



“3. Desgaste ambiental y muerte colectiva. Apuntes finales desde otra imaginación política”

p. 223-276

María Isabel Ramírez Martínez

Teoría etnográfica

Crónica sobre la antropología rarámuri

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2020

316 p.

Figuras

(Serie Antropológica 28)

ISBN 978-607-30-3379-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 15 de abril de 2021

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/717/teoria_etnografica.html

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



3. DESGASTE AMBIENTAL Y MUERTE COLECTIVA

APUNTES FINALES DESDE OTRA IMAGINACIÓN POLÍTICA

El propósito de este libro es registrar la co-creación de una teoría etnográfica. En la introducción expongo la operatividad de esta metodología para describir la interacción entre el modo de producción de conocimiento rarámuri y el modo de producción de la antropología disciplinar. Dicha interacción supone redefinir la posición entre el observador y el observado y entre datos y teorías, es decir, conlleva a reformular el contexto de producción de conocimiento conjunto. En el marco de este proceso de co-creación, echo mano de herramientas como la simetría y la reversibilidad para definir las preguntas que guiaron y estructuraron la reflexión de este texto. Esto es, indago qué es la humanidad para los rarámuri y, en consecuencia, traduzco la antropología de este pueblo norteno.

Con base en estos cuestionamientos, en el capítulo 1 demuestro la existencia de la antropología rarámuri. Al contrastar la antropología disciplinar con la nativa, destaco que los campos de aquello que se toma como un hecho (naturalezas) y lo que se toma como construido (culturas) difieren. De esta forma, concluyo que la antropología rarámuri se fundamenta en una teoría cosmopolítica del parentesco, una teoría de la alteridad y una teoría de lo social. En el marco de la antropología rarámuri, los conceptos de lo humano y de la humanidad son distintos a los que dan soporte a la antropología disciplinar, ya que todos los existentes somos parientes. En ésta, compartir una línea de filiación parental, es decir, tener un origen y un ancestro en común define el grado de parentesco y los mecanismos para entablar relaciones mediante la filiación, la conyugalidad y la afinidad. A su vez, dichos mecanismos de carácter relacional determinan las cualidades corporales, sociales y morales de los existentes. A partir de los materiales míticos y etnográficos revisados explico cómo la antropología rarámuri contrasta dos

líneas generales de filiación y dos campos de moralidad: la rarámuri y la no rarámuri.

Para corroborar la operatividad metodológica de la antropología rarámuri, en el capítulo 2 desarrollo un análisis reversible. Presento la co-creación del concepto-camino y, posteriormente, lo utilizo para examinar las vías de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX. El resultado más relevante de este capítulo es aplicar la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri para demostrar la articulación entre distintos modos de existencia, así como la co-existencia de dos realidades territoriales: el Ejido y el *Kawí*. Compruebo que el análisis multinatural es la consecuencia lógica de ejecutar un análisis reversible. En este marco, aclaro cómo las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar sobre la explotación forestal en la Sierra Tarahumara difieren de las narrativas inscritas en el territorio y en la memoria parental de los rarámuri. El principio de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente, mecanismo elemental para producir variación individual y social, es la pieza clave para articular la teoría cosmopolítica del parentesco y la teoría de la alteridad rarámuri. En otras palabras, los mecanismos de producción de la variación rarámuri —alternos a las teorías de la identidad propuestas por la antropología disciplinar— son el marco explicativo para examinar la narrativa académica sobre la explotación forestal y el desgaste ambiental.

El capítulo 3 es una consecuencia de este recorrido. El objetivo es argumentar la existencia y la interacción de realidades disímiles o, en términos rarámuri, de mundos distintos. La meta es reconocer que, en el diálogo entablado entre antropologías, la interlocución rarámuri denuncia los efectos devastadores de los modos de existencia y los campos de moralidad articulados con el proceso de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara. La finalidad es experimentar, desde la imaginación política rarámuri, alternativas de acción colectiva para los modos de existencia articulados con las corporaciones empresariales y estatales de los siglos XX y XXI.

Como un canasto que se teje sobre los anteriores, presento este tercer capítulo como una conclusión que abraza las reflexiones teóricas y metodológicas expuestas hasta ahora. El tema que sirve de guía es la conceptualización y la experiencia rarámuri sobre

aquello que he denominado deterioro ambiental. Retomo el problema sobre la muerte colectiva de los rarámuri planteado en el mito 4. El fin es enfatizar que la participación corporal, parental y territorial en el campo de moralidad de los no rarámuri es el marco para dar cuenta del por qué las narrativas sobre el desgaste ambiental —que co-construí con los rarámuri de Norogachi entre 2009 y 2012— giraban en torno a los límites de la transformación. Me interesa argumentar que si el Ejido y la carretera que cruzó Norogachi eran expresiones de un mundo no rarámuri sobreponiéndose al rarámuri, entonces, la pérdida de almas y la potencial muerte colectiva eran dos de sus efectos concretos en el mundo rarámuri o *Kawí*. En última instancia, corroboro que los límites del *hacer* como rarámuri y la eventualidad de *no ser* presuponían para mis interlocutores *hacer como el otro* y participar en un proceso gradual para *devenir en otro*.

Para lograrlo, primero exploro las nociones rarámuri de causa y efecto. El fin es indagar en qué consisten los límites de la transformación en la antropología rarámuri y mostrar que dichas nociones son distintas a las postuladas por la antropología disciplinar. Por ejemplo, en el marco del pensamiento de Lévi-Strauss, los límites de la transformación son internos al sistema y no, como propone la antropología rarámuri, producto del vínculo con la alteridad. Más aún, en contraste con el proceso de integración nacional y de mexicanización —promovido por el indigenismo estatal durante siglo XX y expresado en 1952 con la instauración del Centro Coordinador Indigenista en Guachochi (Del Val y Zolla 2014: 16)—, para los rarámuri es factible multiplicar los modos de existencia, incluyendo el *hacer* y el *ser* como mexicano. Por tanto, los límites de la existencia colectiva radican en causas y en efectos alternos al mestizaje cultural del siglo XX —véase Navarrete 2016.

Tal como señalo en el capítulo 2, durante las estancias en campo que realicé en 2009, los rarámuri de Norogachi interpelaban mis afirmaciones sobre la deforestación y la extinción de la flora y la fauna regional. Estos debates fueron el indicio de que otras realidades coexistían con la mía. Para comprender qué es el desgaste ambiental para mis interlocutores, en este capítulo examino la relación entre la teoría cosmopolítica del parentesco y el papel de los rarámuri en la producción de su mundo o *Kawí*. Posteriormente, traduzco la

frase “los árboles ya no le hablan a nuestros hijos”, con la cual Albino Moreno y otros rarámuri resumían las consecuencias del proceso de explotación forestal. Por último, resalto la relevancia de comprender conceptual y experiencialmente otras realidades o mundos posibles para la antropología disciplinar. Propongo que la aportación de traducir y de dialogar con las antropologías alternas radica en reconocer que existen formulaciones distintas sobre los problemas que nos afectan y, en consecuencia, las soluciones ignoradas por nosotros. Dichas formulaciones no se limitan a considerar, tal como lo hace Lévi-Strauss (1997b [1968], 1986a [1983]: 203) que el pensamiento amerindio ofrece respuestas diversas a las mismas preguntas —véase el análisis del ciclo del puercoespín en los dos hemisferios de las Américas—. Por el contrario, como sugiere Pimentel (comunicación personal 2012), los distintos modos de existencia no sólo ofrecen distintas respuestas a los mismos problemas o a las mismas preguntas. Ante todo, los modos de existencia se plantean problemas y preguntas diferentes ante hechos distintos. Como destaca Viveiros de Castro (2010b [2009]: 15), es posible que esta apertura a la imaginación de los otros fuerce la nuestra, “así como sus términos, [para] emitir significaciones completamente nuevas e inauditas”, con la finalidad, agregaría, de producir nuevos modos de existencia para nosotros y con los otros.

Comparando antropologías: causas y efectos

En el capítulo 2 expongo las condiciones de posibilidad o, en términos de Foucault (2010 [1968]), la episteme de las narrativas registradas por la historia y la antropología regional sobre el desgaste ambiental en la Sierra Tarahumara. Describo las prácticas que definieron a los pinos como recursos explotables —edificación de infraestructura y ordenamiento territorial— y que colaboraron en la construcción de una convención sobre los recursos forestales, la población serrana y sus lugares de habitación. Si volvemos a estas narrativas para identificar las causas y los efectos, es evidente que el desgaste ambiental es una consecuencia de procesos políticos, económicos y sociales. No obstante, esta convención sobre el desgaste

ambiental es el correlato de una realidad o de un mundo específico que estaría dirigido por el progreso y por las corporaciones económicas y estatales. En la Sierra Tarahumara conviven modos de existencia, campos de moralidad y mundos habitables distintos. ¿Qué pasaría en una realidad o en un mundo en el cual el desgaste ambiental fuese una evidencia del estado de las relaciones parentales y no un efecto del progreso? ¿Cómo es el mundo en el cual la convencionalización de los recursos forestales provocó la pérdida de almas y generó la posibilidad de la muerte colectiva? ¿Cómo es el *Kawí* de los rarámuri y qué consecuencias podemos obtener de reconocerlo como un mundo posible? Siguiendo una vez más a Viveiros de Castro, el objetivo no es demostrar por qué los rarámuri dicen o piensan tal o cual cosa, en el sentido de conocer sus causas; sino reconocer los efectos o las consecuencias de saber que ese otro mundo y esa otra antropología coexisten simétricamente con nuestro mundo y con nuestra antropología.

Las propuestas de Strathern (1988: 268-308) para analizar las causas y los efectos de la acción, la producción del conocimiento y la coerción entre los *sabarl* de Melanesia son constitutivas en esta fase de mi argumento. Para esta autora, situar la ego-personalidad como el foco de pensamiento y de acción en Melanesia —por ejemplo, en Maurice Leenhardt (1984 [1947])— era un planteamiento equívoco. En la teoría de la acción melanesia, las personas son un conjunto o un *locus* de relaciones. De tal modo que las personas pueden dislocarse entre los distintos puntos de vista y las posiciones que las constituyen —esto es lo que Strathern (1988: 260-306) denomina persona *dividual*—. La causa de la acción es otra persona, no el agente. En esta teoría social, “causar a otro” es extraer la condición interna de las relaciones que lo constituyen y que conforman la acción. El agente y la causa de la acción están separados, en tanto que los primeros no determinan sus propias acciones ni son autores de sus actos, simplemente los ejecutan. Dependiendo del punto de vista de los agentes, causas y efectos se alternan para producir la acción —un caso similar de producción de la acción fue analizado por Magazine (2015) entre los habitantes de Tepetlaoxtoc, Texcoco, México.

En el marco de la historia y de la antropología disciplinar, la explotación forestal configuró la convención de los árboles como

recursos forestales. A su vez, esta convencionalización fundamentó la explotación industrial, promoviendo la construcción de vías no rarámuri —por ejemplo, ferrocarril y ordenamiento territorial—. También, desde el punto de vista de los pobladores de San Juanito, ésta fue la causa del surgimiento de un nuevo modo de existencia. Pese a las analogías que pudiéramos elucubrar, las nociones de causa y efecto contenidas en las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar se distinguen de la acción social de los sabarl, reportada por Strathern, por el papel de los individuos. En las narrativas compiladas en el capítulo 2, vincular personas o redes de relaciones concretas con los eventos narrados requirió una profunda investigación y en ciertos casos no fue posible documentar tal intervención. Estas dificultades son un indicio del papel de los individuos y de las colectividades en dichas narrativas. Más aún, son una expresión de cómo en estos relatos, las causas trascienden o determinan las elecciones y las acciones de los actores.

Para Latour (2001 [1991]: 175), las narrativas registradas por la historia y la antropología disciplinar tienden a caracterizar los contextos y las instituciones que describen con propiedades misteriosas creando, mediante el juego de las escalas, entidades despersonalizadas y descontextualizadas. El principal problema de este mecanismo de totalización es que, en palabras de Latour (2001 [1991]: 182), nuestras narrativas “participa[n] en lo que pretende abolir. Torna[n] impotente ante el enemigo, al que dota[n] de propiedades fantásticas”. En el caso que me ocupa, estas condiciones de producción de conocimiento dotan de trascendencia a una serie de causas que determinan las acciones de los agentes.

Nuestra realidad y el mundo que hemos construido son un correlato de estas narrativas. Por ejemplo, la Manifestación de Impacto Ambiental de la carretera Nonoava-Norogachi-Rocheachi en el inciso II.6, dedicado a la Identificación de las posibles afectaciones al ambiente, declara que: “En algunas ocasiones, los proyectos de caminos son los que menos han impactado al medio ambiente.”¹

¹ Manifestación de Impacto Ambiental, Modalidad Regional, Carretera Nonoava-Norogachi-Rocheachi, tramo del km 0000 al km 10000 con origen en Rocheachi, <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf> (consulta: 3 de mayo de 2011).

Las causas de impacto ambiental, explica esta manifestación, son las urbanizaciones previas a la construcción de la carretera —contexto que no corresponde a la descripción serrana de los pueblos y de las ranherías que cruzaría esta vía en la Sierra Tarahumara—, así como a los usuarios, quienes de acuerdo con este documento son responsables de “evitar el impacto ambiental generado al hacer uso de la carretera, por ejemplo, rebasar los límites de emisiones a la atmósfera provocado por fuentes móviles, abandono de basura a los lados de las vías de circulación, etc[étera]”. Las nociones de causa y efecto que explican el desgaste ambiental desde esta perspectiva oscilan entre la producción de entidades o contextos inalterables e incuestionables y las acciones individuales descontextualizadas. Contrariamente, las causas y los efectos desde la perspectiva rarámuri se fundamentan en el autoreconocimiento de la acción.

A continuación, problematizo las nociones rarámuri de causa y efecto haciendo referencia al contexto del cual surgen. Insisto que lo relevante de remitir a otros contextos etnográficos es entablar un diálogo entre antropologías —incluyendo la nuestra— y no utilizar conceptos aislados para analizar un caso de estudio. Enmarcado en la comparación entre antropologías desarrollada en este apartado, traduzco el motivo mítico del olvido desarrollado en el mito 4 para conocer las nociones rarámuri de causa y efecto. Presento nuevamente en extenso este relato para facilitar su lectura.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Había un toro muy grande que había venido al mundo a comer gente por mandato de Onorúame, fue a éste al primero que sacrifica-

ron. Luego cantaron y bailaron el Yúmari y ofrecieron la carne de las reses y con el día salió el sol.

