

# Históricas Digital

Abel Rodríguez López

“El *owirúame* rarámuri, del ‘encargo’  
a ser una metáfora solar en lo social”

p. 51-84

*El poder de saber: especialistas rituales  
de México y Guatemala*

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue  
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016 Disponible en:

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de\\_saber.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2016, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

# EL OWIRÚAME RARÁMURI, DEL “ENCARGO” A SER UNA METÁFORA SOLAR EN LO SOCIAL\*

*Abel Rodríguez López*

A la memoria de don Severiano, un *owirúame* a su modo...

## INTRODUCCIÓN

Desde la llegada de los primeros misioneros jesuitas a la Sierra Tarahumara, entre 1601 —con la entrada de Pedro Méndez a Chínipas por Sinaloa—<sup>1</sup> y 1604-1607 —con Joan Font vía el actual Balleza, desde el norte de Durango—,<sup>2</sup> durante toda la época colonial y posteriormente en la del México independiente con presencia de los religiosos franciscanos,<sup>3</sup> los *owirúame* o especialistas rituales de los rarámuri fueron reconocidos y juzgados por los misioneros y militares como hechiceros.<sup>4</sup>

\* Los rarámuri a quienes me refiero aquí son habitantes de la zona sur del municipio de Carichí, Chihuahua, en la región conocida como el Alto Río Conchos. Los datos etnográficos que presentan estas páginas son el resultado de varias estancias en los ejidos rarámuri de Tewerichi (de 2000 a 2003), Chinéachi (de enero a junio de 2008) y Naráachi (de diciembre de 2006 a enero de 2007, abril de 2008, marzo y abril de 2009 y abril de 2011). Rarámuri es el endoetnónimo de los habitantes indígenas de esta región. También conocidos como tarahumaras, son la población indígena mayoritaria en la Sierra Tarahumara de Chihuahua. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el estado de Chihuahua actualmente viven unas 85 316 personas de tres años y más hablantes de la lengua rarámuri o tarahumara, además de otros 1 864 en Sinaloa, 636 en Sonora y 558 en Durango, así como al menos un hablante de esta lengua en el resto de los estados de la República Mexicana. INEGI, *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos, Censo General de Población y Vivienda 2010*.

<sup>1</sup> Gerardo Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1720-1767: compendio histórico*, p. 214.

<sup>2</sup> Luis González Rodríguez, *El noroeste novohispano en la época colonial*, p. 227-231.

<sup>3</sup> Sobre esta presencia en las misiones de la Tarahumara entre 1767 y 1859 puede consultarse William L. Merrill, “La época franciscana en la tarahumara”.

<sup>4</sup> Diversos pasajes de las crónicas en la época jesuítica muestran el juicio de estos misioneros hacia los llamados hechiceros. Se trataba de aquellos indígenas que encabezaban la religiosidad autóctona, las rebeliones o que simplemente figuraban como autoridad moral entre los rarámuri. Puede consultarse en Joan Font, José Pascual y Tardá y Tomás de Guadalajara citados en Luis González

En la última década del siglo XIX, Lumholtz<sup>5</sup> describió a estos personajes de manera general y admitió que su mejor amigo en esta sierra fue uno de ellos llamado Rubio.<sup>6</sup> En 1935 Bennett y Zingg reconocieron a estos actores como “los guardianes del antiguo orden”. Por su parte, Pastron<sup>7</sup> enfocó su análisis en los aspectos de la brujería y el chamanismo en la comunidad de Samachiki, y los *owirúame* representaron para él una institución de control social entre los rarámuri. En general, la etnología clásica se refiere a ellos como curanderos, doctores —*rotori* en tarahumara—<sup>8</sup> o chamanes, y aun Artaud,<sup>9</sup> desde otro punto de vista, alude a ellos como “una casta de brujos”.

Aclaro que no los llamaré chamanes porque la etnóloga francesa Roberte Hamayon<sup>10</sup> ha esclarecido ya que la definición *tungusse* de la que parten estos estudios es muy distinta a la propuesta por Eliade.<sup>11</sup> Por esta razón emplearé las categorías propias de los rarámuri para referirse a estos especialistas. Éstas me han parecido suficientes en sí mismas para hablar de ellos, primero, porque nos remiten a lo anímico, tema relativo al trabajo general de los especialistas rituales de la región, y, segundo, porque la tipología del fenómeno complejiza su aprehensión en una definición. Mi objetivo no es, pues, definir a estos personajes ni

Rodríguez, *Tarahumara, la sierra y el hombre*, p. 159; p. 168, y p. 175, 176, 177, 178, respectivamente; Joseph Neumann, *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, p. 66, 67, 68, 71, 130, 153 nota 29. Para la época franciscana en la Tarahumara, así lo sugieren tanto Thomas Sheridan E. y Thomas Naylor H. (eds.), *Rarámuri, a Tarahumara Colonial Chronicle 1607-1791*, como la *Descripción Topográfica, Física, Natural, Política y Metalúrgica, de las Misiones de Propaganda fide de la Sierra Madre de la Viscalla*.

<sup>5</sup> Carl Lumholtz, *El México desconocido*, p. 305-323.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>7</sup> Allen Gerald Pastron, “Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico”.

<sup>8</sup> Ésta es la traducción más extendida del término *owirúame*. Los mismos rarámuri lo traducen así al castellano. Es posible que el término “doctor” se haya introducido entre ellos durante la primera mitad del siglo XX, cuando las misiones y brigadas de salud, encabezadas por médicos cirujanos —doctores— llegaban a toda la región tarahumara. En la actualidad, los rarámuri traducen al castellano el término *owirúame* como “doctor” más por los resultados que logra el médico cirujano quien, auxiliado por la medicina alópata, es capaz de restablecer la salud de los rarámuri en la mayoría de los casos, y es la consecuencia de su trabajo más que su modo de proceder en la terapia lo que hace que los indígenas prefieran traducir de este modo el término. Sin embargo, como veremos, existen otras palabras para referirse al especialista ritual que, evidentemente, connotan mejor lo que los indígenas entienden por *owirúame* y su modo de proceder al curar.

<sup>9</sup> Antonin Artaud, *Los tarahumara*, p. 63.

<sup>10</sup> Roberte Hamayon, “Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos”.

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*.

hacer un análisis exhaustivo de sus prácticas, sino —según Chaumeil y Califano, quienes proponen conocer las particularidades del chamanismo más que definirlo—<sup>12</sup> identificar las características propias de los *owirúame* rarámuri y explicar quiénes son.

En primer lugar, me ha parecido pertinente basar mi reflexión en uno de los postulados fundamentales del perspectivismo desarrollado por Viveiros de Castro: la crítica conceptual a la división ontológica naturaleza-cultura, un rasgo que diferencia el pensamiento amerindio de las cosmologías multiculturalistas y a partir del cual la antropología ha intentado explicar las cosmologías indígenas. Lo considero adecuado porque en el pensamiento rarámuri las categorías de naturaleza y cultura no señalan dimensiones del ser sino “configuraciones relacionales”.<sup>13</sup> En segundo lugar, la categoría de *sujeto* acuñada en esta corriente teórica me ha parecido también un aporte a la comprensión de esta cosmología. Para los rarámuri del Alto Río Conchos, el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, las cuales se distinguen corporalmente o por su “ropa”, a la vez que comparten un mismo sustrato interior.<sup>14</sup> Desde la perspectiva rarámuri todo sujeto es susceptible de enfermar y esto demuestra un espíritu común. Esta categoría puede ayudarnos a entender cómo el mundo social de los rarámuri abarca las dimensiones perceptible y “no perceptible”,<sup>15</sup> cuestión operable gracias a la intervención del *owirúame*.

<sup>12</sup> Jean-Pierre Chaumeil, “Chamanismo de configuración variable en la Amazonia”; Mariano Califano, “Los rostros del chamán: nombres y estados”, p. 134.

<sup>13</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, p. 38.

<sup>14</sup> La continuidad de intencionalidad en los seres vivos humanos y no humanos entre los rarámuri ha sido mostrada por Enrique Salmón, “Iwigara. A Rarámuri Cognitive Model of Biodiversity and its Effects on Land Management”. Según este autor, el término *iwigara* —aliento— expresa la creencia de que todo lo vivo comparte el mismo aliento: “todas las cosas vivas están relacionadas y juegan un papel en la complejidad de la vida” (p. 200). Pero la dimensión social se extiende a la diversidad de objetos que para la cosmología multiculturalista serían inanimados. A sugerencia de los rarámuri de Rejogochi, Merrill habla de “aspectos paralelos” para referirse a estas “almas”, como el equivalente a las “almas” —*arewá, iwigá*— en los elementos animados: “Los aspectos paralelos de los objetos inanimados muestran algunas semejanzas con las almas: son invisibles o sólo marginalmente visibles y se pueden separar de las cosas con que se les asocia”. William L. Merrill, *Almas rarámuris*, p. 144-145.

<sup>15</sup> La epistemología contemporánea habla de la “tiranía de la vista” al considerar que “estamos torpemente habituados a pensar que aprehender algo consiste en tenerlo *ante* nosotros”. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, y El hombre y Dios*. Desde este punto de vista llamo perceptible y no perceptible a las dos dimensiones espacio-temporales que otros llaman “visible e invisible” o “tangible e intangible”. La razón principal es que los términos que propongo me parecen abarcadores del conjunto de los sentidos —vista, tacto, gusto, olfato, oído, atemperamiento,

*me* quien, debido al encargo que le ha sido dado, es el conductor de las relaciones entre los sujetos de ambas esferas del espacio. Un aspecto importante será saber si el *owirúame* rarámuri puede ser o no caracterizado como un conductor de perspectivas.

En tercer lugar, emplearé la noción de “encargo”, un término que, de acuerdo con la idea maussiana de *don*,<sup>16</sup> alude a cómo los especialistas rituales reciben, fundamentalmente en estado onírico, el conocimiento del destino final de las almas y con ello el poder de curar, guiar, aconsejar y hasta enfermar a las personas. Si bien la sociedad es el aval último de este “encargo”, en la mentalidad rarámuri el *owirúame* lo recibe directamente de la deidad.<sup>17</sup> Se trata de un encargo que, a diferencia del *don* —que puede ser cualquier regalo—, consiste en ser el representante de la máxima deidad, *don* que el mismo Mauss consideró algo distinto.<sup>18</sup> Este encargo es la encomienda literal de “guardar a las personas”. Así como, en este contexto, un pastor de chivas cuida a su rebaño durante el día y por las noches lo guarda del coyote, el *owirúame* debe cuidar-guardar a los rarámuri de todo tipo de males, en especial de la enfermedad. Esto significa que la deidad hace responsable al sujeto iniciado de ser su representante, nada menos que pastoreando a los demás.

