

“2. Reversibilidad y explotación forestal”

p. 135-222

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

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



2. REVERSIBILIDAD Y EXPLOTACIÓN FORESTAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Concepto-camino

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Caminos no rarámuri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La explotación forestal desde la historia y la antropología disciplinar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Multiplicación de los modos de existencia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Entre el Kawí y el Ejido

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

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

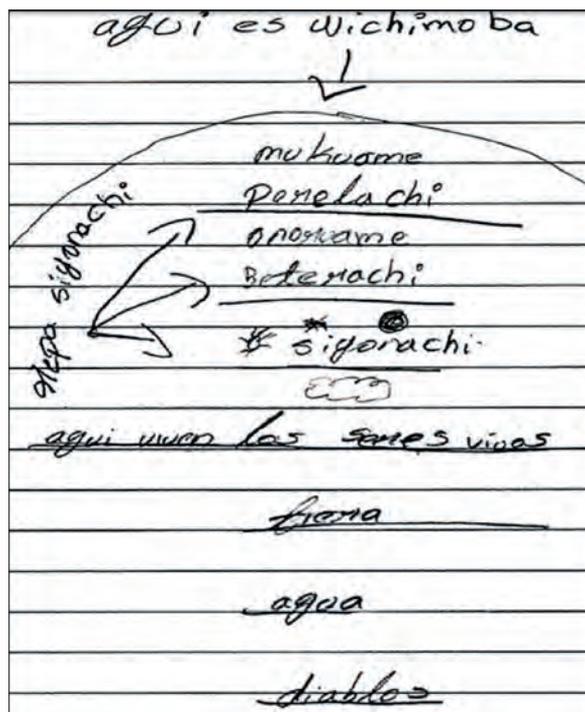


Figura 1. Diseño del wichimoba (la piel del mundo). Dentro de “toda la bola”, como ella afirmó, aparece la superficie terrestre, tres niveles superiores o cielos (*repá siyonáchi*) donde viven los muertos (*mukúame peneleáchi*), Dios (*Onorúame beteráchi*) y donde está el cielo (*siyonáchi*). Bajo la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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