La tierra se había salvado, había luz de vuelta. Éste fue el último castigo que mandó Onorúame a los rarámuri por no hacer caso de bailar el yúmari. Desde entonces siempre bailamos, porque si no lo hacemos se vuelve a apagar el sol y se acaba el mundo. Ahora sí ha aguantado por que sí hemos seguido bailando

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

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

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

En el mito 4 se relatan tres momentos en los que el olvido funge como un modo de relación. Al comparar la mitología de los dos hemisferios del continente americano, Lévi-Strauss (1986a [1983]: 233) define el olvido como “un defecto de comunicación con uno mismo”. Como categoría del pensamiento mítico, “el *olvido* formaría un sistema con el *malentendido*, definido como falta de comunicación con el prójimo, con la *indiscreción*, definida como exceso de comunicación,

también con el prójimo” (Lévi-Strauss 1986a [1983]: 233), y con la nostalgia, “como exceso de comunicación con uno mismo” (Lévi-Strauss 1986a [1983]: 215). Aquello que me interesa retomar de las intuiciones de Lévi-Strauss es la relación entre el olvido, el malentendido y la aparición de los blancos, explicitado en los ciclos míticos de “la mala elección” y de “la vida breve” analizados a lo largo de las *Mitológicas*. El tema central de estos ciclos es el origen de la mortalidad y, como demostró Vilaça, con materiales míticos de los wari’ de Amazonas, la relación entre el olvido de la violencia y la valorización positiva del encuentro con los blancos. “Más allá de estar relacionado con la superioridad tecnológica de los blancos, o el origen exterior de los bienes culturales —afirmó esta autora—, el olvido wari’ parece estar vinculado específicamente con dejar pasar la violencia de estos enemigos. Lo que los wari’ intentan olvidar es precisamente la capacidad predatoria de los blancos [...] Y así, ellos se apropian de esa capacidad” (Vilaça 2011: 17, la traducción es mía).

Lingüísticamente, para los rarámuri, el verbo olvidar (*we’kabama*) participa del campo semántico que remite al camino. *We’kabama* es olvidarse tanto como equivocarse y *we’kábonama* remite a un estado de extravío, pérdida espacial, equívoco u olvido provocado por otro. Los conceptos de olvido, equívoco y pérdida están articulados con el de camino, puesto que si no se conocen los senderos o se toma el rumbo equivocado, es posible perderse —*we wa’kama areko Chihuahua simisaa* (si voy a Chihuahua, a lo mejor me pierdo); *anagú natzá ré natzá bití boweke, we ná’soa bití boé, kíte we we’karu* (se bifurcan para ambos lados, están abiertos como horqueta los caminos, están revueltos los senderos, por eso se pierde uno)—. También es posible perder el trabajo (*wa’rú nótzári we’kawí*), equivocarse con las palabras (*chí anire! We’kare pa!*) y olvidar los actos de los otros para entender sus equívocos (*we’kawa*) —ejemplos tomados de Brambila (1976[1953]: 391)—. Con base en esta referencia lingüística, enfatizo la relación entre el olvido y la pérdida del camino.

El mito 4 está dedicado a contar “cómo se formó el mundo rarámuri” o *Kawí*. Esta narración relata tres momentos de existencia en los que reiterativamente el olvido causa el enojo de Onorúame (El-que-es-Padre). En el primer momento, el mito describe que: “El mundo se formó en tres épocas diferentes: primero fue el diluvio,

que lo mandó el Onorúame por habernos olvidado que Él fue quien nos dio el aliento para que respiráramos” (Gardea y Chávez 1998: 20). Con este acto, los rarámuri desdeñan el vínculo de filiación que los define como existentes. Por tanto, tal como advirtió Lévi-Strauss para otras mitologías amerindias, dicho olvido puede ser entendido como un defecto de comunicación consigo mismo, es decir, una falla en la transmisión de conocimiento para hacer como un rarámuri y ser un rarámuri. El mito 4 confirma esta interpretación al describir que, en este primer momento de existencia, los rarámuri se embriagaban descontroladamente, dejando de lado que el *teswino* debía ser ofrecido a Onorúame antes de injerirse y en tal caso, olvidar el vínculo parental es el efecto de *no hacer colectivamente* en dos sentidos. Por una parte, con Onorúame, y por otra, entre las almas que constituyen a cada rarámuri.

En la vida ordinaria, la embriaguez provoca que las almas o parte del alma única abandonen el cuerpo. Merrill (1988: 109) describe este proceso en Basíhuare, municipio de Guachochi, de la siguiente forma: “A las almas no les gusta el olor de la cerveza y entonces una de ellas o más se van, y la persona queda intoxicada. [...] Cuando la cerveza ha sido eliminada del cuerpo, el alma o las almas regresan y la persona vuelve a estar sobria.” Las almas que permanecen en el cuerpo no se embriagan. Sin embargo, las almas incompletas o las almas menores quedan a cargo del cuerpo —tal como los niños quedan a cargo de las casas durante las teswinadas—, determinando la conducta de “borracho” adoptada por las personas. Durante el estado de embriaguez la capacidad del *hacer colectivo de las almas* de los rarámuri disminuye, reubicándolos en los límites de su propio campo de moralidad. Éste es el motivo por el cual, en estado de embriaguez, los rarámuri podían tener encuentros con los muertos (*chuíki*). Fujigaki Lares documentó dos casos que ejemplifican estos eventos.

Relato 1

Una vez en Sayabochi invitaron a un hombre a tomar y le dijeron que ahí espantaban porque habían enterrado unos *anayáwari* (antepasados), él no creyó y se fue a tomar. De pronto, vio a dos *tewekes* (mujeres) bien bonitas y lo invitaron a tomar *teswino*, le dijeron que su papá lo

invitaba. Él se fue con ellas, una iba delante y otra junto a él. Las dos iban vestidas de blanco, él estaba muy borracho. De repente se quedó dormido junto a un lugar y cuando despertó estaba en una cueva con huesos de *anayáwari*, le dio mucho miedo y regresó a la casa donde estaba tomando. Le preguntaron qué había pasado, qué dónde estaba, pues ya lo andaban buscando. Les platicó y se rieron de él. Entonces dijo: “ya empecé a creer porque antes no creía nada” (narrado por Bautista Moreno, en Fujigaki Lares 2005: 53).

Relato 2

Alejandro Fujigaki Lares: ¿Hay gente que pueda verlos (a los *chuíki*)? Ahora que dices que están en la teswinada.

Angelita Loya: Yo pienso que sí, yo creo que sí mucha gente les ha tocado ver, porque hay muchas veces que llegan a tomar con ellos. Sí, llegan allá y se quedan en los rincones. Si es un hombre, se lo puede llevar una mujer. No, pues si es un hombre, se queda allá con la mujer. No, pero hay muchos que no se enferman, ¡cómo yo no me enfermé! Yo me fui con un niño chiquito así, como de este tamaño y en el panteón. Ya me acordé ya cuando estaba yo abrazando la cruz del panteón.

A. F. L.: ¿De qué te acordaste?

A. L.: Me acordé en el panteón, estábamos tomando en una casa y de repente vi a un niño chiquito como del tamaño de mi hijo, me dijo vamos a tomar mucho *teswino*. Pues según yo como en sueños tomaba, tomaba como en una tina, en *wuejas* [júcaras] grandotas, así, y yo andaba bien borracha y que no me daba cuenta de dónde estaba y, pues no, que me voy dando cuenta que tenía abrazada una cruz, y ¡ay!

A. F. L.: ¿Hay gente que se enferma?

A. L.: Se muere, luego, luego se muere. La tumba era del niño. Le hicieron la fiesta (de muerto) ahí y fuimos todos los que estábamos en la escuela y fui la única que me perdí. Sí, estábamos en su fiesta de él. Yo creo que yo me salí con él y me fui, pos yo me di cuenta que iba con él pero yo nunca me di cuenta que estaba muerto porque iba así como vivo, haga de cuenta caminando. Y pues yo veía los pies, a ver si dejaba huellas en el suelo y dejaba huellas, es que yo veía.

A. F. L.: ¿Y la gente te vio salir con el niño?

A.: Que me vieron, no, al niño no lo vieron. No más me vieron a mí que me fui caminando platicando, quién sabe con quién platicaría pero que iba platicando, pues quien sabe cómo será eso, pero uno se va (entrevista con Angelita Loya en Fujigaki Lares 2005: 53).

Al igual que en estos encuentros con los muertos, el olvido de la primera existencia relatado en el mito 4 es un efecto de la desarticulación de las redes colectivas que constituyen a los individuos (vivo o muerto) y a los colectivos (parientes de Onorúame). De esta manera, la consecuencia de *hacer sin el colectivo* de almas o de parentesco es acercarse a los límites del campo de moralidad rarámuri y *hacer como los otros*, en este caso, como los muertos. La particularidad de esta posición de alteridad es que, en la serie gradual de transformaciones entre lo mismo y lo diferente, ésta se ubica cerca del polo de lo *mismo*. En la destrucción de la primera existencia, hacer como otro y llegar a ser otro implica que *el otro* comparte el campo de moralidad rarámuri. Onorúame provocó un diluvio y para recordar lo sucedido, a manera de marca de memoria, las huellas de los animales quedaron petrificadas en las rocas que alguna vez fueron lodo. Por último, El-que-es-Padre otorgó semillas a dos niños sobrevivientes, definiendo el régimen alimenticio de los rarámuri.

Durante la segunda época, estos niños y sus descendientes convivieron con los gigantes, quienes no compartían el campo de moralidad de los rarámuri. Estos existentes comían personas rarámuri y no el producto de las semillas otorgadas por Onorúame, las mujeres entablaban vínculos de conyugalidad y tenían descendencia. Al participar en el campo de moralidad de los gigantes, los rarámuri *hacían* como los *otros* y, en consecuencia, *olvidaron hacer y ser como rarámuri*, llegando a *ser como el otro*. El Sol, Onorúame, descendió y quemó el mundo. Las manchas de humo en las cuevas y los muertos disecados en su interior son la marca de memoria inscrita en el territorio —o en la piel del mundo, llamada *wichimoba*—. Onorúame otorgó animales para realizar sacrificio y la danza; dos elementos fundamentales para el modo de existencia y la ritualidad rarámuri —véase Fujigaki Lares 2005.

En la tercera época, el Sol murió. Los rarámuri olvidaron las formas rituales transmitidas por Onorúame y *olvidaron como hacer y ser rarámuri* llegando a *no ser*. Nuevamente el olvido fue ocasionado por una falta en el *hacer colectivo*. Para Lévi-Strauss (1986a [1983]: 211), la noción de *no ser* es fundamental para las filosofías indígenas en América, puesto que “el único modo positivo de ser consiste en una negación del no ser”. Esta última destrucción registrada por el mito

anuncia el límite de toda transformación, es decir, *dejar de hacer y ser en colectivo*, olvidarse totalmente del *sí mismo* o, en otras palabras, morir colectivamente. Al final de la tercera existencia, en la obscuridad que ha dejado la muerte del Sol, los viejos recordaron lo transmitido por Onorúame: sacrificaron un toro, ofrendaron a los cuatro puntos cardinales (*wiroma*) y danzaron. El Sol nació nuevamente, instaurando, como marca de memoria, la ritualidad.

Los tres momentos de existencia configuran una serie gradual de posibilidades del *no ser*. La primera posición está definida por *no hacer colectivamente*, a través del cuerpo y del parentesco, y el resultado es un *no ser rarámuri*. La segunda es un proceso que va del *hacer y ser como el otro* hasta llegar a *no ser un rarámuri* corporal y alimenticiamente. La tercera se fundamenta en un *no ser* por el olvido del *sí mismo*.

Pese que para Lévi-Strauss, el olvido era una falta de comunicación con uno mismo, desde la antropología rarámuri, el olvido no se reduce al “sistema de la patología de la comunicación” propuesto por este autor. Si bien, para los rarámuri el olvido se fundamenta en un *no hacer colectivamente* (corporal o parental), el olvido también es producto de la relación con los otros. Mas aún, considerando que “el *sí mismo*” es una red colectiva de almas, es factible afirmar que el olvido, en todas las facetas descritas, es un efecto del vínculo mantenido con una alteridad interna (almas), una alteridad semejante o más cercana a lo mismo (un muerto o un rarámuri) o una alteridad desemejante (gigante y mestizos). En otros términos, para los rarámuri, todo olvido es equivalente a un equívoco. Por ende, los efectos de cualquier olvido son la pérdida del camino colectivo y el enojo de Onorúame.

Las destrucciones de cada existencia son el efecto de estos enojos, así como de la configuración del campo de moralidad rarámuri a través de la alimentación, el sacrificio, la danza y el vínculo con el *Kawí*. Como documento en el capítulo anterior, junto con la memoria parental, corporal y territorial, los caminos no rarámuri, trazados durante la explotación forestal, pertenecen a las marcas inscritas en la piel del mundo (*wichimoba*) que rememoran este proceso. Estas marcas son una expresión del autoreconocimiento de los rarámuri en la producción de la acción y de los equívocos provocados por *ha-*

cer y ser como otros. Narrativamente, dicho autoreconocimiento es recurrente en la mitología. Por ejemplo, en el mito 1, los rarámuri asumen la derrota de una carrera que definió su campo de moralidad a través del *teswino* y del trabajo. De manera análoga, mis interlocutores en Norogachi reconocían su papel en la explotación forestal, así como sus efectos. En consecuencia, integrar este dispositivo de autoreconocimiento en la producción de la acción es fundamental para dar cuenta de las narrativas sobre el desgaste ambiental.