Como hipótesis central planteo que, a partir de recibir el encargo, estos especialistas son una metáfora solar en lo social porque cada uno representa a la deidad que cuida, cura y guía. En un sentido ético, los *owirúame* muestran “cómo se camina”, por ello se caracterizan por ser, al modo del que “camina bien”, del sol,

equilibrio, etc.— con los cuales el ser humano se relaciona con su entorno. A mi modo de ver, hablar de visible e invisible, tangible e intangible empobrece la idea del acto del conocimiento humano y remite a un sólo sentido, la vista o el tacto, por ejemplo.

<sup>16</sup> Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”.

<sup>17</sup> Este ejercicio no tiene que ver con un capricho intelectual sino con el intento de explorar el análisis con base en nociones encontradas en el trabajo de campo y que quizá podrían resultar más próximas al objeto que deseamos construir. El gran teórico que fue Mauss reconoció en su “Ensayo sobre los dones” que los términos que empleó —presente, regalo, don— no eran demasiado exactos, decía: “no encontramos otros” (p. 253). Por esta consideración he decidido guiar mi reflexión con la noción de “encargo”, sin renunciar a ciertos elementos esenciales que Mauss ofrece en la de *don*.

<sup>18</sup> Marcel Mauss sugiere que hay diferencias entre prestaciones y no pueden ser consideradas todas en un mismo nivel de relevancia. Una disparidad con las prestaciones materiales es, por ejemplo, el regalo que se hace a los hombres en función de los dioses, y de éstos a los hombres. Cuando estos ingredientes involucran, además, elementos míticos, hablamos de “un tema de suma importancia que está en el nivel de los hechos tan potentes como para elaborar una abstracción”. *Ibid.*, p. 171.

los “caminantes” por excelencia.<sup>19</sup> Aquí me pregunto ¿cuál es la tarea de un *owirúame*? ¿Cómo se inicia y cómo la deidad le otorga el encargo? ¿Es el encargo dado a la fuerza y aceptado con resignación? ¿Cuál es la relación del especialista con el mundo “no perceptible”? ¿Qué ocurre con su labor cuando su fuerza decae o cuando muere? ¿Quiénes son, pues, los *owirúame* y por qué habríamos de considerarlos metáforas del sol en lo social? Antes de responder a las preguntas planteadas, explicaré la idea de “el caminar del sol”.

## EL CAMINAR DEL SOL

En la actualidad, aun cuando en la Sierra Tarahumara se desarrolla cada vez más la infraestructura carretera y se incrementan los medios de transporte terrestres, los rarámuri de la región mantienen el hábito caminar largas distancias y no dejan de practicar dos de sus deportes tradicionales: para los hombres la carrera de bola —*rarajípama*— y para las mujeres la carrera de aros —*rowerama*—. Esto ha hecho pensar a algunos desde tiempo atrás que el término *rarámuri* significa “pie corredor”,<sup>20</sup> por lo que en un sentido lato se les llama “pies ligeros”. También es verdad que desde pequeños los rarámuri son caminantes por excelencia y tal vez, como señaló Thord-Gray,<sup>21</sup> como adultos sigan siendo los corredores de las distancias más largas del mundo. En este sentido, hablamos de que las ideas de camino y caminar son fundamentales para comprender la figura del especialista ritual rarámuri.

Por otro lado, es mérito de Merrill —por el análisis de algunos discursos de autoridades indígenas— y de Montemayor<sup>22</sup> haber descubierto que en el imaginario social el recorrido habitual del sol y de la luna por la bóveda celeste es homologado por los rarámuri con “vivir correctamente”, en este sentido, el astro es el guía principal. De allí que la idea de “caminar bien” corresponda semánticamente con la idea de “pensar bien”. Este “pensar” es el *natari* al que se refiere Pintado cuando señala: “El *nátali* intenta fortalecer la actitud subyacente del

<sup>19</sup> No se piense que al hablar de metáfora me alejo por completo de la postura perspectivista que he adoptado de manera parcial. Al final, la cuarta conclusión me permitirá mostrar la coherencia metodológica.

<sup>20</sup> David Brambila, José Vergara Bianchi y Luis González Rodríguez, “Diccionario rarámuri-castellano”, p. 211; David Brambila, *Diccionario rarámuri-castellano*, p. 451.

<sup>21</sup> Ivan Thord-Gray, *Tarahumara-English, English-Tarahumara dictionary and introduction to Tarahumara grammar*, p. 436.

<sup>22</sup> Merrill, *Almas rarámuris*, op. cit., p. 107-114; Carlos Montemayor, *Los tarahumaras, pueblo de estrellas y barrancas*.

individuo ante sí mismo que se refleja en su relación con la comunidad y ante el cosmos”.<sup>23</sup> Pensar equivale a caminar. El caminar del sol es entonces la muestra concreta de la enseñanza de la deidad en que se funda el ideal ético del rarámuri: “caminar bien, pensar bien como nuestro Padre y nuestra Madre lo hacen, lo enseñan y lo muestran”. Éste es un segmento del contenido de la mayoría de los discursos de las autoridades rarámuri en el Alto Río Conchos. A modo de sinécdoque remiten a un contexto implícito similar al referido: el ideal ético del comportamiento de los sujetos de esta sociedad. “Caminar bien” es incluso la enseñanza fundamental de que da fe la historia de “cuando el sol bajó”, un mito que hace referencia al final de una etapa de la humanidad rarámuri que dio paso a la actual.<sup>24</sup>

De acuerdo con Bonfiglioli, las curaciones motivadas por las ceremonias del *jíkuri* y el *bakánowa* sugieren no sólo el retorno a la salud sino también al “camino del sol”, se vuelve a “caminar bien” puesto que la enfermedad sugiere un error ético.<sup>25</sup> En la misma dirección que la intuición de Montemayor, Martínez resume muy bien que para los rarámuri “el camino es un componente del paisaje [y] espacio de transmisión del conocimiento; es una noción que articula las dimensiones ético-morales con el concepto de existencia, caminar es vivir correctamente”.<sup>26</sup> Por mi parte, en el nivel epistemológico del lenguaje he encontrado que el recorrido cotidiano del sol es percibido por los rarámuri precisamente como una caminata diaria. Para referirse al sol, los rarámuri emplean el término *rayénari* —de *ra*,

<sup>23</sup> Ana Paula Pintado, “Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca”, p. 15.

<sup>24</sup> “Dicen que hubo otro tiempo en que los rarámuri peleaban mucho. Pero un día bajó el sol y quemó todo lo que había en la tierra porque no le gustaba que pelearan entre ellos. Unos alcanzaron a esconderse en las cuevas, pero también allí llegó la quemazón del sol. Por eso hoy se pueden ver huesos de personas antiguas quemadas en muchas cuevas. Todos los rarámuri que se quemaron eran malos y peleaban mucho. Pero también había rarámuri buenos y éstos se salvaron. Los buenos se salvaron porque *onoríame* abrió una como puerta en la tierra por donde ellos entraron y se salvaron de ser quemados por los rayos del sol. Con estos rarámuri también se salvaron muchos animales, por eso hoy vivimos todos los que andamos aquí en la tierra con los animales que hay todavía”. Abel Rodríguez López, “Praxis religiosa, simbolismo e historia, los rarámuri del ‘círculo interior’ en el Alto Río Conchos”, p. 94.

<sup>25</sup> Carlo Bonfiglioli, “*Jíkuri sepawáme* (la raspa de peyote): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”; “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, p. 275; “La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara”; “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, p. 637-639, 645.

<sup>26</sup> María Isabel Martínez Ramírez, “Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México”, p. 9, 35, 40, 38.

“fuego”, *eyéna*, raíz del verbo andar o caminar, y *ri*, sufijo fáctico—. Para los rarámuri el sol es “el fuego que camina”. Al mismo tiempo, especialistas y no especialistas coinciden en señalar que “el sol camina y puede sufrir cansancio y enfermedad”. Del mismo modo sucede con “la que nos da la luz cuando es de noche”: la luna —*metza*, *chichi* o *eyerúame*—. En esta visión de las cosas la dimensión social continúa más allá de lo humano y así el sol es considerado un sujeto. Cuando los rarámuri beben tesgüino durante o después de los trabajos colectivos —la siembra, la cosecha o cualquier curación— por lo común cada uno de ellos, antes de su primer trago, ofrece su recipiente —vaso, hueja, bote— lleno de maíz fermentado a las deidades “para que ellos beban primero y vayan contentos”. Ocurre lo mismo con el alimento: “para que tengan fuerza en su camino”, dice un especialista ritual.

Los rarámuri conservan la creencia de que antes de que todo existiera el hermano menor y el hermano mayor competían por la bola de corazón de encino. El hermano menor resultó vencedor, se fue al cielo y desde entonces es el sol. El hermano mayor bajó al inframundo, donde vive. Estas representaciones son también llamadas *onorúame* y *re're betéame*. El primero es padre y máxima deidad de los rarámuri, el segundo es el padre de los mestizos y “el habitante de abajo”.

Caminar bien es un precepto enmarcado en los orígenes, que adquirió carácter de ritual en el *wikubema*, la ceremonia de iniciación rarámuri, en la que sobresale el símbolo ígneo y en cuya práctica aparece la figura del *owirúame* como el *onorarira*, es decir, como el “segundo Padre de los infantes rarámuri”, lo que llamo la imagen social del padre sol. Él representa el cobijo y la posible solución a dificultades para quienes “bautiza”, en especial en caso de enfermedad.

## LA ENFERMEDAD

Más que una noción abstracta o una simple experiencia del cuerpo, con la tristeza como manifestación principal entre seres humanos y no humanos —herramientas de trabajo, animales, deidades, plantas, edificios, etc.—, la concepción de enfermedad hace del *owirúame* un personaje indispensable en el paisaje social que debe enseñar el camino que ha de seguir una porción del grupo. Comienza por aplicar la primera curación a los recién nacidos, corta los *rimuká*, los “hilos” que conectan a los vivos con el mundo de los muertos y por el cual pueden transmitirse enfermedades.<sup>27</sup> Durante su vida, los rarámuri, aun sin estar enfermos,

<sup>27</sup> Abel Rodríguez López, “Los *rimuká*, hilos de vida y muerte, elemento cardinal en la etiología rarámuri”.



pedirán ser curados con frecuencia,<sup>28</sup> lo que sugiere una visión particular de los padecimientos. Para ellos la enfermedad se asocia con la tristeza y la debilidad. La salud, por el contrario, se relaciona con la alegría, el buen humor y el vigor físico y mental. Ambos polos del bienestar de las personas son resultado de “cómo se camina” por la vida. La enfermedad y la salud también se asocian con la presencia o ausencia, parcial o total, de las cuatro almas en las mujeres y tres en los hombres, en los animales, las herramientas y otros seres.<sup>29</sup> En este caso, el sueño puede ser el origen de enfermedades, y es en particular en estas situaciones cuando se acude al especialista. En este sentido, hablar de los *owirúame* es hablar de los principales guías éticos de la sociedad rarámuri, que tienen la tarea, en lo social, de enseñar al resto del grupo “cómo se camina”. De allí que también sean conocidos como *enároame* —caminantes—. ¿En qué consiste la tarea de enseñar “cómo se camina”?

