DIVULGACIÓN

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE CHIHUAHUA

ATLAS ETNOGRÁFICO

Luis Eduardo Gotés Martínez, Ana Paula Pintado Cortina,
Nicolás Olivos Santoyo, Angélica Pacheco Arce,
Marco Vinicio Morales Muñoz, Daniela de la Parra Aguilar
Coordinadores



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE

CHIHUAHUA

ATLAS ETNOGRÁFICO

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE

CHIHUAHUA

ATLAS ETNOGRÁFICO

Luis Eduardo Gotés Martínez
Ana Paula Pintado Cortina
Nicolás Olivos Santoyo
Angélica Pacheco Arce
Marco Vinicio Morales Muñoz
Daniela de la Parra Aguilar
Coordinadores

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIHUAHUA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Los pueblos indígenas de Chihuahua: atlas etnográfico / coordinadores Luis Eduardo Gotés Martínez [*et al.*]. - México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Gobierno del Estado de Chihuahua, 2010.
432 p.: il., fot.; 31.5 cm.

ISBN: 978-607-484-111-4

1. Pueblos indígenas - Chihuahua - Atlas etnográfico. 2. Comunidades indígenas - Chihuahua - Condiciones económicas y sociales. 3. Tepehuanes - Gobierno tribal - Ensayos. 4. Pimas - Rebeliones - Ensayos. 5. Cosmovision tarahumara. 6. Misioneros en la Sierra Tarahumara. 7. Geografía Linguística – Sierra Tarahumara. 8. Parentesco (Tarahumaras). 9. Arte étnico (Tarahumaras). 10. Medicina tradicional - Chihuahua. I. Gotés, Martínez, Luis Eduardo, coord.

LC: F1219.1 Ch58 P83

Primera edición: 2010

La edición de esta obra fue posible gracias al apoyo del Gobierno del Estado de Chihuahua.

Esta investigación forma parte del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Consejo Académico
Gloria Artís
Miguel A. Bartolomé
Margarita Nolasco
Alicia M. Barabas
Saúl Millán

Coordinación editorial
Pedro Molinero

Diseño
Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.

Cartografía
Tlaoli Ramírez

Gráficas y viñetas
Ruth Rodríguez

Fotografía
Portada: *Owilúame*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1997
Contraportada: "Bailando con el papá". Ralámuli, Mesa de Reyes, Urique, Chihuahua, Ernesto Lehn, 2009

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-296-8

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso en México / Printed in Mexico

Contenido

15
Nota preliminar

17
Introducción

35
Estudios básicos

CAPÍTULO 1 **37**
La Sierra Tarahumara, sus culturas étnicas y la apropiación del medio ambiente
Luis Eduardo Gotés M.

- **48** ■ *Witálima*: la fertilidad de los suelos en la Sierra Tarahumara / *Serafín Sánchez Pérez*
- **58** ■ *Sunúku ichíame*, "sembradores de maíz" / *Abelardo Kimare Villegas*
- **64** ■ *Shibá*: las cabras y la estructura social ralámuli / *Luis Eduardo Gotés M.*

CAPÍTULO 2 **75**
Organización social y territorialidad
Nicolás Olivos Santoyo

- **86** ■ *Kólima*. Forma social de la reciprocidad entre los ralámuli / *Luis Eduardo Gotés M.*
- **94** ■ Química nutricional del *tesgüino* / *Marco Vinicio Morales*

CAPÍTULO 3 **107**
***Iyéna*. Migración, movilidad y usos sociales del territorio**
Marco Vinicio Morales, Luis Eduardo Gotés Martínez

CAPÍTULO 4 **121**
Sistemas de gobierno ralámuli, óódami y o'óba
Marco Vinicio Morales

- **126** ■ Sistema de gobierno entre los tepehuanes de Baborigame / *Aída Isela González Díaz*

CAPÍTULO 5 **137**
Formas de resistencia
Ana Paula Pintado Cortina, Marco Vinicio Morales Muñoz

140 ■ Los rebeldes del norte. Resistencia de los grupos étnicos del noroeste / *Ana Hilda Vera Pérez, José Francisco Lara Padilla*

150 ■ La sobrevivencia del pueblo pima / *Padre David Joseph Beaumont Pfeifer, ofm, C.*

CAPÍTULO 6 **161**
Las fiestas
Ana Paula Pintado

167 ■ *Rowékuami*. Carrera de aros / *Luis Eduardo Gotés M.*

172 ■ El arpa warijó / *Kiriaki A. Orpinel Espino, N. Víctor Martínez J.*

178 ■ 24 de octubre: día de fiesta para los tepehuanes / *Aída Isela González Díaz*

CAPÍTULO 7 **187**
Las cosmovisiones
Ana Paula Pintado

188 ■ Los diablos. El bien y el mal entre los ralámuli / *Nicolás Olivos Santoyo*

195 ■ *Yúmali* pima / *Alberto Castellanos**

200 ■ El *maynate* del *tuburi* warijó / *Kiriaki A. Orpinel Espino, N. Víctor Martínez J.*

CAPÍTULO 8 **209**
Modernidad y sociedad nacional
Nicolás Olivos Santoyo

214 ■ Minas, suelos y bosques / *Nicolás Olivos Santoyo*

235
Ensayos temáticos

CAPÍTULO 9 **237**
Poblamiento
Angélica Pacheco Arce

242 ■ Arqueología y etnografía en la Sierra Tarahumara / *Angélica Pacheco Arce*

246 ■ Huellas olvidadas. Los tubares de la Sierra Tarahumara / *Ana Hilda Vera Pérez, José Francisco Lara Padilla*

253 ■ El sistema de enterramiento en la Sierra Tarahumara / *Cameron Walker*

CAPÍTULO 10 **261**
Jesuitas y franciscanos en la Sierra Tarahumara
Nicolás Olivos Santoyo, Rubén Luna Castillo

CAPÍTULO 11 **273**
Diversidad lingüística en la Sierra Tarahumara
Daniela de la Parra Aguilar

284 ■ Las misiones y la política del lenguaje en la Colonia en el noroeste de México / *Daniela de la Parra Aguilar*

CAPÍTULO 12 **293**

***Muki li rijoy.* Una aproximación a las relaciones de género y generación entre los ralámuli**
Laura Vázquez Vega

CAPÍTULO 13 **307**

Una aproximación al sistema de parentesco ralámuli
Ana Paula Pintado Cortina

318 ■ Los términos de parentesco entre los tarahumaras / *Maribel Alvarado García*

CAPÍTULO 14 **327**

***Kuruwiame kalike,* la formación de nuevos pueblos, nuevas familias y nuevas rancherías entre los ralámuli**
Luis Eduardo Gotés M.

CAPÍTULO 15 **339**

Pueblos mestizos y minorías étnicas
Luis Eduardo Gotés M.

344 ■ Los pimas o'óba / *Angélica Pacheco Arce*

CAPÍTULO 16 **355**

Etnografía óódami
Emilio Nudelman Cruz

CAPÍTULO 17 **371**

***Ralajípali*. Carrera de bola**
Luis Eduardo Gotés M.

CAPÍTULO 18 **383**

Una mirada al arte étnico en la Tarahumara
Juan José Atilano Flores

399
Glosario

421
Bibliografía

430
Identificación de imágenes



Mapa 1. Localización de la Sierra Tarahumara.

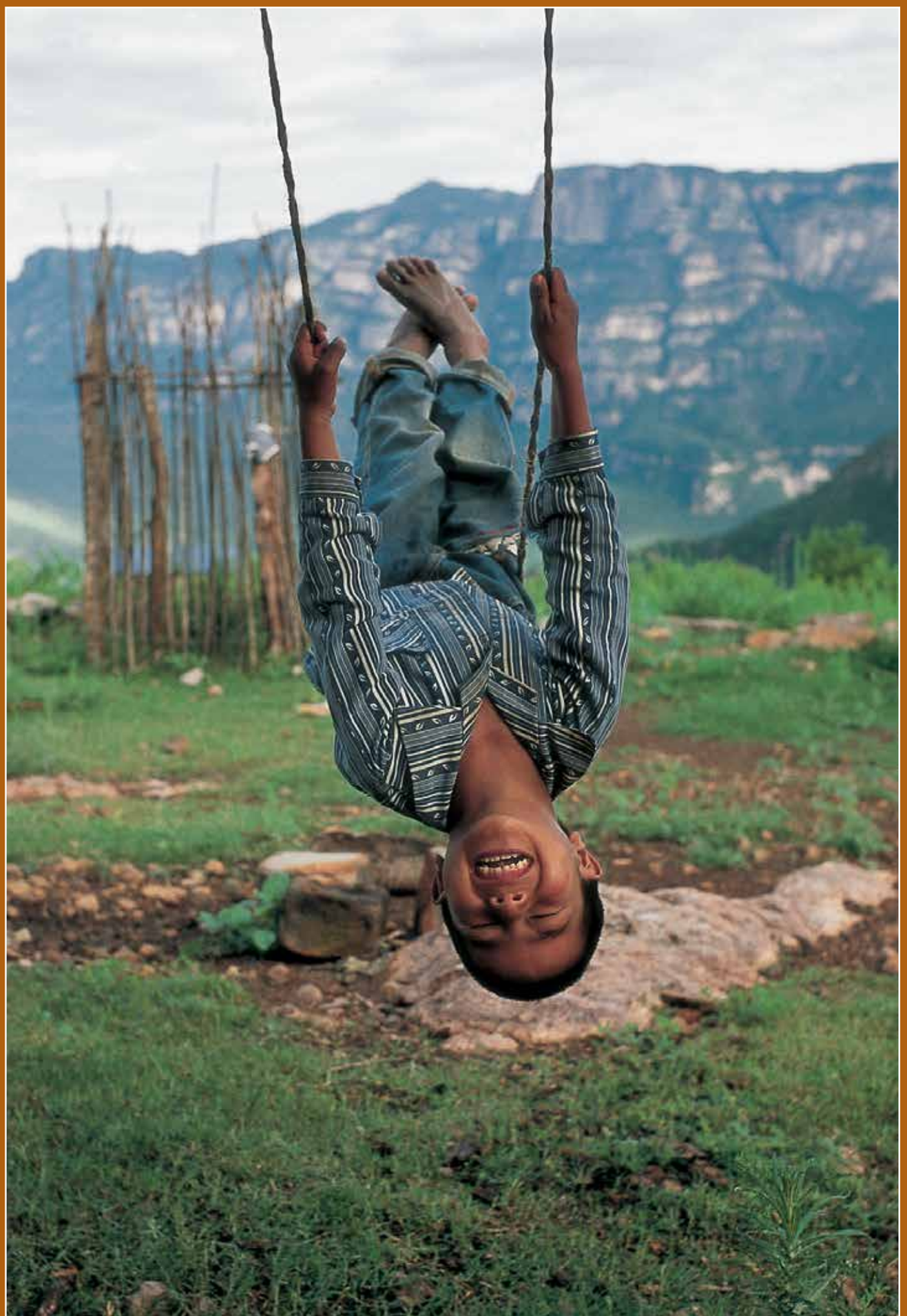
os Unidos de América





Panorámica de la Barranca de Urique, Sierra Tarahumara, Urique, Chihuahua.





Feliz, de cabeza a pies, niño ralámuli, Mesa de Moribo, Urique, Chihuahua.

Nota preliminar

En México es común que los diversos grupos etnolingüísticos tengan al menos dos denominaciones: la propia, en su lengua, muchas veces variable de acuerdo con la comunidad; y una segunda que podríamos llamar "externa", cuyo origen lingüístico es más variable, se remonta a la época colonial, tiende a homogeneizar o agrupar a distintas comunidades bajo una misma etiqueta y generalmente es la empleada por el Estado mexicano.

A lo largo de esta obra, los autores hemos procurado utilizar las autodenominaciones de los grupos serranos en vez de aquellas que se han impuesto desde afuera, por ejemplo: o'ób u o'óba,[1] en lugar de pima; ralámuli,[2] en vez de tarahumara, para referirnos al grupo en general. Respecto al uso de ralámuli en vez de rarámuri, es importante señalar que en la década de los noventa se implementó una investigación dialectal de esta lengua, impulsada por la Coordinación Estatal de la Tarahumara, cuyo objetivo era la creación de un idioma estándar para la lectoescritura; de dicha investigación surgió una propuesta, que es la que hemos adoptado en esta obra.

El uso obedece a que en la lengua ralámuli, la ele nos sirve para representar un sonido que a inicio de palabra casi siempre se realiza como la ele española, pero que al interior de la palabra se pronuncia como una retrofleja, es decir, como si se pronunciara una ere articulando la punta de la lengua hacia atrás. Lo mismo sucede con el empleo del apóstrofo en *o'óba*, que sirve para representar un sonido oclusivo glotal sonoro, ajeno al inventario de sonidos del español, pero sería inapropiado que por esta razón se le omitiera en la escritura, ya que su presencia o ausencia en una palabra determinada da lugar a diferencias de significado en dichas lenguas. En esta misma tónica, se ha optado por el uso de la w en lugar de la secuencia de letras gu- o hu- como en *warijío* o *warijó*,[3] que es como se autodenomina este pueblo, ya que el uso de las letras gu-, y dependiendo de la vocal siguiente, incluso el uso de diéresis sobre la ü, corresponden a reglas ortográficas del español. Finalmente está el caso de *óódami*, que es como se autodenominan los tepehuanes del norte y cuya lengua tiene vocales largas y más de un acento en la misma palabra.[4] Con esto pretendemos referirnos a los grupos étnicos de la Sierra Tarahumara con sus propios términos, apegándonos en lo posible a sus sistemas lingüísticos, que en varios aspectos difieren de los de la lengua española.

[1] Los pimas montañeses, también conocidos como pimas bajos, tienen presencia en las regiones de Yepachi (dentro del estado de Chihuahua), Maycoba (en los límites del estado de Sonora) y Madera (al noroeste de la Sierra, dentro del estado de Chihuahua), estos últimos con una pequeña presencia demográfica. Tanto los de la región de Maycoba como los de Madera se denominan o'ób y los de Yepáchic o'óba.

[2] En el oeste se llaman ralómli, mientras que en la región sur se llaman ralámali. Todas estas palabras significan "gente" y no "pies ligeros", como se ha hecho creer popularmente. En el discurso oficial de las últimas décadas, y en el discurso académico, el uso de "rarámuri" se ha extendido casi en la misma proporción que el de "tarahumara" para nombrar a este grupo.

[3] Los habitantes del río en los límites del estado de Sonora se autodenominan warijío o makurawe, mientras que sus vecinos serranos en los límites de Chihuahua, se denominan a sí mismos warijó.

[4] Para algunos autores se trata de tono (Pike, Barret y Bascom, 1959; Woo, 1970).



Vivienda de la Sierra

Introducción

Luis Eduardo Gotés M.*

El *Atlas etnográfico* pretende ser sólo una aproximación hecha a la manera de un viaje que cruza desde una mirada antropológica la diversidad histórico-etnográfica de las culturas nativas que pueblan la llamada Sierra Tarahumara. Para ello, los diferentes autores que participamos en la obra aportamos nuestra particular perspectiva de la Sierra y de sus pobladores, partiendo de un enfoque etnológico que supone como no sustituible la alteridad u otredad por ningún tipo de texto etnográfico, debido a que la etnografía es, en el mejor de los casos, apenas un acercamiento interpretativo de las diversas realidades que describe.

Las comunidades étnicas asentadas en la porción norte de la Sierra Madre Occidental conforman sociedades fundadas en un modelo agrícola-campesino. Estas comunidades interactúan cotidianamente con las viejas prácticas recolectoras en un calendario festivo-ritual, en el cual, para cada momento del ciclo (siembra, cultivo y cosecha), sugieren la forma de relacionarse con el grupo, con la tierra y con el cosmos. Esto es aprendido por los miembros de cada pueblo a partir de los relatos e historias públicas y privadas que pasan de generación en generación, para hacer una memoria permanente del sentido individual y social de estar en el mundo. Por ello, en estas culturas se hacen discursos, se organizan fiestas y se elabora cerveza de maíz con el fin de embriagarse, bailar y asegurar el orden del cosmos.