En resumen, en la antropología rarámuri, las causas expresadas a través del motivo mítico del olvido explican el proceso de conformación del campo de moralidad rarámuri. Esta noción de causa, a diferencia de las categorías propuestas por la antropología disciplinar, no responde a entidades incuestionables, inmutables o ajenas a la acción de los individuos y de los colectivos. Por el contrario, las causas rarámuri, ancladas en el autoreconocimiento en la producción de la acción *no deben olvidarse*. Por ello, uno de los principales efectos de los olvidos narrados en el mito 4 es la memoria (corporal, parental, territorial, ritual).

El término memoria puede traducirse como *néwaráriame*, *néwara* y *néoráma*. Estos tres verbos comparten la raíz *newa-* que “tiene un sentido básico de presencia, de ser o hacerse sensible, perceptible; este sentido se precisa por los verbos con que forma locuciones o por las partículas que recibe” (Brambila 1976[1953]: 378). Por ejemplo: *má ké newa réko*, *má ké newa ikíkame* (ya no se ve, ya no aparece), *ketza tumu newa ni*reo?* (¿no se han dado cuenta ustedes?), *pe waniwita ké newa ikíboo* (al tercer día ya no apareceremos) —expresión metafórica de: ya estaremos muertos—, ejemplos tomados de Brambila (1976[1953]: 378, el resaltado es mío). El verbo recordar se compone por dos raíces verbales: *newa-* (memoria) y *rá-* (hacer). De esta forma, recordar es hacer presente de manera sensible y perceptible. En este sentido, las causas, el origen y la conformación del mundo rarámuri o *Kawí* se articulan por medio de marcas perceptibles y sensibles de memoria. En términos de Wagner (1975), esta articulación pertenece al campo que se toma como un hecho, a una convencionalización o, en nuestro lenguaje, al campo de lo natural.

Bajo dicha convencionalización y tal como declara el mito 4, las marcas de memoria parental y ritual son tan sensibles y perceptibles como aquellas inscritas en el territorio. Un ejemplo de esto es la conceptualización y la experiencia rarámuri de la danza reportada ampliamente por Bonfiglioli para la región de Tehuerichi, municipio de Carichí. Para este autor, la danza es: a) un dispositivo para recrear sucesos míticos (Bonfiglioli 2008a, Bonfiglioli 2008b); b) una “forma de estar en el mundo y de relacionarse con otros seres, relación que el chamán o el cantador ‘traducen’ a los demás por medio de las palabras ceremoniales y otros recursos expresivos” (Bonfiglioli 2010: 465); c) el trabajo por excelencia y el más respetado (Bonfiglioli 2010: 482); y d) una manera de transformar el cuerpo en astros, como en el caso de la danza petitoria del *yúmari* (Bonfiglioli 2008a: 53, Bonfiglioli 2010: 464), o en los pilares del cielo (González Rodríguez 1982, Levi 1993), tal como se autodefinen los rarámuri en la región de las barrancas. La etnografía corrobora que como Montemayor (1999 [1995]: 57) afirma, “el caminar de los rarámuri es en plano celeste, la danza”.

La memoria producida en la danza, como recuerdo sensible y perceptible de eventos que configuraron el campo de moralidad y el modo de existencia rarámuri, implica una transformación de los cuerpos, de los rarámuri y de sus relaciones con el *Kawí* o el mundo. De la misma manera, los caminos rarámuri y los caminos no rarámuri, también entendidos como recuerdos sensibles y perceptibles, producen una memoria a través de la transformación de los cuerpos y de los vínculos parentales. De ahí, la relevancia del auto-reconocimiento en la producción de la acción por parte de los rarámuri en los eventos narrados en el mito 4 y durante el proceso de explotación forestal. La transformación de los cuerpos, de los lazos parentales, de la ritualidad y del territorio son producto de las acciones individuales que, bajo la perspectiva de la teoría social de lo rarámuri, configuran una memoria colectiva.

Recapitulando, para los rarámuri, todo olvido es un equívoco, es decir, es el producto de un vínculo con la alteridad. A lo largo de este apartado, traduje este motivo mítico como la noción rarámuri de causa. El olvido es el motor de la acción social y del proceso de configuración del campo de moralidad de los rarámuri. De manera

análoga, el recuerdo y la memoria, inscritos en los cuerpos, en las relaciones parentales, en la ritualidad y en el territorio fueron entendidos como la noción de efecto. Una característica de las nociones rarámuri de causa y de efecto es el autoreconocimiento de los rarámuri en la producción de la acción y de los eventos. Por tanto, las causas y los efectos del desgaste ambiental sólo son comprensibles en la medida en que reconocen el papel que los rarámuri se otorgan en la producción del devenir.

Finalmente, esto resulta explicativo del fragmento que sigue al relato de las destrucciones en el mito 4.

Mito 4, fragmento:

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

En el capítulo 1, señalo que este mito sobre la muerte individual o la mortalidad era un correlato análogo de la explicación para la muerte colectiva de los rarámuri. Narrativamente, el factor de tal amenaza es la presencia de los no rarámuri, específicamente de los blancos o de los mestizos que “ha(n) ido acabando con nuestras tierras”. Fujigaki Lares (2005: 59) documenta una versión distinta del mito en la región de Norogachi:

Fue un animal [un lagarto] quien lo hizo, se llama [...] *wicocoli*: “que no crezcan muchas gentes, porque a mí me van andar pisando si crecen muchas gentes” y eso eran lo que decía a Dios, por eso ahora se muere mucha gente. Pues ese animal dijo que: “no quiero que haya mucha gente, porque yo estoy chiquito”. Y que se mueran de enfermedad, de muchos accidentes, que decía el animal pues. No sé por

qué Dios le hizo caso, porque pensó que de a de veras lo iban a pisar si hubiera mucha gente.

Versiones similares de este relato son documentadas por Lumholtz (1904: 302), Bennett y Zingg (1978 [1935]: 218), Merrill (1988: 225) y Gardea y Chávez (1998: 23) en distintas regiones de la Sierra Tarahumara. En cada uno de ellos, el lagarto es el personaje que define la mortalidad de los rarámuri. Fujigaki Lares (2015: 315, 2019) elucida la relación entre dicho animal y el-que-sabe-enfermar o *sukurúame*, los extranjeros, los locos, lo misterioso y lo poco conocido. Por ello, en el mito 4, la articulación de este personaje con la figura del mestizo no es azarosa. Aún así, su ingreso en el relato modifica la noción rarámuri de transformación. Mientras que el proceso de cambio en el mito 4 consiste en la configuración gradual del campo de moralidad rarámuri, la aparición de los mestizos y la ocupación de las tierras altera este mecanismo, instituyéndolo como una premonición sobre la muerte colectiva de los rarámuri. En consecuencia, el vínculo con los mestizos instauro los límites de la transformación en la serie gradual entre lo mismo y lo otro, así como en la proliferación de nuevos modos de existencia para los rarámuri.

En el capítulo 2, demuestro que el correlato del ordenamiento territorial descrito en el mito 4 son los caminos no rarámuri a través de los cuales se ejecuta la explotación forestal durante el siglo XX, particularmente las vías férreas, las carreteras y el Ejido. En este marco, documento la relación entre distintos modos de existencia y explico su multiplicación. Al analizar la genealogía de los Espino de Norogachi, destaqué que distintos campos de moralidad y modos de existencia se vinculaban a través del cuerpo y del trabajo. De tal modo que al compartir un ancestro mestizo, cada uno de los miembros de la genealogía de los Espino potencialmente podía llegar a ser un no rarámuri. Este proceso, tal como sucedió en el pueblo de San Juanito y, como relato a continuación para el caso de Norogachi, articula la participación en el campo de moralidad no rarámuri y la autodeterminación que los define. En otras palabras, hacer y ser como otros también es producto de la constitución rarámuri de los individuos y de las redes colectivas. Más aún, en las páginas anteriores resalto que hacer y ser un rarámuri está condicionado por los

vínculos entablados con el *Kawí* —requisito para pertenecer a la red cosmopolítica de parentesco—, los cuales conforman las condiciones de producción de la existencia. Éste era el caso de los migrantes y de las personas que seguían la forma de vida mestiza en el ejido de Norogachi, quienes no eran reconocidos como parientes, ni como rarámuri. Por ejemplo, ante la visita inesperada de su hija Lupe, Marcelina afirmó: “tú no eres mi hija, eres una mestiza”. Lupe, como gran parte de los parientes que pertenecían a la genealogía de los Espino migró a la ciudad y permaneció fuera de la Sierra durante décadas. Para los rarámuri que permanecían en la Tarahumara, este fenómeno era definido como una “pérdida de almas” y vaticinaba el fin del mundo rarámuri o *Kawí*.

“Los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”

A finales del siglo XX, autores como Guerrero, Reed y Vegter (2000: 5) reportan que sólo quedaba el 0.61% de bosques originales de pino encino en una extensión de 93 560 km² de la Sierra Tarahumara y que entre 1994 a 1997 incrementó anárquicamente el número de aserraderos y “se desmanteló la planta industrial de los ejidos forestales, aumentando las posibilidades de corte anual [...], así como la tala ilegal”. No obstante, entre 2009 y 2012, al discutir estos datos con los rarámuri de Norogachi, afirmaban: “Sí hay osos y venados”, “claro que hay pinos, así, grandotes, sino ¿de dónde sacan los trozos [troncos] para el aserradero?”, “mira, ves, esas son huellas de venado”, “mi tío, cuando era niño, vio un león y un oso ¡Claro que hay osos!”. “Ves —me dijo un día Luisa Bustillos mientras mirábamos por la ventana de su casa—, ahorita que llueve mientras hay sol, están pariendo las venaditas”. A lo largo de este libro reitero que estas afirmaciones, así como los cuestionamientos elaborados por los rarámuri durante el trabajo de campo fueron el fundamento para desplazar mis preguntas de investigación sobre el cuerpo y la persona hacia la pesquisa sobre la explotación forestal de la Sierra Tarahumara. Metodológicamente, tales aseveraciones eran indicios de la existencia de realidades alternas a la mía. En este marco, el objetivo de los siguientes apartados es demostrar que estas afirma-

ciones son indicios de la coexistencia de realidades o, en términos rarámuri, de mundos cognoscibles por sus efectos.

Para lograrlo, traduzco la frase con la que, en 2012, Albino Moreno y otros interlocutores describían el proceso de explotación forestal y el desgaste ambiental: “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”. Utilizo el método de la equivocación controlada propuesto por Viveiros de Castro (2004) para presentar los equívocos que precedieron y configuraron la traducción etnográfica que reporto al final de este apartado. Metodológicamente, los equívocos, —y aquí parafraseo a Viveiros de Castro (2004: 11-12)—, son el fundamento de la relación entre al menos dos términos inconmensurables que a través de una falta de entendimiento se los hace conmensurables bajo un nuevo entendimiento tal como la definición de los efectos de la explotación forestal en las narrativas académicas y en la memoria rarámuri como desgaste ambiental. En el marco de esta incompreensión se generan vínculos y posiciones que llegan a ser un nuevo marco de comprensión —por ejemplo, el reconocimiento de la coexistencia de realidades o mundos distintos—. En otras palabras, aplico una herramienta de traducción fundamentada en la inconmensurabilidad y en los malentendidos que co-construí con los rarámuri.

El primer equívoco o malentendido en la traducción de esta frase radica en utilizar como marco interpretativo las premisas y los principios substanciales de la antropología disciplinar. En 2004, Angelita Loya afirmó: “Pues yo creo que todos los árboles tienen alma porque si no tuvieran almas, pues no florecerían, no volverían a retoñar. El pino tiene alma porque a veces, cuando andas por el monte, cuando vas sola caminando, se escuchan voces, dicen que son los pinos” (Martínez y Guillén 2005: 138). Con base en esta declaración, inferí que las almas dotaban de vida y de volición a los existentes. En el marco de la discusión sobre las ontologías —encabezada por Descola (2001 [1996])—, concluí que los rarámuri eran animistas (Martínez Ramírez 2008, Martínez Ramírez 2010). El equívoco de esta traducción consistió en definir a los árboles y a los rarámuri por sus componentes (almas, cuerpos, capacidades de agencia) y no, como propone la antropología rarámuri, por las relaciones que los constituyen y que, a su vez, estos constituyen.

El animismo puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana (sea por la interioridad o por la fisicalidad): el intervalo entre naturaleza y sociedad es por sí mismo social (Descola 2001 [1996]: 110-112). El problema de esta definición —señaló Viveiros de Castro— es saber si realmente es posible y sobretodo interesante definir el animismo como una proyección de las diferencias y de las cualidades internas del mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo “sociocéntrico” donde categorías y relaciones intrahumanas son usadas para mapear el universo. Sumado a ello, Viveiros de Castro cita a Ingold para indicar que al “proponer estos esquemas de proyección metafórica o de modelización social de la naturaleza se escapa del reduccionismo naturalista (muy nuestro) apenas para caer en el dualismo naturaleza/cultura que, al distinguir entre una naturaleza ‘realmente natural’ y una naturaleza ‘culturalmente construida’, se revela como una típica antinomia cosmológica, viciada por la regresión al infinito” (Viveiros de Castro 2006b [2002]: 366). En otras palabras, reflexionar sobre una continuidad social entre humanos y no-humanos, entre naturaleza y cultura, presupone la existencia previa de esta dicotomía tal como se define en nuestro mundo y bajo nuestros términos. En consecuencia, invalida las definiciones alternas sobre aquello que es tomado como un hecho (naturalezas) y de aquello que es conceptualizado como construido (culturas).

En consonancia con la crítica al animismo planteada por Viveiros de Castro (2006b [2002]: 366), deduje que catalogar a los rarámuri como animistas o como antianimistas era un problema ajeno y, posiblemente, inocuo, para la antropología rarámuri. En principio, porque las *alewá* están lejos de ser una esencia etérea que dota de vitalidad y agencia. Estas entidades, con volición y una vida social plena, son una manifestación de las relaciones parentales entabladas entre Onorúame y algunos existentes. Luego, porque en el marco de un análisis multinatural como el ejecutado en el capítulo anterior, la definición de los campos que los rarámuri toman como un hecho y de aquellos que toman como construidos difieren de las ecuaciones propuestas por la antropología disciplinar en torno a la naturaleza y a la cultura. En conclusión, para salir de este

primer equívoco fue preciso desplazar mi interpretación sobre las esencias vitales y las proyecciones sociocósmicas hacia la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri, así como movilizar el análisis multicultural propuesto por la antropología disciplinar hacia la reflexión multinatural suscitada por la antropología rarámuri.