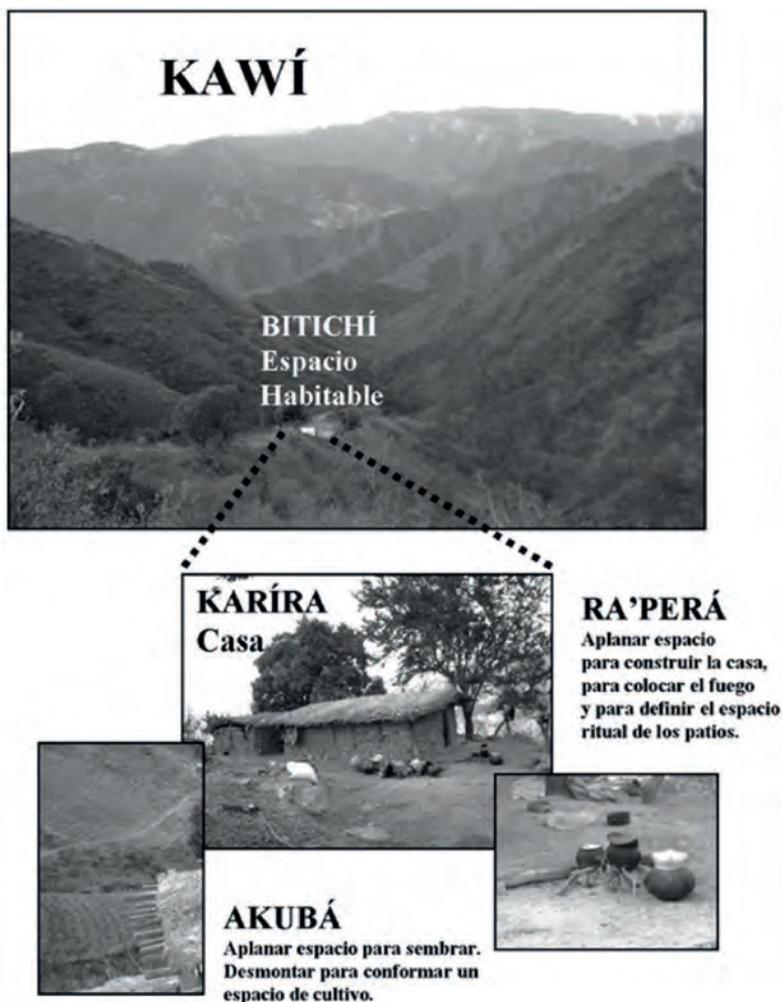


Figura 2. Campo semántico de las acciones para rarámurizar el espacio y volverlo habitable. Elaboración propia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Isabel: ¿Cuántos hijos tiene?

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

Isabel: ¿Hijas no tiene?

Interlocutora: Sí, dos. Andrea y Alicia.

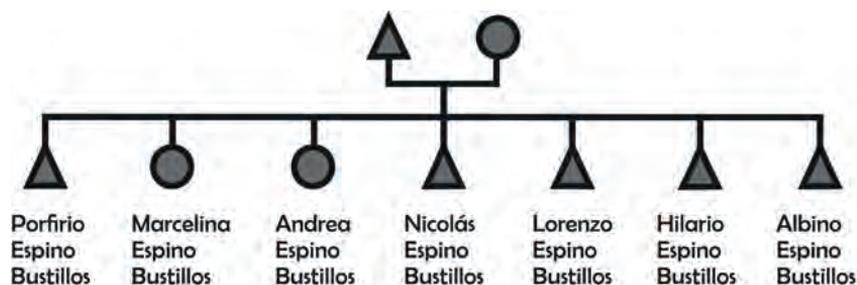


Figura 3. Gráfico de la genealogía de parentesco correspondiente a la primera generación descendiente de Mateo y Petra.
Elaboración propia

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

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

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

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

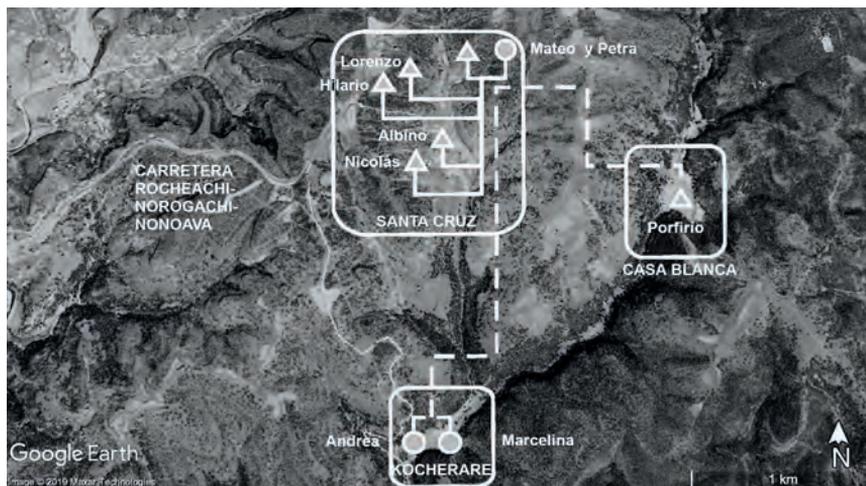


Figura 4. Gráfico de la genealogía de parentesco correspondiente a la primera generación descendiente de Mateo y Petra que indica la cronología de la herencia de las tierras. Las líneas podrían traducirse en los caminos que aparecen en la imagen tomada de Google Earth que sirve como fondo. En línea punteada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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De lo que trajo el Ejido: herencia y migración rarámuri

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

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

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

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

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

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

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

Tabla 1
HERENCIA DE SANTA CRUZ DURANTE CUATRO GENERACIONES

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

Elaboración propia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tramas de caminos: sociabilidad rarámuri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