#### LA TAREA DEL QUE "CAMINA BIEN"

La tarea principal de un *owirúame*, aunque no la única, es ayudar a prevenir la enfermedad y procurar la salud de los rarámuri. El *enároame*, a través del sueño, conoce los caminos que recorren las almas que pudieron ser raptadas por seres con quienes tenían alguna deuda: el *jíkuri*, el *bakánowa*, el mismo *onorúame*, “el que vive abajo”, etc. Así, el *enároame* o “caminante” lo es también porque conoce el camino de la enfermedad.<sup>30</sup> De acuerdo con mi informante principal José María —en adelante José—, *owirúame* de Naráachi, el reconocimiento de la sociedad como un verdadero “caminante” —más aun, como uno honesto, lo que equivale a representar bien al *onorúame*, es decir, al sol— se gana con los años de experiencia en saber soñar, pensar y hablar, acertar en el diagnóstico y en la cura, casi siempre a través del sueño, ya que se cumple con la tarea encomendada.

<sup>28</sup> Esta petición consiste en recibir en cada reunión en la cual esté presente algún especialista al menos las medicinas básicas: *misagóri*, *wasárowa* y/o *satagapi* —raíz de maguey, palo amarillo y/o palo colorado— diluidas en agua.

<sup>29</sup> Sobre este tema, William L. Merrill, quien escribió sobre el caso de Rejogochi, una región limítrofe con el Alto Río Conchos, señala que “Desde la perspectiva rarámuri, las personas permanecen sanas mientras sus almas estén contentas dentro del cuerpo y regresen a salvo de sus excursiones fuera del mismo [en los sueños, por ejemplo]. Cualquier cosa que altere esta situación expone la salud de la persona”. Merrill, *Almas rarámuris*, *op. cit.*, p. 168. El corchete es nuestro.

<sup>30</sup> En otro espacio hemos hablado del tipo de enfermedades por las cuales los rarámuri de esta región acuden a clínicas y hospitales, y no a sus propios especialistas. Rodríguez López, “Los rimuká, hilos de vida y muerte, elemento cardinal en la etiología rarámuri”, *op. cit.*

No es casual que los caminantes más reconocidos sean personas de edad avanzada, que es cuando la sabiduría ha aumentado y las pretensiones han disminuido, y que los *sukurúame*, los que enferman, sean casi siempre jóvenes con menos camino recorrido y a veces con mayor voluntad de poder.<sup>31</sup> Debemos aclarar que el *sukurúame* es una metáfora social de “el que vive abajo”; en este sentido, ambas son representaciones sociales: una del bien y otra del mal. Sin embargo, Carmen Anzures señala que “la ambivalencia o polivalencia es propia de todo elemento en la mentalidad de los rarámuri”.<sup>32</sup> Desde esta perspectiva, el bien y el mal se conciben como dos dinamisismos inmersos en todo sujeto, humano o no. Por tanto, el *sukurúame* es un *owirúame* en el caso de ser acusado de enfermar a alguien, de desear males a otros, de pelear continuamente, de no “caminar bien”, etc. No se trata de personajes independientes, estos nombres señalan acciones distintas de un mismo sujeto: quien hoy cura a una persona podría enfermarla mañana, como pueden hacerlo tanto el hermano mayor como el menor del mito de origen. Ahora bien, ¿cómo se inicia un “caminante”?

## LA INICIACIÓN Y EL ENCARGO DADO

Lumholtz reportó que para que un hombre pudiera ser *owirúame*, debía ser examinado por un “cuerpo” de reputados profesionales que lo declararan con la virtud suficiente para ingresar a sus filas.<sup>33</sup> Al menos dos especialistas de Chinéachi, dos más de Tewaterichi y José, de Narárachi, negaron que esto suceda o haya sucedido en la región hasta donde recuerdan. José fue iniciado a través de un sueño, que es la manera más común de iniciación de los *enároame* entre los rarámuri del Alto Río Conchos y de Narárachi en particular. No obstante, mi informante dice que otros comenzaron su trabajo porque en su adolescencia o juventud<sup>34</sup> “encontraron tirado o enterrado por allí —señala el llano— un crucifijo”. Otros se topaban continuamente con una especie de piedra pedernal que algunos especialistas, como veremos, extraen a los enfermos y “luego entierran

<sup>31</sup> La “voluntad de poder” es una noción nietzscheana que designa la necesidad humana de trascendencia sobre sí mismo y sobre las generaciones anteriores, Friedrich W. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*. Este sentido positivo de la expresión me ha parecido adecuado para comprender la actitud de los jóvenes rarámuri reconocidos como *sukurúame*.

<sup>32</sup> María del Carmen Anzures y Bolaños, “El bien y el mal en la cultura tarahumara”, p. 108-109.

<sup>33</sup> Lumholtz, *op. cit.*, p. 306.

<sup>34</sup> Es necesario matizar este comentario acerca de la adolescencia y la juventud, ya que en el mundo rarámuri se pasa de la niñez a la vida adulta de manera casi directa. En un círculo rarámuri, sobre todo en el que los *owirúame* son más reconocidos, la adolescencia no es una etapa propia de ellos.

por allá —señala los cerros—”. Estos testimonios del informante muestran una inversión del abajo —identificado antes con el hermano mayor y ligado ahora a un elemento benigno: el crucifijo que dará fuerza a la práctica curativa del especialista— y del arriba —relacionado originalmente con un elemento benigno, el hermano menor y padre de los rarámuri, asociado ahora con algo dañino: la enfermedad que representan cierto tipo de piedras—. Esto significa que el espacio puede ser también ambivalente respecto de las nociones de bien y mal. En todo caso, la exégesis del informante sugiere que a los iniciados les fue dado un “encargo”, que no es ningún secreto y que consiste de manera general en “guardar a los rarámuri” en el sentido de protegerlos.

Otros informantes afirmaron haber recibido el encargo en el “encuentro” con una serpiente que cruzó frente a ellos sin dañarlos y a la cual ellos no dañaron porque interpretaron el encargo en su presencia. En este caso, y de acuerdo con José, “si se llega a dañar a la serpiente significa que el encargo no se ha querido recibir”. En una ocasión fui testigo del apedreo que un joven rarámuri propinó a una serpiente que se había cruzado por la vereda que transitábamos. No pudo matarla. Seguimos nuestra caminata en silencio, no pregunté ni él comentó el motivo de su reacción; no obstante, el hecho me sugirió que la decisión de aceptar el encargo es personal y no una tarea obligada. Una manera poco común de recibir el encargo es heredarlo o explícitamente aprenderlo de alguien, como sucedió en Tewelichi a un *owirúame* que lo heredó de su padre. Parece que lo más común es que algún joven descubra poco a poco que su capacidad para soñar es distinta a la de otros y vaya asumiendo que “sabe soñar”. La deidad mayor o un enviado de ésta, por ejemplo, un pariente ya fallecido, darán el encargo en algún momento, por lo regular durante un sueño. Lo común para iniciarse como *owirúame* es soñar que la deidad hace el encargo directamente al mostrar al iniciado el camino hacia el destino final de los rarámuri: *besá garí moba* —las tres casas de arriba—. Aun con variaciones en los relatos, a Juan Chávez y Antonio Guadaluajara de Tewelichi, y a Reyes y Albino de Chinéachi, el encargo les fue dado así. José relata:

Quando yo era joven, muy joven, el que dicen que es Padre vino por mí una noche. Ya me estaba quedando dormido en mi casa y empezaba a soñar. Entonces él me habló y me dijo que me subiera a sus hombros y me subí para ir con él. Él voló allá arriba y me llevó a enseñarme las tres casas, pero sólo fuimos a las dos primeras porque si hubiéramos ido a la tercera, donde él vive con su esposa, entonces yo ya no hubiera podido despertar, me habría muerto. En la primera casa estaban Juan Bautista, las serpientes y otros animales con

mucha agua. En la segunda casa estaban Jesucristo y las almas de los antiguos rarámuri, no hay mestizos. Allí está muy bonito, hay muchas flores y cada quien tiene su casa, como aquí, pero más bonito que aquí. En la tercera casa viven los que dicen los rarámuri que son Padre y Madre, y las almas de los rarámuri que no han nacido, pero esa no lo vi, sólo sé. Y así, me paseó. Luego volvimos a mi casa, antes de que amaneciera y de que yo despertara, porque si hubiéramos vuelto después del amanecer, yo ya no habría podido despertar. Aquí me dejó y luego él se fue para allá arriba, donde vive con su esposa. Pero antes de irse, el que dicen es Padre me dijo que cuidara a los rarámuri, que tenía que ayudarlos. Me dijo: “tú serás un pastor, *encárgate*<sup>35</sup> de la gente, ayúdala, no le digas a nadie, trabajarás mucho y poco a poco la gente va a creer en ti”. Y así fue porque al principio no me creían, pero como han visto que he trabajado y he pastoreado y curado a unos, ahora sí me creen. Y así, poco a poco fueron creyendo en mí y ya llevo muchos años trabajando.<sup>36</sup>

De manera similar a cómo las madres rarámuri cargan a sus infantes durante sus primeros años de vida, sobre su espalda envueltos en un *chiniki* —tela o cobija—, José explica que la deidad lo transportó al mundo de arriba. Así se inicia la mayoría de los especialistas rituales representantes del *onorúame*, se les da un

<sup>35</sup> “Encárgate” es como José me ayudó a traducir eso que él dice en su lengua materna: *mujé ko katewá rarámuri* —literal “tú guarda a las personas” —.