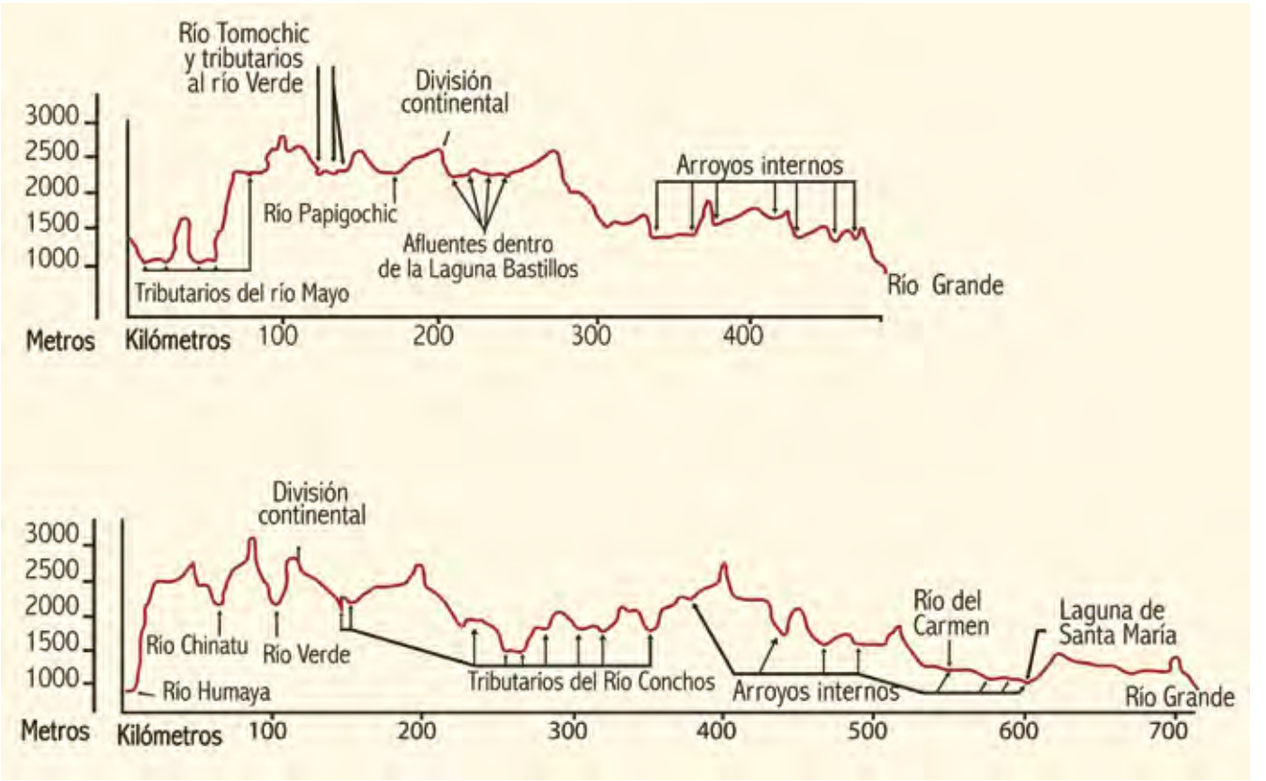
> Antes hacía mucho calor; se acabó la lluvia y se derritieron las piedras y se acabó el maíz porque el sol pasaba demasiado cerca, entonces quedaban tres hombres y se quejaron con Dios; entonces Dios les dijo que hicieran tres cruces y cuatro ollas de bebida para que bailaran tres días frente al altar. Entonces esos hombres hicieron lo que Dios les dijo, y después el sol se fue más lejos, la tierra se enfrió y todos quedaron contentos. Por eso sembramos maíz y bebemos, bailamos y jugamos mucho, para que Dios esté contento, para que no se acabe el mundo y vengan más nuevos antes que nos muramos todos… Bueno, eso decían los antiguos.[1]

Son las montañas, la lluvia, la fiesta y el maíz elementos que se encuentran y reencuentran en la cotidianidad de estos pueblos. De ahí que en el presente trabajo se integren distintos estudios que aproximan miradas a ese mundo social, ritual y

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

[1] Testimonio de ralámuri referido por Reyes Kímare. Munérachi, Chihuahua, abril de 1982.

GRÁFICA 1
PERFILES TOPOGRÁFICOS DE LA SIERRA TARAHUMARA



agrícola, y que buscan que el lector tenga un acercamiento a esos otros modos de vivir la misma vida que él. Otros modos de existir en el mismo planeta, en donde la manera de cada cual termina por ser una de las múltiples opciones de existencia del espíritu humano. En este sentido, nos proponemos avistar algunas de las razones que conforman la profunda etnicidad[2] de las comunidades ralámuli, ódami, o'óba y guarijío. Etnicidad donde convergen factores tanto producto de la formación histórica de dichas culturas como de la relación que han guardado con el medio geográfico que los rodea. De hecho, el trabajo sugiere que es en la geografía donde el origen precolombino, la invasión occidental, la modernidad porfirista, la actual sociedad nacional y la cultura globalizada han interactuado para darle forma a la manera en que se expresan dichos pueblos.

Otro factor importante para definir este acercamiento etnográfico de la Sierra Tarahumara lo constituye la idea de buscar en el origen precolombino las raíces sobre las cuales se delineó el desarrollo y la conformación actual de estos pueblos.

También retomamos el modo en que la invasión colonial encabezada por la Compañía de Jesús condujo el desarrollo de una serie de cambios, tanto en la forma como en la esencia de las culturas nativas de la Sierra. Para ello, se muestra la manera en que la misión jesuítica intentó reducir los asentamientos diseminados en toda la Sierra para transformarlos en poblamientos nucleados en torno a los nuevos templos católicos. Dicho intento se llevó a cabo mediante la implementación, entre otras cosas, de un reordenamiento de la producción agrícola, la

[2] La etnicidad se comprende como un espacio de amplia adscripción social, en el cual los individuos reconocen su propia condición cultural, territorial, lingüística y social.



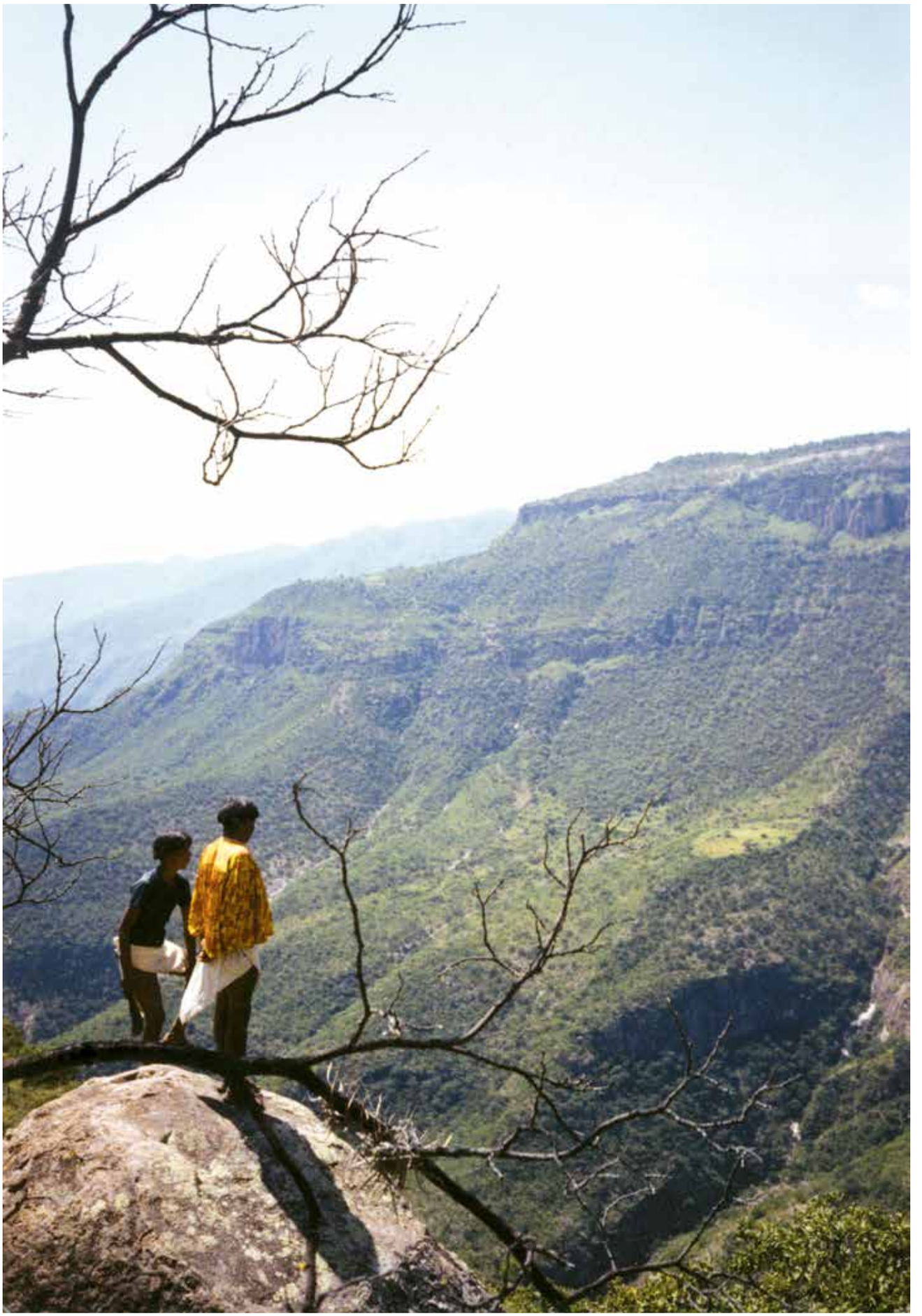
Culturas étnicas

Warijó · Pima bajo · Tarahumara · Tepehuán del norte

Límite estatal ------ Región de estudio ——

Cuerpo de agua —— Límite municipal ——

Mapa 2. División municipal y culturas étnicas en la Sierra Tarahumara.



La Sierra Tarahumara.



Pinturas rupestres en Munérachi.

redefinición de los ciclos festivos y la creación de nuevos sistemas de cargos. Por otra parte, el surgimiento tanto de enclaves mineros como de fuertes militares o presidios fue igual de importante y trascendente dentro de este esquema de cambios (León, 1992: 81-155).

> Precisamente durante este tiempo, en las Misiones ya organizadas y bajo los cuidados del Padre se llevaban a cabo las elecciones de "gobernadores" y de otros oficiales, se verificaban los matrimonios y se bautizaba a los niños. Porque durante estas fiestas de Semana Santa los indios bajan a los centros de misión desde los valles y las colonias lejanas.
>
> Era menester reunirlos en pueblos, pensó el misionero, para que se les pudiera atender mejor, lo cual se conseguía estando en parajes llanos y accesibles todos juntos. Éste fue el origen de los pueblos de misión... (Dunne, 1958: 25, 42).

Tras la expulsión jesuítica llevada a cabo en el año 1767, y durante el convulso siglo XIX, las culturas étnicas del noroeste se vieron sometidas a un nuevo periodo de aislamiento dentro del cual se generaron nuevos cambios. De hecho, es entonces cuando en la Sierra Tarahumara se conforma lo más característico de los modos étnicos que permanecen aún en la actualidad, a saber: las culturas ralámuli o tarahumares, óódami o tepehuanes del norte, los o'óba, conocidos como pimas bajos y, finalmente, los warijó o wuarijío.

Es también a partir del siglo XIX que terminan de definirse las identidades ralámuli, tanto gentiles o cimarronas, además de los llamados *pagótame* o bautizados. Lo mismo, en este siglo se consolida entre los diversos pueblos de la Sierra el ciclo ritual agrícola con sus paskoleros, matachines, fariseos o judíos, así como



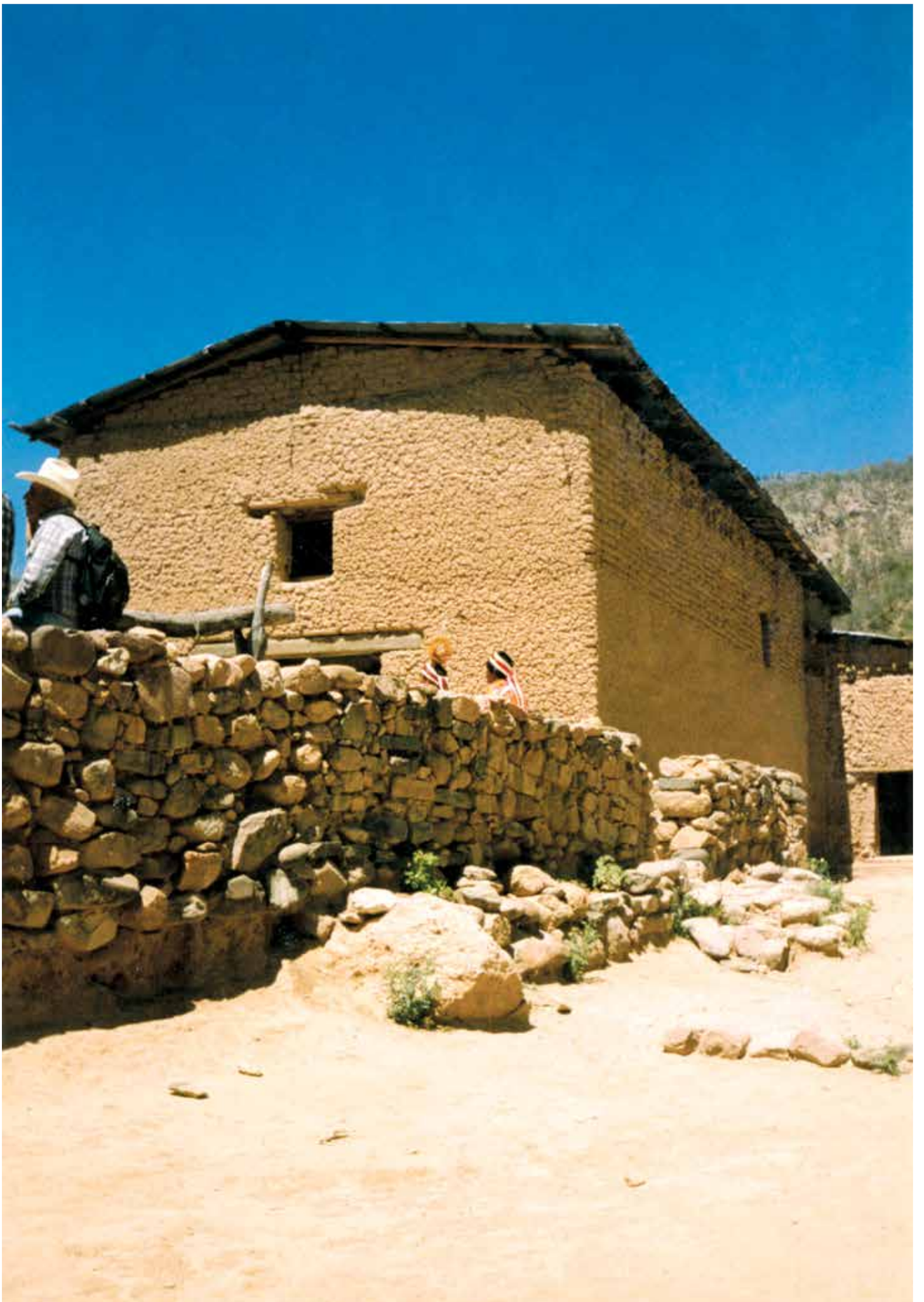
Parteaguas serrano.

los soldados o moros, participantes del ritual serrano que danzan "para que no se acabe el mundo", un criterio distintivo de aquellas comunidades campesinas.

> Expulsados los jesuitas, cabezas de la integración tarahumar (*y de las otras comunidades étnicas de la Sierra*),[3] desaparecidas las misiones como centros productivos, los tarahumares imposibilitados históricamente de crear una clase o sector dominante interno, reforzaron mediante los elementos culturales de cooperatividad y reciprocidad un esquema productivo de autoconsumo comunal. Como ya vimos, la posibilidad de convertirse en productores individuales se vio obstaculizada por el poco desarrollo del mercado regional, quedando los contactos comerciales reducidos al intercambio con los mestizos serranos, o sea, a un mercado limitado a la propia Sierra Tarahumara. El periodo 1770-1880 fue de consolidación de estas tendencias. Lo que arrojó como resultado, hacia 1890, un tarahumar agrícola, seminómada, autosubsistente en términos comunitarios y poco ligado al comercio regional y nacional (Noriega, 1992: 151).

Durante la época porfirista, la Sierra fue impactada por la modernidad, la cual trajo consigo nuevos ambientes productivos y sociales: por ejemplo, una nueva explotación forestal que incorporó las innovaciones tecnológicas de ese tiempo, la construcción del Ferrocarril Kansas City —actualmente conocido como Chihuahua al Pacífico o *Chepe* (Altamirano y Villa, 1988: 318-333)—, además de una serie de concesiones mineras a capitales trasnacionales, producto de la legislación liberal de 1884 a 1910.

[3] Cursivas del autor.



Iglesia del siglo XVIII en Munérachi.



Una comunidad ralámuli, Sorichike.

> En ese marco de liberalización y desregulación de la política minera, las grandes empresas extranjeras encontraron las condiciones más propicias para instalarse en México. En el estado de Chihuahua fue ésta la época de la implantación y auge de grandes proyectos mineros de capital estadounidense, como el de Shepherd, en Batopilas; los de ASARCO, en Parral, Santa Eulalia, Ávalos y Santa; los de varias compañías mineras inglesas en los municipios de Guadalupe y Calvo y Chínipas, etc., proyectos todos ellos que gozaron de facilidades, concesiones y franquicias fiscales (Sariego, 1998: 234).

La Compañía de Jesús regresó a la Sierra en 1900 con el objetivo de impulsar nuevamente su proyecto religioso. Es el tiempo de los viajeros eruditos como el padre Manuel Piñán y Carl Lumholtz, personajes que fungieron como los nuevos cronistas de la región.[4]

> Efectivamente, fue hacia finales del siglo XIX y principios del XX cuando la sociedad nacional y específicamente la chihuahuense volverán a la carga contra el grupo ralámuli. Los nuevos despojos de tierras, el auge de la minería, el ferrocarril y las nuevas explotaciones forestales van a irrumpir en la zona. Coincidentemente regresará, en 1900, la misión tarahumar a cargo de los jesuitas; para ello habían enviado con anterioridad al padre Manuel Piñán a hacer recorridos por la Sierra, de los cuales informó haciendo referencia a las condiciones de vida del grupo in-

[4] En la región de Tomóchic, Chihuahua, aparecen las primeras rebeliones formales contra el Porfiriato. Sin embargo, éstas fueron motivadas por intereses de mestizos, que poco involucraron la problemática de las minorías étnicas (Jordán, 1978: 291).

> dígena. El interés extranjero —y en alguna medida el nacional— por la riqueza de la región se vio representado por el viaje de Carl Lumholtz, que aun cuando su preocupación personal fuera de otro orden, su trabajo orientó el desarrollo de la zona hacia la explotación forestal (Noriega, 1992: 152).