Para exponer cómo —durante el desarrollo de la investigación que sustenta este libro— develé estas premisas, remito a un par de trabajos dedicados a los sueños rarámuri (Martínez Ramírez 2010, Martínez Ramírez 2011). El objetivo de estos escritos era describir el papel de la esfera onírica en la vida social de los rarámuri. El punto de partida consistió en reflexionar sobre la definición de los sueños como “eventos reales” propuesta por Merrill (1987). En la primera fase de mi análisis, concluí que los sueños eran las acciones que el alma realizaba mientras que los rarámuri dormían. Por ejemplo, las frases *ne’jé rarpáko rimukí*, que puede traducirse como “yo ayer soñé”, o bien *semáti rimúma*, fórmula para despedirse en las noches, literalmente “que sueños bonito”, expresan acciones y no estados.

Después de una indagación etnográfica, indiqué que el estado del sueño no implicaba “una confusión con la vigilia, sino un estatus de realidad comparable [ya que], en ambos casos las almas realiza[ba]n actividades de la misma naturaleza (piensan, hablan, actúan)” (Martínez Ramírez 2010: 251, 253). Afirmé que para los rarámuri, la discrepancia entre un estado y el otro no era evidencia “de la irrealidad de los sueños, sino de las limitaciones de la vida al estar despierto” (Merrill 1987: 202). En consecuencia, el parámetro para distinguir la experiencia en la vigilia de la experiencia onírica no era la veracidad o la falsedad de una realidad absoluta. La distinción radicaba en qué parte de una persona rarámuri actuaba en el mundo. Por este motivo, la terapéutica rarámuri incluía describirle al-que-sabe-curar (*owirúame*) el sitio en el cual las almas fueron raptadas —lugar con el que soñaba recurrentemente un enfermo— para acudir a su rescate, e implicaba un conocimiento vasto del territorio por parte de dicho especialista.

Éste fue el caso de una mujer que solicitó a Lupe Espino que curara a su hija enferma. La mujer describió detalladamente un lugar en el que nacía el agua y, en donde, suponía que se había originado la enfermedad. Lupe soñó durante algunas noches has-

ta que identificó las huellas de la niña, las siguió y encontró a la infante flotando en el agujero que había descrito la mujer. Tomó de la mano a la pequeña y regresó sobre sus pasos hasta la casa de la enferma. Días después la mujer volvió con Lupe para agradecerle, pues su hija se había curado. Lupe utilizó una práctica terapéutica llamada huelleo.

Durante la vigilia y el sueño, el huellear era una práctica que permitía identificar y buscar a las personas. Huellear era leer las pisadas impresas en el suelo como un texto. Un buen huelleador era capaz de reconocer el género del caminante, la edad, el peso y la velocidad de su andar. También podía saber hacia dónde se dirigía y de dónde partió dicho caminante. Los-que-saben-curar inquirían las huellas de los enfermos a través del huelleo. Por tal motivo, cuando una persona enfermaba, acudía rápidamente con el especialista. Si pasaba demasiado tiempo desde el momento de la pérdida del alma, el-que-sabe-curar no era capaz de leer las huellas del enfermo y quedaba incapacitado para negociar su devolución.

Una de las conclusiones de estas cavilaciones fue que el estatuto de la realidad o de la irrealidad no era una dicotomía pertinente de análisis para la teoría rarámuri de lo social. Así, no era posible reducir la comprensión de las narrativas de los rarámuri de Norogachi sobre los sueños al marco de un análisis multicultural, el cual, tiene como premisa la existencia de una realidad única. Sin duda, este resultado es fundamental para el desarrollo del argumento general del capítulo: corroborar la coexistencia de realidades y mundos diferentes. Al desplazar mi discusión al multinaturalismo, esto es, al marco analítico que presupone la existencia de distintas realidades naturales y culturales, advertí que el parámetro general para distinguir las relaciones establecidas entre los existentes radicaba en: a) los caminos y en las formas específicas de caminar, es decir, en la cortesía o, en términos rarámuri, en el cuidado; así como en b) los tiempos, los espacios y las corporalidades adecuadas para entablar tales vínculos. Tal como describo adelante: “Saber con quién se está estableciendo la relación defin[ía] en gran medida las acciones que deb[ían] tomarse” (Martínez Ramírez 2011: 105).

En esta línea de pensamiento, en el capítulo 1 resalto que la vitalidad provocada por el *alewá* en los existentes era producto de los

lazos parentales y no su consecuencia. Por ello, para comprender la agentividad articulada con el o las *alewá* es necesario reconceptualizar, desde la antropología rarámuri, la acción. En general, aquello que explica la agencia de los existentes son las formas específicas para entablar relaciones sociales. Dichas formas consisten en secuencias de cortesía y descortesía o, en términos rarámuri, de “cuidado” o de “daño”. Tener cuidado o cuidar del otro en lengua rarámuri implica la observación del caminar propio y del otro. *Iyéema*, *iyétoma* y *yema* son los verbos que remiten a la acción de observar el camino del otro y al acto de huellar. Saber cómo caminan los otros y conocer los caminos de éstos es primordial para entablar cualquier relación. En contraposición, los olvidos y los malentendidos producen conflictos. Para ejemplificar las secuencias de cortesía o de cuidado basadas en el conocimiento de dichos caminos, describo los dos rituales más importantes de la Alta Tarahumara: raspa de peyote (*Jíkuri*, *Lophophora Williamsii*) y raspa de *bakánoa* (*Bakánoa*, *Bakánawa* o *Bakana*, *Scirpus Cyperaceae*) —para una descripción detallada de estos rituales véase Bonfiglioli (2005, 2006, 2008b).

El *Jíkuri* y los *Bakánoa* mantienen vínculos parentales con los rarámuri y, de acuerdo con las palabras de los habitantes de Tehue-*ríchi*, municipio de Carichí, recopiladas por Bonfiglioli (2005: 167), Onorúame los dejó para cuidar de los rarámuri. El *Jíkuri*, hermano gemelo de Dios (Lumholtz 1904), vive en el desierto chihuahuense o en el este. Durante la ejecución de la raspa de peyote, los especialistas rituales no lo llaman por su nombre, ya que esto es una falta de respeto. En las palabras ceremoniales, el *Jíkuri* es identificado por los lugares en donde vive o por su grado de jerarquía, ya que al igual que los rarámuri, cada *Jíkuri* es único (Bonfiglioli 2005: 174). Sumado a esto, se enuncia su estado de ánimo: “están alegres, fuertes, platican contentos, están en disposición de ayudar y dar consejos” (Bonfiglioli 2005: 175). De la misma forma, en las palabras ceremoniales, los *Bakánoa* son denominados Hermano Mayor, emisario de Dios y de la Virgen, quien lo dejó: “para ayudar a los rarámuri a mantenerse por el camino de la rectitud” (Bonfiglioli 2008b: 625). Residen en el oeste, en la región de las barrancas, “viven en casas, siembran y comen maíz, tienen chivas y vacas. Se dice, además, que son representados por sus propias autoridades: uno o más goberna-

dores, un comisario de policía, capitanes y soldados armados con rifle que ejecutan las órdenes de los primeros” (Bonfiglioli 2008b: 625). Los Bakánoa, así como su corporificación en tubérculos, residen y crecen en un lugar llamado *Bá'wichí Siyóname* [literalmente el lugar del agua que es azul/verde]” (Bonfiglioli 2008b: 645).

El Jíkuri y los Bakánoa pertenecen a la red cosmopolítica de parentesco rarámuri, el primero es el Hermano Gemelo de Onorúame y el segundo es el Hermano Mayor de los rarámuri. Las plantas utilizadas en los rituales son apenas una corporificación, entre otras, de tales existentes. Por ejemplo, “algunos de los chamanes [especialistas rituales] que sueñan con [los *bakánoa*] especifican que son seres chiquitos (los *bakánoa* hembras más chicas que los varones) que no superan el metro de altura y que viven con una parte de su cuerpo inmersa en el agua (Bonfiglioli 2008b: 645)” o bien, las personas que soñaban con el Jíkuri en Norogachi afirmaban que era un señor pequeño vestido como un militar mexicano. El Jíkuri y los Bakánoa, como cualquier rarámuri, “suscitan a la vez temor y confianza” (Bonfiglioli 2005: 160), “su tendencia es proteger o desfavorecer” (Bonfiglioli 2005: 160), son “susceptibles y de personalidad exigente” (Bonfiglioli 2005: 162), enseñan, pero también enferman, se enojan y pueden vengarse. Desde mi perspectiva, la potencia para “cuidar” o “dañar” de estos existentes radica en ser parientes más cercanos a Onorúame y en poseer múltiples cuerpos, o en términos rarámuri, casas. Para entablar una relación con estos parientes, los rarámuri mantenían las siguientes secuencias de cortesía o de cuidado.

En las rasas de Bakánoa era necesario construir un espacio adecuado —círculo demarcado que definía quién participaba en el ritual a través de la danza y en el cual se colocaba una ofrenda hacia el oeste— y esperar el tiempo oportuno para entablar la relación —al atardecer durante la temporada invernal— (Bonfiglioli 2008b). La secuencia de cortesía con los Bakánoa iniciaba con un sermón introductorio enunciado por el especialista ritual, posteriormente dicho especialista entregaba la ofrenda a los Bakánoa para luego danzar y realizar la curación de los participantes. Esta serie de cortesía finalizaba con una despedida formal. En el caso de la rassa de Jíkuri, el espacio —círculo demarcado en donde se colocaba una ofrenda hacia el este y se realizaba la danza— y el tiempo —inicio

de la noche entre el equinoccio de otoño y el equinoccio de primavera— eran un prerrequisito para realizar una secuencia de cortesía y cuidado. Inicialmente, se presentaba el especialista ritual con el Jíkuri, acto seguido se ejecutaba la danza, la curación de los asistentes y, al amanecer, arribaban los Jíkuri al patio para recibir la ofrenda (Bonfiglioli 2006).

Finalmente, para poner en marcha estos cuidados, los rarámuri utilizaban la danza como una técnica corporal que posibilitaba la transformación de los cuerpos. En ambas rasps, las personas se quitaban los huaraches o los zapatos antes de entrar en el espacio ritual, tal como se despojaba a los muertos antes de enterrarlos para que, como argumentaban los rarámuri, “viaja[ran] más ligeros”. Bonfiglioli (2008b: 168-169, n.p. 25) cita a dos especialistas que comentaron cómo durante las rasps, “camina[ban] recio [rápido]” o “vola[ba]n” por los lugares donde vivían los que robaban las almas. En resumen, la cortesía o el cuidado requerían de espacios y de tiempos específicos y adecuados, ya que, en todos los casos, los rarámuri constituían caminos colectivos por medio de la transformación corporal y parental.

En el mundo rarámuri o *Kawí*, seguir las secuencias de cortesía o de cuidado era un prerrequisito para entablar un vínculo con cualquier pariente. De lo contrario, las relaciones derivaban en conflicto. Hecho que, ordinariamente, se manifestaba como una enfermedad colectiva —de un grupo de almas, de un grupo residencial o bien de una red parental—. Los esfuerzos y el trabajo invertidos en evitar el conflicto eran tantos como los empleados para su resolución. La razón es que un amigo potencialmente era un enemigo y viceversa. Como comentó Angelita Loya en 2004: “El *sukurúame* (el-que-sabe-enfermar) y el *owirúame* (el-que-sabe-curar) es el mismo. Es que, si tú no lo tratas bien, a algún *owirúame*, va a decir: ‘no pues éste me trató así [mal, no me ofreció comida, ni me invitó a pasar a su casa]. Yo le voy a echar la enfermedad’”. De acuerdo con mis observaciones durante el trabajo de campo, la confrontación y el surgimiento del conflicto no eran eventos explícitos. Los rarámuri que conocí en Norogachi eran sumamente cuidadosos con la cortesía.

Por ejemplo, cuando un rarámuri visitaba a otra persona, no cruzaba el umbral de la entrada del patio de la casa. Esperaba pa-

cientemente, todo el tiempo que era necesario, hasta que el casero saludaba y lo invitaba a pasar. El visitante se quedaba nuevamente en el umbral de la casa y hasta que recibía una invitación a pasar, permanecía fuera. Una vez dentro, saludaba con un roce suave de la palma de la mano a todos los presentes. El casero ofrecía al visitante una bebida y, ocasionalmente, comida. Si el visitante decidía comer, permanecía solo en la cocina o junto a la estufa de leña. Mirar a otra persona, mientras se alimentaba, podía provocar enfermedad. Para los rarámuri, ingerir alimentos era una cuestión de intimidad. Este acto sólo se compartía con los parientes más cercanos. Incluso, como parte de las secuencias de cortesía, la comida no era servida a los invitados, ya que esto también podía enfermar al visitante. Provocar enfermedad, o en términos rarámuri un daño, no necesariamente era producto de la voluntad individual. Los antojos, las envidias o los celos no confesados eran potencialmente una fuente de enfermedad. Sumado a esto, antes de comer, el visitante debía corroborar que los enseres ofrecidos —un plato, un vaso y una cuchara— fueran similares a los utilizados por el casero, lo cual implicaba que la vajilla y los utensilios estuvieran visibles en todas las casas. De lo contrario, surgía la amenaza de ser víctima de un daño. Una vez que el visitante terminaba de comer, agradecía y salía de la casa. Mantenía una conversación con el casero, generalmente breve y siguiendo la cortesía básica de cualquier diálogo. El casero preguntaba sobre el camino del visitante, “de dónde vienes, a dónde vas, cuándo llegaste, a quién viste en el camino”. Finalmente, cuando el visitante deseaba despedirse, trataba el asunto que lo llevó a realizar este encuentro y se retiraba sin una despedida formal, apenas enunciado el término para decir adiós, *arioshibá*.

Recapitulando, el primer equívoco en la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” generó metodológicamente una falta de entendimiento que hizo conmensurables el *alewá* con la teoría del animismo. En el marco de esta incomprensión, co-creativamente, se produjo un nuevo entendimiento, es decir, reconocer que el *alewá* es la expresión de vínculos parentales que presuponen la vida y la volición. Esto generó un nuevo marco de comprensión para examinar la forma específica para establecer vínculos, fundamentados en la cortesía o en el cuidado.