<sup>36</sup> *Mapuarí neje ko rejoi nire chabé, we rejoi, onorúame naware neje gútera; rimusa neje ko ba. A'ri ko echi tamí are, ma neko moyenasa ne matówara. Neje ko moyénare mapugíte neje simea echi onorúame yúa. Echi ko i'nire repá a'ri ko ba, tamí yúrore mapuregá é'nerika besa karí moba nori be pa, tamujé simire okwá karí mapugíte tamú simisáa beikiára karí, mapugoná echi onorúame upira yúa eperé, ne ko ma ke busurereke, ne mukúame ka. Echi goná, birera karí Juani batista asare, sinówi ma, ajaré cho namuti ko nirú, warú ba'wí sí cho manare ba. Okwára karí, jesucristo asare anayáwari iwigá ayena cho, nari, ke nirúre ichabóchi. Echi goná we semati ju ku, weká sewá nirú, a'ri ko sinéame karí níwe, mapuregá jenaí ko ba, nari semarega aminá. Beikiara kariki onorúame, eyerúame ma eperé, echi ko rarámuri iwigá sí mapu iki ke cho ochéroka jenaí ko ba, nori be pa ke tasi neje reware echi ke, neje ko machí. A'ri ko ba, tamujé ku ro'úre ne karíra, ke cho che'rébare, ke cho ne busurere pa, mapugíte ku ro'úsa tamujé ko ba, ke cho che'rébaka, neje ko ke tasi busuresa ka. Jenaí tamí achare onorúame a'ri ko simire pa, amí pani, mapugoná echi beté upira yúa. Nori be pa simirosa bachabé onorúame je anere: “mujé ko neséroame nima ba, mujé ko katewá, ku'íroma rarámuri. Mujé ke tasi ra'ichama ke wesi yúa, we nocha eyenama mujé ko ba sinéame rarámuri ke tasi bichima mujé ko”. Echi regá nire sí, chokichí jonsa are, ke tasi rarámuri tamí bichire. Nari, nochasa neje ko ba neserosa cho, ku sawísáa sí cho ajaré rarámuri, jipe ko ba ayena á tamí rarámuri bichigá. Pe kirí kirípi ko ba rarámuri bichire neje gúte a'ri ko ma neje nocha eyena weká bamíbare chabé. Conversación en lengua rarámuri con José, *owirúame* de Narárachi, sobre cómo y cuándo empezó su trabajo de curar a los rarámuri. Registro, transcripción y traducción del autor, Narárachi, Chihuahua, 6 de enero de 2007.*

encargo: literalmente “guardar a las personas”. Así, el *owirúame* debe cuidar-guardar a los rarámuri de todo tipo de males. He aquí la responsabilidad de pastorear a los demás, una tarea bien distinta a la de cualquier regalo material. Este encargo, que de inicio significa haber recorrido el camino hacia las tres casas de arriba, implicará conocer los caminos que sigue la enfermedad, como sugieren las palabras “he curado”. En una variante más, también durante el sueño, el iniciado supo que el encargo se le daba cuando la deidad acarició su cabellera en la segunda casa. En otra, el iniciado recibió el encargo por medio de un pariente fallecido tres años atrás, y hay casos en los que un niño aparece en el sueño del iniciado y da el encargo.<sup>37</sup> Aunque la deidad mayor es quien pide el cuidado de la sociedad, ésta tiene mucho qué decir al respecto.

### EL OWIRÚAME INSERTO EN LA SOCIEDAD

En el Alto Río Conchos, los rarámuri continúan habitando el área con un patrón de asentamiento disperso. Esto hace que la familia nuclear sea relevante y la comunidad, aparentemente secundaria.<sup>38</sup> Ciertamente ellos no conforman comunidades de tipo urbano —iglesia, plaza y viviendas alrededor—, como otros pueblos mesoamericanos, pero esto no quiere decir que no compartan ideas, creencias y en general una visión de las cosas en distintos niveles. Para Kennedy, el complejo del tesguüino es lo que aglutina, fortalece y da cohesión a la comunidad rarámuri.<sup>39</sup> Algo similar podría decirse de la ceremonia del *yúmari*<sup>40</sup> y otras, como los *nutema* —despedir a los muertos—, curaciones de milpas, viviendas, etc., en tanto que estos eventos congregan a la parentela, las familias nucleares se integran en una red cada vez más amplia que incluye a seres no humanos —animales, plantas y hasta herramientas de trabajo.

La asistencia a ceremonias y ritos traslapa a las familias nucleares y conforma un gran complejo social comunitario en el cual se materializa el intercambio de

37 Ángel Acuña Delgado, *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la Sierra Tarahumara*, p. 267.

38 “La familia nuclear es la unidad básica del trabajo y la reproducción” y no la supuesta “comunidad tarahumara”, de acuerdo con Juan Luis Sariego Rodríguez, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la sierra de Chihuahua*, p. 104.

39 John G. Kennedy, “Teguüino Complex: The role of beer in Tarahumara culture”.

40 Como he referido en otro espacio sobre el “complejo del don *yúmari*”. Rodríguez López, “Praxis religiosa, simbolismo e historia, los rarámuri del ‘círculo interior’ en el Alto Río Conchos”, *op. cit.*, p. 214-223.

bienes, la visita a los parientes lejanos, la concertación de matrimonios, el inicio o el término de las desavenencias y, en general, un sistema de prestaciones que incluye la reciprocidad con seres no humanos y con los muertos, quienes al dejar de vivir “deben retener algo de la cualidad humana”.<sup>41</sup> Es en este complejo social comunitario en el cual se enmarca la acción explícita de los *owirúame*: encabezan los ritos y las ceremonias curativas, participan “detrás” —curan “a todos” al final— en aquellas que en apariencia nada tienen que ver con la praxis religiosa indígena, como la Semana Santa y la época decembrina —de matachines—. En ese complejo social comunitario de humanos y no humanos el especialista devuelve con su trabajo el encargo que le fue dado, cumple con él al guardar de las desavenencias a los rarámuri. Allí, al “caminar bien” en sentido ético se convierte en una transposición del sol. Él guía, enseña y cura a las personas. Como parte de una familia nuclear y como parte de un contexto social más amplio, según sus habilidades en el diagnóstico de la enfermedad y la cura, el *owirúame* se encarga de los consanguíneos y de otros más allá de la localidad donde habita, por ello la sociedad le confiere *poder*.

#### LA SOCIEDAD CONFIERE EL PODER

En el relato de carácter onírico de José destacan cinco aspectos: 1) todo ocurre durante el sueño; 2) aparece la deidad; 3) hay un viaje en que el numen muestra al iniciado el destino de las almas; 4) la vuelta a sí mismo, el alma regresa al cuerpo; y 5) el encargo que el dios transfiere. Es durante el sueño que el iniciado se comunica con la deidad. Saber soñar se pone de relieve como primera característica de todo *owirúame* y la primera condición para conocer el mundo “no perceptible”. Luego el iniciado “sale de sí” y la deidad, por lo general no visible, ahora lo es. Si bien, de acuerdo con Eliade, “salir de sí”<sup>42</sup> a través de los sueños es la manera en que “se llega a la vida sagrada por excelencia y es donde se establecen las relaciones directas con los dioses, los espíritus y las almas de los antepasados” y se obtiene poder, entre los *owirúame* rarámuri antes que “salir de sí” está el imperativo de “saber soñar”. En la sociedad rarámuri todos sueñan, todos “salen de sí”, pero no todos saben soñar. Saber soñar es saber explicar el sueño que es parte de lo que implica haber recibido el encargo de la deidad, pero esto de ninguna manera significa que automáticamente se tenga algún poder.

<sup>41</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View, Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, p. 215.

<sup>42</sup> Eliade, *op. cit.*, p. 95.

Ante todo está el grado de respeto que la sociedad muestra hacia los iniciados. La mayor o menor aceptación de allegados, vecinos y familiares constituye la fuente originaria del poder dado a un *owirúame*. En tanto que él es capaz de advertir ese mundo “no perceptible” gracias a la comunicación que ha tenido con la deidad y porque en ello le va el reconocimiento o desconocimiento de los demás rarámuri, es la sociedad quien le confiere el *poder* y ratifica el encargo. Su relación con los seres no humanos, que también forman parte de este *continuum* social, le proporcionará o le quitará legitimidad. El *jíkuri* y el *bakánowa*, por ejemplo, serán sus aliados o sus enemigos y entonces sus capacidades curativas podrían ser reconocidas o desconocidas por los demás. La sociedad misma encarga al especialista que enseñe “cómo se camina” y que sea quien la guarde de los males que podrían aquejarla.

### SUGERENCIAS DE UN SUEÑO INICIÁTICO<sup>43</sup>

En los elementos de los relatos de mis informantes se muestra una concepción dual —no dicotómica— del mundo y de la persona, incluso del cuerpo, pues el alma es una prolongación de éste. Esto se ratifica en el testimonio de otro informante cuando refiere que “al despertar, nuestro cuerpo sabe lo que nuestra alma padeció en sus viajes”. En el relato expuesto arriba existe “este mundo” representado por el *hic et nunc*, “estaba en mi casa”, a donde se retorna después del viaje. “Este mundo” en concreto son los rarámuri a los que se debe cuidar, guiar y curar, y por quienes el especialista debe trabajar. La concepción dual del mundo social se completa con el mundo “no perceptible” al que José tuvo acceso mediante el sueño y en el cual su alma conoció el destino final de los rarámuri. Se revela también una cosmología no metafísica sino social, y los sujetos que pueblan ambos mundos ven a la inversa del suyo el que les es ajeno: cuando en uno es de día, en el otro es de noche; si llueve en uno, en el otro es tiempo de secas; cuando allá siembran, aquí se cosecha, etc.; y éstos son al menos dos pun-

43 Si bien podríamos considerar la iniciación como el paso de un estado a otro debido al momento liminal del iniciado, como parece ser el sueño, no podemos perder de vista que el estatus social del sujeto no cambia de inmediato y que debe esperar al menos un tiempo. Esta iniciación no es estrictamente un rito, pero si nos atenemos a la definición que Turner ofrece de esta categoría, la iniciación del *owirúame* guarda similitudes con este tipo de eventos. Para Turner, “rito” es una noción adecuada para las formas de la conducta religiosa asociadas a transiciones sociales, “el rito es transformatorio” porque estos eventos modifican el estatus social de las personas. Víctor Turner, *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, p. 105. No obstante, las sugerencias de éste y otros sueños iniciáticos guían mi reflexión por otro rumbo.

tos de vista distintos. Ambas regiones conforman el mundo subjetual, pues “es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de un punto de vista”.<sup>44</sup>

Esta concepción de las cosas no es una dicotomía que separa el alma del cuerpo, como sucede en el horizonte del pensamiento cristiano de corte agustiniano-cartesiano;<sup>45</sup> se trata de una concepción de dos mundos, sí, uno perceptible y otro “no perceptible”, que repercuten uno sobre otro y forman un *continuum* social. Elementos que sólo se “ven” si se sabe “ver”, en sentido amplio, “percibir”.