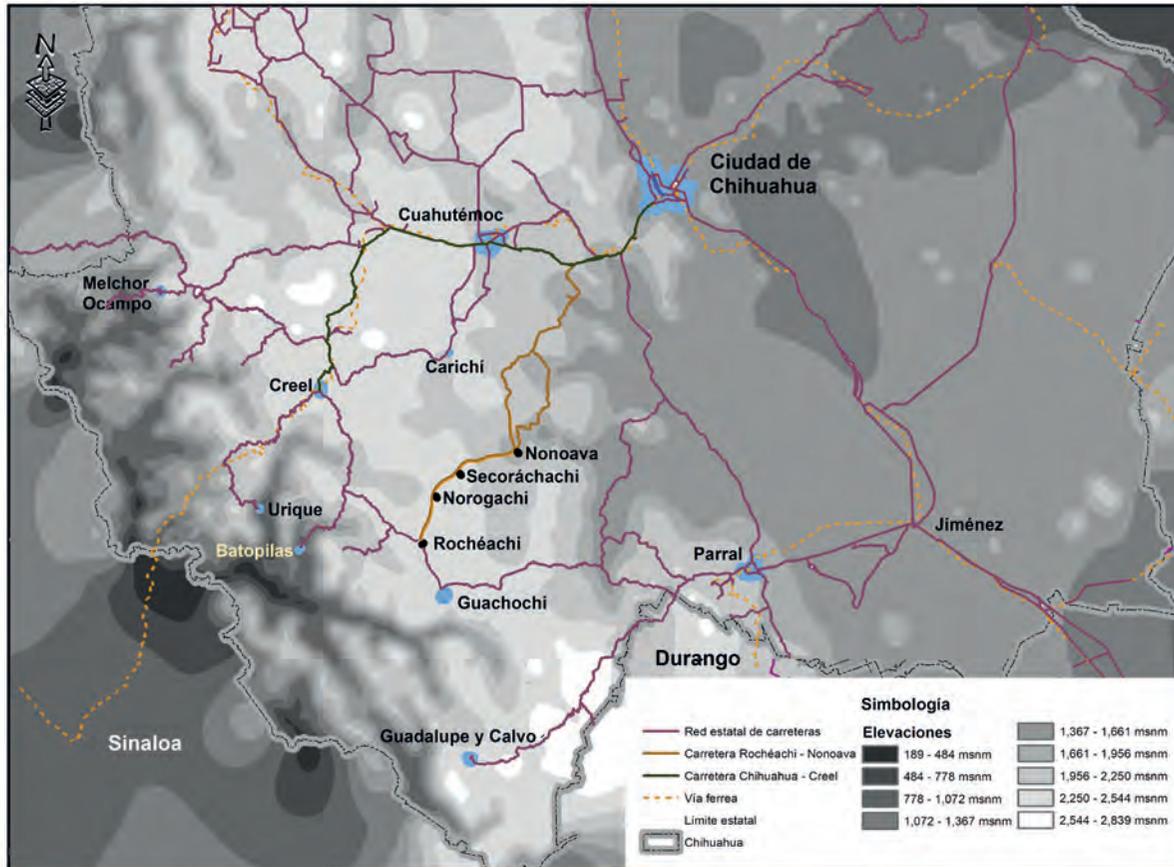
Pese a que una de sus funciones sea conceder un nombre a los recién nacidos, el bautismo católico tiene una lógica distinta. Este ritual es un dispositivo de distinción intraétnica entre los rarámuri *pagótuame* (bautizados) y los rarámuri *gentiles* o *simaroni* (no bautizados) (tejido de caminos 4).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