La revolución de 1910-1917 impactó en la región más como resultado que como proceso guerrero, salvo el caso mestizo de Tómochic, debido a que los gobiernos derivados de ella, los que dieron vida al Estado mexicano durante el siglo xx, implementaron todo un proyecto político en relación con la diversidad étnica y ligüística de México. Es así como en 1952 en Guachochi, un viejo pueblo ralámuli, se construyó el segundo Centro Coordinador Indigenista del país, concebido a partir de una política de integración nacional conducida por el Instituto Nacional Indigenista, constituido por la ley publicada en el *Diario Oficial* el 4 de diciembre de 1948 (INI, 1978: 359), y que para el caso de la Sierra planteó lo siguiente:

> Establecer un organismo filial que se encargue de promover el desarrollo integral de los grupos aborígenes de dicha entidad, acelerando el proceso de cambio cultural a las formas de vida moderna del México democrático y progresista... (Plancarte, 1954: 9).

Estas directrices se apoyaron, además, en el reordenamiento territorial y forestal de la región mediante la creación de los ejidos forestales, durante los años 1949 a 1971, que en la práctica fueron sobre todo cotos de fuerza de trabajo para la explotación del bosque y la extracción maderera.

Rito de curación del ganado.





Sitio arqueológico *La cueva de las casas*, Munérachi.

> Es como ejidos, que las comunidades tarahumares entran a ser agentes de los sistemas de relaciones sociales, bajo los cuales se desarrolló el aprovechamiento de los bosques serranos. Es como grupos de usufructuarios de un derecho colectivo ejidal sobre sus tierras y bosques que se considera a las comunidades tarahumaras como elementos organizados y organizables por y para el desarrollo de la producción social (Lartigue, 1983: 107).

En lo que corresponde a la perspectiva religiosa, es importante destacar que tras el retorno jesuita a la Sierra y la formación del Vicariato de la Tarahumara en 1958, se empezaron a formar nuevos proyectos de acción social y católica, tales como aquel basado en la Teología de la Liberación que surgió en la década de los setenta, quizá como respuesta al desarrollo de nuevas propuestas protestantes que se habían consolidado mediante la instalación de una posta investigadora del Instituto Lingüístico de Verano en la comunidad ralámuli de Samachike, Chihuahua, en 1940. Dicho proyecto lingüístico sirvió fundamentalmente como punta de lanza del proselitismo protestante. Hoy en día los cristianos compiten con la Iglesia católica con nuevos recursos: una escuela-internado para los niveles de primaria y secundaria, ubicada en la cabecera municipal de Bocoyna. Además, un moderno hospital en Samachike, municipio de Guachóchi (Molinari, 1995: 159).

Por otra parte, la invasión occidental de la Sierra, iniciada desde el siglo XVII, heredó a la época contemporánea la presencia de una población blanca o mestiza, que es una referencia fundamental para comprender las actuales dinámicas étnicas y políticas de la región, como el manejo del pequeño comercio, la formación de cacicazgos, la captación de las representaciones ejidales y municipales, el desarrollo de núcleos urbanos y comerciales, además del control intermedio del narcocultivo entre los cárteles y los productores locales en relación con la incursión del narcotráfico en la zona (Ortiz, Cabildo, Campbell y Rodríguez, 1981: 5-12)

En relación a la geografía serrana, ésta ha constituido el gran escenario físico sobre el que se han desarrollado hasta hoy en día los acontecimientos humanos ya referidos. Se trata de una región fisiográfica formada por una compleja topografía, la cual se encuentra acotada entre la costa del Golfo de California y el Altiplano del Norte (véase mapa 2). Esta situación ha influido en la conformación de la singular variedad de climas y microclimas, mismos que han posibilitado a lo largo del tiempo una secuencia de actividades para la sobrevivencia que va desde las prácticas de caza-recolección y el desarrollo de una agricultura de temporal del maíz hasta diversas prácticas ganaderas introducidas por los jesuitas, quienes promovieron la refundación de los hábitos de la movilidad forrajera de origen a través de las actividades pastoriles. Asimismo, son perceptibles los llamados "aislamientos" territoriales que han dado paso a la práctica del narcocultivo (Valero, 2001: 117-118) a más de una creciente presencia turística, a la creación de nuevos centros mineros y al desarrollo de la explotación forestal.

> Naturalmente, de estas condiciones orogénicas de la Sierra Madre de Chihuahua salta una variada gama de paisajes y de posibilidades. Hay tierra fría y tierra caliente; pinos arriba y naranjos abajo; riqueza de madera en las cumbres y en las grietas brillo de metales; agricultura minúscula y ganadería en pequeña escala, fruticultura y horticultura. Corriendo pareja con las posibilidades, está la variedad humana.

> La región de la sierra chihuahuense donde se presentan las tres variantes del problema forestal: falta de explotación, explotación inútil y exceso de explotación, coinciden, aproximadamente, con la zona en donde se presenta el llamado "problema indígena tarahumara": la Tarahumara (Jordán, 1978: 391, 395 y 415).

Este mosaico de interacciones sociales, geográficas, históricas y culturales donde se conforma una particular dinámica de interetnicidad, se extiende más de 50 000 km^2 a través de las demarcaciones federales de Chihuahua, Sonora, Durango y Sinaloa. En esta región se contabiliza aproximadamente a 80 000 hablantes de lenguas nativas: 72 000 tarahumares, 6 500 tepehuanos, 1 000 warijíos y 650 pimas (INEGI, 2001) y es en el estado de Chihuahua donde reside cerca de 95% de la población aborigen censada, la cual está distribuida, principalmente, en 21 de sus municipios. Según los censos, destaca una mayor densidad demográfica de hablantes en las demarcaciones de Guachochi, con 30%; Guadalupe y Calvo, 11%; Urique, 9.5%; Balleza, 8.5%; Bocoyna, 8%; y Batopilas, 6.5%. En la actualidad, la mayor concentración de hablantes de lenguas serranas se ubica en las ciudades de Chihuahua y Ciudad Juárez, con una población mayor a 5 000 y 3 000 individuos, respectivamente.

En el caso de Durango, en los municipios de Guanacevi, Ocampo y Tepehuanes, se contabilizan 500 individuos tarahumares, que representan 0.6% de la población ralámuli total. En Sinaloa se concentran 2 000 personas hablantes de ralámuli, sobre todo en los municipios de Choix y Sinaloa.

Contenido del *Atlas*

Para la integración descriptiva y la interpretación etnográfica de este *Atlas*, se emplearon como principales fuentes de información los datos recolectados en diversas temporadas de campo, diversos materiales históricos y cartográficos y el análisis de otras fuentes documentales, tanto históricas como bibliográficas.

La obra se compone de una introducción general y dos grandes apartados temáticamente relacionados: un grupo de textos integrados como estudios básicos y otro como ensayos temáticos; ambos apartados apoyados en un conjunto de notas más breves presentadas a manera de recuadros.

Los estudios básicos inician, en el capítulo 1, con un trabajo en donde se describe la forma en que se han adaptado e integrado a la región sus distintos habitantes, refiriendo en algunos casos los diferentes modos de interacción humana con el medio ambiente, así como con distintos agentes histórico-sociales. Es decir, el texto nos remite al conocimiento de las diversas actividades económico-productivas desarrolladas a lo largo del tiempo y del espacio serrano; desde las viejas prácticas de caza y recolección, la agricultura y la ganadería, hasta los contextos de intercambio generalizado y de mercado globalizado que se observan en la Tarahumara actual.

En el capítulo 2 se describen los sistemas organizativos de la vida social, familiar, de parentesco y de gobierno a partir de los cuales se realizan las formas de apropiación del territorio, lo cual constituye además las bases de la vida grupal. También se revisa la manera en que el sistema de parentesco ampliado se asienta territorialmente mediante un esquema de "rancherías", aclarando las razones estructurales que explican la permanente movilidad manifestada por estos pueblos



Evaristo y Chepa en plática vespertina, Sorichike.

junto con una aproximación al análisis de las redes sociales que vinculan entre sí a estas diversas unidades sociales.

Dichas redes sociales, sobre todo en el caso ralámuli, toman como base un sistema de fiestas que se organizan por medio del denominado *plexus* o malla de la cerveza de maíz (*batáli*) (Kennedy, 1978: 120-124), y aparecen como una forma de supravinculación o supranivel de la organización social.

Una vez que se ha revisado la estructura del sistema de rancherías como un modelo de organización social junto a las redes de la cerveza de maíz, se entra en el último nivel constitutivo de estas sociedades: los pueblos, los cuales se integran por conjuntos de rancherías centrados en un templo,[5] un modelo organizativo dentro del cual operan los mecanismos de control social o los sistemas normativos propios de aquellas culturas.

El capítulo 3 complementa la serie de estudios sobre estructura social y describe de manera más precisa la forma en que se construye el sentido de movilidad ralámuli en relación con la conformación de algo que podría definirse como un *territorio étnico*. Más adelante, en el capítulo 4, se da cuenta de la conformación histórica y organizativa de los sistemas de gobierno de los tarahumares, los tepehuanos y los pimas; en lo que significó una configuración de los viejos modos prehispánicos de organización social basados en el sistema de parentesco y una suerte de "jefaturas administrativas" con los sistemas de cargos que introdujeron los jesuitas. Un proceso que derivó con el tiempo en sistemas de gobierno que hacen interactuar el sentido autonómico y segmentario de estos pueblos con las necesidades de un formato de control social y un sistema normativo.

[5] Véanse las gráficas 6 y 8 del capítulo 2, "Organización social y territorialidad".



Cascadas de Basaseachi.

Por otro lado, en el capítulo 5, se revisan los hábitos idiomáticos como un mecanismo de resistencia cultural, que toma cuerpo con otras prácticas que permiten reproducir el mundo lógico e identitario de los ralámuli, los óódami, los o'óba y los wuarijó. Nos estamos refiriendo a los mitos, los ritos: danza, música y el sistema social de ingestión alcohólica. También aquí se describirán los territorios gentiles que se aislaron en relación con la presencia occidental a partir del argumento de que "el bautizo mata y también si hablas castilla".

El ciclo ritual anual es un rasgo social cuyo contenido es necesario revisar para comprender el modo profundo de las culturas étnicas del noroeste mexicano, singularmente el caso ralámuli. Éste se presenta, en el capítulo 6, como un calendario ritual estrechamente ligado a la producción de maíz, concebido más como un requerimiento ritual que como una razón técnico-agronómica. Aquí también quedan contenidas las fiestas domésticas o de patio, por lo común mediadas por el *batáli o sowíki*. Fiestas en las que se expresa el sentido musical y de danza que definen en buena parte las razones de la identidad grupal de aquellas comunidades sociales.

> Sí, hacemos fiesta pa' que Dios esté a gusto, y nos mande lluvia y se dé mucho maíz. Porque si nuestro padre se da cuenta que estamos contentos porque tomamos *batáli* y bailamos, entonces va a dejar que todo siga bien; si no, va a dejar que se caiga la luna y el sol pa' que se acabe la vida. Por eso hay mundo, porque los ralámuli bailan.[6]

El estudio que se presenta en el capítulo 7 nos guía al conocimiento de la cosmovisión con que las culturas étnicas de la Tarahumara imaginan el mundo. Este tema se explica mediante testimonios míticos a través de la particular concepción espacio-temporal de estos grupos. Aquí nos remitiremos también al tema de la magia, vista ésta como un importante recurso cognitivo de las etnias locales.

Por último, en el capítulo 8, "Modernidad y sociedad nacional", se contrastan las dinámicas de las identidades nativas con la presencia blanca o mestiza y los proyectos de la modernidad, tales como la minería, la explotación forestal, el narcotráfico, la industria turística, junto con las llamadas políticas indigenistas implementadas desde el Instituto Nacional Indigenista o su versión actual, la Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y una agencia estatal para el desarrollo, la Coordinadora Estatal de la Tarahumara.

sDebido a la amplitud con la que se maneja toda esta información, así como por los límites que impone la escritura a las descripciones etnográficas (Clifford, 1991: 143-144), a los estudios básicos, como ya se ha señalado en las páginas anteriores, le sigue una serie de ensayos temáticos. En dichos ensayos se abordan con mayor profundidad los aspectos centrales de las culturas de la Sierra.

En el capítulo 9, "Poblamiento", se reflexiona sobre la historia del hombre en la Sierra Tarahumara a lo largo de miles de años, lo que dio origen a un sustrato humano que definió lógicas y territorios. Estas lógicas se desarrollaron a partir de modelos de recolectores-cazadores que transitaron en algunos casos de estructuras protoagrícolas hasta verdaderos modos agrícolas.[7] Con una antigüedad de cerca de 12 000 años, las etapas más tempranas en la Sierra se remontan a la

[6] Testimonios de Evaristo Kimare, Munérachi, abril de 1989 (Gotés, *Diario de Campo*, 1989).
[7] Véase la gráfica 5 en la página 240.

tradición Clovis. Probablemente se trataba de pequeñas bandas organizadas con base en el parentesco. El modelo de recolectores-cazadores permaneció durante milenios hasta ser influenciado por culturas agrícolas, las cuales observaron su mayor desarrollo en los casos Mogollón, Hohokam, Anazasi, Casas Grandes, Río Sonora, Trincheras y Huatabampo. El avance Mogollón se extendió hasta la Sierra, en donde podemos ver su arquitectura en las casas de acantilado cerca de viejos campos de cultivo. Seguramente la tradición mogollón en su expansión influyó en las bandas cazadoras-recolectoras que se movían por las montañas, dando origen a las sociedades étnicas de la Tarahumara.

En el capítulo 10 se analiza la actividad de jesuitas y franciscanos en la Sierra Tarahumara. En los albores del siglo XVII, conforme se profundizaba el proceso agrícola de las culturas de la Sierra, el avance del proyecto colonial tomó contacto con estos pueblos con la llegada de los misioneros jesuitas. Ellos le dieron un nuevo rostro a la Sierra y sus habitantes. Al ser expulsada la Compañía de Jesús de las colonias españolas, sus misiones quedaron en manos de padres franciscanos, además de diocesanos y josefinos. Las viejas misiones jesuitas, que quedaron concebidas como "temporalidades", fueron reasignadas a los nuevos padres.

Los franciscanos se establecieron en la región de Guaguachike, extendiéndose sobre todo hacia el poniente de la Sierra. Su influencia se puede advertir en los pueblos de Pamachi, Guagueyvo, Wapalaina y Guadalupe Coronado, al occidente y Samachike hacia el oriente. Habría que señalar que a la salida de los jesuitas los habitantes nativos tendieron a aislarse nuevamente, por lo que el nuevo proyecto misionero se dio otra vez a la tarea de reintegrar a dichos pobladores. La orden franciscana modificó distintos aspectos de la ritualidad generada por los jesuitas, y su influencia trascendió en el diseño arquitectónico de los templos. No obstante lo anterior, los logros de las misiones franciscanas estuvieron lejos de lo conseguido por los jesuitas, también llamados "ropas negras", pero de todos modos fueron otro de los factores de la aculturación regional.

El capítulo 11 concibe la lengua como fundamento de la cultura,[8] pues a través de ella se transmite la idea del mundo, tanto en el que se vive como en el que se desearía vivir. Por tanto, en ese sentido se refiere el caso de las lenguas serranas. Los pueblos de la Sierra Tarahumara se clasifican lingüísticamente dentro de la familia lingüística yutonahua o yutoazteca, tronco sureño, ramas tepimana y taracahíta o tarahumarana. A la primera corresponden los óódami, los o'óba y los tohono o'dham, a la segunda, los ralámuli, los wuarijó, los yaquis y los mayos.

Las relaciones de género y los patrones de parentesco entre los ralámuli nos muestran, en el capítulo 12, cómo son establecidos los patrones culturales de relación social por las personas que integran esa sociedad, reproduciéndose así a través de las generaciones y permitiendo la integración de nuevas familias, que a su vez continuarán un sistema milenario de patrón de asentamiento, al fundar sus ranchos.

El trabajo se complementa, en los capítulos 13 a 15, con una aproximación a la estructura de la sociedad mestiza, la cual no puede dejarse de lado para comprender la interacción con las culturas étnicas de la Sierra. Los mestizos representan un referente contra el cual se desarrollan los sentidos de autoadscripción étnica que hacen los pueblos nativos. Los mestizos, *yorio yoli* ("diablos") o *chabóchi* ("los

[8] *Langue y parole*. Distinguen entre el lenguaje como un sistema estructurado e inconsciente, que existe independientemente del hablante individual (*langue*) y el lenguaje observable del habla (*parole*) (Rhum, 2000).



Antiguos ralámuli.

barbudos"), tradicionalmente caciques, comerciantes, comisarios ejidales, presidentes municipales y filtros del narcotráfico, han desarrollado su cultura tomando de los pueblos de origen las mejores estrategias adaptativas, y de la historia occidental los recursos del poder. Los *chabóchi* son biológica y culturalmente una cultura verdaderamente mestiza. Estos mestizos o "cuarterones" pueden vivir como aborígenes serranos, pero siempre reniegan de ellos.

Para ejemplificar mejor el ciclo de vida en la Sierra Tarahumara, en el capítulo 16 se presenta una etnografía sobre los óódami,[9] que de forma general describe el modo de vida de estos pueblos serranos. Asimismo, se integró el capítulo 17 con la descripción del *Ralajípalime* (carrera de bola) y una reflexión sobre la importancia de la convivencia a través de estos eventos. Para concluir este apartado, se presenta en el capítulo 18, una breve descripción de lo que es el arte de los pueblos étnicos de la Tarahumara, de tal manera que el lector pueda apreciar la capacidad de los pueblos serranos para aprovechar los recursos de que dispone y elaborar una gran variedad de artesanías.

Como ya se indicó, el libro se complementa con una serie de recuadros que tratan temas más particulares o específicos: la fertilidad del suelo en la Sierra Tarahumara, las políticas lingüísticas en el periodo colonial, la siembra y cosecha del maíz, la caprinocultura y las carreras de aro y bola, además de una perspectiva sobre el Evangelio inculturado y las iglesias protestantes.