Naturaleza y cultura aparecen aquí como configuraciones relacionales más que como dos dimensiones del ser. Es decir, tanto el mundo perceptible como el “no perceptible” se configuran por las relaciones existentes entre los seres que los pueblan. Un elemento que apoya esta hipótesis es la lengua. Conceptos como *kawí* —mundo o monte— y *karí* —casa—, comparten la raíz *ka* y sólo difieren en la ligadura fonética —*w*— y no significan otra cosa que “gran casa” y “casa”, un espacio mayor que incluye uno menor. Con el término *karí* los rarámuri se refieren a cualquier cosa en la que se almacene o se resguarde algo o alguien, incluido el vientre de una mujer grávida. Más estrictamente, *ka* significa “donde”, como adverbio de lugar, y es cualquier punto en el universo. Se trata del espacio que cualquier ser físico, mítico o simbólico puede ocupar por cuyo modo de “estar” los rarámuri se referirán con uno de los cinco verbos de posición en el espacio.<sup>46</sup> Más que hacer una distinción entre espacio “salvaje” y espacio “humanizado”, esta terminología refleja la tendencia humana de sistematizar el entorno por medio del lenguaje, pero no sugiere necesariamente una percepción dicotómica entre naturaleza y cultura o entre naturaleza y sobrenaturaleza, lo

44 Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, *op. cit.*, p. 52.

45 De acuerdo con la concepción platónica sobre “el mundo de las ideas y el mundo de lo sensible”, san Agustín, en sus *Confesiones*, lleva esta visión dicotómica de las cosas a la filosofía cristiana, que en adelante enfatizará la idea de mundo corpóreo y mundo espiritual, influirá en la ciencia y la filosofía modernas. De este modo Descartes, en su *Discurso del método*, expone que la primera regla que debe seguir el pensamiento será “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es [...] no comprender en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu”. René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, p. 47. En sus *Meditaciones metafísicas* este pensador afirma que tanto se ha acostumbrado a separar su espíritu de los sentidos que ha notado “que es bien poco lo que sabemos con certeza de las cosas corporales y que mucho más conocemos acerca del espíritu humano”. *Idem*, sexta meditación, p. 157. Esta dicotomía, que forma parte de los fundamentos de la filosofía cristiana y del pensamiento científico actual, no se ha integrado a la perspectiva religiosa y a la visión de las cosas de los rarámuri en el Alto Río Conchos.

<sup>46</sup> *Asimea*, estar sentado; *wirimea*, estar de pie, largo, parado; *bo`imea*, estar tendido, acostado; *chukumea*, estar en cuatro patas, colgado o pegado a la pared; *manimea*, estar contenido, como los líquidos. No mencionaremos por ahora los términos en plural.



que connota es la continuidad de la esfera social. Otros términos referidos al espacio, como el compuesto *wichi-moba*, de *wichí* —“suelo” en general o “tierra” de siembra, “piel” del cuerpo y “corteza”, y raíz de “sembrar”— y *moba* —adverbo de lugar “sobre”—, nos hablan de una concepción unitaria del espacio más que de una dicotomía de esferas distintas en éste. Para los rarámuri, como para los chewong de Malasia,<sup>47</sup> el ser humano no se coloca aparte de otros seres que se consideran sensibles: espíritus, animales, plantas o cosas; la separación absoluta entre mente y cuerpo, pensamiento y sentimiento, mundo perceptible y mundo “no perceptible” no tiene ningún sentido para ellos. El sueño iniciático de José no parece contraponer un mundo cultural y un mundo natural o sobrenatural de manera tajante; en todo caso, “leyes” similares rigen ambas dimensiones. ¿Cómo comprender esta cosmología desde un presupuesto ontológico como la distinción absoluta entre naturaleza y cultura?

Como resultado de su “percepción” privilegiada sobre ambas regiones, es decir, por conocer estos caminos y saber transitar por ambos mundos, los caminantes son capaces de modelar el sistema de creencias acerca del conjunto del mundo social, sobre todo el de la parte incógnita que, a diferencia del cristianismo, no es el origen del sentido del mundo “perceptible”, pues en esta mentalidad no se trata de mundos separados. Socialmente se trata de uno solo y ambos tienen un mismo sentido: *mochiwi ga'niri, ke nayuma*, estar contentos y no enfermar, es decir, “caminar correctamente”. Quizá por ello Bennett se refiere al *owirúame* como “el conservador o guardián de las costumbres sociales” y añade que sus obligaciones como ritualista “lo convierten en un defensor del antiguo orden”.<sup>48</sup>

En tanto que esta metáfora del sol es capaz de modelar la “tierra incógnita”, hablamos también de un probable “conductor de perspectivas” al modo en que Viveiros de Castro ha considerado el papel de los especialistas *arawetés* tupí-guaraní en la Amazonia brasileña.<sup>49</sup> Entre los rarámuri, el especialista conduce las relaciones que configuran la esfera social entre humanos y no humanos. En el siguiente apartado volveré a este punto. Asimismo, él crea y recrea sus prácticas según el contexto de cada curación y muestra siempre “cómo se camina”.

Finalmente, el encargo recibido por José expone una “condición necesaria para el desarrollo de la vida social”, es decir, una alianza entre el cielo y la tierra.

47 Signe Howell, “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los ‘humanos’ y otras especies”, p. 150.

48 Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu del norte de México*, p. 401, 415.

49 Eduardo Viveiros de Castro, “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, p. 343.

Esto lo ubica en el contexto social con una función claramente determinada y reconocida por los demás. Estará listo cuando se le pida intervenir en ese mundo “no perceptible”. Cada intervención consistirá en trabajar por una porción del grupo, cuidarlos y curarlos, guardarlos desde que nacen hasta que él o ellos mueran. No faltarán los jóvenes que acudan a él para buscar su consejo antes del matrimonio, las autoridades civiles tradicionales que pedirán su apoyo y sugerencias para tomar decisiones respecto de un problema en el ejido, etc. Los demás confiarán en que él sabe “cómo se camina”. En este sentido, el *owirúame* conoce los caminos de un contexto social determinado en el cual ocurren los padecimientos de los rarámuri y que requieren explicación y solución, sobre todo la enfermedad, la “ausencia del alma” y la muerte.<sup>50</sup> Él “piensa bien”, “camina bien”, “conoce el camino de las almas”, “es bueno lo que él aconseja” son expresiones de los no especialistas. Por otra parte, el trabajo del *owirúame* repercute incluso en el nivel económico. Su trabajo lo hace funcionar como redistribuidor de la riqueza. Para la ejecución de todo tipo de curaciones y fiestas motivadas por sus diagnósticos, pide a quien puede pagarlas. Al conocer, casi siempre a detalle, el contexto social comunitario en el que está inmerso, él sabe quién puede o no “pagar” una curación, es decir, matar una gallina, una chiva o una vaca, etc., para la ceremonia o rito necesarios. Si bien los *owirúame* son indispensables en toda comunidad rarámuri, no todos los que han recibido y aceptado el encargo tienen el mismo nivel de relevancia frente al grupo. Aun cuando algunos de los no especialistas dicen que entre aquellos no hay niveles, señalan al mismo tiempo que hay quien detenta mayor *poder* que otros. También se dice que los que ejercieron mayor poder en vida pueden ser muy peligrosos después de morir —enfermar a las personas— si no se les ayuda a ir hacia su destino final como dicta la costumbre. Entonces, ¿existen o no los niveles entre estos especialistas?

### NIVELES SEGÚN EL PODER

En el Alto Río Conchos todos los hombres y algunas mujeres son potenciales *owirúame* —más abajo diré por qué—. Sin embargo, no todos se convertirán en una metáfora del sol de la misma manera, lo que sugiere la existencia de niveles. Como hemos visto, no todos los encargos serán aceptados, y aunque lo sean,

<sup>50</sup> Edward Evans-Pritchard, en *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, p. 114, 118, 120, etc. sugiere que algunas creencias, como la ausencia del alma, proveen explicaciones durante eventos poco comunes y de infortunio los cuales de otra manera habrían de permanecer en el misterio e inexplicables. Entre los azande “la muerte siempre tiene una causa y nadie muere sin un motivo” (p. 123). Algo similar ocurre entre los rarámuri, para quienes la muerte debe tener siempre una explicación.

algunos rarámuri quedarán en el intento de convertirse en especialistas rituales, mientras otros pocos alcanzarán prestigio por su excelente trabajo en el diagnóstico de la enfermedad y la curación, por ser buenos pensadores y enseñar a caminar como el que camina bien, como el sol. De acuerdo con el testimonio de algunos informantes, aquellos jóvenes que tardan en unirse en matrimonio serán los mejores *owirúame*; a decir de otros, estos casos son raros. En realidad, sólo aquellos a quienes es dado el encargo y que han sido ratificados por la sociedad llegarán a ser *owirúame*: guías, consejeros, doctores y caminantes, metáforas del sol. Pero no todos los que lleguen a jugar estos roles tendrán el mismo reconocimiento social. No hay entre ellos una jerarquía piramidal organizada, cierto, pero la observación indica que se trata sustantivamente de tres tipos de especialistas. Como hemos apuntado, la característica común es que saben soñar, porque aprenden de manera gradual, desde muy jóvenes. Sin embargo, entre unos y otros se distinguen capacidades e instrumentos de trabajo.