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

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

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

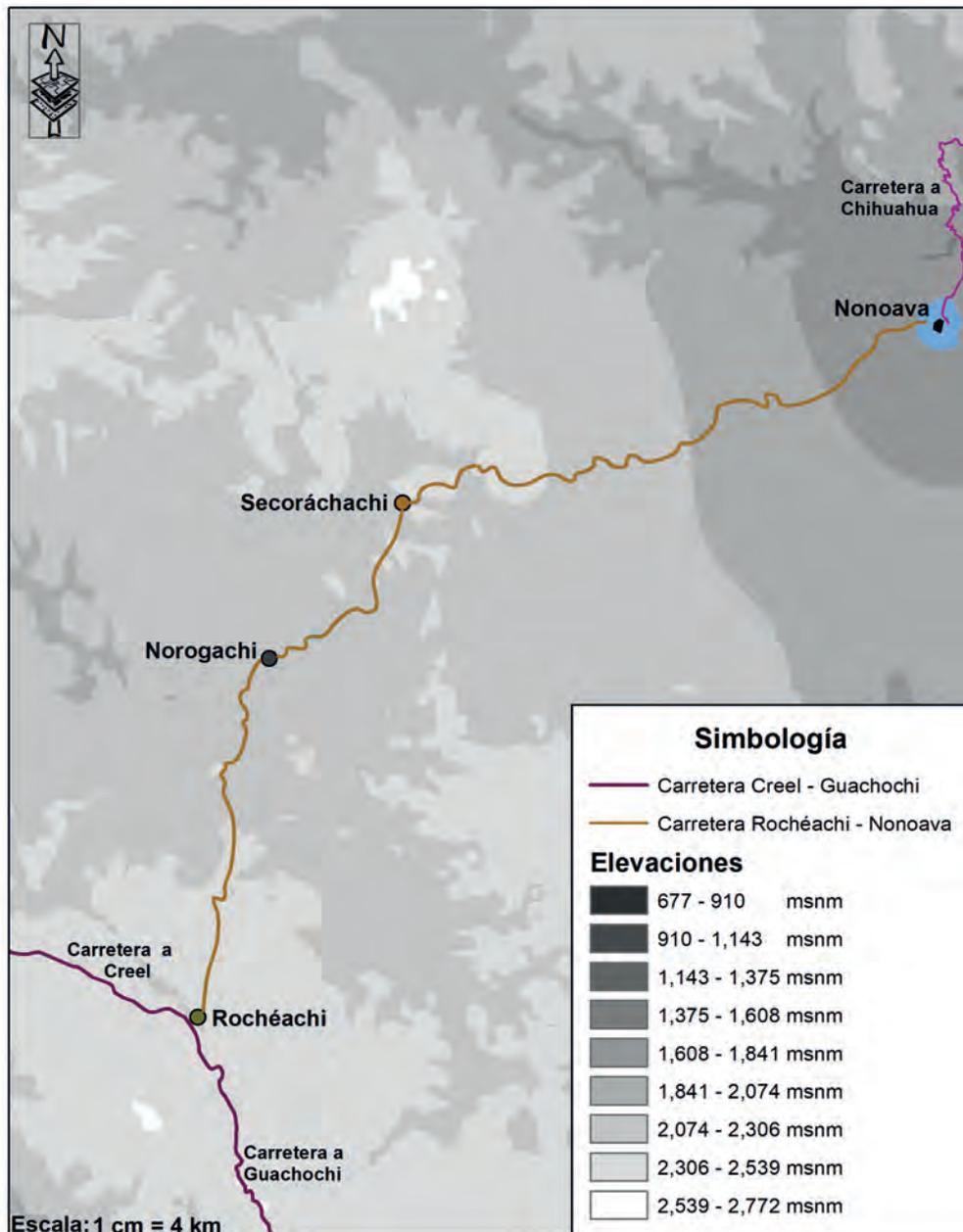
Mapa 1 RED DE CARRETERAS DEL ESTADO DE CHIHUAHUA



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

Mapa 2

DETALLE DEL TRAZO DE LA CARRETERA NONOAVA-NOROGACHI-ROCHÉACHI



Elaborado por Ulises Ramírez Casas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Variación de los modos de existencia en la Sierra Tarahumara

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Para qué un análisis reversible?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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