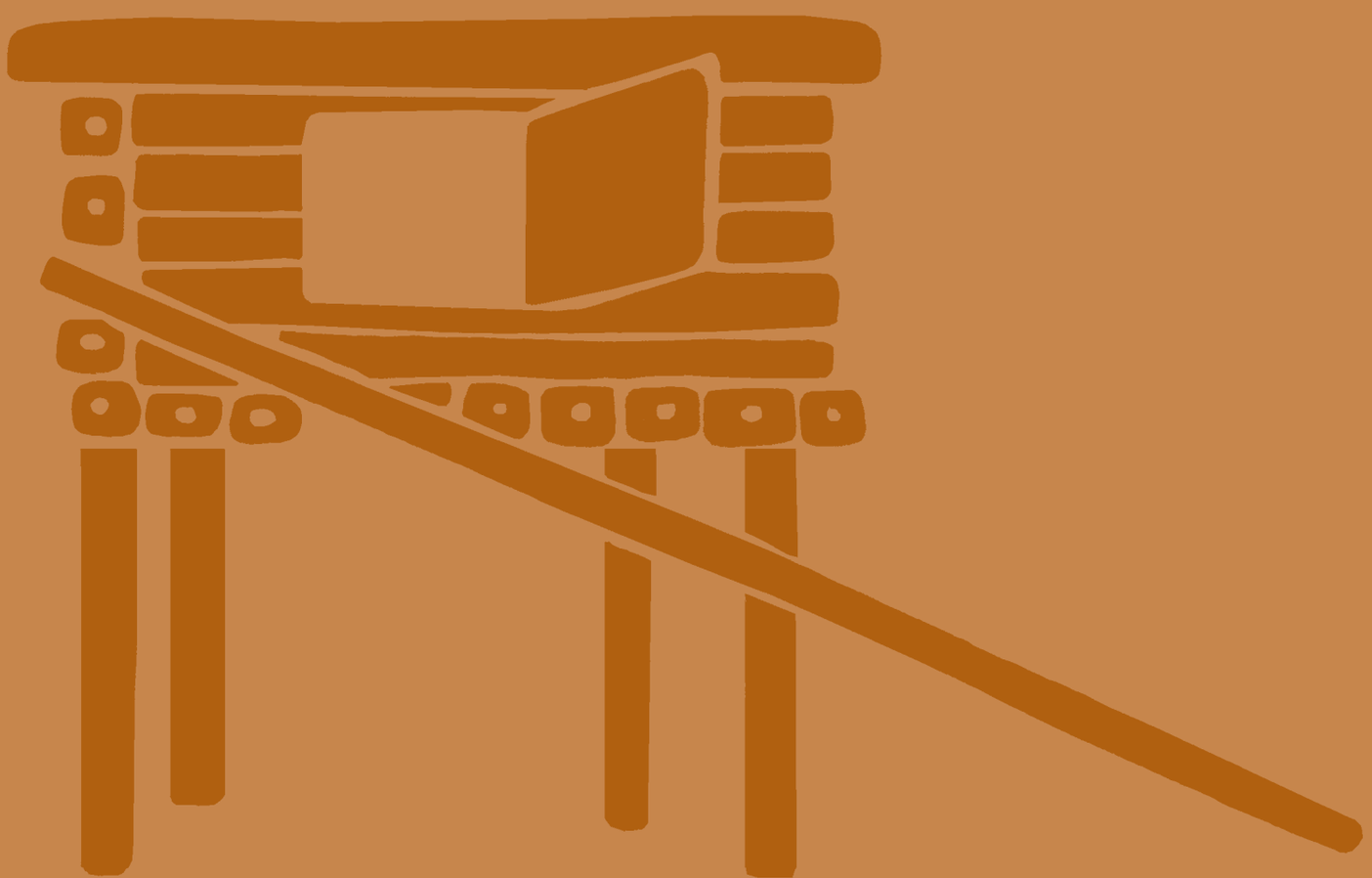
En este *Atlas* una buena parte de la información etnográfica sobre los ralamúli procede de la región centro de la Sierra, de los municipios de Guachohi, Urique y Batopilas. Por último, como ya habrá advertido el lector, se emplea a los ralámuli como arquetipo de las culturas étnicas de la Sierra Tarahumara. Ello debido no a razones cuantitativas de tipo demográfico o de amplitud territorial, sino porque en este pueblo se conjugan los diversos procesos de la formación regional y de la estructura social y cultural actual que reaparecen manifestados en los otros grupos étnicos de la zona, a saber: o'óba, óódami y warijó.

[9] Así como diversos recuadros etnográficos de los o'óba, warijó y de los mismos óódami.



Bailando con el papá. Ralámuli, Mesa de Reyes, Urique, Chihuahua.

Estudios básicos



Gallinero

CAPÍTULO 1

La Sierra Tarahumara, sus culturas étnicas y la apropiación del medio ambiente

Luis Eduardo Gotés M.*



En los valles del río Conchos, los tarahumares sembraban maíz y frijol. La trashumancia asociada con los ralámuli tenía que ver con sus actividades como agricultores y cazadores-recolectores. Esta práctica probablemente llegó a ser más frecuente después de que los españoles introdujeron el ganado ovino (Deeds, 2000: 389).

El escenario

La Sierra Tarahumara es la región que da cobijo a las culturas o'óba, ralámuli, guarijó y óódami, más conocidas como pimas, tarahumares, guarijíos y tepehuanes. Dicho territorio montañoso forma parte de la Sierra Madre Occidental, la cual ha sido como un viejo corredor geográfico y cultural desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días (Márquez-Alameda, 1992: 118). Se trata de una serie de repliegues de la corteza terrestre que alcanzan cimas de más de 2 500 metros sobre el nivel del mar (msnm) y depresiones de menos de 500 msnm en la sima de sus barrancos. Esta extensión montañosa corre a lo largo de más de 500 km, ubicados entre los 26° y 29° de latitud norte y los 106° y 109° de longitud al oeste del Meridiano de Greenwich.

La cordillera se originó en el Periodo Cenozoico Tardío y Terciario Temprano, hace aproximadamente 80 millones de años (Schmidt, 1992: 47-49). Fue producto de diversos movimientos tectónicos que replegaron la corteza terrestre y de sucesivas erupciones volcánicas que invirtieron la conformación del suelo, quedando en las capas subyacentes rocas pesadas, tales como las rocas metalogenéticas y metamórficas; y, en los planos superiores, rocas sedimentarias y ceniza volcánica, que han sido fácilmente erosionadas por los ríos hasta formar las grandes barrancas, que han puesto simultáneamente al descubierto importantes vetas minerales (Bassols, 1972: 32; Gotés, 1991: 16). Los sedimentos de ceniza volcánica o "toba blanda" han sido los elementos expuestos a la intemperie a partir de los cuales se han ido conformando los suelos de la Sierra, base sobre la que se levantaron bosques, matorrales y pastizales, junto con los campos de maíz sembrados luego por las culturas étnicas que poblaron la región.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

El perfil del suelo y los sedimentos generados por contrastantes dinámicas de intemperización, producto de extremos procesos climatológicos, muestran, salvo en las áreas de mayor desarrollo forestal, una estructura física de tipo arenoso junto a algunas porciones de suelos más fértiles en donde también se encuentran fracciones arcillosas de relativa plasticidad. Los primeros son de tipo pedocal, es decir, formados en clima templado seco. Se trata de suelos grises de escaso desarrollo orgánico (Lett y Judson, 1974: 102-103). Los segundos se aproximan a podsoles o suelos café con alta composición orgánica producto de la larga acumulación del *humus* boscoso. En general, la estructura mineral registra una proporción pobre en fósforo, calcio, hierro y cobre. El nitrógeno, elemento de gran variabilidad en el suelo, se encuentra en proporciones bajas. Son suelos pedregosos y arenosos, con un pH ligeramente bajo. Los suelos de la Sierra se pueden considerar jóvenes y con profundidades del horizonte "A", o capa arable, que difícilmente rebasan los 50 cm en los valles y en algunas mesas (Gotés, 1989: 54-59).[1]

Por otra parte, el comportamiento atmosférico o climatológico de la región ha influido tanto por la ubicación geográfica, latitud y longitud, como por la relación con el Océano Pacífico y las contrastantes altitudes sobre el nivel del mar; ha sido un importante factor en la conformación florística, faunística, así como de los posteriores desarrollos agrícolas y silvícolas establecidos por los pobladores humanos. El clima de la Sierra, con algunas variaciones latitudinales, se comporta en temperaturas promedio de –9 a 24 °C y precipitaciones de 800 a 900 milímetros en las partes altas. De 18 a 40 °C, junto a precipitaciones promedio de 600 milímetros en las tierras bajas o zona de barrancas, y de 500 milímetros con temperaturas entre los –8 a 32 °C en la cuenca oriental (véanse cuadros 1 a 3) (Gotés, 1991: 21-30). Según la clasificación de Kopen, dicha climatología corresponde a un clima Cfb, subtropical, algo húmedo en invierno con veranos frescos, y sin estación seca para las partes altas; y a un clima Cwa, subtropical, con algo de humedad e inviernos secos, y veranos lluviosos y calurosos en la cuenca media del Pacífico o zona de las barrancas. Esto último es similar a la climatología de la porción oriental conformada por valles pluviales del sistema del Conchos, un tributario del río Bravo (véase mapa 3) (Schmidt, 1973: 18).[2]

Las isoyetas e isotermas que describen la región se ubican entre los 500 y 1000 milímetros y los 14 a 22 °C, respectivamente (véase mapa 4).

Las variables climatológicas, edafológicas y orográficas, así como el contexto latitudinal y longitudinal de la Sierra condujeron al desarrollo de un mosaico florístico que se manifiesta, en el caso de las altas cumbres, con una vegetación clímax, formada por bosques de coníferas, entre las que destacan las especies *Pinus arizonica*, *P. ayacahuite*, *P. reflexa*, *P. Chihuahuana*, *P. lumholtzii*, *P. cembroides*, *P. engelmanni*, *P. leiophylla* y *P. ponderosa*. Junto a estas pináceas, en proporciones diversas, se intercalan distintas clases de encinos, como las especies *Quercus epileuca*, *Q. fulava* y *Q. viminea*. También son frecuentes los cedros o táscates, *Juniperus pachyphlaea;* madroños, *Arbutus glandulosa* y *A. xalapensis* (Bennett y

[1] Véase, en este capítulo, el recuadro "*Witálima*: la fertilidad de los suelos en la Sierra Tarahumara" (pp. 48-55), donde se describen con mayor profundidad estos datos.

[2] En esta última región se establecieron los mayores asentamientos nativos hasta los albores del siglo XVII, además de que por esta zona se llevó a cabo el primer arribo del avance occidental (Pennington, 1974: 3-6; León, 1992: 28-30).

CUADRO 1
CLIMATOLOGÍA DE LAS TIERRAS ALTAS

CLIMA												
Lluvias	Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sept.	Oct.	Nov.	Dic.
Viento fuerte Tormentas +2 cm								X				
Aguaceros –2 cm	X						X		X	X	X	X
Sequías		X	X	X	X	X						
TEMPERATURAS (°C)												
Muy caliente												
Caliente						20	24	20				
Templado				12	15				15	10		
Frío	–9	–8	–3								–1	–8
Heladas	X	X	X	X	X					X	X	X
VIENTOS												
100 km/h aprox. Huracanes												
50 km/h aprox. Muy fuertes		X	X	X								
25 km/h aprox. Fuertes					X							X
15 km/h aprox. Brisas						X			X	X	X	
Calma	X						X	X				

Nevadas en los meses de diciembre a febrero; ocasionalmente marzo.
Hay temperaturas extremas de –1 °C de diciembre a febrero.

CUADRO 2
CLIMATOLOGÍA DE LAS TIERRAS BAJAS

CLIMA												
Lluvias	Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sept.	Oct.	Nov.	Dic.
Viento fuerte Tormentas +2 cm												
Aguaceros –2 cm	X						X	X	X			X
Sequías	X	X	X	X	X	X				X	X	
TEMPERATURAS (°C)												
Muy caliente							32	32				
Caliente			20	22	25	25			22	20	20	
Templado	18	18										18
Frío												
Heladas												
VIENTOS												
100 km/h aprox. Huracanes												
50 km/h aprox. Muy fuertes												
25 km/h aprox. Fuertes		X										
15 km/h aprox. Brisas			X									
Calma	X			X	X	X	X	X	X	X	X	X

Durante junio, julio y agosto hay temperaturas extremas hasta 45 °C.

CUADRO 3
CLIMATOLOGÍA DE LA REGIÓN ORIENTAL

CLIMA												
Lluvias	Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ago.	Sept.	Oct.	Nov.	Dic.
Viento fuerte Tormentas +2 cm								X				
Aguaceros –2 cm	X					X	X		X	X		
Sequías		X	X	X	X						X	X
TEMPERATURAS (°C)												
Muy caliente						30	32	30				
Caliente					26				24			
Templado				18						16		
Frío	-8	-5	-2								0	-6
Heladas	X	X	X								X	X
VIENTOS												
100 km/h aprox. Huracanes												
50 km/h aprox. Muy Fuertes				X								
25 km/h aprox. Fuertes	X	X	X		X						X	X
15 km/h aprox. Brisas									X	X		
Calma	X					X	X	X				
Ocasionalmente nieva en los meses de diciembre a marzo.												

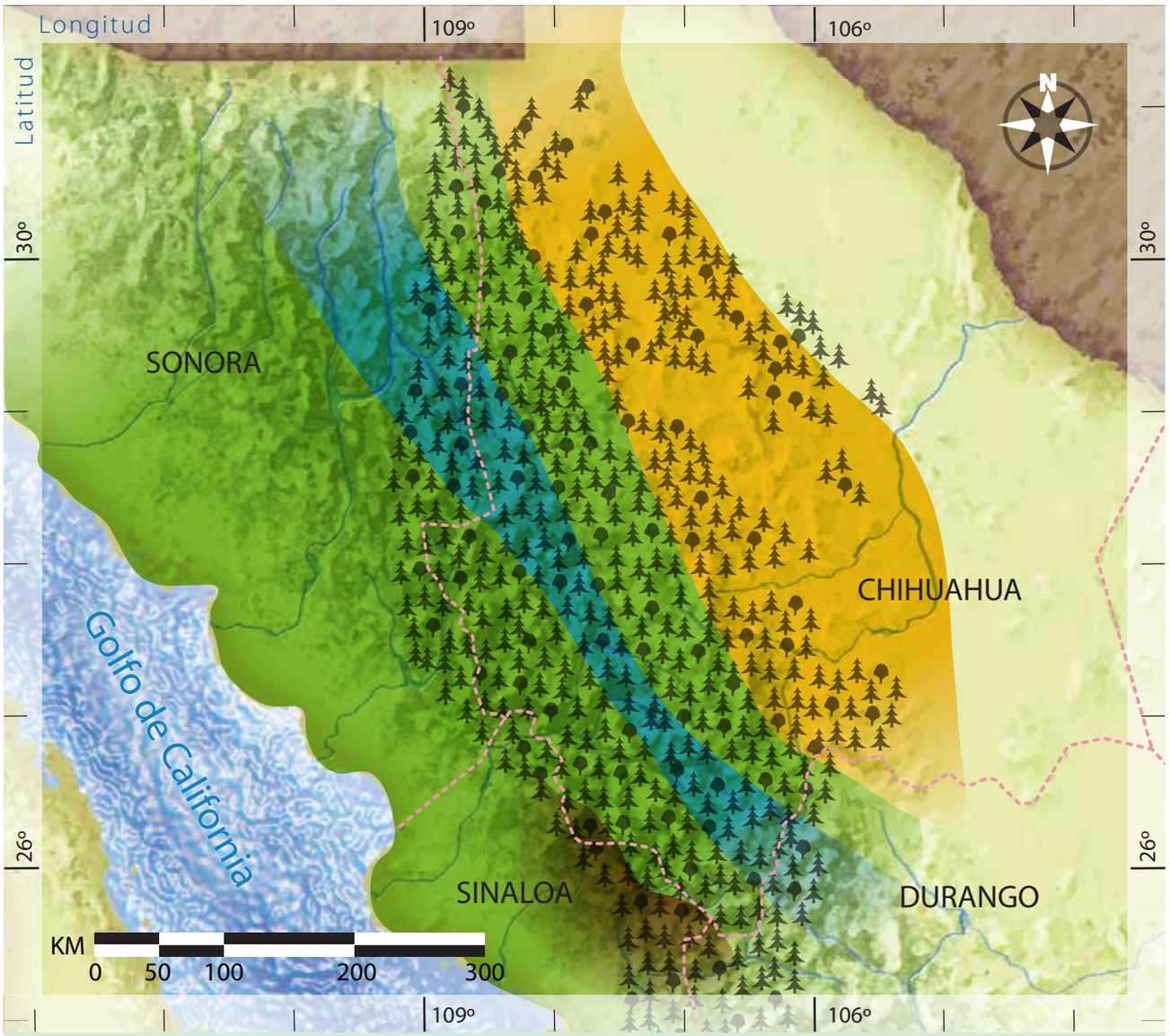
Zingg, 1978: 50-51; Pennington, 1974: 34-35; Gotés, 1989: 22-23), y arbustos como la manzanilla, *Arctostaphylos pungens*.[3]

En las barrancas el mapa florístico se conforma por diversas variedades de plantas propias del trópico seco, tales como la higuerilla silvestre, *Ficus radulina*, las cuales crecen en las rocas a la orilla de los caudales de agua. Además, chilicota, *Erytherina s. p. Ceiba acuminata*, palo de Campeche, *Hematoxylum brasiletto*, y el guamúchil, *Pitecellobium dulce*. Entre las arbustivas que destacan por su importancia para el pastoreo se encuentra el mezquite, *Prosopis juliflora*, y el huisache, *Acacia farnesiana*, y las variedades *A. pennatula, Mimiosa biuncifera* y *M. dysocarpa*. Lo mismo se observan otras especies de clima cálido como el palo fierro, *Olneya tesata;* linaloe, *Bursera aloexilon;* cascalote, *Caesalpine coriaria;* palo blanco, *Cellis occidentalis;* laurel, *Listea achaffneri;* algodoncillo, *Gosspysum mexicanum;* tabaquillo silvestre, *Nicotina gluca*, así como otras plantas arbustivas del género acacia.