Antes de pasar al examen del segundo equívoco en la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”, advierto que el Jíkuri y los Bakánoa son algo más que su corporificación en plantas. Si utilicé los ejemplos de las raspas como descripción de formas específicas de cortesía para entablar relaciones cosmopolíticas de parentesco es porque, después de Onorúame, Eyerúame, Diablo y los muertos, el Jíkuri y los Bakánoa son relevantes y están presentes en la vida cotidiana de los rarámuri. No elegí estos ejemplos desde las premisas de mi antropología, bajo los cuales el peyote y los *bakánoa* serían análogos a los pinos por ser plantas. En el marco de la antropología rarámuri, aquello que tendrían en común estos existentes es pertenecer a una red cosmopolítica de parentesco. En consecuencia, para traducir la frase que titula este apartado, más tarde examino los mecanismos de cortesía concretos entre los rarámuri y los pinos. Para lograrlo, reviso el segundo equívoco de traducción. Éste radicó en hacer conmensurable la agencia generada por el *alewá* con la conceptualización rarámuri de la acción.

En 2005, dos mujeres rarámuri de Norogachi nos compartieron las siguientes reflexiones. Primero, “el alma del animal o planta se queda en la tierra, ellos no tienen un lugar donde irse cuando mueren. Siguen sirviendo a otras plantas o animales que nacen, se meten en un nuevo ser” (Angelita Loya, en Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 90). Segundo, “es nuestra madre la tierra porque nos da de comer, [tiene alma] porque mucha gente de antes [decía] que cuando le echamos el fertilizante estamos matando el espíritu de la tierra. Es igual a la de una persona y se puede enfermar porque no se levanta la cosecha, porque no llueve y cuando le echan demasiado fertilizante también, porque dicen que la tierra también respira y por la misma respiración se alimenta la tierra buena y se va muriendo” (María Luisa Bustillos, en Martínez Ramírez y Guillén Rauda 2005: 91).

A diferencia de las ricas descripciones dedicadas al Jíkuri y a los Bakanóa, los mecanismos concretos de relación con otros existentes, como la tierra o como los pinos, resultaban poco inteligibles desde nuestra perspectiva. En contraposición con los rarámuri, quienes tenían *alewá* por su filiación con Onorúame, con los mestizos por ser hijos de Diablo, con los Jíkuri por ser Hermanos Ge-

melos de Onorúame, con los Bakánoa por ser Hermanos Mayores de los rarámuri, el parentesco de los pinos con los rarámuri no era explícito ni evidente. Los testimonios etnográficos para explorar las formas de vinculación específicas entre los rarámuri y los pinos remitían al alma y al habla de los pinos. De ahí, la pertinencia argumentativa de reflexionar sobre la relación entre el *alewá* y la comprensión rarámuri sobre la acción. En un primer momento, expliqué la experiencia del habla rarámuri, a través de mis propias nociones de la comunicación (Martínez Ramírez 2008). No obstante, como aclaro a continuación, el habla era la imagen que los rarámuri utilizaban para describir una relación parental y las formas concretas para establecerla.

En este marco, pese a que Angelita Loya indicó que “cuando andas por el monte, cuando vas sola caminando, se escuchan voces, dicen que son los pinos” (Martínez y Guillén 2005: 138), la frase no remitía a una experiencia literal. Para otros interlocutores rarámuri, el hecho de mantener una conversación con un pino fue negado e, incluso, provocaba risas. Aún así, al realizar caminatas por la Sierra Tarahumara, las ramas de los pinos que sobrepasaban alturas de diez metros solían rozarse, generando sonidos que recordaban la música de los violines, tal como afirmaban a quienes acompañábamos por aquellos andares. En el mito que presento a continuación, relatado por Francisco Palma en Norogachi, se explica la relación entre los pinos y la música.

Mito 5 (Norogachi, 2002):

Al principio, cuando Dios hizo al mundo y a los rarámuris, nosotros los rarámuris andábamos casi desnudos. Entonces la música le dijo a Dios: “—Aquí estoy. Quiero estar con los rarámuris. ¿Cuándo comenzaré a andar, dime, cuándo? —Espera un rato, no te apures tanto; los rarámuris andan buscando comida, andan de caza y también buscan dónde vivir. Entonces la música, con tristeza, se tuvo que esperar. El hombre encontró la lumbre, aprendió hacer algunas cosas y a sembrar. Entonces la música le dijo a Dios: —Ya esperé mucho; los rarámuris ya tienen casas, ya saben cuidar la milpa, ¿qué no será hora ya? Dios le iba a decir que se esperara, pero no pudo, porque la música se escondió en un tronco hueco. Entonces pasó un niño por ahí y golpeó con un palo al tronco hueco; se escuchaban tan bonito que a todos les gustó.

—No que no —dijo la música. Ya pude, pero todavía no estoy conforme. Dios le dijo que se esperara: —Todo llegará a su momento. Pero la música no le hizo caso y se escondió dentro de un carrizo.

Pasó un pastor por ahí, cortó el carrizo y lo sopló. Cuando iba soplando se oía tan bonito como cantos de pájaros. —No que no, Dios —dijo la música. Ya he logrado algo, pero todavía no es suficiente. Entonces Dios le dijo: —Espera, los rarámuris platican juntos para organizarse y vivir mejor; hacen iglesias para ahí celebrar sus fiestas. La música se escondió en la casa de un artesano, quien hizo un instrumento con dos tablas en forma de cajita y encima le puso tripas de zorrillo estiradas. El artesano no sabía qué había hecho ni para qué servía. La música, desde adentro, decía: —Tócame. Pero el artesano no escuchó porque estaba medio sordo. Otro día pasó un muchacho por ahí y se detuvo a ver. Agarró las tripas de zorrillo y sonó tan bonito; al instrumento lo llamaron el violín. La música tardó mucho en buscar a Dios porque la población ya había crecido. Cuando lo encontró, le dijo: —Ahora estoy satisfecho. Estaré siempre entre los rarámuris; ellos se encargarán de buscarme” (Palma 2002: 63-64).

En este mito, la música es la expresión de un existente que se corporifica en los troncos de los árboles (*okó*) para entablar vínculos con los rarámuri. Junto con las palabras y el canto de los especialistas rituales, el habla, el pensamiento, el trabajo y la danza, la música configura los modos de acción rarámuri. La particularidad de la música y del habla de los pinos radicaría en que estas acciones definen “una conducta lingüística de las plantas respecto a los hombres, en vez de los hombres respecto de las plantas” (Lévi-Strauss 2002 [1966]: 265). En *De la miel a la cenizas* (2002 [1966]: 265), Lévi-Strauss reflexiona sobre el lenguaje-planta, además lo vincula con el lenguaje silbido de los bororo, con la música (en tanto palabra enmascarada) y con los ciclos míticos de la vida breve. Aquello que me interesa resaltar es el valor de lenguaje que este autor ofrece al lenguaje-planta: “Dirigido al interlocutor directo que es el hombre, es un tartajeo incomprensible (M298); en tanto que el lenguaje claro deja aparte al hombre. No lo percibe, aunque no se hable más que de él (M299)” (Lévi-Strauss 2002 [1966]: 269). Este estatuto de lenguaje-planta es similar al otorgado por los rarámuri. En este sentido, la música y el habla de los pinos no sería un lenguaje articulado desde la perspectiva de los rarámuri, sino un lenguaje

sonoro desde la perspectiva de las plantas. Por ello, cuando los rarámuri afirmaban que “los pinos ya no le hablaban a sus hijos”, con el acto de hablar hacían referencia a un mecanismo concreto para entablar relaciones sociales.

En las páginas precedentes reitero que en el mundo rarámuri o *Kawí*, los modos de existencia son múltiples y que estaban definidos por campos de moralidad, esto es, por formas de hacer y de ser. En concordancia con este principio de diversidad de la antropología rarámuri, en el mundo rarámuri o *Kawí* coexisten distintas formas de hablar y distintas formas para ejecutar la acción o el hacer. Por ejemplo, Onorúame y Diabolo envían mensajes oníricos a los iniciados en las artes de curar y de enfermar mediante piezas de papel, en el ejido de Basíhuare (Merrill 1987: 204-205) y, a través de serpientes negras o de colores en el ejido de Norogachi —tres para hombre y cuatro para mujer— (Martínez Ramírez 2010: 55). De la misma manera, los cantos ejecutados durante los rituales —tales como el *yúmari*, las raspas de peyote y las raspas de *bakánoa* por el-que-sabe-cantar (*wikaráame*)—, no suelen estar compuestos por palabras y generalmente son acompañados por una sonaja. Para los legos, estos cantos son apenas estribillos, murmullos, melodías y sonsonetes que Onorúame transmitió a los especialistas rituales (Bonfiglioli 2005: 174). Estos mensajes oníricos y estos cantos rituales, al igual que la música y el habla articulada son mecanismos específicos para entablar relaciones sociales. En todos los casos, la meta es transmitir conocimientos o mensajes que hacen parte de la costumbre o del camino de los antepasados (*anayáwari boé*).

Así, para replantear el segundo equívoco en la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” fue necesario reubicar el habla de los pinos como parte de las formas para entablar vínculos parentales. De la misma manera, fue preciso entender que dicha habla no se reducía a un lenguaje articulado o a un contexto comunicativo. Por el contrario, era una expresión de una forma concreta de hacer y de ser. Por tanto, la negación del habla en dicha frase expresa uno de los efectos de la explotación forestal: la imposibilidad de ejecutar un mecanismo concreto de relación social entre los pinos y los rarámuri.

En conclusión, para traducir co-creativamente la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”, respuesta recurrente de mis interlocutores en Norogachi ante la pregunta sobre qué sucedió con el bosque, es preciso recurrir a la teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri. Parto de la premisa bajo la cual, los pinos (*okó*) pertenecen a la red parental cosmopolítica junto con los rarámuri y los mestizos locales. Cada uno de ellos mantiene un vínculo de filiación y de creación con Onorúame, expresado en la vitalidad, la respiración y la potencia de acción que se materializa en el *alewá*. Por tanto, el parentesco entre estos existentes estaría mediado por dicha filiación. La segunda premisa de mi argumento es que, con base en la serie de transformación gradual entre lo mismo y lo diferente, las posiciones ocupadas por estos existentes en la red cosmopolítica de parentesco se modifican a lo largo del tiempo a través de: hacer como colectivo y ser rarámuri, no hacer en colectivo y hacer como el otro o, en última instancia, hacer como el otro y no ser. Una manifestación de esta transformación es cómo en algunas regiones de la Sierra, el término *okó* —utilizado para referirse a distintas especies de pinos—, durante el siglo XX se transformó en un genérico de árbol (Brambila 1976 [1953]: 399). Finalmente, para realizar la traducción de esta frase es necesario remontar al multinaturalismo propuesto por la antropología rarámuri, bajo el cual coexiste una multiplicidad de realidades o mundos.

Narrativas rarámuri sobre la explotación forestal

Hasta este momento examiné la articulación entre el problema de la muerte colectiva, el motivo mítico del olvido, la teoría cosmopolítica del parentesco y el autoreconocimiento de los rarámuri en la producción de la acción, de las marcas de memoria, de la configuración de su campo de moralidad y en la proliferación de sus modos de existencia. Éste es el marco para reflexionar, desde las narrativas rarámuri, en torno a las causas y a los efectos del proceso de explotación forestal en la Sierra Tarahumara.

Reitero, que desde el análisis multinaturalista, para los rarámuri de Norogachi, la explotación forestal no necesariamente con-

sistió en los hechos descritos en el capítulo 2. Tampoco radicó en experiencias distintas —o representaciones culturales— de los mismos fenómenos o hechos —una sola naturaleza—, puesto que los efectos de cada narrativa, como advertirá la lectora y el lector, son diferentes. Por tal razón, las narrativas de la historia y de la antropología regional no son el marco contextual para entender las narrativas y la memoria rarámuri sobre este proceso. Reducir la coexistencia de la realidad descrita en los documentos académicos y de la realidad descrita por los rarámuri a una interpretación contextual sería un equívoco metodológico. Como advierte Carneiro da Cunha (2009: 365), y como demostró Sztutman (2012), al estudiar detalladamente las migraciones tupi desde una perspectiva histórica y antropológica, el problema radica en comprender la contraposición y la contradicción entre distintos proyectos de mundos posibles, es decir, en dar cuenta de los pormenores políticos y lógicos de estos proyectos, así como en la disputa mantenida entre distintos modos de existencia para definir qué es la realidad (Viveiros de Castro 2011b [2009]). En este sentido, la elucidación de las acciones promovidas por cada modo de existencia no obedecen únicamente a coyunturas históricas. Tales acciones se apegan a proyectos sobre cómo hacer y ser en el mundo —tal como Vilaça (2011: 2) muestra para el caso de los wari' en Amazonas.

Por tanto, cuando Angelita Loya decía que los pinos hablaban y Albino Moreno repetía que ya no hablan con sus hijos, la referencia de tales afirmaciones era una realidad alterna a la descrita por los textos académicos. Aún así, la comprensión de esta realidad no puede limitarse a los planteamientos antropológicos en torno a la ontología propuestos, por ejemplo, por Holbraad (2010). En otras palabras, para comprender las narrativas rarámuri sobre la explotación forestal, no sólo se trata de saber “qué es lo que los otros dicen” sobre “aquello que realmente están diciendo” (Holbraad 2010). Para los rarámuri de Norogachi, *decir es hacer* su mundo o el *Kawí*, así como producir modos de existencia para multiplicar su *ser*. En última instancia, la cuestión clave para reconocer la existencia de realidades o mundos alternos, como nuestro a continuación, consiste en reconocer sus efectos pragmáticos y políticos. Por tanto, no reduzco aquello que dicen o hacen los rarámuri a una representación



cultural de nuestra realidad, a una experiencia contextual o coyuntural narrada por nuestra historia o a un problema conceptual de cualidad ontológico. La traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” requiere situarnos, *stricto sensu*, en las fricciones entre el mundo rarámuri o *Kawí* y el nuestro (Tsing 2015).

