



“1. Antropología rarámuri”

p. 63-134

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

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



1. ANTROPOLOGÍA RARÁMURI

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

Lévi-Strauss (2006b [1962]: 357)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La humanidad para la antropología disciplinar

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

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

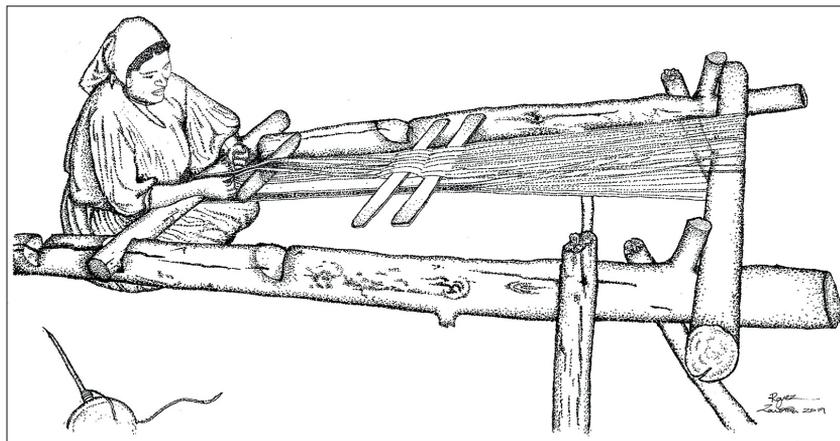


Figura 1. Argelia Moreno tejiendo en su telar. Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en fotografía de Jorge Martínez Galván (2012)

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

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

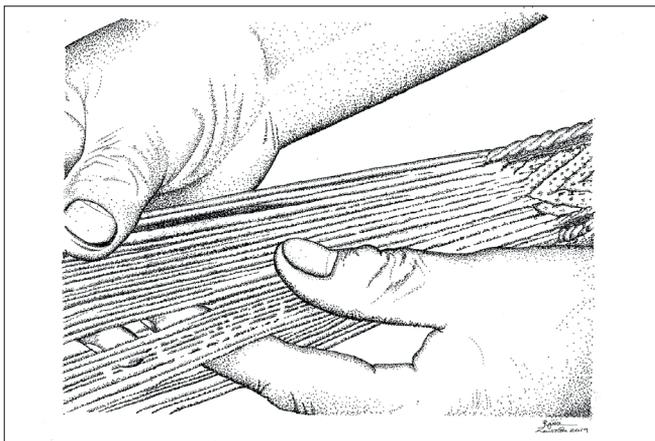


Figura 2. Detalle de Argelia Moreno tejiendo en la urdimbre. Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en fotografía de Jorge Martínez Galván (2012)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

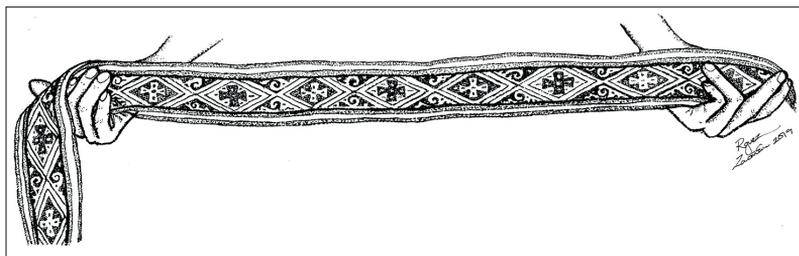


Figura 3. Faja o púraka rarámuri.
Dibujo de Nora Rodríguez Zariñán basado en fotografía
de María Isabel Martínez Ramírez (2019)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Parentesco colateral y residencia rarámuri