Son frecuentes las plantas espinosas como el cactus bola, *Echinocerus s. p.*, las pitayas, *Cerus s. p.*, nopales, *Opuntia s. p.*, diversos agaves: *Agave patonii, A. Schottii* y otros como la lechuguilla. También sobresalen el sotol, *Dasylirion simples*, y la palmilla, *Nolina durangüensis*. Los pastos son relativamente escasos; no obstante se registran especies de boutelowas como *Boutelowa gracilis* y algunas bermudas como *Cynodon dactilon*.

Para la región oriental la cubierta vegetal es similar a la de las cumbres, pero con una mayor densidad de pastizales, con especies de boutelowas como los zacates

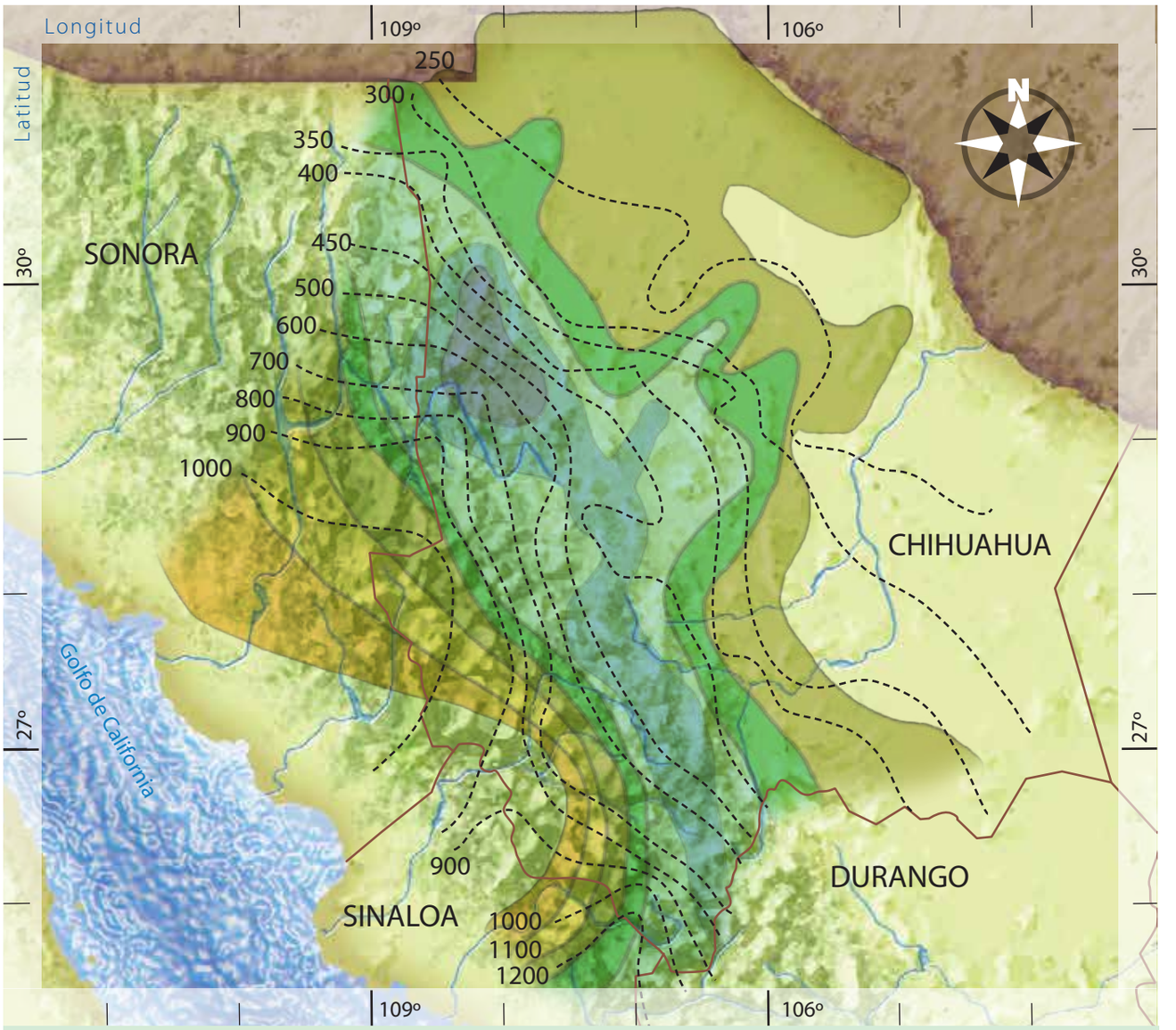
[3] Los términos nativos para estas especies son, en ralámuli: *okoko, abolí, gurubusi, u'wi* (pino, encino, táscate, madroño y manzanilla, respectivamente); en o'ob: *huk, gá'a, madróny* y *masní*.



Tipos de climas y vegetación

- Semiárido frío
- Subtropical húmedo con inviernos templados, veranos fríos y sin estaciones secas
- Subtropical húmedo y templado con inviernos secos y cálidos y lluvias en verano
- Tropical húmedo y seco
- Zona de pinos y algunos encinos
- Límite estatal
- Cuerpo de agua

Mapa 3. Tipos de climas y vegetación.



Isoyetas e isotermas

Isotermas
Temperatura media anual en ºC

- 22-20
- 20-18
- 18-16
- 16-14
- 14-12
- 12-10
- 10

Isoyetas
Precipitación media anual en milímetros

Línea de isoyeta --------

Límite estatal ——

Cuerpo de agua ——

KM
0 50 100 200 300

Mapa 4. Isoyetas e isotermas.

navajita y banderilla, *Boutelowa gracilis* y *B. curtiprendula*, respectivamente. Abunda también la grama negra *B. rotchroci* y el *Piptochaetium fimbratum*. De las especies arbóreas destaca el *Pinus lumholtzii* y el pino piñonero, *Pinus cembroides*. Otras especies relevantes son el táscate, *Juniperus mexicana;* los mezquites, *Prosopis s. p.*, y huizaches, *Acacia s. p.* Finalmente, crece también manzanilla, *Arctospaphylus pungens*, diversas catáceas y agaves*: Opuntia s. p.* y *Agave s. p.*

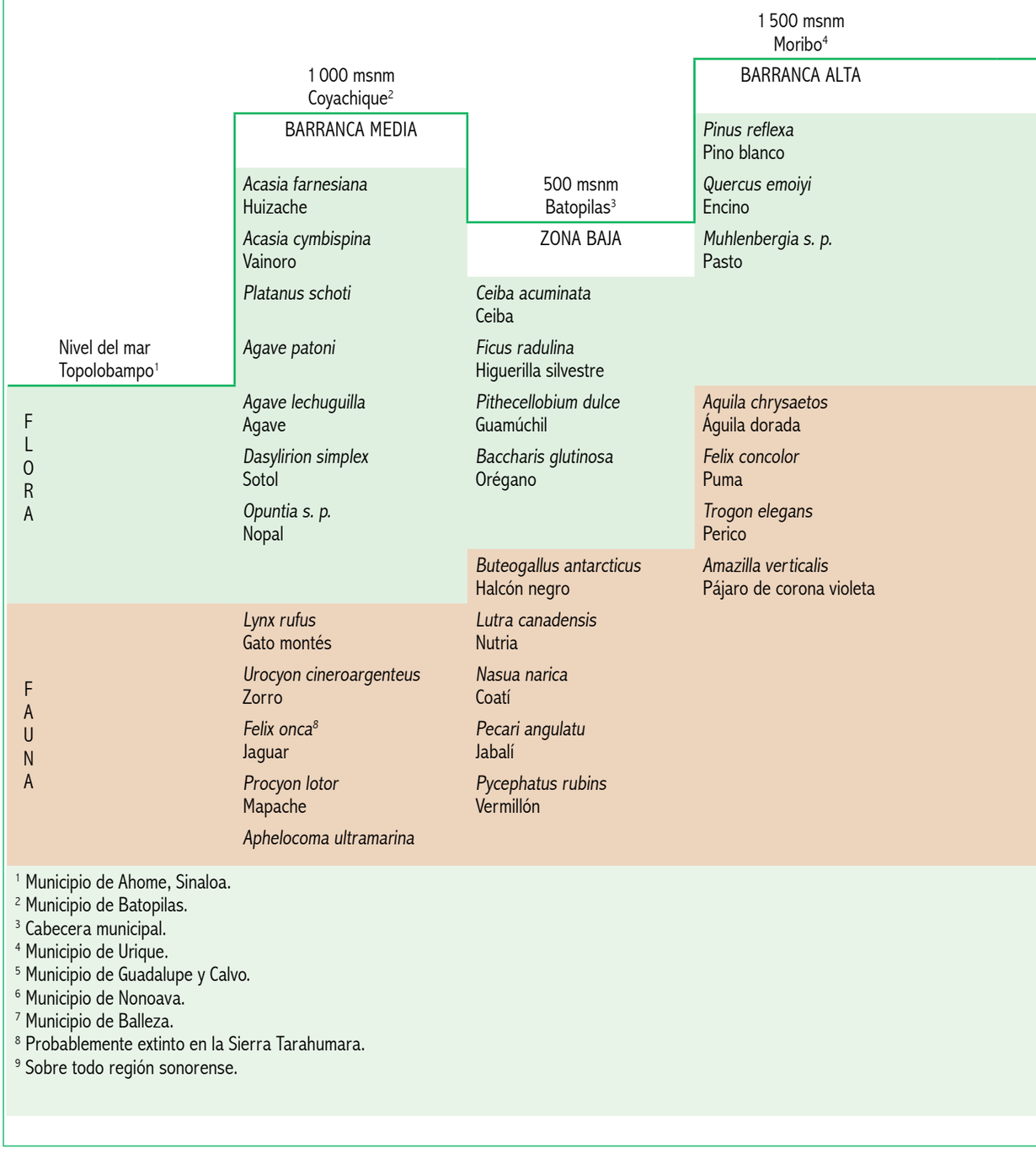
La fauna silvestre[4] se ve afectada en varios de los casos por un avanzado proceso de extinción, aunque aún se pueden detectar diversas especies animales que forman parte del contrastante entorno ambiental de las culturas serranas. Esta fauna se encuentra en algunas ocasiones más en los mitos que en la experiencia cotidiana, tal es el caso de los osos y los leones. Aun así, el mosaico faunístico de la Sierra se puede referir como un importante factor de la ecología regional que manifiesta el conocimiento local. En este sentido, el oso negro, *Ursus americanus*; el puma o león americano, *Felis concolor*; el lobo mexicano, *Canis lupus*, y las nutrias, *Lutra canadiensis*, están muy disminuidos y atraviesan por verdaderos procesos de extinción, si bien son especies que en las anécdotas y la mitología se refieren a menudo. De hecho, puede advertirse tanto en las lenguas como en las culturas locales un amplio conocimiento de estas especies. Por otro lado, son comunes los coyotes, *Canis latrans;* el gato montés, *Lynx rufus;* los zorros, *Urycon cinereoaregentus scotti;* zorrillos, *Mephitis mephitis;* mapaches, *Procyon lotor*, y el tejón, *Taxidea taxus berlandieri*. Es aún frecuente encontrar al venado cola blanca, *Odocoileus virginianus;* al conejo, *Sylvilagus hordinarius;* la ardilla, *Sicurus apache*, y la ardilla rayada, *Eutamias dorsalis*, además del ratón de campo, *Peromyscus difficilis*, y la rata de cola peluda, *Neotoma mexicana madrensis*.

Las aves integran un importante espacio de la fauna serrana. Éstas se manifiestan en el imaginario de las culturas serranas como factores nocivos, normalmente de mal agüero. Por ejemplo, para algunos ralámuli es un pequeño pájaro negro de clasificación desconocida (*grumá* o *risagíki*) el que conduce los hechizos. También se considera que cuando el tecolote, *rutúguri* (*Bubo s. p.*), canta, anuncia la muerte de alguien. De entre la fauna aviar destacan los cuervos, *Corvus corax*, los zopilotes, *Cathartes aura*, y las águilas, *Haliacitos, s. p.* Igualmente es posible encontrar pájaros carpinteros, *Colpates cafer;* pavos silvestres, *Melegaris gallipavos;* palomas de collar, *Columba fascista;* gavilanes, correcaminos y codornices: *Buteo albicaudatus*, *Geococcyx velox* y *Cyrtonyx montozumae*, respectivamente (véase gráfica 2).

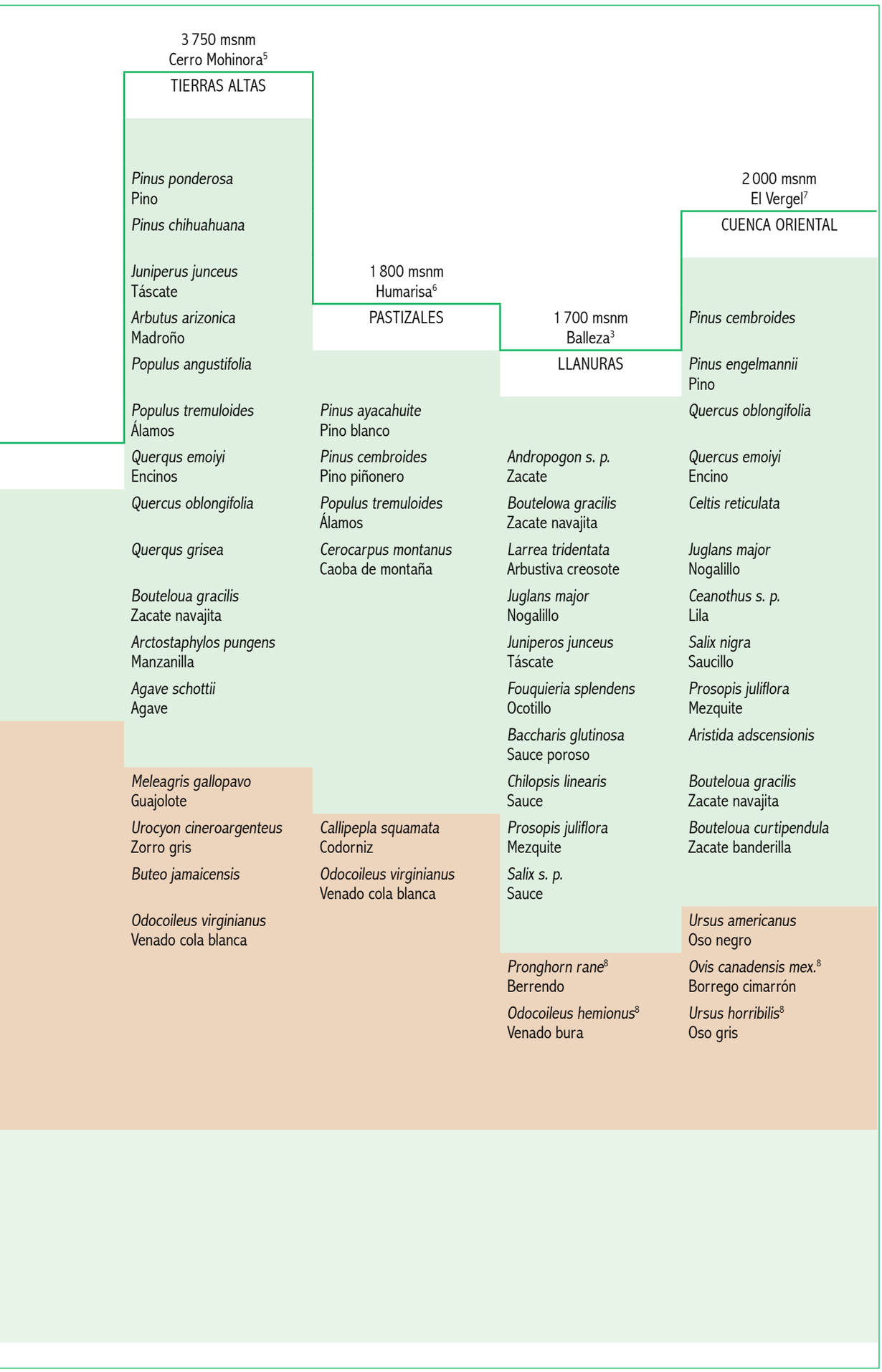
Los reptiles representan a los seres del subsuelo, son dañinos y se les teme. La infidelidad puede llevar a un hombre a confundir una culebra con la figura de una hermosa mujer que lo atrapa y puede hundirlo en una poza de agua para acabar con él. Son comunes diversos tipos de culebras; por ejemplo, la *Thamnophis eques*. Asimismo, se encuentra la víbora de cascabel, *Crotalus molossus* y *C. Triseriatus*, y la coralillo, *Micruroides euryxathus*. Lo mismo se observan frecuentemente iguanas y lagartijas, *Sceloportus torquatus poinsseti*, o tortugas de tierra, *Sacaptochelys s. p*. En los ríos se atrapan carpas, *Cyprinus carpio*, bagres, *Ictalurus s. p.*, y truchas. La pesca se lleva a cabo por medio de represas a las que se les suele agregar maguey machacado, siendo ésta una actividad cotidiana para los habitantes de las barrancas.

[4] Se recomienda revisar el glosario para conocer los términos en que las lenguas ralámuli, o'óba, ódami y warijó nombran a estas especies animales.