Los rarámuri de Norogachi con los que dialogué contribuyeron en el proceso de extracción de madera a partir de la instauración de los primeros aserraderos en la región durante la década de 1970. En general, la intervención de los hombres viejos con los que hablé consistió en el corte de los árboles y en la manufactura de la madera en el aserradero. Estos viejos y algunos de sus descendientes participaron y participaban en el barrido de árboles —acción que en 2012 se ejecutaba mediante bandas de acero que arrastraban todo lo que se encontraba a su paso—. Con el fin de documentar dicho proceso, en este apartado presento dos narrativas rarámuri sobre aquello que sucedió con los árboles con el fin de reconocer las causas —autoreconocimiento de la acción— y los efectos de este proceso —desgaste ambiental y deterioro de los lazos parentales cosmopolíticos.

Andrea Loya reía y contaba que, en su rancho, Basigóchi, “antes había osos”. Tomaban cerveza de maíz y conversaban por las tardes con los rarámuri del lugar, porque “eran bien borrachos”. Ante la pregunta, qué sucedió con los árboles y los osos, Andrea Loya respondió:

Cuando metieron el aserradero, sí hubo unos que no estaban de acuerdo, pero eran muy poquitos. Todos pensaban que iban a tener trabajo, pero luego ya se dieron cuenta que sólo unos pocos podían trabajar ahí, y así tumbaron el bosque. Unos recibieron algo, pero la mayoría no recibió nada. Y ahora, ya no podemos detener, ni modo de sacar la maquinaria y todo, ya no se puede. Todavía hay muchos venados, pero ya prohibieron cazarlos. Ahora hay pinos, pero están muy chiquitos, ya no es lo mismo. Y como no hay pinos se va la tierra, se la lleva el agua, así como en Basigóchi. Antes las tierras estaban casi juntas y ahora ya hay puros hoyos por todos lados, se va la tierra. Es que debía haber árboles entre las tierras y alrededor, pero no se hace así. Antes no había mestizos y ahora hay muchos. Y ahora ni los gobernadores piensan bien, ya no saben aconsejar a su pueblo, no saben guiarlo.

Ante la pregunta, qué sucedió con el bosque, Albino Moreno respondió lo siguiente:

Antes había mucho bosque, muchos pinos y muchos encinos. Todo el pueblo eran pinos, así, bosque cerrado. Todo el cordón. En ese tiempo no había ejidos. Cuando llegó el ejido la cosa empezó a cambiar porque se fue acabando el bosque, lo tumbaron todo. Primero pusieron un aserradero para Sikiríchi y otros en la Cieneguita. Luego pusieron el de Norogachi. A la gente nunca le preguntaron si estaba o no de acuerdo. Se suponía que todos iban a ganar. Las primeras dos veces sí, luego ya no. Los que primero cortaron los árboles no eran rarámuri, eran gente que venía siguiendo los pinos. Luego se quedaron y compraron tierras. Emborrachaban con pisto a la gente y luego les compraban la tierra. Y ahora quieren sembrar otra vez pinos, pero ya no se puede porque ya no hay tierra, la tierra se la llevó el agua, sólo quedó la laja [piedra].

Estas dos narrativas son representativas de los cuestionamientos y de las reflexiones de los rarámuri de Norogachi. Pese a que en los relatos de Andrea y de Albino, algunas causas y algunos efectos son evidentes desde nuestra perspectiva —por ejemplo, la causa de la erosión de la tierra y el decaimiento del bosque son los aserraderos, el Ejido y la presencia mestiza—, otros resultan ininteligibles, ya que la realidad explicativa a la que remiten es otra. Para examinar las causas y los efectos del proceso de explotación forestal y del desgaste ambiental, es relevante destacar la noción de transformación que las organiza y que resuena en el mito 4.

En los relatos de Andrea y Albino, el pasado o el “antes” no era entendido como un momento idealizado al que se deseaba volver. Por ejemplo, Albino Moreno describió que cuando era niño —posiblemente en la década de 1950— caminó una semana al naciente pueblo de Creel con su papá para conseguir cinco litros de maíz. Durante la primera mitad del siglo xx, las tierras eran escasas porque debían desmontarse y trabajarse. De acuerdo con la memoria parental de los Espino, la primera oleada de poblamiento de ésta y de otras familias databa de fines del siglo xix. Posiblemente, ante la escasez de tierra y de maíz, el trabajo en los aserraderos, la venta de la tierra y la posterior participación en el Ejido eran acciones atractivas.



Aquello que es notable de la noción rarámuri de cambio contenida en estos relatos es que no está comandada por el progreso. Los principios que configuran la noción de transformación rarámuri y que fungen como el motor del cambio en estas narrativas son análogos a los dispositivos presentados en el mito 4, tales como el olvido y la memoria.

En la primera parte de este capítulo, destaco la relación del motivo mítico del olvido con la serie gradual de posibilidades de no ser a través del hacer. Una de estas posibilidades era no hacer en colectivo —al interior del cuerpo o en una red parental—, y la consecuencia era hacer y ser como el otro o simplemente no ser. En el relato de Albino, los rarámuri participaron en la explotación forestal y en la pérdida de las tierras en estado de ebriedad —lo cual resuena en el primer olvido y equívoco acometido en el mito 4 por los rarámuri—. De la misma manera, la colaboración de los rarámuri descrita en la instalación de los aserraderos y en la explotación forestal es una expresión de un hacer sin el colectivo. Como señalé, estas acciones individuales pueden ser explicadas a partir de la autonomía y de la autodeterminación que define a los rarámuri y que configura su sociabilidad. No obstante, estas acciones construyeron caminos colectivos no rarámuri, generando el abandono parcial del camino rarámuri.

De este modo, los rarámuri que participaron inicialmente en la explotación forestal hicieron como los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales llegando a ser como los otros. Por ello, uno de los efectos de esta participación en el relato de Andrea es la merma en las capacidades de los encargados de transmitir el camino de los antepasados (*anayáwari boe*) a los rarámuri. Los *siríame* o gobernadores, siguiendo a Andrea, no sabían pensar ni aconsejar a su pueblo. De acuerdo con mis observaciones etnográficas, los gobernadores rarámuri en Norogachi tendían a privilegiar sus intereses personales, desatendiendo los deseos colectivos. Estas figuras articulaban las redes rarámuri con las políticas del estado de Chihuahua, del Gobierno Federal, de empresas privadas y de organizaciones no gubernamentales. En su ejercicio administrativo y cívico, estos personajes eran cuestionados por el uso de los recursos administrados, ya que, al compartir de campo de moralidad con los mestizos, hacían como

éstos, particularmente acumulando relaciones y recursos. En general, el vínculo de estos gobernadores con El-que-es-Padre, fuente de todo conocimiento, sufría un deterioro.

En resumen, la participación de los rarámuri de Norogachi en el campo de moralidad de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales durante la explotación forestal fue la causa del deterioro del vínculo de filiación con El-que-es-Padre y de que los pinos ya no hablaran con sus hijos. Pese a que en las narrativas presentadas los mestizos provocaron las acciones equívocas de los rarámuri, mis interlocutores asumían los efectos de sus acciones. Para dar cuenta de esta ecuación es necesario remitir al autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción.

En los relatos de Andrea y de Albino, el engaño provocó la participación de los rarámuri en la explotación forestal. Andrea declaró que: “Todos pensaban que iban a tener trabajo, pero luego ya se dieron cuenta que sólo unos pocos podían trabajar ahí, y así tumbaron el bosque”. Y Albino indicó que: “Se suponía que todos iban a ganar. Las primeras dos veces sí, luego ya no”. Este engaño, análogo al relatado en los mitos, puede ser entendido como una forma de olvido y de equívoco, ya que, a partir del autoreconocimiento en la producción de la acción, los efectos de la intervención rarámuri son el deterioro de la relación con Onorúame y la configuración de su campo de moralidad.

Advierto que estos engaños, olvidos u equívocos no pueden ser entendidos exclusivamente como acontecimientos contextuales o eventos coyunturales. Tampoco pueden ser interpretados como una réplica de la mitología para explicar el presente. Desde mi perspectiva, las elecciones individuales y colectivas de los rarámuri, tanto en los relatos míticos como en las narrativas sobre la explotación forestal, se articulan a través de una lógica, una sociología y un proyecto político. Como señala Vilaça (2011: 7) para el caso wari’: “Las relaciones establecidas por los wari’ entre mito e historia (ambas llamadas “historias de los ancestros”) es lógica antes que histórica. El mito y evento están relacionados porque son estructuralmente similares, y no porque el evento sea confundido con el episodio mítico”.

En este tenor —la articulación entre las narraciones míticas y las dedicadas a la explotación forestal— por ejemplo, se explicaría porque

los rarámuri, junto con otros pueblos amerindios, no toman como único referente el tiempo lineal y progresivo que define a la historia. Esta disciplina, al igual que la antropología académica cuestionada a lo largo de este libro, es una expresión del proyecto político de un modo de existencia particular, caracterizado por atribuirse el poder exclusivo de definir qué es la realidad temporal para sí mismo y para el resto de los modos de existencia. Alejada de este proyecto de colonización de la autonomía ontológica de otros modos de existencia, sigo de cerca a Carneiro da Cunha (2009: 365), quien destaca las temporalidades nativas que regían las decisiones políticas de algunos pueblos en Amazonas, sigo también a Vilaça (2006, 2011) quien describió detalladamente las correspondencias entre mitos y narrativas políticas durante la conversión religiosa de los wari'. Por tanto, me alejo de las propuestas que intentan explicar la historia nativa a través de la dicotomía estructura-acontecimiento y sus derivaciones (Sahlins 1995, Sahlins y Graeber 2017), así como de la dicotomía promovida por el estudio de la historia indígena entre mito e historia —véase por ejemplo, Alfredo López Austin (1998 [1990]).

Desde la antropología rarámuri, el diacrítico de distinción entre los mitos y las narrativas sobre la explotación forestal son las condiciones de producción del discurso que describo en el capítulo 1, particularmente el punto de enunciación. En consecuencia, la relación entre estos relatos reside en el autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción, así como en los mecanismos concretos para desarrollar dicha acción, esto es, el olvido y la memoria. En el mundo rarámuri o *Kawí*, los eventos sólo suceden si los existentes concretos los provocan, nada sucede por cuenta propia. Los acontecimientos son la manifestación de la puesta en marcha de un proyecto de construcción y de transformación del mundo rarámuri y, simultáneamente, cada evento nuevo constituye dicho proyecto. Este principio relacional es reiterativo en los mitos y en las narrativas revisadas.

El autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción se articula con el enojo de Onorúame, así como con la configuración del campo de moralidad y la transformación de sus modos de existencia. Al final del mito 2, se relata cómo Dios está disgustado con los rarámuri y, pese a que pretendía destruir el mundo, Eyerúame (La-que-es-Madre) pidió compasión por su familia (Lumholtz 1904:

294-296). De la misma manera, al perder la carrera con los mestizos, narrada al final del mito 1, se define que el *teswino* será el fundamento de la sociabilidad rarámuri. Por último, el mito 4 describe cómo cada destrucción generada por el enojo de Onorúame y, por tanto, por las acciones rarámuri, configuró y transformó el campo de moralidad de este pueblo de acuerdo con un proyecto de construcción de mundo. Y, tal como demostré al analizar el fragmento final del mito 4, el proyecto político de los rarámuri es no olvidar (recordar) “el alma que deben tener y seguir siendo buenos rarámuri”.

Advierto que como señala Carneiro da Cunha (2009: 364), aquello que denominamos en el marco de la antropología disciplinar “conocimiento tradicional” impide reconocer que lo importante son las condiciones y los modos de producción del conocimiento de cada modo de existencia y no los elementos que lo componen. Para esta autora brasileña, dicho conocimiento tradicional no es un *thesaurus*, es decir, no es el “conjunto completo y cerrado de saberes preservados, pero no enriquecidos por las nuevas generaciones” que fundamentó durante los siglos XX y XXI políticas públicas dirigidas por el Estado mexicano hacia los denominados pueblos indígenas. Con base en las ideas de Carneiro da Cunha, propongo que la costumbre rarámuri o el camino de los antepasados (*ana-yáwari boe*) son los procedimientos, los criterios de verdad y los protocolos, la consistencia lógica, las fuentes, los fundamentos de autoridad para construir el mundo rarámuri o *Kawí*, así como el proyecto político que lo dirige y, específicamente, las condiciones de producción de dicho proyecto.

En este marco de comprensión presento los efectos del autoreconocimiento rarámuri en la producción de la acción durante la explotación forestal de la Sierra Tarahumara. Para los rarámuri de Norogachi, las tierras eran menos productivas por la erosión y por la falta de lluvia. Sin embargo, estos hechos eran el efecto del deterioro de las relaciones parentales con Onorúame que, a su vez, era el producto de su participación en el modo de existencia de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales. Recordemos que el papel activo de los rarámuri en la construcción del devenir es constitutivo de su hacer y de su ser en el mundo o *Kawí*. Así, al ejecutar formas concretas de relación tales como el trabajo asalariado, la

conyugalidad con los otros, la alimentación de los otros, la vestimenta de los otros y el asentamiento en el pueblo de Norogachi, los rarámuri contribuyeron a la configuración de los caminos no rarámuri. Y, al igual que en los mitos, este proceso configuró su campo de moralidad y transformó su modo de existencia.

El deterioro del vínculo parental entre los rarámuri y Onorúame, expresado particularmente en la figura de los *siríames* o gobernadores era uno de los efectos de la participación en la explotación forestal descritos en las narrativas de Andrea y Albino. La tristeza era otro de estos efectos. La tristeza es llamada *o'móna*. El campo analógico de este término cubre el llanto, el asumir los efectos de un acto propio —traducido por Brambila (1976[1953]: 403) como arrepentimiento—, así como el dolor o la pena generada a alguien más. A pesar de ser experimentada individualmente, la tristeza tiene consecuencias colectivas. En las teswinadas era recurrente mirar a algunas mujeres llorando, mientras narraban sucesos de su vida que les provocaban tristeza. Las otras mujeres las animaban, les ofrecían más bebida y en ocasiones les acariciaban el cabello, un acto de intimidad y de cariño que es público durante las teswinadas. Un día, una de esas mujeres me dijo: “es así, en la teswinada, uno se cuenta sus penas y sus tristezas, para que sean de todos, y así uno carga menos, pero sólo aquí es donde nosotros contamos lo que nos pasa”. En este sentido, la tristeza no es un sentimiento que se exprese ordinariamente, ya que para experimentarlo se requiere del soporte colectivo de una red.