Un primer tipo sabe hacer lo que todo *owirúame*.<sup>51</sup> Puede llevar a cabo el rito de iniciación de los pequeños —*wikubema*— y “apadrinar” a los infantes. Se dice que los de esta categoría son mayoría, pero es difícil ser exacto en los números, “muchos de ellos van comenzando y así durarán mucho tiempo” hasta ser reconocidos. No hay una clara diferencia entre ellos *ad intra* del mismo segmento, “todos usan un cuchillo para curar y un crucifijo colgado al cuello para tener fuerza”. Con el cuchillo el especialista corta la enfermedad o los hilos por los que ésta transita y que unen a los vivos con los que habitan la segunda casa de arriba. El crucifijo hace las veces de intermediario entre el *owirúame* y el paciente, y también transmite la salud. Este tipo de especialistas sabe, además, diagnosticar algunas enfermedades y hacer curaciones menores. Tienen la ca-

<sup>51</sup> En el Alto Río Conchos algunos rarámuri conocen las propiedades medicinales de una gran diversidad de plantas para curar usadas como infusiones: laurel, anís, chuchupate y otras. Fernando Cardenal Fernández (*Remedios y prácticas curativas en la sierra Tarahumara*) describe, ubica y señala los usos de casi 100 plantas medicinales empleadas en la Sierra Tarahumara en su mayoría por los rarámuri, pero también por los mestizos. Zingg reunió 150 plantas para diversos usos, muchas medicinales (Bennett y Zingg, *op. cit.*, p. 227, 229-242). Por su parte, Bye, Burgess y Mares (*Ethnobotany of the Western Tarahumara of Chihuahua, Mexico*) reconocieron el uso de ocho especies de agave en la Tarahumara del oeste, entre las que sobresale el *misagori* o *meke*, al parecer conocido por los rarámuri en toda la Sierra. Actualmente en nuestra región de estudio algunos rarámuri se dedican a la venta de ciertas hierbas para infusiones en las principales ciudades del estado de Chihuahua como medio de subsistencia. Sin embargo, no siempre se trata de especialistas rituales quienes en esencia diagnostican y curan por medio del sueño. Excluyo el caso del famoso *owirúame* Herculano de Ba’winokáachi, que curaba también con hierbas medicinales, y el de Mariquita de Sisoguichi, a quien conocí en julio de 2011, que cura haciendo limpiezas con un huevo.

pacidad de pedir que se realice el *yúmari* y encabezar la curación al final de esta importante ceremonia. Sin embargo, en ciertos casos, deben enviar a sus pacientes con otros *owirúame* de mayor capacidad, pues no saben sacar “gusanos” o “piedras”, llamadas *sukiki* —tipo pedernal—, “ropa” típica de la enfermedad.

Los *waníame* —literal, “los que sacan piedras”— son un segundo tipo de especialistas. Se diferencian de los primeros por ser más “fuertes” y por sus instrumentos de trabajo. Emplean por lo regular un pequeño tubo de plástico de no más de 10 centímetros de longitud y portan hasta dos crucifijos al cuello. Mi informante, quien es de este tipo de especialistas, los llama en broma “chupacabras”, porque succionan con el “popote” y con sus labios sobre el punto dolido del cuerpo de sus pacientes para extraer los elementos patógenos. Dos cristos al cuello son muestra de mayor poder y, por tanto, de mayor capacidad para curar y saber aconsejar. A diferencia de los primeros, éstos son capaces de curar enfermedades más complicadas, como robo del alma o hinchazones por agua, provocadas principalmente por los *sukurúame* —literal, “los que colocan piedras”— y por otros seres, como las serpientes del agua. Los *waníame* también tienen la capacidad de ser raspadores —*sipáame*— durante el *bakánowa*, curación para la cual se cuelgan al cuello hasta tres crucifijos y en la que recitan algunos versos dirigidos tanto a los presentes como a la planta y a las almas raptadas por ésta desde el punto de vista de la misma. No resulta descabellado señalar que en este rasgo se evidencia una conducción de perspectivas. Según sus palabras, el *bakánowa* no ve a todos los humanos por igual, algunos son sus aliados y otros posibles víctimas de rapto de sus almas. Por su parte, el especialista habla con la planta tanto a su nombre como a nombre de los presentes, es decir, desde su propio punto de vista como desde el punto de vista de los asistentes, y se ubica en la perspectiva de las almas raptadas. El siguiente es un ejemplo de por qué el *sipáame* podría considerarse conductor de perspectivas. Sentado en un punto del círculo dispuesto como patio ceremonial, mira en dirección oeste, hacia el barranco, y recita:

¿Acaso tú tomaste el alma de José? Sí, yo la he tomado y la tengo amarrada en el barranco porque él no me ha tratado bien [no le ha ofrecido alimento]. Devuélvela pronto, pues su madre está afligida, está cansada, pues José está muy triste [enfermo]. Él está así desde que tú lo visitaste hace varias noches y no sabe por qué... Yo he visto que su alma atada llora...<sup>52</sup>

<sup>52</sup> *Bakánowa* dirigido por Albino, *owirúame* de Chinéachi, Chihuahua, 20 de mayo de 2008. Traducción del autor.

No hay un orden rígido en la aparición de los sujetos que hablan en boca del especialista, pero lo común es que éste ofrezca primero una bienvenida a los presentes a la ceremonia, que dialogue con la planta, que la haga hablar, que hable por el alma raptada y que se despidiera de los asistentes, incluido el *bakánowa*. De este modo, el punto de vista crea sujetos. Conducir puntos de vista así es una característica propia de los *owirúame* rarámuri y marca la diferencia entre los especialistas del primer tipo con los del segundo y el tercero.

El segundo tipo puede encabezar otras curaciones más complicadas, como “levantar la mollera”, una deficiencia en la hidratación de algunos niños que los rarámuri atribuyen a un susto. El especialista recomienda que al infante se le suministre agua o leche materna de manera constante, como hacen los médicos alópatas. Pero a pesar de su habilidad curativa, el segundo tipo de especialistas ignora el manejo del peyote —*jíkuri*—, que da la posibilidad de tener más poder. Con el paso de los años, luego de haber sido discípulo de algún especialista cuya fuerza física decae, el especialista podrá ser del tercer tipo. El manejo del peyote requiere de experiencia o de ser muy cercano a la cactácea, *Lophophora williamsii* por lo general.<sup>53</sup> Estos especialistas son los que detentan más poder. Son los menos comunes, pero los más respetados, reconocidos y en ocasiones temidos.<sup>54</sup> Ninguno de las categorías anteriores lo iguala. Trabajar con peyote requiere, además, mayor aceptación del grupo local y un conocimiento amplio y profundo del contexto social que exige una curación de esta naturaleza. Quien es cercano al peyote es un conocedor del acontecer, del pasado y del presente, de las relaciones entre parientes y vecinos, entre humanos y no humanos, dentro del complejo social comunitario en el que está inserto. Además, domina la ideología que enmarca el pensamiento rarámuri, pues en ocasiones hay que ir lejos a curar a otros con quienes, se supone, comparte las creencias. Su instrumento básico es el palo raspador —*sipáara* o *sipíraka*—, que le sirve para acompañar con un sonido grave que remite a la “voz y la potencia de la deidad” su canto-recitación, a través del cual se dirige a los participantes en la ceremonia y al peyote, y hace dialogar al cacto con los presentes y con él mismo. Sentado en dirección al este, mirando hacia el desierto chihuahuense, aparece nuevamente el rasgo que evidencia una conducción de perspectivas. También el peyote ve a los humanos de

<sup>53</sup> Se trata de un trabajo para el que sólo hay un *owirúame* en Chinéachi, cuatro en Naráachi y uno en Tewerichi, según me informan.

<sup>54</sup> Así me lo hicieron saber algunos rarámuri de Pamachi cuando hablamos acerca de los *owirúame* de Naráachi en los primeros días de febrero de 2003, cuando llegué a vivir durante tres meses en ese ejido, en compañía de dos jesuitas, Justino y Alejandro.

diversas maneras, entonces el especialista se ubica en distintos puntos de vista para expresar las perspectivas de los seres humanos y no humanos. El especialista ritual de este tipo emplea también un espejo, que le sirve para ver a las almas “subir al cielo” durante la ceremonia, y tres o cuatro crucifijos colgados al cuello para imprimir fuerza a la acción curativa, lo que depende de si la curación es para hombre o mujer. Dirigir los eventos curativo-festivos que encabezan los dos primeros tipos de especialistas no implica mayor esfuerzo.

Todos los especialistas rituales rarámuri son respetados o temidos. Cuando alguien muere, aun los infantes, se celebra la *nutema*, ceremonia para despedir a los muertos. Cuando un *owirúame* de este tipo fallece, se realizan tres *nutema* en el lapso de un año. La raspa de peyote, con la cual termina la despedida del tercer tipo, no siempre se cumple con los primeros dos tipos, lo que constituye otra diferencia. También suelen colocarse flores dentro o sobre la tumba de estos *owirúame*, y en ocasiones se le obsequian flores de papel. Las flores son poco comunes en la sierra y aquí parecen cobrar relevancia. Si volvemos al relato sobre su iniciación, José subraya la presencia de flores que embellecen la segunda casa de arriba. Es probable que este elemento remita a los rarámuri a la vida tanto en el mundo perceptible como en el no perceptible, y a la vida que los vivos no quieren perder, por lo que regalan flores al especialista difunto quien podría enfermarlos mientras todavía “anda por aquí”.

Las *nutema* ejecutadas por la muerte de un especialista son concurridas y se pone atención a cada detalle del evento pues, a decir de los informantes, los *owirúame* poseen almas muy fuertes y podrían enfermar a los vivos si no cumplen con su deber de ayudarlos en su camino a la segunda casa de arriba, su destino final. De esta manera la sociedad devuelve los bienes —salud, consejo, protección— recibidos del *owirúame* en vida. Por supuesto, el especialista operador del peyote es el más “peligroso” y a quien hay que atender mejor que a nadie durante su partida. Su poder permanece después de muerto y habrá que evitar su molestia durante las despedidas.

Una última cuestión es que no debemos confundir a los *owirúame* que son especialistas rituales con los cantadores de *yúmari-tutuguri*, como lo hicieron tanto Lumholtz como Bennett.<sup>55</sup> Los cantadores de *yúmari-tutuguri*, si bien son respetados por la comunidad, no inspiran el temor o el respeto que suscitan los *owirúame*. Sus acciones en vida y después de su muerte no son percibidas de la misma manera que las de la metáfora del sol.

<sup>55</sup> Lumholtz, *op. cit.*, p. 306; Bennett y Zingg, *op. cit.*, p. 395, 397, 398, 407.

Cuadro 1  
Nociones internas aplicadas a los especialistas rituales rarámuri

Rarámuri	Castellano	Rarámuri	Castellano
<i>Owirúame</i>	El que dicen cura	<i>Tibúame</i>	El que es guía
<i>Sukurúame</i>	El que dicen enferma	<i>Enároame</i>	El caminante
<i>Onoraira</i>	Segundo padre (padrino)	<i>Waníame</i>	El que saca piedras
<i>Neséroame</i>	El que es pastor	<i>Sipáame</i>	El que es raspador

Fuente: Registro y elaboración propios.

Cuadro 2  
Tipología de los *owirúame* rarámuri

Curaciones	Primer tipo	Segundo tipo	Tercer tipo
<i>Wikubema</i>	•	•	•
<i>Yúmari</i>	•	•	•
<i>Bakánowa</i>		•	•
<i>Jíkuri</i>			•
Levantar la mollera		•	•
Robo de alma		•	•
Instrumentos			
Cuchillo	•	•	•
Uno, dos o tres crucifijos	•	•	
Hasta cuatro crucifijos			•
Tubo de plástico		•	
Palo raspador			•
Espejo			•
Canto-recitación		•	•

Fuente: Registro y elaboración propios.

