnos ¿qué es un *ware*? Y reconocer que además de ser un objeto destinado a la venta —hecho que merece una reflexión aparte, dada la comercialización que Walmart México© hace de estos objetos—<sup>10</sup> y de formar parte de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

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

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

# Mapa 1

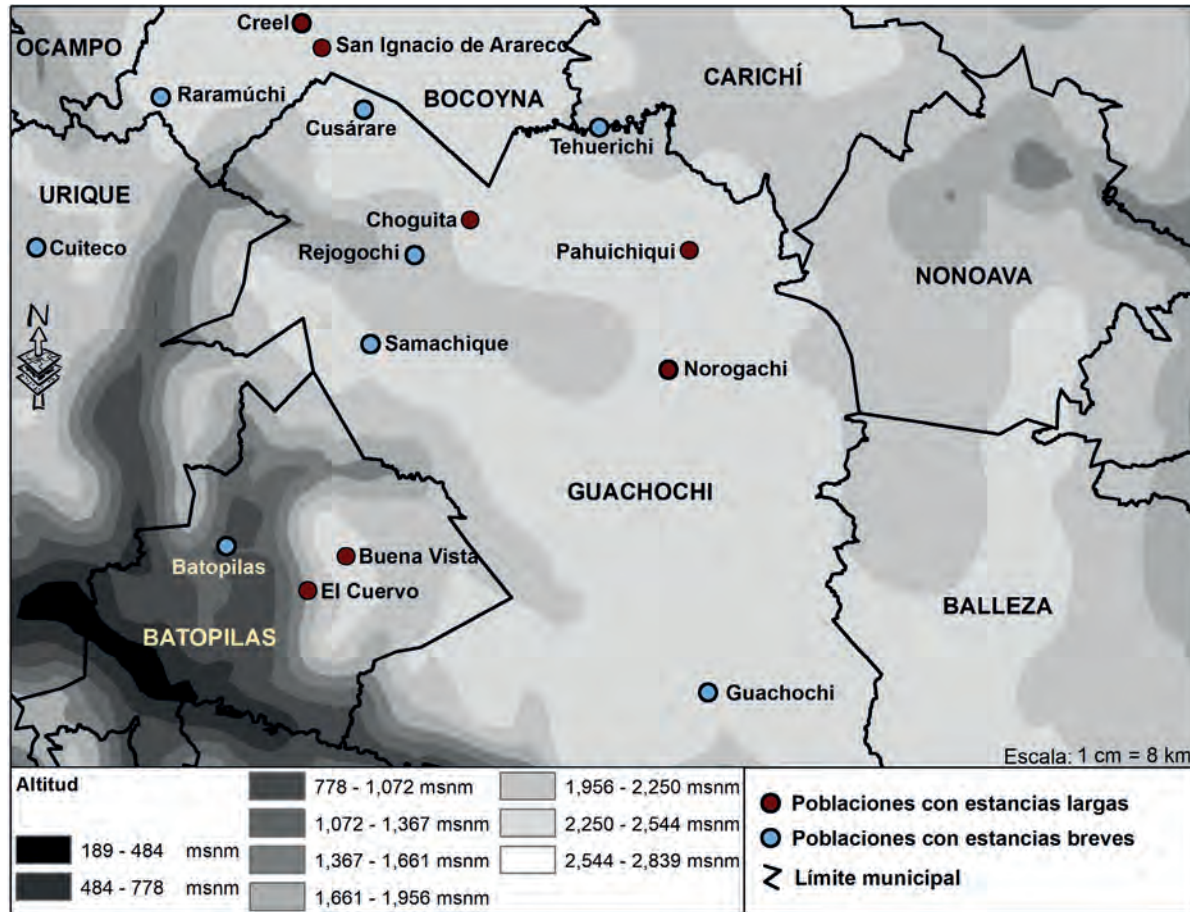
## DIVISIÓN MUNICIPAL Y NICHOS ECOLÓGICOS DE LA SIERRA TARAHUMARA, CHIHUAHUA, MÉXICO