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

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

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

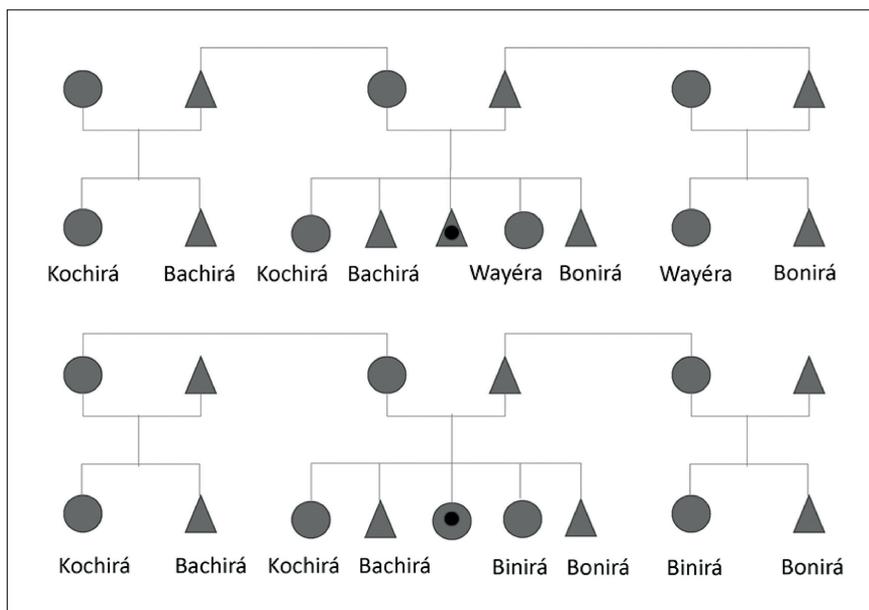


Figura 4. Terminología de parentesco colateral en primera persona del singular. Arriba ego masculino, abajo femenino. Indistintamente, sean hijos o hijas de los hermanos o hermanas de los padres o madres, serán denominados como colaterales, siguiendo las distinciones de género y el orden de nacimiento.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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

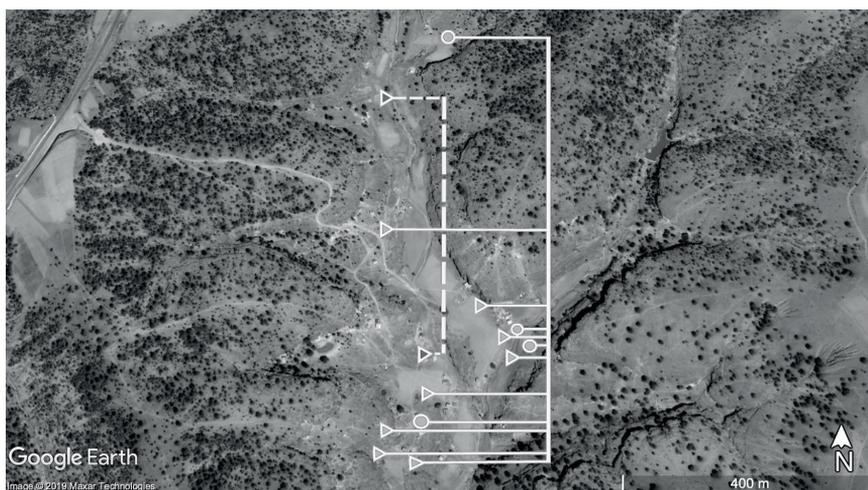


Figura 5. Imagen satelital del rancho de Santa Cruz tomado de Google Earth (2019). Con línea puntuada aparecen los dos colaterales de la primera generación que heredaron tierras y con línea continua los colaterales de la siguiente generación. En conjunto conforman los nodos de los ranchos que constituyen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

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

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

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

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

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

Conyugalidad y afinidad rarámuri

Mito 2 (recopilado en Huérachic, 1890):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La humanidad para los rarámuri

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

Mito 3 (recopilado por Brambila en el ejido de Norogachi, 1964):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

La humanidad de los rarámuri

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

Mito 2, fragmento:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mito 1, fragmento:

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

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

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

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

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

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

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

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

Mito 4, fragmento:

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

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

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

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

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

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

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

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

Mito 4 (final):

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

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

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

Mito 4a

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

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

Mito 4b

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

El alma que deben tener

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

No se deben ir de nuestra tierra

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

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

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

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

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

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

¿Para qué una antropología rarámuri?

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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