## HOMBRES Y MUJERES OWIRÚAME

La mayor parte de la etnología clásica ha creado la impresión de que entre los rarámuri sólo los hombres son iniciados y hasta ahora también he sugerido la misma idea. Sin embargo, en junio de 2008, en Bakiachi, conocí personalmente a una mujer mayor quien trabaja como estos especialistas rituales, aunque no fue posible entrevistarla. José me informó que cuando era joven supo del caso de una mujer cuyo marido fue un importante *owirúame* en Naráachi y antes de morir heredó y enseñó su encargo a la esposa. Bennett reportó el caso de Solpina, una mujer de Samachiki “a quien su padre le enseñó todo acerca del arte de curar”.<sup>56</sup> Estos datos sugieren una respuesta a la pregunta sobre qué ocurre con el encargo cuando un *owirúame* ya no está en condiciones de cumplirlo, quizá antes de morir. Como he indicado arriba, el especialista del peyote hereda el encargo a otros, en algunos casos lo transfiere a un pariente cercano, aunque me atrevo a asegurar que no es lo más frecuente. Durante mi estancia de campo en Chinéachi (2008), conocí a un joven rarámuri quien me confió que empezaba a entender sus sueños: “ya estoy aprendiendo a soñar, soy poquito *owirúame*”, me dijo una vez. Esto indica que el estado onírico es la vía primordial por la que los *owirúame* reciben el encargo. José me hizo saber también que nunca enseñaría a su esposa a curar debido a las dificultades provocadas por la envidia que suscita el encargo y que en algún momento ella tendría que enfrentar, aun cuando es el origen del mayor prestigio entre ellos.

Los casos nos explican por qué predominan los hombres y no las mujeres entre los especialistas rituales. Como parte del rol que juega en esta sociedad, el hombre puede ir y venir libremente, solo o acompañado por su esposa, lejos de su casa, con una mayor aceptación social. El hombre “no atiende” a la familia. En el caso de la mujer, lo común es que se case muy joven y que sea madre, lo que implica la responsabilidad directa de atender a su familia. También es rarísimo observar que una mujer casada dialogue o trate en privado con hombres que no sean sus parientes. Tratar con el sexo opuesto es un asunto que el especialista ritual debe ejercitar al momento de auscultar y preguntar a los enfermos sobre sus padecimientos. Se percibe como “natural” que un hombre ausculte a sus enfermos —hombres o mujeres— casi siempre en presencia de su esposa. El caso contrario podría representar una afrenta de honor para la parte masculina. Se entiende que en los tres asuntos mencionados arriba las mujeres de edad avanzada, quizá viudas o solteras sin posibilidades de contraer matrimonio, sean quienes pueden

<sup>56</sup> Bennett y Zingg, *op. cit.*, p. 397.



desempeñarse en el papel de enseñar a otros a “caminar bien” y representar en lo social a quien muestra “cómo se camina”. Se comprende por qué José no enseñaría a su esposa el arte de curar: se trata de una mujer casada, ocupada en atender un hogar. No obstante la existencia de mujeres dedicadas a curar, sería exagerado sugerir siquiera que la sociedad rarámuri es chamánica.

### LOS OWIRÚAME EN NÚMEROS

Ahora bien, sean hombres o mujeres, no es fácil determinar si los *owirúame* conforman un grupo numeroso o reducido en cada ejido. Mi informante principal calcula que hay unos 20 *owirúame* activos en Narárachi.<sup>57</sup> Sin embargo, cuando comenta sobre el número de localidades que cada uno atiende, sugiere que hay al menos un *owirúame* por cada tres o cuatro.<sup>58</sup> Según Caraveo, primer gobernador indígena de Wawachérare (mayo de 2008), en ese ejido hay un número similar de especialistas. En Tewerichi, a decir de Antonio Guadalajara, hay por lo menos diez *owirúame* muy solicitados por los rarámuri del ejido. No obstante, en los tres casos me indican que hay un número mayor y que quizá algunos *owirúame* están comenzando a trabajar, pero todavía no se dan a conocer públicamente. Si en Tewerichi, donde yo mismo he calculado unas 58 localidades con un promedio de ocho habitantes cada una, hay unos 12 *owirúame*, entonces cada uno atendería a alrededor de 38 personas. Es un número elevado, pero más o menos correspondiente a la parentela extendida entre hijos, nietos, bisnietos y vecinos de un *owirúame*. En Chinéachi, el censo de abril 2008 realizado por los profesores del internado indígena arrojó que la población es de 364 personas mayores de tres años y que hay al menos nueve *owirúame* reconocidos; por tanto, un promedio de 40 personas deben ser atendidas por cada uno. Los números advierten que no puede haber curaciones personales frecuentes. Un *owirúame* sería insuficiente

<sup>57</sup> A finales del siglo XIX Lumholtz (*op. cit.*, p. 305-306) afirmaba que en Narárachi y ranchos circunvecinos había cerca de 180 familias y 25 especialistas rituales. Cada uno tenía a su cuidado casi 20 almas, aunque sólo diez de ellos gozaban de mayor reputación. Por su parte, Bennett, sin mencionar índices poblacionales, reportó que había al menos 11 *owirúame* en Samachiki. Bennett y Zingg, *op. cit.*, p. 397-398.

<sup>58</sup> Estos perímetros de trabajo no restringen el quehacer de los *owirúame*. Hay casos en que los rarámuri acuden desde lejos a pedir los servicios de aquellos cuyo capital simbólico es alto en asertividad, sobre todo a la hora de diagnosticar y curar enfermedades. Entre diciembre de 2001 y febrero de 2002 fui testigo de dos *jíkuri* en Tewerichi encabezadas por un especialista de Narárachi. Por su parte, Bennett y Zingg sugieren que los raspadores de peyote de Narárachi eran reconocidos en Samachiki, regiones muy distantes una de otra. Bennett y Zingg, *op. cit.*, p. 395.



Imagen 1. El sol con rasgos antropomorfos. Detalle del altar de la iglesia de Naráachi (fotografía de Abel Rodríguez López).

para atender de manera continua y personal a todos. El número de habitantes excede por mucho al de los especialistas. Si no hubiera curaciones colectivas, el agotamiento físico acabaría pronto con estos hombres. Yo mismo he intentado seguir la ruta de alguno, de curación en curación, y he comprobado que su resistencia es ciertamente férrea, pero humana. El desvelo, el cansancio, el frío e incluso la capacidad de ingerir maíz fermentado y comer poco cansan hasta al más acostumbrado entre ellos. Este sacrificio incluye, en algunos casos, no tener tiempo para sembrar o cosechar sus propias tierras, lo que implica pagar para que otros lo hagan. Los números explican también por qué los rarámuri consideran importante la curación en cada oportunidad, aun sin estar enfermos, y por qué la enfermedad es considerada colectiva. Por último, mis números sugieren la necesidad de acercamientos etnográficos más exhaustivos, minuciosos y detallados.

## CONCLUSIONES

En síntesis, las principales características de los *owirúame* rarámuri son: pensar bien; saber soñar y saber explicar el sueño; recibir el “encargo”; saber “ver” y percibir en sentido amplio; conocer las “tres casas de arriba” y, con ello, el camino que recorren las almas al morir o al enfermar los cuerpos; saber guiar; curar

y guardar a los rarámuri, sobre todo de la enfermedad; y ser un conductor de las relaciones en la esfera de lo social entre humanos y no humanos —vivos y muertos—. Por lo general son hombres, pero hay también casos de mujeres *owirúame*. Esta caracterización nos lleva a varias conclusiones que nos aproximan a explicar mejor quiénes son los *owirúame* rarámuri.

Primera conclusión: el mundo social de los rarámuri está habitado por diferentes especies de seres, humanos y no humanos, los cuales son corporalmente distintos pero comparten internamente un mismo espíritu. No se trata de apariencia humana sino de condición humana, y tampoco de antropocentrismo sino quizá de antropomorfismo, pues los seres no humanos detentan condiciones humanas, intenciones y afecciones, mas no la apariencia. La “ropa” los distingue, pero el espíritu los asimila porque todo ser es ambivalente —bueno y malo— y porque todos enferman. En esta sociedad es posible la curación y la vuelta al “camino correcto” gracias a la intervención del *owirúame*, quien es un conductor de relaciones entre los seres humanos y no humanos. En este sentido, basado en la tipología propuesta, podemos decir que todos enseñan “cómo se camina”; sin embargo, sólo los raspadores de *bakánowa* y *jíkuri* son conductores de perspectivas y estrictamente sólo aquellos cuyo canto-recitación comunica el estado del cosmos. A diferencia de los especialistas *araweté*, que cuentan con el canto como la única fuente de información del estado del cosmos y la situación de los muertos,<sup>59</sup> los especialistas rarámuri disponen tanto del sueño como de saber “ver” la enfermedad en los seres humanos y no humanos.

Segunda conclusión: si bien la postura multinaturalista que hemos adoptado parcialmente ha aportado claridad para observar algunos aspectos de la cosmología rarámuri del Alto Río Conchos, he de aclarar que dicha postura todavía debe relacionarse con una etnografía más vasta y ser valorada por los tarahumaristas. Además, no puede pretenderse que todo el corpus perspectivista nos venga bien a la hora de analizar distintos aspectos de esta cosmología. La valorización simbólica de la caza es una de las características recurrentes de esta corriente que probablemente no encuentre cabida al aplicarse a nuestro caso, ya que para los rarámuri los animales domésticos, a diferencia de los no domésticos que también son sujetos, son los que tienen mayor resonancia simbólica. Asimismo, nos parecería un error considerar la dicotomía naturaleza-sobrenaturaleza un presupuesto de esta teoría; ya que desde la perspectiva rarámuri estas dimensiones

<sup>59</sup> Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View, Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, op. cit., p. 224.

forman parte del *continuum* social. Según Merrill,<sup>60</sup> la distinción que los rarámuri hacen de las causas de la enfermedad se limita a distinguir entre la intencionalidad o la no intencionalidad, no si los seres son o no naturales o sobrenaturales. Así pues, el perspectivismo responde a casos en los que surgió, evidentemente, pero aspectos recurrentes en esta teoría, como el chamanismo, podrían inspirar otros análisis, como ha sido nuestro caso.