GRÁFICA 2
FISIOGRAFÍA, FLORA Y FAUNA DE LA SIERRA TARAHUMARA



[1] Municipio de Ahome, Sinaloa.
[2] Municipio de Batopilas.
[3] Cabecera municipal.
[4] Municipio de Urique.
[5] Municipio de Guadalupe y Calvo.
[6] Municipio de Nonoava.
[7] Municipio de Balleza.
[8] Probablemente extinto en la Sierra Tarahumara.
[9] Sobre todo región sonorense.


3 750 msnm
Cerro Mohinora[5]
TIERRAS ALTAS
Pinus ponderosa
Pino
Pinus chihuahuana
Juniperus junceus
Táscate
Arbutus arizonica
Madroño
Populus angustifolia
Populus tremuloides
Álamos
Querqus emoiyi
Encinos
Quercus oblongifolia
Querqus grisea
Bouteloua gracilis
Zacate navajita
Arctostaphylos pungens
Manzanilla
Agave schottii
Agave
Meleagris gallopavo
Guajolote
Urocyon cineroargenteus
Zorro gris
Buteo jamaicensis
Odocoileus virginianus
Venado cola blanca
1 800 msnm
Humarisa[6]
PASTIZALES
Pinus ayacahuite
Pino blanco
Pinus cembroides
Pino piñonero
Populus tremuloides
Álamos
Cerocarpus montanus
Caoba de montaña
Callipepla squamata
Codorniz
Odocoileus virginianus
Venado cola blanca
1 700 msnm
Balleza[3]
LLANURAS
Andropogon s. p.
Zacate
Boutelowa gracilis
Zacate navajita
Larrea tridentata
Arbustiva creosote
Juglans major
Nogalillo
Juniperos junceus
Táscate
Fouquieria splendens
Ocotillo
Baccharis glutinosa
Sauce poroso
Chilopsis linearis
Sauce
Prosopis juliflora
Mezquite
Salix s. p.
Sauce
Pronghorn rane[8]
Berrendo
Odocoileus hemionus[8]
Venado bura
2 000 msnm
El Vergel[7]
CUENCA ORIENTAL
Pinus cembroides
Pinus engelmannii
Pino
Quercus oblongifolia
Quercus emoiyi
Encino
Celtis reticulata
Juglans major
Nogalillo
Ceanothus s. p.
Lila
Salix nigra
Saucillo
Prosopis juliflora
Mezquite
Aristida adscensionis
Bouteloua gracilis
Zacate navajita
Bouteloua curtipendula
Zacate banderilla
Ursus americanus
Oso negro
Ovis canadensis mex.[8]
Borrego cimarrón
Ursus horribilis[8]
Oso gris



Montaña de Silorbo, en Munérachi.

En otro orden de cosas, si bien se supone que la climatología y el sustrato edafológico condicionan el desarrollo florístico y faunístico de la zona, incidiendo tanto en las prácticas de caza y recolección como en el potencial agrícola regional, en este trabajo se considera que la posibilidad apropiativa radica en las estrategias sociales mediante las cuales una cultura interactúa con el medio ambiente. En este sentido, si bien los distintos proyectos sociales que se han desarrollado en el tiempo y en el espacio de la región serrana han sido acotados por las limitantes geográficas referidas, las características de fondo en relación con el tipo de usufructo de los recursos regionales se pueden explicar en el análisis de cada uno de los proyectos humanos que han habitado y habitan la Sierra, incluyendo las viejas bandas forrajeras y sus resabios actuales y las propuestas extractivas[5] de la sociedad occidental que corren desde la invasión colonial hasta la sociedad global contemporánea.

Hace aproximadamente 2 000 años (Hers, 1989) la migración yutonahua que participó del último poblamiento del México precolombino avanzaba hacia el sur entre la costa del Océano Pacífico y la Sierra Madre Occidental. Esta columna migratoria, que estaba compuesta por grupos nómadas, pronto sufrió un paulatino proceso de diseminación que dio origen a las culturas tepimanas[6] y tarahumaranas del noroeste de México.[7] Dichas bandas manifestaban hábitos forrajeros de caza-recolección, así como una rudimentaria agricultura

[5] Desde la llegada de los españoles la experiencia local de la sociedad dominante ha sido la de diversas prácticas extractivas, primero productos minero-metalúrgicos, posteriormente forestales y en la actualidad turísticos y del narcotráfico. Nunca se propició el desarrollo de un mercado interno.

[6] Pápagos, pimas, tepehuanes.

[7] Tarahumara, chínipas y warojío (wuarijo), respectivamente. Otros grupos de este mismo origen han desaparecido, como los ópata, jova, chínipas, guazapares, tubares, acaxe y xixime (Kroeber, 1939).



Arroyo de Piedra Cristal, Coéchi.

de maíz. Este periodo es identificado por la arqueología como *basket maker* (fase canastera), debido a la presencia de un tipo de cestería influida por las denominadas culturas pueblo, mogollón, anazasi y hohokam (Bennett y Zingg, 1978: 568-575).

Las comunidades de perfil forrajero suelen estar integradas en grupos demográficamente poco numerosos. Éstos se organizan en bandas que tienen como referencia tanto los intereses recíprocos como las relaciones de parentesco, vínculos sociales en los que todos los miembros tienen responsabilidades productivas y no se desarrollan estratos de ningún tipo. Por eso mismo, la división social del trabajo sólo alcanza algunos aspectos relativos al género y la generación.[8] La dinámica de estas bandas es de una frecuente movilidad, y por lo mismo no producen recursos materiales complejos, costosos o estorbosos, que por tanto suelen abandonar en cada uno de sus traslados. Este tipo de núcleos nomádicos ocasionalmente se reúnen e interactúan entre sí para realizar intercambios, ya sea matrimoniales, económicos o ceremoniales, lo que les permite guardar cierta homogeneidad lingüística y cultural, la cual sin embargo es relativamente endeble. También suelen interactuar con culturas agrícolas y comerciales, pero siempre en la misma lógica del intercambio.[9]

Su existencia se apoya en el trabajo individual con la participación eventual de otros miembros del grupo. Las formas de apoyo e intercambio se basan en la coo-

[8] Kottak señala: "Las gentes que subsisten mediante la caza, la recolección y la pesca suelen vivir en sociedades organizadas en bandas. Su unidad social básica, la banda, es un grupo pequeño con menos de un centenar de personas, todas relacionadas por parentesco o matrimonio" (Kottak, 1999: 100).

[9] "Todos los forrajeros modernos viven en naciones-Estado, dependen en alguna medida de la ayuda gubernamental y tienen contactos con vecinos productores de alimentos, misioneros y otros foráneos" (Kottak, 1999: 99).

peración y en la reciprocidad generalizada.[10] De hecho, si algo define en la actualidad a las culturas étnicas de la Sierra Madre Occidental, en particular en la región tarahumara, son este tipo de actitudes sociales.

Como se indicó en párrafos anteriores, la Sierra Madre ha constituido desde tiempos precolombinos un corredor geográfico de relaciones entre el centro del país y el noroeste. Así se explica el contacto o la influencia agrícola de los productores de maíz del centro de México, quienes exportaron estas actividades hacia las culturas que se expandieron por los territorios del noroeste y que seguramente también transmitieron a la migración yutonahua este sentido productivo.

El carácter agricultor aprendido condujo a los grupos de migrantes a la búsqueda de mesas y valles propicios para la agricultura. Éstos eran de extensión variable y se encontraban dispersos en la región, lo que derivó en la formación de amplios conjuntos de unidades productivas basadas en familias nucleares y extensas que interactuaron para apoyarse unas a otras. De esta manera, se formaron territorios en donde los lazos económicos, matrimoniales y rituales configuran las unidades de producción hoy conocidas como rancherías (Spicer, 1981: 12-13).[11] Conforme

[10] Respecto de la reciprocidad generalizada, Sahlins señala: "Estas transacciones son por lo menos putativamente altruistas, sobre las líneas de una asistencia prestada y, si es posible y necesario, devuelta… como 'distribución', 'hospitalidad', 'entregas en prenda', 'ayuda mutua' y 'generosidad'" (Sahlins, 1972: 131).

[11] Edward Spicer establece: "La gran mayoría de los habitantes de la región a principios de 1600 fueron llamados por los españoles gente de ranchería. Es decir, no habían fijado sitios de asentamiento. Sin ser permanentemente móviles, sus asentamientos o rancherías no eran compactos. Las casas estaban dispersas en distancias de por lo menos 800 m, y el grupo que ocupaba

WITÁLIMA: LA FERTILIDAD DE LOS SUELOS EN LA SIERRA TARAHUMARA

Serafín Sánchez Pérez*

Los pueblos de la Sierra Tarahumara han transitado a lo largo de la historia por una región que, como todas, se forma de un primer sustrato: el suelo, que según sus características físicas y químicas ha permitido el desarrollo de diversos recursos naturales para el forrajeo o la transformación de la naturaleza mediante la agricultura, la silvicultura o la ganadería. Una aproximación a las características de la base física sobre la que se montó el andar de estos pueblos puede acercarnos a una explicación del potencial de apropiación del medio que poseen las diferentes relaciones sociales y culturales que suceden y se han ido construyendo en la porción norte de la Sierra Madre Occidental.

El suelo conforma la parte de la corteza terrestre en donde se desarrolla y sustenta la vida (Flores Méndez, 1975: 35) y, por tanto, la cultura. Es así que dentro de los ecosistemas terrestres podemos considerar el suelo como el material básico que soporta el crecimiento de gran parte de las comunidades vegetales, los autótrofos de los que depende el resto de la diversidad animal. Muchas de las definiciones de suelo tienen como elemento distintivo el soportar y nutrir a las plantas, incluso las cultivadas por el hombre, como son las utilizadas en la agricultura. En este sentido, el suelo, junto con la topografía y el clima, es uno de los elementos básicos en el crecimiento de los cultivos y condiciona la disponibilidad de los nutrimentos requeridos (Buol *et al.*, 1981).

Esta cualidad del suelo es percibida por los agricultores, quienes son capaces de identificar aquellos suelos don-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.



Resembrando, Sorichike.

de los cultivos se desarrollan mejor y por tanto tienen una mayor productividad, y aquellos donde su desenvolvimiento es deficiente y calificar al suelo como no adecuado o limitado para la agricultura. Lo anterior nos muestra la manera práctica que tienen los agricultores para referirse al suelo.

Las diversas características posibles sobre la calidad de los suelos permiten realizar actividades que no tienen que ver con la agricultura; por ejemplo: los alfareros, quienes encuentran en el suelo los materiales que les sirven en la elaboración de cerámica. Para los ingenieros civiles el suelo es el material que sostiene edificios y caminos, en tanto que los biólogos identifican las propiedades del suelo que contribuyen al establecimiento de los diferentes ecosistemas terrestres. Estas diferentes ideas acerca del suelo hacen necesario precisar a qué nos referimos cuando lo mencionamos:

> El suelo es un material mineral no consolidado sobre la superficie de la tierra que ha estado sujeto e influenciado por factores genéticos y del medio ambiente, como son el material madre, el clima, los macro y microorganismos y la topografía; todos ellos actuando en un periodo de tiempo y originando un producto, el suelo; el desarrollo es *in situ* y difiere del material del cual es derivado en muchas propiedades y características físicas, químicas, biológicas y morfológicas (Aguilera y Martínez, 1996: 67).

Es decir, el suelo es el resultado del equilibrio entre el medio ambiente y la roca madre que lo produce, de tal manera que mientras estas condiciones no cambien, el suelo se desarrollará manteniendo las características físicas y químicas que han sido el resultado de este equilibrio (Buol *et al.*, 1981; Fitzpatrick, 1985). La presencia humana se ha vuelto también un factor conformador de suelos. En el caso de la Tarahumara, se observan algunas demarcaciones donde los campesinos locales "curan" sus tierras con el estiércol de las cabras y las vacas, hasta formar un terreno cultivable. De ahí que autores como Robert Bye[1] consideren a las cabras como un elemento que permite "redistribuir" la biomasa.

Es necesario aclarar que el desarrollo del suelo es lento, y tarda cientos o miles de años hasta antes de perder su propiedad más importante, el ser un material no consolidado, y a lo largo de este tiempo en algunas ocasiones puede pasar por varias etapas hasta encontrar el equilibrio final. El suelo cuenta con gran cantidad de propiedades físicas y químicas, las cuales son el resultado de dicho equilibrio: el color, que nos permite saber las propiedades del suelo; la textura, que se refiere a la forma y tamaño de los granos, la cual es posible deducir a través de las partículas de arcilla, limo y arena; la densidad aparente y real, el espacio poroso; el pH, que define la alcalinidad o acidez del suelo

[1] Conversación personal con E. Gotés, 1990.

se dio el avance colonial, los diferentes grupos de agricultores fueron reducidos territorialmente por los jesuitas a núcleos agropecuarios denominados "pueblos de misión", al ser trasladados a los alrededores de un "centro" en donde se construyó el templo, la casa del cura y/o la sede misional (León, 1992: 115).

Antiguamente, debido a las técnicas de tumba, roza y quema empleadas para la siembra, las unidades productivas agotaban con rapidez los nutrientes naturales del suelo, debido principalmente a la exigencia mineral de las gramíneas, sobre todo del maíz, el cual demanda un gran aprovisionamiento de nitrógeno, que excede el proveído de forma natural por el suelo (Flores, 1975: 247).[12] Así, una vez consumida la cantidad disponible de dicho elemento las parcelas dejaban de producir, por lo que eran abandonadas durante varios años hasta que se regeneraba una nueva cubierta vegetal, con lo cual era factible conseguir abono para recuperar el terreno en subsecuentes siembras. El agotamiento y abandono de las tierras ocasionaba una frecuente movilidad dentro de esos territorios. Dicha movilidad resultaba de vital importancia para conseguir el grano suficiente mediante la siembra de parcelas complementarias ubicadas en distintos parajes

estas casas a menudo cambiaba de una ranchería a otra en el curso del mismo año. Estos rancheros dependían fundamentalmente de la agricultura, es decir, cerca de tres cuartas partes de los habitantes de la región que correspondían a 150 000 personas. No obstante, al agruparlos de esta forma se oscurecen algunas importantes diferencias" (Spicer, 1997: 12). Traducción del autor.

[12] El maíz requiere fertilizarse con altos porcentajes de nitrógeno. Para el abonado de terreno debe tenerse en cuenta que una cosecha de 50 toneladas de maíz Caragua extrae del suelo 117 kg de nitrógeno, 48 kg de ácido fosfórico y 120 kg de potasa.

en cuestión, así como, la materia orgánica, la capacidad de intercambio catiónico total y la salinidad total.

Las propiedades así desarrolladas pueden ser estables durante largos periodos y son las que condicionan el desarrollo de la vegetación natural o la cultivada por el hombre (Buol *et al.*, 1981; Fitzpatrick, 1985). Estas características intrínsecas de cada suelo son las que en primera instancia promueven el establecimiento de la agricultura, por lo que al evaluarlas es posible conocer la fertilidad inicial del suelo o la fertilidad potencial.

Los nutrimentos que las plantas toman para su crecimiento se encuentran regulados por las propiedades del suelo ya mencionadas, lo mismo que su permanencia y disponibilidad. La demanda de nutrimentos varía a lo largo del periodo de crecimiento del cultivo y su concentración en el suelo decrece de forma considerable después de la cosecha. En algunas ocasiones, cultivos como los de maíz son capaces de agotar al suelo en un solo ciclo agrícola, si sus condiciones físicas y químicas no son las adecuadas para sostener a plantas tan exigentes. Los elementos nutritivos utilizados por las plantas pueden ser proporcionados por el agricultor a lo largo del periodo vegetativo o al final del ciclo agrícola, para reponerlos en cultivos siguientes. Las propiedades iniciales del suelo son muy difíciles de modificar de manera sustancial, logrando mantenerse poco alteradas durante largos periodos.

El presente trabajo se centrará en el análisis de las propiedades estables en periodos largos, las cuales condicionan el desarrollo de la agricultura, con el fin de elaborar un diagnóstico sobre la fertilidad potencial del lugar y considerando que el acercamiento al conocimiento del medio ambiente nos proporciona valiosa información para contribuir al entendimiento de las formas de apropiación del entorno por parte de las comunidades que se han establecido en la región.

La porción de la Sierra en la que se asentó este estudio se encuentra ubicada entre las coordenadas 27° 9' y 27° 14' de latitud norte y 107° 45' y 107° 45' 24" de longitud este, correspondiendo a la parte centro de la Tarahumara. El relieve está dominado por imponentes elevaciones que van desde los 800 hasta los 2 000 msnm y de pendientes variables. En esta zona encontramos evidencias de estructuras volcánicas que dan forma a pequeños valles, y en su fondo desarrollan planicies aluviales de poca extensión. Además, existe otro tipo de elevaciones que generan en su cima áreas planas reconocidas como mesetas, que son atravesadas por flujos de agua que las han cortado formando barrancos y cañadas, en ocasiones muy profundas (INEGI, 1985).

Las estructuras del relieve están formadas de rocas volcánicas extrusivas, que solidificaron en la superficie, por ejemplo la lava volcánica. Estos materiales geológicos ácidos tienen como característica distintiva un alto



Barbecho-siembra, Sorichike.

contenido de sílice y una baja concentración de minerales de carácter básico, cualidad que dota al material de una gran resistencia al intemperismo.