La manifestación más acabada de este soporte colectivo acontece en los funerales y en las fiestas de muerto (*nutema*) documentadas ampliamente por Fujigaki Lares (2005 y 2009). Los asistentes se esfuerzan por crear y mantener un ambiente de broma, risa e inclusive hilaridad —tal como observé en el entierro de un infante en la zona de El Cuervo en 2009. La razón es que la tristeza produce debilidad en las relaciones mantenidas entre las almas. Esta emoción facilita la enfermedad o, en el caso de la muerte de un pariente cercano, potencializa la muerte. Este manejo de la tristeza no implica negación o represión emocional. Por el contrario, es una práctica colectiva de prevención de la enfermedad y de la muerte. Inclusive, en las palabras ceremoniales, los gobernadores invitan a los rarámuri a seguir colectivamente el camino de Onorúame de una manera

alegre, contenta y feliz. *Siwéma* es el término utilizado para hablar de las cualidades de ese andar, este término puede ser traducido como ‘¡No te rajes!’ ‘¡No te vuelvas atrás!’ ‘¡No pierdas tu entusiasmo!’ ‘¡No te descorazonas!’’, y en un sentido más general ‘¡No estés triste!’ (Merrill 1988: 95-96). Por este motivo, la tristeza expresada explícitamente durante la enunciación y en las narrativas sobre la explotación forestal es notable.

Éste fue el caso de Ignacio Espino, quien recordaba que “cuando era niño, había muchos camiones llenos de pinos”. Para Ignacio esta fue una conversación triste, como comentaría después. Desde su punto de vista, “no se [podía] hacer nada con el bosque” porque todos sus hijos migraron a los centros urbanizados de la Sierra o a las ciudades de Chihuahua. En consecuencia, declaraba, “ya no son rarámuri como yo”. Al igual que para Ignacio, en las narrativas de Andrea y Albino era constante la descripción de un sentimiento de impotencia. Los relatos presentados describen que no es posible detener el proceso de explotación forestal, no es factible sacar la maquinaria ni expulsar a la población mestiza, tampoco es viable sembrar pinos nuevamente o recuperar a los parientes que ya no son rarámuri. Por una parte, esta imagen de imposibilidad permite reconocer que los efectos de la explotación forestal —deterioro ambiental y el detrimento de los vínculos parentales cosmopolíticos— son producto de la acción individual y colectiva de los mestizos y de los rarámuri. Por otra, implica explorar la irreversibilidad de estos efectos y la posibilidad de la muerte colectiva de los rarámuri, en consecuencia, los límites de la existencia y el fin de su mundo o *Kawí*. En el siguiente apartado, retomo ambos ejes de análisis y reflexiono sobre la participación de los rarámuri en la explotación forestal en el marco de la teoría cosmopolítica del parentesco con el objetivo de retomar y concluir la traducción de la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos”.

Aquello que sucedió con los pinos: más allá del deterioro ambiental

En el apartado anterior, aclaro la articulación entre el motivo mítico del olvido y el autorreconocimiento de los rarámuri en la producción



de la acción para dar cuenta de las causas y de los efectos relatados en las narrativas de los rarámuri de Norogachi sobre la explotación forestal. Demuestro que, desde la perspectiva rarámuri, participar en el modo de existencia de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales, afectó negativamente el vínculo parental de este pueblo con Onorúame. El objetivo de este apartado es examinar la relación entre esta afección parental y la transformación del modo de existencia rarámuri en Norogachi. La meta es explicitar por qué, para mis interlocutores, los efectos de la explotación forestal no se reducían al desgaste ambiental. El fin es examinar simétricamente los efectos reconocidos por los rarámuri, es decir, la migración y la pérdida de almas. En última instancia, me interesa exponer por qué, durante el proceso de co-creación que sustenta este libro, fue recurrente vincular la presencia del modo de existencia mestizo y mexicano con la imagen de la muerte colectiva de los rarámuri, con los límites de la transformación y con la posibilidad del fin del mundo rarámuri o *Kawí*.

En las páginas anteriores indico que, en el mundo rarámuri o *Kawí*, las relaciones se establecen a través de series de cortesía o de cuidado. Por ejemplo, para mantener un vínculo con Onorúame, tal como se expresaba los mitos 4 y 1, era necesario hacer como rarámuri, esto es, seguir el camino de los antepasados a través del trabajo, del ritual, de la danza, de las emociones, de la constitución de las personas y de las redes colectivas, de la ocupación extensiva del territorio y de la permanencia en el *Kawí*. Por una parte, la trascendencia del mantenimiento del vínculo entablado con Onorúame radica en que esta relación es una fuente privilegiada de conocimiento. En su indagación sobre el proceso de transmisión del conocimiento botánico, Wyndham (2004: 103-105) cuestionó a los rarámuri de Rejogóchi, municipio de Guachochi, sobre su falta de participación en los proyectos botánicos de enseñanza para niños y jóvenes. Los ancianos respondían que, para aprender, lo fundamental era que los niños mantuvieran un vínculo estrecho con Onorúame. De esta manera, en cualquier momento, podrían preguntarle a Dios la información que requerían. Al igual que en Norogachi, en Rejogóchi una de las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento era mantener un estrecho lazo parental con Onorúame.

Por otra parte, como demuestro en seguida, la posición de creador y de progenitor que ocupa Onorúame articula los vínculos establecidos entre distintos existentes. Siguiendo una vez más a Wyncham (2004: 105), esta autora destaca que, para los rarámuri de Rejogóchi, “mantener las relaciones con Dios supo[nía] cuidar responsablemente sus cultivos, el bosque de pino y sus habitantes”. Desde esta perspectiva, si los rarámuri modificaron su trato de cuidado con los árboles (*okó*) al hacer como los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales; entonces, tal como expresaban las narrativas sobre la explotación forestal de Andrea y Albino, el vínculo con Onorúame se deterioró. No obstante, los rarámuri que conversaron conmigo en Norogachi eran reconocidos como “buenos rarámuri” por sus redes sociales. Albino Moreno nunca participó en la explotación forestal. De tal manera que, a pesar de que la relación de estos rarámuri con Onorúame no había sido afectada en este proceso, los pinos ya no hablaban con sus hijos.

La teoría cosmopolítica del parentesco rarámuri explica por qué el efecto de la participación de los rarámuri de Norogachi en la explotación forestal es que los pinos no hablen con sus hijos —frase que resume y expresa los procesos de migración y la pérdida de almas rarámuri—. Como describo en el capítulo 1, en esta teoría cosmopolítica del parentesco, los existentes están definidos relacionamente y pueden desplazarse en la serie gradual de transformación entre lo mismo y lo otro. Por ejemplo, es posible dejar de ser un descendiente o un colateral (hermano o hijo) a través del hacer como los mestizos y los mexicanos, o bien, es factible llegar a ser como un rarámuri a través de seguir los caminos rarámuri.

En el marco de la antropología rarámuri, es posible modificar el ser a partir del hacer. Mas aún, estas transformaciones o desplazamientos en el sistema cosmopolítico de parentesco son generalmente provocados por la intervención de otro —ya sea una alteridad interna o externa—. En este sentido, al participar en la explotación forestal, los rarámuri transformaron a unos parientes definidos por su unicidad, como los pinos (*okó*), en recursos maderables y económicos genéricos, como los árboles (*okó*). En este proceso hicieron coexistir los caminos rarámuri y los caminos no rarámuri y crearon nuevos modos de existencia, tal como documento en el capítulo 2.



En general, aquello que se modificó fueron las condiciones de transmisión del conocimiento rarámuri, esto es, el vínculo de filiación con Onorúame y, por ende, el campo de moralidad de este pueblo. Por ello, el deterioro del vínculo filial instituyó la imposibilidad de establecer dicho lazo para las siguientes generaciones. A continuación, describo el mecanismo relacional mediante el cual un vínculo parental —por ejemplo, entre Onorúame y la descendencia de los rarámuri de Norogachi, o entre los pinos y la descendencia de los rarámuri de Norogachi— es afectado a través de la transformación de otro —por ejemplo, entre los rarámuri de Norogachi y Onorúame, o entre los rarámuri de Norogachi y pinos—. Para lograrlo, echo mano de la terminología del sistema de parentesco rarámuri.

En otro trabajo, junto con Martínez Galván y Naranjo Mijangos, identifiqué una forma de referencia en la terminología de parentesco rarámuri que resulta explicativa de aquello que sucedió entre los árboles, Onorúame, los rarámuri y sus descendientes. En la vida cotidiana de los rarámuri de Norogachi, la referencia de “tres términos” —tal como denominamos a la terminología que articulaba generaciones alternas mediante términos recíprocos (Martínez Ramírez, Martínez Galván y Naranjo Mijangos 2012: 53)—, era utilizada para aludir al padre del padre, al padre de la madre, a la madre del padre, a la madre de la madre, así como al hijo del hijo, al hijo de la hija, a la hija de la hija, y a la hija del hijo —relaciones que traducidas a nuestro sistema de parentesco serían abuelos(as)-nietos(as) o como “abuelitos” en la traducción al español utilizada por los rarámuri—. La terminología de referencia de tres términos se caracterizaba por seguir la distinción de género y de edad, ambos principios de organización del parentesco rarámuri. Pese a esto, la posición de referencia era aquella que conectaba a los dos miembros de las generaciones alternas, es decir, a los padres y a las madres. Por ello, denominamos “terceros excluidos” a esta posición de conexión que definía la terminología y la forma específica para establecer la relación entre “abuelitos” o abuelos y nietos. A continuación, presento un cuadro para ejemplificar lo anterior (véase cuadro 1).²

² Este sistema de referencia de “tres términos” también estructuraba las relaciones entabladas entre hijos e hijas de hermanos y hermanas de padres, madres

Cuadro 1
SISTEMA DE TERMINOLOGÍA DE TRES TÉRMINOS
DE PADRES E HIJOS DE HIJOS

<i>Agentes</i>	<i>Términos correspondientes ego masculino</i>		<i>Términos correspondientes ego femenino</i>	
Padre del padre e hijo del hijo				
	“Ochípari”	“Ochípari”	“Ochípari”	“Ochípari”
Madre del padre e hija del hijo				
	“Akáchuri”	“Akáchuri”	“Akáchuri”	“Akáchuri”
Padre de la madre e hijo de la hija				
	“Apalochi”	“Apalochi”	“Apalochi”	“Apalochi”
Madre de la madre e hija de la hija				
	“U’sú”	“U’sú”	“U’sú”	“U’sú”

Tomado de María Isabel Martínez Ramírez, Jorge Martínez Galván y Nashielly Naranjo Mijangos (2012).

Para mi argumento es importante el correlato social de este sistema de referencia. Entre los rarámuri, los lazos entre los “abuelitos” eran profundos y estables. Esta era la relación preferencial para transmitir el hacer rarámuri y, tendencialmente, una conformación recurrente de los colectivos residenciales. El fortalecimiento del vínculo entre generaciones alternas, de acuerdo con las observaciones etnográficas realizadas en Norogachi, dependía de la fragilidad de las relaciones entre generaciones continuas, por ejemplo, entre padres o madres e hijos(as).

Esto es un ejemplo de cómo en el sistema de parentesco rarámuri, por su cualidad relacional, las formas específicas para entablar una relación impactaban inmediatamente otros vínculos. Este ejemplo visibiliza por qué las acciones de los rarámuri modificaron su vínculo con Onorúame y, simultáneamente, el lazo de El-ques-Padre establecería con su descendencia. Además, este sistema de tres términos aclara por qué al modificar las formas de cortesía o de cuidado con los pinos, la relación de los rarámuri con Onorúame se transformó. Por último, resulta explicativo de por qué el tratar a los pinos como recursos maderables provocó que los pinos no se vincularan más con los rarámuri de las nuevas generaciones. En todos estos casos, la posición que articula y que define los vínculos establecidos entre los rarámuri y los pinos —cosmopolíticamente colaterales—, así como entre los pinos y los descendientes de estos rarámuri —cosmopolíticamente filiales— es Onorúame.

Finalmente, esta articulación relacional explica por qué para los rarámuri de Norogachi, uno de los efectos más evidentes de la explotación forestal era el índice de migración reportado en el capítulo 2. Más del 60% de los integrantes de la carta genealógica de los Espino residía fuera del ejido de Norogachi. Este porcentaje no incluía a las personas que, aún habitando en el ejido, no eran reconocidas como parientes por seguir el modo de existencia de los mestizos

—que traducida a nuestra terminología remitiría a las relaciones entre tíos y tías, y sobrinos y sobrinas—. Sin embargo, esta terminología era usada en raras ocasiones. En la vida cotidiana preferentemente se utilizan los términos tío, tía en español o Nana, Tata en rarámuri. Al igual que el caso anterior, la terminología y la forma para establecer relaciones concretas estaba definida por el género y la edad de aquellos que fungían como articuladores del vínculo, es decir, de los padres y madres.

locales. Como describo en el capítulo anterior, desde la perspectiva de los rarámuri de Norogachi, la migración provocaba la desarticulación casi total de los caminos rarámuri. Por ende, para aquellos que permanecían en el ejido, los migrantes eran percibidos como personas perdidas en otros caminos y su descendencia era definida como una “pérdida de almas”. En resumen, si el vínculo con Onorúame se fragilizaba, entonces el resto de los caminos que constituían a cada persona y que a su vez ésta constituía se trastocaban.

En este contexto, algunas mujeres migrantes que residían desde hacía décadas fuera del ejido de Norogachi, enviaban a sus hijos pequeños a los ranchos y a las rancherías con el fin explícito de que sus abuelos les enseñaran a ser rarámuri. Las mujeres migrantes, como Cristina, afirmaban que sus hijos debían “aprender a ser buenos rarámuri”. Pero, para los abuelos, estos niños “no eran y nunca [serían] buenos rarámuri”. Tal como relataron algunos de estos viejos, estos niños gritaban, no eran discretos, eran incapaces de permanecer en silencio y en soledad, no realizaban labores para otros, solicitaban constantemente atención, los adultos debían vestirlos y alimentarlos, peleaban con otros niños, no hablaban rarámuri, preferían permanecer con los adultos, no eran capaces de salir solos de la casa, etcétera.