Tercera conclusión: si el encargo es recibido, el receptor se ve obligado a devolver con trabajo y cansancio esta aceptación. Las características arriba expuestas nos indican lo que esto implica. La aceptación del encargo representa una obligación: saber mostrar “cómo se camina”. Como hemos visto, el encargo no siempre es aceptado. Parece que en la vida diurna, a no ser que éste se herede y se aprenda de alguien más, es posible rechazarlo. Sin embargo, en estado onírico lo común es aceptarlo, probablemente porque es cosa *sacra*. Esto explica por qué en esta sociedad todos son potenciales *owirúame*, porque todos “salen de sí”, aunque los números indican que hay pocos especialistas reconocidos entre ellos. Las razones para rechazar el encargo tienen su fundamento en lo social tanto como aquellas para aceptarlo. Por un lado, se teme a la intriga y a la acusación y, por otro, hay una búsqueda de prestigio que se gana o se pierde según la manera de proceder en lo cotidiano, según el modo de “caminar en la vida”. De allí que la sociedad, humanos y no humanos, sea el aval último del encargo dado al especialista.

El *owirúame* tiene que devolver lo recibido enseñando a caminar a otros. De no hacerlo, perdería aquello que le ha sido conferido: el *poder*. En este sentido, la deidad no ha hecho simplemente un encargo sino que ha donado al iniciado parte de sí. Ofrecer algo es ofrecer algo de sí,<sup>61</sup> en nuestro caso la deidad *encarga* ser representada, un aspecto que en la relación deidades-humanos hace imposible para los últimos no devolver lo recibido. En esto radica, probablemente, la fuerza del encargo que obliga a quien lo recibe a devolverlo. Asimismo, la deidad recibe de vuelta la posibilidad de ser representada en lo social y la sociedad misma recibe la posibilidad de ser guiada y preservada de la enfermedad. En síntesis, el *owirúame* retribuye con su trabajo que el sol sea representado, que la sociedad tenga seguridad ante la zozobra de la enfermedad y la ignorancia del caminar ético, y el equilibrio social es devuelto a todos. Esta alianza entre el cielo y la tierra, buscada, por ejemplo, en las ceremonias y ritos, parece contribuir al surgimiento de un sistema de reciprocidad continuo y de prestaciones parciales o “totales”. En este sistema quedan incluidos, en eventos “aislados” —ceremonias

<sup>60</sup> Merrill, *Almas rarámuris*, *op. cit.*, p. 190-197.

<sup>61</sup> Mauss, *op. cit.*, p. 168.

y ritos—, aspectos económicos, jurídicos, religiosos, familiares y colectivos, así como el conflicto y los arreglos encaminados al establecimiento de la paz. Quien ha recibido el encargo, porque lo devuelve con su trabajo, es decir, quien forma parte del circuito de dones, se transforma a la vez en alguien superior. De allí que, por un lado, el *onorúame* sea la deidad principal, pues siempre está ofreciendo a los hombres y a algunas mujeres el encargo y que, por otro lado, los *owirúame* gocen de tanto prestigio, algunos aun más allá de sus localidades. No obstante, todos pierden en algún momento el encargo, lo transfieren a otra persona —pariente cercano— o se pierde a su muerte, y entonces surgen nuevos especialistas.

Cuarta conclusión: si bien al hablar del *owirúame* rarámuri como metáfora del sol en lo social me separo por completo de la postura perspectivista, esto sólo es en apariencia. Si el animismo, implícito en esta postura, puede describirse como un uso figurado de las categorías del ámbito humano-social para conceptualizar el ámbito de los no humanos y sus relaciones con el primero,<sup>62</sup> no creo que cometa un error metodológico con la siguiente conclusión, en la cual, a pesar de todo, se refleja más un modelo de la naturaleza a partir de lo social.

De acuerdo con Jakobson y Leach, la metáfora sugiere la transposición simultánea de semejanzas.<sup>63</sup> En nuestro caso, las intenciones que los rarámuri le imputan al sol como sujeto que “camina bien”, exigencia que los especialistas rituales deben desplegar en sus acciones, nos sugieren una transposición de dichas semejanzas. Así también se sugiere que el sol y el *owirúame* guardan una relación ontológica, pues se trata de sujetos cuyas acciones e intenciones —mostrar el camino y cómo se camina— se asimilan y por tanto tienen un mismo origen al interior de las concepciones rarámuri en el Alto Río Conchos. En este sentido, el *owirúame* es metáfora del sol en lo social porque representa a la deidad que cuida, cura, guía y, en determinadas ocasiones, hasta enferma a los rarámuri.

Son y no son al mismo tiempo como el resto de los mortales. Una gran responsabilidad del *owirúame*, como guía en sentido ético, es que debe motivar a los rarámuri a cumplir con la costumbre de caminar bien, como enseña “el fuego que camina” al recorrer cada día la bóveda celeste. Por ello, los *owirúame* son como todos los demás humanos, pero también los “caminantes” por excelencia.

<sup>62</sup> Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>63</sup> Roman Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”; Edmund Leach, *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña Delgado, Ángel, *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la Sierra Tarahumara*, Quito, Abya Yala, 2007.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, “El bien y el mal en la cultura Tarahumara”, *Anales de Antropología*, v. 30, n. 1, 1993, p. 97-110.
- Artaud, Antonin, *Los tarahumara*, pról. de Carlos Barral, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1998.
- Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, [1935] 1978 (Clásicos de la Antropología, 6).
- Bonfiglioli, Carlo, “*Jíkuri sepawáme* (la raspa de peyote): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *Anales de Antropología*, v. 39, n. 2, 2005, p. 151-188.
- , “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 1. Una macrorregión indígena americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 275-281.
- , “La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara”, en *Acti del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*, Perugia, 3-7 de mayo, Mérida, 25-29 de octubre, *Quaderni di Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici*, v. 6, 2006, p. 639-645.
- , “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 623-650.
- Brambila, David, *Diccionario rarámuri-castellano*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1976.
- , José Vergara Bianchi y Luis González Rodríguez, “Diccionario rarámuri-castellano”, mecanuscrito, Carichí, Missionis Tarahumarensis, 1952.
- Bye, Robert A., Don Burguess y Albino Mares Trías, *Ethnobotany of the Western Tarahumara of Chihuahua, Mexico*, t. I: *Notes on the genus Agave*, Cambridge, Harvard University, 1975 (Botanical Museum Leaflets, v. 24, n. 5), p. 85-112.
- Califano, Mariano, “Los rostros del chamán: nombres y estados”, en Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Amé-*

- rica Latina: una visión conceptual*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995, p. 103-142.
- Cardenal Fernández, Fernando, *Remedios y prácticas curativas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Camino, 1993.
- Chaumeil, Jean-Pierre, “Chamanismo de configuración variable en la Amazonia”, *Diógenes*, n. 158, 1992, p. 98-109.
- Decorme, Gerardo, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1720-1767: compendio histórico*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1941.
- Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México, Porrúa, 1977.
- Descripción Topográfica, Física, Natural, Política y Metalúrgica, de las Misiones de Propaganda fide de la Sierra Madre de la Viscalla*, pertenecientes al Colegio Apco. N. Sra. Guadalupe de Zacatecas, copia anónima, 22 fojas, Archivo Histórico de Zapopan, Fondo Guadalupe Zacatecas s/c, 1778.
- Ejido de Chinéachi, Censo realizado por los profesores del internado indígena, Chinéachi, abril de 2008.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Evans-Pritchard, Edward, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, [1937] 1997.
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumara, la Sierra y el hombre*, México, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- Hamayon, Roberte, “Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos”, curso-taller, 11-15 de agosto de 2008, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Hipona, Agustín de, *Confesiones*, en línea: [www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm), consultado el 28 de junio de 2012.
- Howell, Signe, “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los ‘humanos’ y otras especies”, en Philippe Descola y

- Gísli Pálsson (eds.), trad. de Stella Mastrangelo, *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, p. 149-168.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos, Censo General de Población y Vivienda 2010*, en línea: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>, consultado el 19 de agosto de 2011.
- Jakobson, Roman, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, en Roman Jakobson, *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ayuso, [1956] 1974, p. 71-106.
- Kennedy, John G., “Tescüino Complex: The role of beer in Tarahumara culture”, *American Anthropologist*, v. 65, 1963, p. 620-640.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 13-22.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, 2 t., México, Instituto Nacional Indigenista, [1902] 1981 (Clásicos de la Antropología, 11).
- Martínez Ramírez, María Isabel, *Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México*, tesis de maestría en antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.
- Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, intr. de Claude Lévi-Strauss, Madrid, Tecnos, 1971 (Ciencias Sociales, Serie Sociología), p. 153-263.
- Merrill, William L., *Almas rarámuris*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- , “La época franciscana en la Tarahumara”, en Jorge Chávez Chávez (ed.), *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, 1993*, v. 1, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995, p. 157-175.
- Montemayor, Carlos, *Los tarahumaras, pueblo de estrellas y barrancas*, México, Aldus, 1999.
- Neumann, Joseph, *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, trad. de Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez, Chihuahua, Camino, [1730] 1991 (Colección Centenario, 8).
- Nietzsche, Friedrich W., *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Alianza, [1883] 2011.



- Pastron, Allen Gerald, *Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, tesis de doctorado en antropología cultural, Berkeley, University of California, 1977.
- Pintado, Ana Paula, *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, tesis de doctorado en antropología cultural, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.
- Rodríguez López, Abel, *Praxis religiosa, simbolismo e historia, los rarámuri del 'círculo interior' en el Alto Río Conchos*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2010.
- , “Los rimuká, hilos de vida y muerte, elemento cardinal en la etiología rarámuri”, en Arturo Gutiérrez del Ángel (ed.), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*, Tijuana, El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte, 2012.
- Salmón, Enrique, “Iwígara. A Rarámuri Cognitive Model of Biodiversity and its Effects on Land Management”, en Paul Minnis y Wayne Elisens (eds.), *Biodiversity and Native America*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2000, p. 180-203.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Sheridan E., Thomas y Thomas Naylor H. (eds.), *Rarámuri, a Tarahumara Colonial Chronicle 1607-1791*, Flagstaff, Northland Press, 1979.
- Thord-Gray, Ivan, *Tarahumara-english, English-tarahumara dictionary and introduction to tarahumara grammar*, Florida, University of Miami Press, 1955.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI, 2007.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View, Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago, 1992, p. 215-251.
- , “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surrealés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Tierra indígena y percepción del entorno*, trad. de Rosa Álvarez y Roger Sansi, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Lima, 2004, p. 37-81.

- , “Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico”, en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas en sociedades indígenas de América del sur*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 2005, p. 335-347.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.
- , *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, [1984] 2003.