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

## Mapa 2

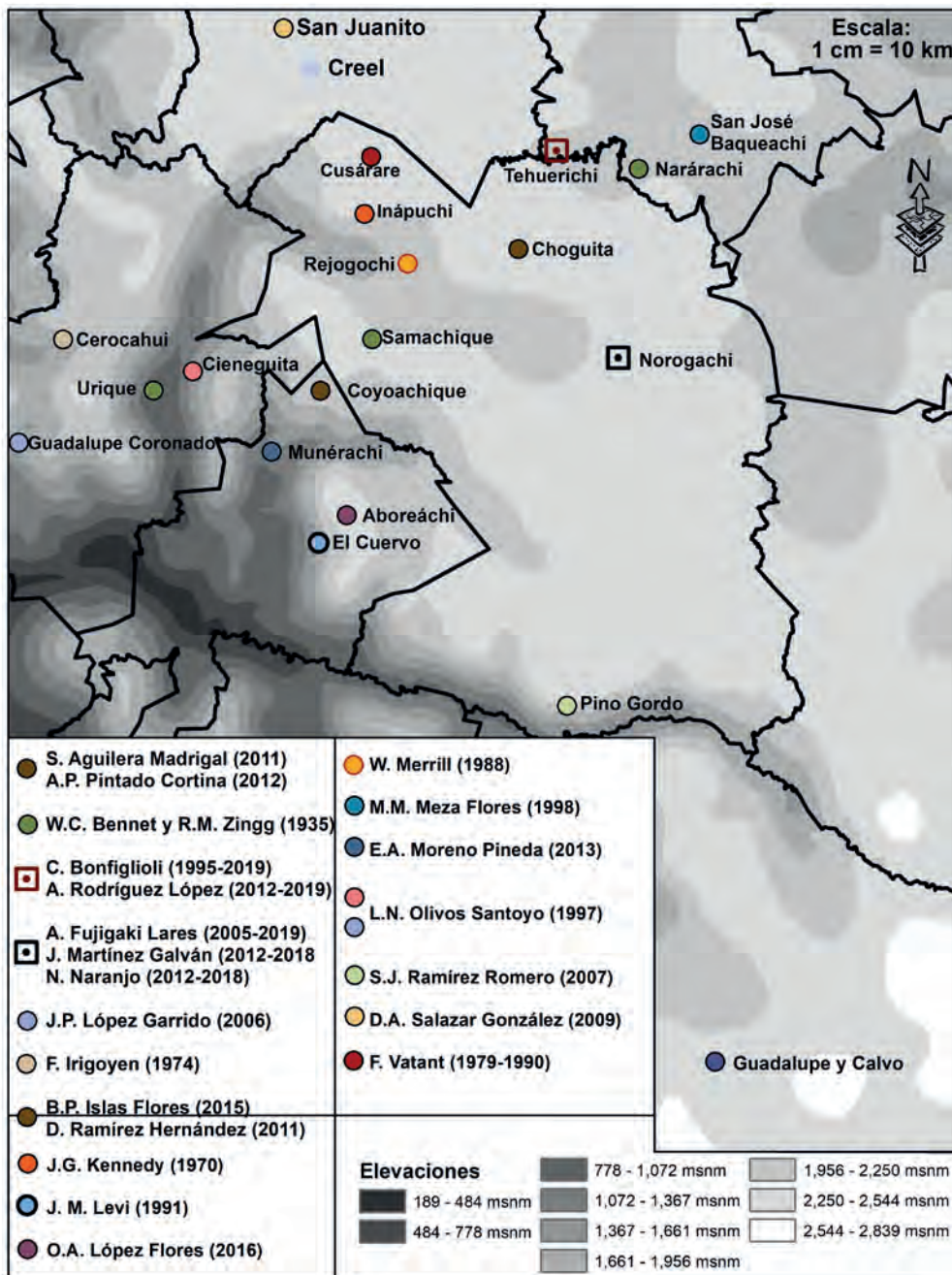
### UBICACIÓN DE LAS ESTANCIAS DE TRABAJO DE CAMPO ENTRE 2002 Y 2016



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

### Mapa 3

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



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### *Itinerario: antropología reversible*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

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

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



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

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

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





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

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

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

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