La migración era un proceso que comprometía la pérdida de personas y, por tanto, el debilitamiento de la constitución de caminos y de redes colectivas rarámuri. Los rarámuri de Norogachi describían la migración como una “pérdida de almas” porque la potencia de ser como el otro era constitutiva de sus almas —el ancestro fundador de su genealogía, Mateo, era reconocido como mestizo—. Como describo en el capítulo anterior, la maduración de las almas de los infantes, a través del hacer y de sus elecciones individuales, definía su calidad como persona rarámuri o como persona no rarámuri. Sumado a esto, con la expresión “pérdida de almas”, los rarámuri describían el detrimento de las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento para hacer y ser un buen rarámuri. Traducido a la antropología disciplinar, esta “pérdida de almas” mermaba las técnicas del régimen de conocimiento rarámuri y las condiciones de producción de su mundo o del *Kawí*. Recordemos que en la teoría rarámuri de lo social, la configuración de los caminos

individuales es constitutiva de los caminos y de las redes colectivas. En consecuencia, esta progresiva “pérdida de almas” incrementaba la posibilidad de una muerte colectiva y del fin del mundo rarámuri.

Aunado a los efectos de la explotación forestal que resultan evidentes desde nuestra perspectiva —tales como el desgaste ambiental— para los rarámuri de Norogachi, una de las consecuencias más relevantes de este proceso era la fractura de las condiciones de producción de su propio mundo. El resultado aclararía, ante nuestra mirada, los motivos de los rarámuri que se negaban a participar en campañas de reforestación en Rejogóchi (Wyndham 2004), así como el fracaso de diversos proyectos de reforestación e implantación de hortalizas documentados por nueve organizaciones y Asociaciones Civiles en el ejido de Choguita, municipio de Guachochi (Ramírez Hernández 2011).

Entre el 2002 y el 2012, en Norogachi fui testigo de la ejecución de proyectos de corte ecológico promovidos por Organizaciones No Gubernamentales. Por ejemplo, construían estufas solares (Lorena), organizaban huertos familiares, reforestaban el contorno de las tierras de sembradío y las riberas de los ríos y de los arroyos, implementaban técnicas de riego en tiempo de sequía, entre otras acciones. Algunos rarámuri participaban con entusiasmo, contentos, sonreían y trabajaban durante el desarrollo de estos proyectos, pero al cabo de un tiempo los abandonaban. Los árboles sembrados no eran regados y morían, los huertos con riego especial para clima seco también eran olvidados. En los ranchos de los Espino sólo llegué a observar dos huertos en funcionamiento. Como nuestro a lo largo de este capítulo, desde la perspectiva rarámuri las causas y los efectos de la explotación forestal no radicaban exclusivamente en el desgaste ambiental. Inclusive, la erosión de la tierra y la carencia de lluvia eran efectos del deterioro, de la fractura y de la ruptura de vínculos parentales cosmopolíticos, particularmente del lazo entablado con Onorúame.

Para los rarámuri de Norogachi resultaba vano plantar árboles o sembrar huertos, porque eso no representaba una solución operativa ni concreta para sus problemas o para los efectos de la explotación forestal. Como un día afirmó Albino ante mi pregunta sobre los proyectos de reforestación: “si sembramos un pino, ustedes lo van a

volver a cortar”. Esta conceptualización rarámuri es confirmada por la definición de sustentabilidad instituida en el Reglamento de la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua: “un proceso evaluable y medible mediante criterios e indicadores de carácter ambiental, silvícola, económico y social que tienda a alcanzar una productividad óptima de los recursos forestales sin comprometer el rendimiento sostenido” (Ley de Fomento para el Desarrollo Sustentable del Estado de Chihuahua 2004: 10).

En consonancia con los ancianos de Norogachi, los rarámuri de Rejogóchi que se negaban a participar en los talleres de enseñanza botánica, simultáneamente trabajaban en el mantenimiento cotidiano de las relaciones parentales cosmopolíticas. El motivo era que, desde el punto de vista de los viejos de Rejogóchi, carecía de sentido transmitir contenidos aislados de las condiciones de producción del conocimiento, ya que el fundamento del saber eran las relaciones parentales cosmopolíticas. Así, para estos viejos resultaba insustancial participar en programas de enseñanza explícita del “saber tradicional”, pues aquello que debía aprenderse, tal como demostró Carneiro da Cunha para los pueblos en Amazonas, eran formas concretas para entablar relaciones. Desde la mirada rarámuri, las causas y los efectos del desgaste ambiental radicaban en otro sitio. Por tanto, las soluciones también.

En conclusión, la frase “los pinos ya no le hablan a nuestros hijos” puede traducirse co-creativamente como: los rarámuri participaron en el campo de moralidad de los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales, modificando las formas concretas para entablar relaciones de cuidado con los pinos. En consecuencia, el vínculo con Onorúame se deterioró e instituyó una imposibilidad para entablar el lazo entre El-que-es-Padre y sus descendientes. Por ende, las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento rarámuri se transformaron y, como efecto, se intensificó la migración y la pérdida de almas.

A lo largo de este libro reitero que las realidades o los mundos posibles son cognoscibles por sus efectos. Así, la explotación forestal sustentable, promulgada en el Reglamento de la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua (Ley de Fomento para el Desarrollo Sustentable del Estado de Chihuahua



2004) y la continuidad del desarrollo económico responden a los efectos de la realidad narrada por la historia y por la antropología disciplinar. Para mis interlocutores rarámuri, los efectos de este proceso sólo podían modificarse si “ustedes [mestizos y mexicanos] fueran mejores personas y mantuvieran mejores relaciones con Dios”, tal como afirmó Albino Moreno.

Durante la última etapa de investigación etnográfica en Norogachi, examiné con algunos rarámuri las posibilidades de construir una propuesta política que vinculara simétricamente ambas realidades o ambos mundos. El objetivo de experimentar la imaginación política de los rarámuri y de revertirla a mi realidad era atender a la preocupación de mis interlocutores en torno a la posibilidad de la muerte colectiva de su pueblo por la relación entablada con los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales durante el siglo XX. Discutimos, por ejemplo, la posibilidad de diseñar campañas para resolver el desgaste social y parental —implementadas paralelamente a las campañas dirigidas hacia desgaste ambiental—. La premisa era reconocer la importancia de la construcción de las personas y de su papel en la configuración de redes colectivas. El campo de intervención imaginado para esta acción de micro-política eran las relaciones entre los rarámuri y los mestizos locales —inspirada en la construcción simultánea de los caminos individuales y colectivos de los rarámuri, entiendo la micro-política como las acciones que articulan distintas escalas de relaciones (construcción de la persona, configuración del colectivo, institución de lo global) y distintas escalas relacionales (relaciones de producción de variación), con el fin de producir un proyecto de un mundo posible. La meta era transformar las condiciones de producción de la existencia mutua a partir de la generación de vínculos que tendieran a la simetría.

Con base en mis observaciones etnográficas puedo afirmar que las instituciones gubernamentales y religiosas fortalecía la asimetría que articulaba a los modos de existencia que convivían en la Sierra Tarahumara. Por ejemplo, en Norogachi, la educación pública —primaria y secundaria— estaba exclusivamente dirigida a la población mestiza, mientras que los religiosos católicos se encargaban de la educación de los rarámuri. Los programas gubernamentales encaminados al subsidio de la pobreza en México, tales como entrega

de despensas, cobijas y dinero, se concentraban en la población rarámuri, excluyendo a la población mestiza que vivía en condiciones materiales similares. Tal como afirmó una mujer mestiza, en 2010, mientras los representantes de la Oficina de Asuntos Indígenas del municipio de Guachochi repartían cobijas y despensas: “nosotros también somos pobres y necesitamos comida y cobijas, sólo porque no hablamos tarahumara ni nos vestimos como ellos, pero eso no nos hace menos pobres”. Incluso, los representantes de la antropología disciplinar han colaborado en esta polarización. Por ejemplo, durante mis estancias de investigación preguntaba a los mestizos locales, qué hacían en Semana Santa o para sus muertos, y ellos hablaban de los rarámuri. Después de un silencio, aclaraba que no estaba interesada en saber lo que los rarámuri hacían, sino en lo que ellos hacían. Entonces, los mestizos con los que conversaba reían y decían, “creo que nunca nos habían preguntado”, se sonrojaban y comenzaban a narrar múltiples historias. La antropología rarámuri propone un modelo alternativo a esta dicotomía identitaria entre mestizos y no mestizos gestada y promovida por el Estado mexicano del siglo XX. A partir de la serie gradual de transformación entre lo mismo y lo diferente, para los rarámuri es factible compartir el campo de moralidad de otros existentes mediante el parentesco, la descendencia y el trabajo y, en este proceso de articulación, multiplicar los modos de existencia posibles.

Considerar la posibilidad de existencia de una política pública dirigida a atender el desgaste parental y social posibilita preguntarnos ¿qué sucedería con las generaciones de niños y jóvenes mestizos que aprendieran, a través del cuerpo, del parentesco y del territorio, el hacer y el ser rarámuri?, ¿cómo impactaría este aprendizaje en la participación de los rarámuri en la administración ejidal?, ¿qué impacto tendría en las negociaciones de venta de madera con los empresarios privados?, ¿cómo serían los matrimonios interétnicos? La premisa de estos cuestionamientos es que la continuidad de cualquier modo de existencia radica en la posibilidad de reproducir las condiciones territoriales, parentales, económicas, corporales y anímicas. Por tal motivo, una política pública dirigida por el Estado capaz de responder a la diversidad de los pueblos amerindios debería garantizar las condiciones de producción de existencia y de

producción de la realidad y del mundo requeridos por estos pueblos. Por ejemplo, estas políticas deberían considerar que la diversidad política es uno de estos principios de existencia. En este sentido, el punto de partida para definir qué es el desgaste ambiental y cuáles serían las políticas para atenderlo, debería ser un diálogo simétrico y cosmopolítico que articulara distintos modos de existencia. Por último, la meta debería radicar en la creación de las condiciones para atender la fricción entre mundos diversos.

Finalmente, la meta de este ejercicio de imaginación política fue demostrar la potencia de la reversibilidad y de la simetría de la antropología rarámuri, objetivo general de este libro. Más aún, la finalidad última fue destacar que la posibilidad de la muerte colectiva o del fin del mundo rarámuri o *Kawí* es producto de la articulación con los modos de existencia promovidos y defendidos por el Estado mexicano.

El fin de la existencia colectiva

El objetivo de este capítulo fue demostrar, en el marco de la antropología rarámuri, la existencia y la interacción entre realidades o mundos disímiles. La meta fue reconocer los efectos metodológicos, discursivos y políticos que el diálogo con las antropologías alternas generó en la antropología disciplinar. El primer paso en mi argumentación consistió en definir el concepto rarámuri de transformación como a) una serie de posiciones graduales entre lo mismo y lo diferente en la que se desplazaban los existentes; y b) como la configuración gradual del campo de moralidad. La finalidad era evidenciar por qué para los rarámuri de Norogachi, los vínculos entablados con los mestizos, los mexicanos y los empresarios locales modificó este concepto de transformación para instituirlo como una posibilidad de muerte colectiva y del fin de su mundo.

Posteriormente, exploré las nociones rarámuri de causa y de efecto para aclarar que los límites del *hacer* colectivo rarámuri y la posibilidad de *no ser* eran producto del *hacer* como los otros. Discutí los diacríticos rarámuri para distinguir y articular las narrativas míticas y las narrativas sobre la explotación forestal con el fin de

destacar la importancia del autoreconocimiento en la producción de la acción para el devenir. En otras palabras, en el mundo rarámuri o *Kawí* las acciones y sus consecuencias son producto de elecciones individuales y colectivas. Y el campo de afección es la red cosmopolítica de parentesco que articula a todos los existentes.

Para ejemplificar este proceso, examiné las narrativas rarámuri sobre la explotación forestal. Metodológicamente me desplazé de los análisis multiculturales hacia el multinaturalismo propuesto por la antropología rarámuri. Por ello, me alejé de las discusiones sobre la existencia de una realidad única, de las elucidaciones contextuales y de las elucubraciones ontológicas. Atendiendo al diálogo mantenido con los rarámuri de Norogachi, mi objetivo fue demostrar que, para traducir las narrativas sobre la explotación forestal, era primordial ubicarme en la fricción que generó el desencuentro del proyecto político de existencia de este pueblo con el nuestro. Finalmente, advierto que dicho proyecto consistía en seguir siendo buenos rarámuri.

Pese a esto, los efectos de la colaboración rarámuri en la explotación forestal, tales como la migración y la pérdida de almas, expresaban una transformación en las condiciones de producción y de transmisión del conocimiento. El vínculo parental con El-ques-Padre sufrió deterioro y una fractura con las generaciones venideras por la participación de los rarámuri en el modo de existencia mestizo y mexicano. Desde la perspectiva rarámuri, más allá de atender el desgaste ambiental —entendido como una consecuencia de las fracturas de las relaciones parentales cosmopolíticas—, el problema concreto para resolver consistía en mejorar el vínculo de los mestizos y los mexicanos con Onorúame.

En esta última cavilación, compartida con los rarámuri, revertí su imaginación hacia mi propia imaginación política, develando una formulación nativa análoga a lo que Mbembe (2011 [1999]) denomina necropolítica, es decir, la permanencia y la continuidad del desarrollo económico fundamentado en el exterminio de otros modos de existencia. De la misma manera, este movimiento reversible evidenció que es factible imaginar soluciones alternas a lo que denominamos el deterioro ambiental. En conclusión, el pensamiento y la acción política amerindia es una fuente de inspiración para nutrir



nuestro mundo e imaginar nuevas vías para construir el espacio de existencia para la multiplicidad. Más aún, son el punto de referencia para cuestionar nuestra ambición de someter la autonomía de la definición de la realidad de otros pueblos, expresada y promovida por el multiculturalismo (Viveiros de Castro 2011b).