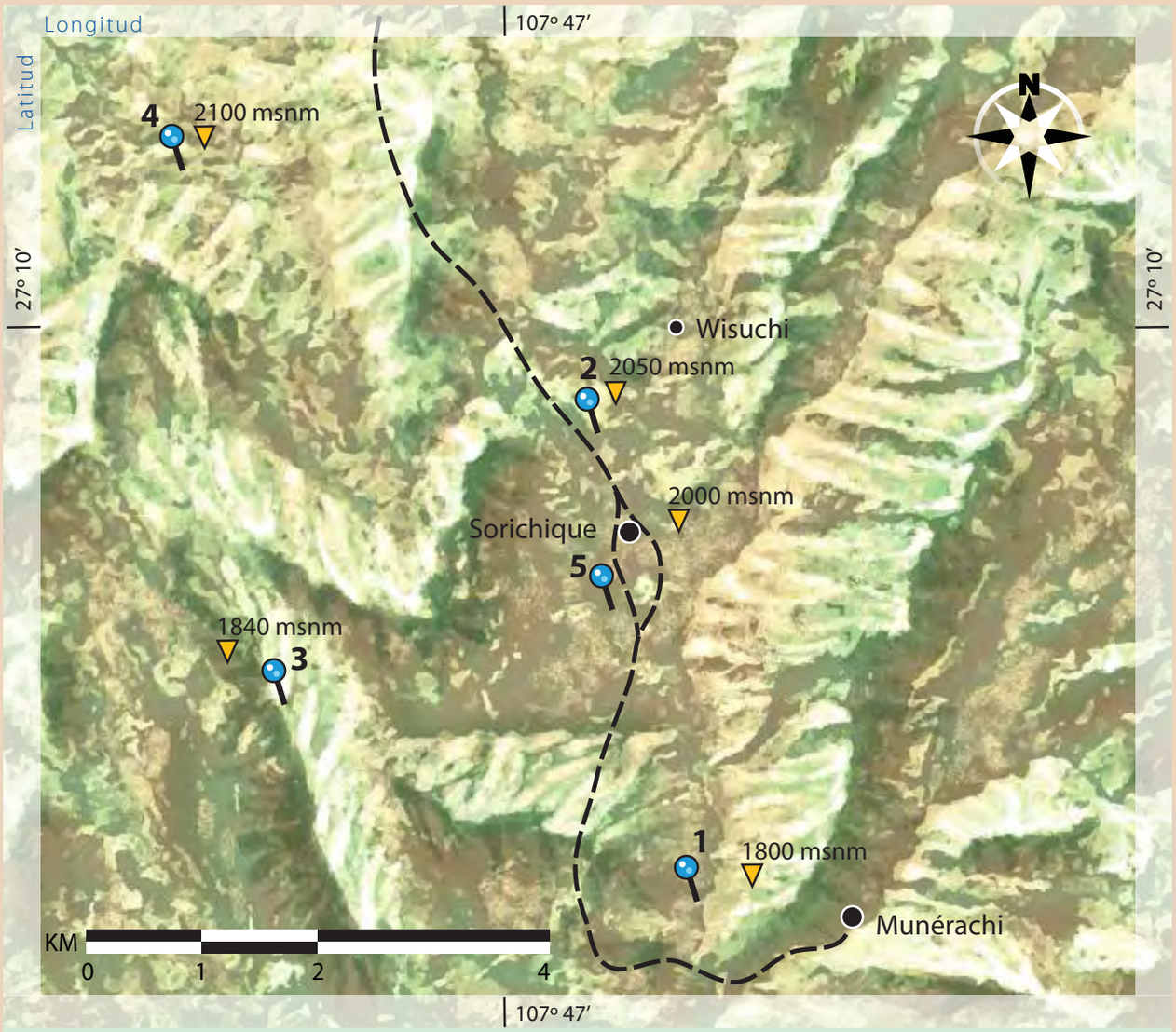
La precipitación y la temperatura media anual de la región es de 800 mm y 16 °C, respectivamente (INEGI, 1987); dicha particularidad climática, al incidir sobre las rocas de la superficie, las afecta física y químicamente, aunque dada la escasa precipitación, las temperaturas bajas y la resistencia del material geológico provocan que la alteración sea lenta (Buol *et al*., 1981; Bohn, McNeal y O'Connor, 1993; Foth, 1997). El producto de la transformación es un material formado de diferentes tamaños de partículas constituidas por los minerales que conforman a los materiales rocosos. Una parte es removida por la acción de los agentes climáticos, como puede ser el agua de lluvia que al drenar por la superficie los transporta pendiente abajo, éstos se acumulan y se transforman en sedimentos. La cantidad de material removido dependerá principalmente de lo pronunciado de la pendiente, de la intensidad de la lluvia y de la cobertura vegetal (Corrales *et al*., 1977). La otra parte se queda en el lugar evolucionando *in situ* hasta formar un suelo (Buol *et al*., 1981). A los suelos así formados se les llama "andosoles".

El resultado de la conjunción de todos los factores ambientales mencionados es el establecimiento de la vegetación natural que se desarrolla en el lugar, la cual corresponde a dos tipos de bosques clímax: pino-encino y encino-pino.

Para entender los procesos productivos sobre los que se desarrolla el ciclo ritual agrícola de las culturas étnicas en la Sierra Tarahumara, se tomaron muestras de suelo en áreas fisiográficas representativas, con la finalidad de analizarlas y comprender la fertilidad y potencialidad de los suelos. Primero se muestreó la capa superficial con el fin de caracterizar los suelos en términos de su fertilidad potencial. Las áreas muestreadas fueron "Barranca Alta", "Mesa", "Valle Alto", "Mesa boscosa" y "Mesa próxima a cultivos" (mapa 5 y cuadro 4)

La "Barranca Alta" indica una abundancia de materia orgánica descompuesta, además de una gran cantidad de minerales del tipo de los óxidos de hierro, que combinados desarrollan los colores café oscuros (Ortiz-Villanueva,1977: 78). En cuanto a las partículas dominantes, la arcilla se encuentra en muy bajas cantidades y el limo es un poco más abundante. Esta proporción de partículas es clasificada como "migajón arenoso", generando un suelo suelto, de drenaje eficiente y una buena aireación. El bajo porcentaje de partículas finas, principalmente de arcillas, impide una retención de humedad adecuada para que los cultivos puedan desarrollarse (Gavande, 1980: 36-37; Fitzpatrick, 1985: 43).

La diferencia entre la densidad aparente y la real es el espacio poroso del suelo, que para este tipo de suelo alcanza valores de hasta 56%. Los poros pueden ser macroporos, asociados a los espacios que generan las



Toma de muestras

1	Barranca Alta
2	Mesa
3	Valle Alto
4	Mesa boscosa
5	Mesa próxima a cultivos

Altitud (metros sobre el nivel del mar)

Núcleo poblacional

Lugar de muestreo

Carretera

Mapa 5. Lugares de muestreo para analizar.

CUADRO 4
RESULTADOS DE LOS ANÁLISIS FÍSICO-QUÍMICOS DE LAS MUESTRAS DE SUELO
CAPACIDAD DE INTERCAMBIO CATIÓNICO TOTAL

Muestra	Arcilla %	Limo %	Arena %	Clase textural	Densidad aparente gr/cm^3	Densidad real gr/cm^3	Espacio poroso %	pH 1:2.5	Materia orgánica %	cict1 meq/100gr
Barranca Alta	7	29	64	Migajón arenoso	0.95	2.17	56	7.08	20	24
Mesa	7	23	70	Migajón arenoso	1.05	2.6	60	6.30	2.3	13
Valle Alto	8	17	75	Migajón arenoso	1.11	2.4	53	6.50	1.7	14
Mesa boscosa	8	35	57	Migajón arenoso	1.01	2.4	56	6.43	5.2	16
Mesa próxima a cultivos	4	32	64	Migajón arenoso	1.15	2.6	56	6.41	3.1	10

partículas grandes, como las arenas o los terrones, y microporos relacionados al espacio entre las partículas finas como la arcilla. Al relacionar todas las propiedades antes mencionadas se interpreta que el espacio poroso está dominado por macroporos originados por la abundante cantidad de arenas y la estructura granular. Esto revela nuevamente un drenaje eficiente y rápido que ocasiona procesos de lavado en el suelo, perdiéndose muchos de los elementos o compuestos químicos que son utilizados por las plantas (Gavande, 1980: 42-45; Aguilera, 1989: 66-68).

Respecto de las propiedades químicas analizadas, el pH se considera neutro (7.08). Esta propiedad condiciona la disponibilidad de los elementos y compuestos químicos para las plantas. Los pH neutros son los que mejor desarrollan una atmósfera química, donde los nutrimentos (elementos y compuestos químicos) están en forma soluble, condición necesaria para que las plantas puedan disponer de ellos (Bohn, McNeal y O'Connor, 1993: 249; Foth, 1997: 207).

Como se ha mencionado, la cantidad de materia orgánica en esta muestra de suelo es muy alta, más de 20%, valor que se refiere a los compuestos orgánicos que provienen de la descomposición de vegetales y animales, como los ácidos húmicos y fúlvicos. La materia orgánica tiene un papel muy importante en la fertilidad de los suelos, ya que contribuye a la formación de estructuras del suelo, lo cual favorece el drenaje y la aireación evitando anegamientos, así como la retención de humedad, la disminución de la densidad aparente del suelo, facilitando el laboreo agrícola y la penetración de las raíces. También contribuye a amortiguar los cambios de pH y es una fuente de nutrientes para las plantas. Todas estas condiciones quedan expresadas en esta muestra de suelo (Bohn, McNeal y O'Connor, 1993: 167-170).

Los valores de intercambio son considerados medios. Este valor se genera principalmente por la gran cantidad de materia orgánica, obteniendo valores de 20 meq/100 g de suelo. De esta manera el nivel es adecuado para el desarrollo agrícola. (Bofin, McNeal y O'Connor, 1993: 175-180).

Con base en lo anterior podemos concluir que el suelo de la zona estudiada presenta buenas cualidades para el desarrollo agrícola. Dentro de sus limitaciones, su capacidad de intercambio catiónico se encuentra dentro de los valores medios en el límite inferior, así como la retención de humedad. Ambas cualidades son debidas al bajo porcentaje de partículas del tamaño de la arcilla, condición que se puede solventar manteniendo los valores altos de materia orgánica. Es pertinente añadir estiércoles o enterrar restos de plantas para asegurar los valores altos de la materia orgánica, así como el aporte de nutrimentos al suelo. Si estos suelos son sometidos a una adición de fertilizantes químí-

y debidas a herencia, alianzas matrimoniales o nuevos trabajos de tumba y roza. De cualquier manera, el anterior modelo forrajero habría permanecido como mecánica suplementaria para obtener algunos de los recursos necesarios para la sobrevivencia, tales como fibras para la manufactura cestera y la vestimenta, materiales de construcción, pieles, carne y distintos vegetales comestibles como chile, hongos y quelites.

Mediante estos procedimientos, las bandas que finalmente poblaron el territorio serrano desarrollaron una estructura territorial basada en relaciones periféricas que dieron paso al sistema de rancherías (Kennedy, 1970: 250-251). Esa estructura no generó centros políticos ni económicos, por lo que las interacciones entre los distintos núcleos habitacionales se resolvían a través de reuniones que formaron amplias redes de intercambio.

Algunos datos obtenidos por la investigación arqueológica hacen presuponer que las culturas étnicas de la Sierra Tarahumara se originaron a partir de la interacción del poblamiento yutonahua con el modelo agrícola mogollón que se asentó en la actual región de Casas Grandes y con el cual entraron en contacto con la expansión de las culturas ópata y joba, que con el declive de Paquimé habían penetrado en gran parte de aquel territorio serrano (Braniff, 1991: 55; Brown, 1991: 75-76).[13] De este modo, el carácter forrajero y hortícola que mos-

[13] Brown señala que "los documentos e informes de los españoles indicaban que entre los siglos XVI y XVII la gente de los grupos nómadas o seminómadas, según sus circunstancias, de ópata, janos y jocome, joba manso y suma-jumano, predomi-

cos como el sulfato de amonio, las condiciones del suelo garantizan la disponibilidad para las plantas en todo el ciclo agrícola.

Las demás áreas estudiadas (véase mapa 5): "Mesa", "Valle Alto", "Mesa boscosa", y "Mesa próxima a cultivos", se comportan de una forma muy similar a la descrita anteriormente. El porcentaje de partículas es muy semejante, clasificándose todos los suelos como migajón arenoso; la densidad aparente oscila entre 1.01 y 1.15 g/cm^3, resultado considerado aún bajo tomando en cuenta la textura del suelo y ligeramente mayor respecto de la muestra descrita en un principio. Para estos casos la materia orgánica no influye de forma importante en el valor de la densidad. En cambio, el tipo de partícula que compone el suelo es el elemento que incide en el valor, ya que son partículas del tipo de la ceniza volcánica que provienen de la descomposición de las tobas volcánicas que conforman el material materno.

En relación con la densidad real, los valores aumentan de forma considerable respecto de la muestra anterior (2.4-2.6 g/cm^3), lo que se explica por la disminución de la materia orgánica, expresándose solamente en estos resultados los minerales que componen el suelo, como pueden ser los cuarzos y feldespatos, comunes en las rocas ígneas extrusivas.

La porosidad es muy semejante en todos los suelos y se interpreta de la misma forma que en el primer caso. El pH disminuye ligeramente, considerándose todos como moderadamente ácidos (Bohn, McNeal y O'



El barbecho, *Wasárama*.

traban las sociedades de la Sierra Madre se inclinó hacia un formato más agrícola. Así, a partir de introducir en sus prácticas agrícolas una mayor producción de maíz, así como el cultivo del frijol y la calabaza, las comunidades étnicas de la Sierra Tarahumara se acercaron a una estructura mayormente campesina en un periodo que se ha descrito como *cavediller* (Horizonte Cavernícola), en razón de la práctica habitacional resuelta en cuevas y abrigos en acantilados acondicionados mediante construcciones de adobe.[14] Posteriormente, en esta fase arqueológica, hacia finales del siglo XVI y los albores del XVII, el avance occidental entró en contacto con aquellos pueblos (González, 1991b: 109).

Los primeros encuentros que establecen los nativos de la Sierra con los invasores europeos se dan con los misioneros jesuitas, quienes representan uno de los elementos de la tríada en la expansión colonial hacia el norte de la Nueva España, que operaba mediante una estrategia fundada en la instauración de presidios o fuertes militares, enclaves mineros y misiones (Noriega, 1992: 53; González y León; 2000: 131-138).[15]

---

naban en el noroeste de Chihuahua. Según Di Peso, los ópata ocupaban una gran parte de la Sierra Madre Occidental, al oeste de Casas Grandes, y llegaron a cubrir el área hasta el río Sonora. En tanto, los janos y jocome ocupaban el área donde hoy en día se juntan los estados de Sonora, Arizona, Nuevo México y Chihuahua" (Brown, 1991: 75).

[14] Seguramente esta forma constructiva derivó también de la influencia Mogollón establecida en la región de Paquimé, Cuarenta casas y la Cueva de la olla, dentro de los actuales municipios de Madera y de Casas Grandes, Chihuahua.

[15] Conforme avanzaba la expansión novohispana al norte de Zacatecas, el proyecto invasor se desarrolló sobre la base del denominado "Camino tierra adentro", el cual implicó una política fundamentada en tres ejes para consolidar el avance occidental: presidios, misiones y enclaves mineros. "Los presidios operaron como guarniciones de soldados en tanto apoyo

Connor, 1993: 243; Aguilera, 1989: 92). Es posible explicarnos dicha disminución por un aumento en el drenaje interno del suelo ocasionado por la merma de la materia orgánica, responsable en estos suelos de la formación de estructuras (terrones) que retienen humedad. Al no formarse de manera adecuada la abundante proporción de arena, se propicia una infiltración rápida que acelera los procesos de lavado, con la consiguiente pérdida de elementos de carácter básico, como el calcio, el magnesio, el potasio y el sodio, y la baja en el pH y en los niveles de elementos nutritivos.

En conclusión, la condición campesina de las culturas étnicas de la Sierra Tarahumara, vistas como culturas de maíz, advierte posibilidades agronómicas distintas de acuerdo con los diferentes nichos fisiográficos, tal y como se detalla más adelante. El suelo de la denominada "Barranca Alta" es el más adecuado para el desarrollo agrícola dentro del área estudiada. Sus características más sobresalientes son: es un suelo suelto, fácil de manejar; bien estructurado, condición que contribuye a mejorar la retención de humedad; con buena capacidad de almacenamiento de nutrientes, generada principalmente por el porcentaje alto de materia orgánica; la atmósfera química es la adecuada para que los elementos y compuestos estén disponibles para las plantas. De hecho, es frecuente escuchar entre los campesinos de la región que "en la Sierra siempre se da mejor el maíz, hay menos piedras y es más fácil de barbechar".

El resto de las zonas estudiadas tienen menores cualidades para el desarrollo de cultivos. Al tratarse de suelos sueltos, en ellos dominan las partículas del tamaño de las arenas, cualidad que ocasiona una rápida infiltración del agua sin una estructura desarrollada que mejore las condiciones del drenaje y de retención de humedad. Este movimiento del agua en los suelos ocasiona el lavado de los nutrientes y disminuye por consecuencia el pH. La baja cantidad de arcillas y la disminución del porcentaje de la materia orgánica devienen en valores bajos de intercambio iónico, lo que dificulta la retención de los compuestos nutritivos. En estas condiciones, en caso de agregar fertilizantes químicos a los suelos, dichos fertilizantes se perderían fácilmente por los procesos de lavado.

En síntesis, podemos advertir que el manejo agrícola ancestral de los territorios estudiados ya implicaba un conocimiento empírico de la información, que en este caso se obtuvo mediante técnicas y análisis edafológicos. Es decir, la distribución de los campos de cultivo y la prioridad que se tiene en relación con ellos por parte de los productores tiende todo el tiempo a privilegiar las parcelas de la Sierra frente a los predios barranqueños.

> A mí me gusta más sembrar en la Sierra; rinde más el trabajo y falta menos el agua. Acá, en la barranca, todo el tiempo se pierden las siembras (Gotés, *Diario de Campo*, 2004).



Ralajípali, carrera de bola, en Huizuchi.

La Compañía de Jesús se propuso una política de reducción de los asentamientos nativos a pueblos de misión. Para ello construyeron templos y otros edificios públicos que deberían funcionar como núcleos de los centros urbanos en los cuales se asentaría la "dispersa" demografía nativa. De modo que trasladaron nuevos elementos productivos que fortalecerían la estructura agrícola y campesina de aquellas comunidades sociales, es decir, se enseñó el uso del arado egipcio y de manera muy importante se introdujo la ganadería bovina, ovina y caprina. El estiércol de estos animales permitió reciclar los terrenos agrícolas (González y León, 2000: 55-57; Bennett y Zingg, 1978: 580-581).

> La colonización de las Indias Occidentales por los europeos tenía como base de sustento la actividad agropecuaria; se buscaba crear un tipo de subsistencia similar a la ibérica de los siglos XVI, XVII y XVIII, donde el sector rural se vio obligado a servir de apoyo al urbano en sus primeras fases de desarrollo.
>
> Los jesuitas no fueron ajenos a este tipo de sociedad y al evangelizar a los habitantes del norte novohispano, intentaron transformar radicalmente la vida de los otros grupos étnicos con los que trabajaron (tepehuanes, coras, ópatas, mayos, yaquis, pimas, guarijíos, pápagos, cochimíes, pericúes y guaycuras). Los tarahumares, al igual que muchos de estos pueblos, vivían trasladándose de un lugar a otro, dando a la naturaleza un trato sencillo, sin agotarla y aprovechando todas sus manifestaciones en la montaña, los barrancos, los valles y los llanos. Todavía en la segunda mitad del siglo XVIII, el visitador general del rey, Bernardo de Gálvez, consideraba "que los indios vivían de acuerdo con la naturaleza que los rodeaba: su ropa, alimento y religión eran mucho más apropiados que los de los españoles".
>
> Teóricamente, los jesuitas trataron de implementar las actividades agropecuarias en los pueblos de una forma similar a los usos de cada región; pero en el caso de los tarahumares no era del todo posible, pues si los misioneros se amoldaban al modo de vida *ralámuli*, el proyecto evangelizatorio se iría por la borda; la concesión más evidente hecha a los tarahumares fue la de no detenerlos cuando se iban de los pueblos, siempre y cuando regresaran en tiempo de siembra y cosecha. La nueva relación con la naturaleza no era más que el sustento material de la vida cristiana invocada por los misioneros (León, 1992: 139-140).

El proyecto jesuítico se organizó en dos lógicas distintas (León, 1992: 81). La primera tuvo que ver con la experiencia que intentaba reducir a pueblos de misión a las comunidades nativas de la Sierra Tarahumara, lo cual, debido a su escaso éxito, quedó relegado y se sustituyó por un segundo formato en el que los nativos permanecían en sus rancherías de origen ligados a sus tierras de cultivo para acudir sólo en un breve tránsito por los fundos de la misión.

Con esta política se evitó el rechazo de la integración forzada a un modelo basado en núcleos habitacionales ligados al poder colonial. En consecuencia, ello

---

al resto de los colonizadores y como resguardo al tránsito de hombres y productos de los pueblos norteños entre sí y con el centro del virreinato" (León, 1992: 96). Para finales de la época colonial, en el perímetro de la Sierra Tarahumara, dentro de la Intendencia de Durango, algunos presidios que aún funcionaban eran: Conchos, Janos, San Buenaventura, Namiquipa, Coyame, Julimes, Santa Eulalia, Loreto, Cosiquiriachi, Del Carrizal e Indé (*Enciclopedia de México*, 1987: 6585).

Por su parte, las misiones jesuitas y franciscanas operaron como centros de reducción de indios, forma concebida bajo el régimen de los Habsburgo (León, 1992: 57). Finalmente y como el principal atractivo a la población civil, desde el mismo inicio del siglo XVII se encontraron diversas vetas metalíferas que dieron origen a diversos enclaves mineros protegidos y fortalecidos por los presidios y las misiones, respectivamente. Destacan los reales de Santa Bárbara, Parral, Batopilas, Urique, Ocampo, Cusihuirachi, Huruachi y Ocampo.

permitió que se reprodujera la experiencia periférica del origen de aquellas comunidades organizadas al margen de núcleos políticos, comerciales y/o religiosos.

> [Los tarahumares] están aislados, además, debido a su preferencia por vivir en unidades familiares, en lugar de habitar en los pueblos. Diseminadas por todas las montañas, existen muchas de esas propiedades familiares, compuestas de pequeñas milpas y una choza de tablones a un lado. Allí la familia vive, cuida de la milpa y cría los animales. El hombre y su mujer trabajan por igual en los campos; y los niños cuidan o vigilan a los hatos de cabras, ovejas y ganado vacuno. Una familia puede llegar a poseer dos o tres de esas milpas, ubicadas en diferentes lugares. Cerca de cada una se construye una vivienda, y los miembros del grupo se trasladan sucesivamente a una u otra de las chacras, según lo impone el trabajo.
>
> En una gran planicie, varias familias tienen granjas y casas; pero no se forma nada parecido a un pueblo, puesto que la viviendas no están juntas, y rara vez los residentes están presentes todos al mismo tiempo. La distancia promedio entre granjas vecinas es aproximadamente de uno a ocho kilómetros que deben recorrerse a pie.
>
> Cuando el tarahumara quiere contactos, prefiere que sean con su propia gente. Así pues, su deseo de aislamiento va incluso más allá, y excluye a los blancos. La historia de los indios muestra un gradual receso a la protección de la montaña. Combatieron la entrada de los "padres" y de los blancos. Cuando ya no bastó

SUNÚKU ICHÍAME, "SEMBRADORES DE MAÍZ"*

Abelardo Kimare Villegas**

A nosotros los ralámuli nos gusta sembrar el *sunúku* (maíz), porque de eso comemos; y también hacemos *sowíki*, para tomar, ponerse contentos y bailar. Nosotros bailamos para ayudar a Dios; a Dios le gusta que los ralámuli bailen, por eso hacemos fiesta y nos emborrachamos. Dios (*Onorúame*) también toma y compartimos con él un poco de *sowí*. Por eso antes de tomar, el *sawéame* ofrece bebida a los cuatro puntos de la cruz, para que *Ono* beba. Por eso nos enseñó a sembrar maíz; también para hacer *riméke* y tener con que comer.

Después de la Semana Santa, nos subimos p'al rancho de la sierra para barbechar la tierra. Primero busco al *boakasí*, buey, que anda por el monte; ahí se mantiene comiendo zacate y yerbas. A veces, otros que no tienen animal lo piden prestado y te dan pocas tortillas, *riméke*, o cuando hacen fiesta te dan la olla de *sowí*, que los *chabóchi*, dicen *tesgüino* y el *antropólico* dice cerveza de maíz, para que la repartas y entonces te toca más. Como mi papá sí tiene buey, luego de traer al *boakasí* sacamos el tronco con el que aramos. Yo ya compré en Batopilas una punta nueva para el arado. A veces unos *chabóchi* andan vendiendo puntas por los ranchos, pero las dan muy caras. En Batopilas son más baratas y en Guachochi más todavía, por eso es mejor comprarlas ahí. A veces, como el otro año, Arnulfo, que es el esposo de mi hermana, barbecha la tierra de mi papá, como decimos en ralámuli: *wasaránema weé si'á*. Entonces yo le ayudo. Así pago poquito *la guey*.

Luego, otro día, si la tierra no está muy dura y seca, le amarro el tronco al *boakasí* y me pongo a barbechar.

* Ralámuli. Entrevista realizada por Luis Eduardo Gotés.

**Tarahumara de la Comunidad de Munérachi.

> la resistencia física, adoptaron el método de eludirlos, y que es la táctica que continúan aplicando en la actualidad (Bennett y Zingg, 1978: 296-297).

El proyecto agrícola de los pueblos yutonahuas en la Sierra Tarahumara logró consolidarse con la apropiación territorial mediante las redes de comunidades liberadas y aisladas de los procesos de reducción poblacional, apoyadas además por los nuevos recursos tecnológicos introducidos por el avance misionero que dieron origen a una nueva estrategia adaptativa referida como estructura de "equilibrio ecológico maíz-ganado" (Bennett y Zingg, 1978: 57-64):

> En los dos últimos siglos, los animales domésticos se han integrado tan inextricablemente con la agricultura, que uno se pregunta cómo se las arreglaron los indios sin ellos antes de que llegaran los españoles. Los animales domésticos aportan el ajuste ecológico más particular de la cultura tarahumara (Bennett y Zingg, 1978: 57).

En la medida del éxito productivo de las misiones jesuitas que se desarrollaron como importantes proyectos agropecuarios, fue posible transferir recursos a los enclaves mineros y presidios de la zona, así como financiar la expansión evangelizadora hacia nuevos territorios (León, 1992: 152). Sin embargo, con la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, la región se aisló otra vez en relación con la

Siempre le amarro unas ramas de encino al tronco para que no aviente mucha tierra. Yo creo que me tardo como dos días en arar tres *almú*, pa' sembrar tres *rekálitros*. Con eso logro como 30 cargas de *sunúku*, pero para tener más, también siembro en la tierra de la mujer. Una que le dejó su papá, es como un *almú*. A mí, mi tierra me la heredó mi mamá; era de mi abuelo García que vivía en Siotabo, pero ya se murió desde el otro año.

Casi toda la gente de Sorichike barbecha igual que yo en este tiempo que decimos en ralámuli *wasálachi*. Después, pasando la luna de mayo, ya sembramos. Primero junto la semilla que separé desde la otra pizca. Siempre guardo las semillas que están en las mazorcas más grandes y que tienen buen color. Además, a mí me gusta que estén un poco duras, pero ahora pienso sembrar un poco de maíz, que es más rápido y que me dieron en la Coordinadora.[1] Además, dicen que ya está curado. Cuando voy a sembrar, esa Loreto, mi esposa, *nijé upíra*, también trabaja. Los que tienen más *almú* o traen más apuro, entonces hacen poquita comida o poquito *sowí*, para invitar a otros que les ayuden y con eso les pagan. Pa' sembrar, primero pasa la yunta con el arado para hacer surco, después uno se hecha como un litro de semilla (*talí*, también *raká*) en un trapo que se cuelga del hombro, atravesado por la panza y de ahí se va agarrando *talí*.



Campesinos, todos siembran.

Como tres, y nos ayudamos con un palo (*wíka*), que cortamos en el monte agarrando un pino derechito, al que le

[1] Se refiere a la Coordinadora Estatal para la Tarahumara, institución establecida por el gobierno del estado de Chihuahua, para implementar actividades de desarrollo en la Sierra.

influencia cultural novohispana, desarrollándose en ese periodo nuevas prácticas reinterpretativas de los cambios inducidos por la misión que dieron origen a la conformación de las culturas actuales de la zona. Los ralámuli, y en parte los warijó, o'óba y óódami integraron una dinámica productiva basada en el maíz y el ganado que continuó con aquellos hábitos de movilidad sobre los que se delineó la forma espacial actual de estos pueblos (Noriega, 1992: 151).

Hoy en día, los modos agrícolas de las sociedades étnicas de la Sierra se estructuran a partir de la producción de valores de uso (Gotés, 1991: 42), y si bien suelen intercambiar parte de estos valores, ello tendencialmente sucede en lógicas de intercambio recíproco o de trueque por equivalentes, tal y como se observa en diferentes experiencias tribales (Sahlins, 1972: 131-133). Es decir, se puede cambiar maíz por frijol o por algún otro bien, sin mediar en ello la perspectiva de ganancia. Esto incluso constituye un aspecto que ha empleado la sociedad mestiza para su beneficio, sobre todo compradores de ganado u otros bienes que por periodos han encontrado en la Sierra una región de abasto de animales baratos para el mercado. Por ejemplo, cabras para cubrir el creciente consumo urbano de birria (Gotés, 1989: 34, 77-78). En algunas ocasiones también se comercializa ganado mayor, lo que en distintas situaciones, como la de los warijó o en la porción oriental de la Sierra entre los pueblos tarahumares de Bakiriachi, Wasarachi y Humarisa, implica una práctica habitual (Harriss, 1998: 97; Gotés, 1989: 28).

sacamos punta para poder hacer los hoyos y echar la semilla. Cada dos pasos hacemos otro hoyo, que después tapamos con el pie. Así, hasta terminar cada surco. Cuando el maíz ya está poco crecido, con el azadón le amontonamos poquita tierra, y donde hay matas muy juntas las separamos sembrándolas en donde hay claritos. Después de una luna, como un mes, si ya llovió, entonces la mata está como a la mitad y le pasamos *la guey* con el tronco, para hacer mejor el surco y con azadón le echamos tierra a cada planta. A veces alguien hace *tutuguli* para pedir que la lluvia alcance bien.

Para septiembre ya se ven las mazorcas y cortamos *pachí*, elotes, que cocinamos en la lumbre, también hacemos *tutuguli* para agradecerle a Dios que sí hubo maíz. Igual desde el tiempo de aguas juntamos quelites de la milpa y comemos mucho *nekwásare*. En ese tiempo también cortamos el rastrojo; los que sembraron más hacen *sowike*, para pagar ayuda de la gente. El rastrojo ya que está seco lo hacemos manojos y lo alzamos en un encino grande que está cerca de la troje para que no se lo coman los chivitos. Ese rastrojo sirve mucho para darle pastura a los animales cuando no hay zacate en el monte. También cuando la gente no tiene dinero lo vende a los *chabóchi*, allá en Batopilas, nada más que lo pagan muy barato.

Poco antes de irnos pa' la barranca, después de la luna de octubre, pizcamos. A ese tiempo le decimos *wíwachi*. Para eso vamos todos los de la casa, llevamos unos canastos (*wáli*), grandes y costales, vamos cortando las mazorcas con la mano y les quitamos las hojas que a veces guardamos para hacer tamales. Se van haciendo montones de maíz o lo vamos juntando en las canastas, para después vaciarlas en los costales y hacer las cargas. Más tarde dejamos un tiempo las mazorcas en el techo de la troje o de la casa para que se sequen bien y después las guardamos en la troje. A veces junto al *sunú* sembramos poco frijol, que levantamos junto con el *sunú*. Las cañas secas del maíz las vamos tirando al suelo para saber que esa parte ya está pizcada, y cuando todos terminaron de levantar el *sunú* dejamos que se metan los animales y se coman ese rastrojo.

Durante todo el tiempo de la siembra y hasta la pizca, en la tierra que no sembramos ponemos un corral para guardar a las *shibá*; a veces en un corral más grande guardamos a las vacas, para que con el estiércol se cure la tierra y podamos sembrar el otro año. También se puede comprar fertilizante que trae la Coordinadora, pero yo creo que es mejor curar con los chivitos porque dura más, como tres años, y no cuesta dinero.

Al último, cuando ya toda la gente juntó el maíz y el frijol, ya se van yendo a la barranca. En ese tiempo se hacen carreras. A veces de *aliwéta* con las mujeres, pero más de hombres para patear la bola. Mi hermano Pedro ganó el otro año en *Wisúchi*.



"Las cabras hablan con Dios", sacrificio para *yúmare*.

Como ya se ha señalado, la economía agropecuaria de las diversas sociedades étnicas de la Tarahumara se organiza desde una lógica campesina (Noriega, 1992: 5) que recurre de forma sustancial al forrajeo como complemento de la economía doméstica. Se recolectan fibras[16] para el tejido de cestas, materiales de construcción, plantas alimenticias, plantas medicinales, plantas de uso ritual, y de acuerdo con las situaciones de hambre o abundancia faunística, se cazan venados, jabalíes, ardillas y palomas. La producción ganadera se desarrolla sobre todo para el aprovechamiento de la fuerza de tiro del arado en la roturación de los terrenos agrícolas, así como para el uso del estiércol en el abonado de las parcelas, además de la cada vez más frecuente comercialización del ganado. La matanza de animales para el consumo de carne se practica sólo en ceremonias religiosas —tanto de curación, petición o de agradecimiento—, en las cuales por lo común se sacrifica una cabra adulta, un capón y, si es posible, una res.[17]

La siembra-cosecha del maíz organizada dentro del ciclo ritual-agrícola se realiza entre las últimas heladas de abril y las más tempranas de octubre, tiempo en el que ya se acerca la cosecha, la cual se lleva a cabo entre la primera y segunda semanas de noviembre.[18] La siembra de la gramínea se realiza durante los primeros días de junio, aprovechando la humedad de la tierra que han dejado las lluvias de invierno y primavera para esperar después las más importantes precipitaciones de verano, que en ocasiones se anuncian desde la segunda semana

[16] *Sotol* o *shileke*: *Dasylirion simplex* o *D. Duranguiensis*, así como palmilla o *ruyá*, *Nolina duranguiensis*.

[17] La ceremonia del *Tónare* consiste en un rito en el que se sacrifica una res o una cabra, la cual se prepara en un cocido con poca sal y se reparte entre los asistentes. Incluso al final de la fiesta la carne se distribuye entre los participantes. Muchas veces a quien le toca la pieza de mayor tamaño se ve obligado a poner el animal para la siguiente ceremonia.

[18] —"¿Cuándo vas a juntar el maíz? —Pues ahora, después de la carrera de bola; yo creo que el lunes" (2 de noviembre). Testimonio de Evaristo Kímare (Gotés, *Diario de Campo*, noviembre de 2003).



Óódami limpiando frijol.

de junio, cerca del Jueves de Corpus, aun cuando se dice siempre que "las lluvias iniciarán para el Día de San Juan, el 24 de junio". A la vez, se espera que éstas se alarguen más allá de septiembre, cuando el maíz prácticamente se encuentra maduro. El alargamiento del temporal lluvioso sucede en muy pocas ocasiones, de tal forma que contar con precipitaciones para la segunda mitad de esta luna siempre es incierto.

El ciclo ritual agrícola[19]

Sin duda la agricultura constituye el espacio en el que la historia de los pueblos de la Sierra se ha precipitado de forma más clara y precisa, conjugando todos los tiempos: la fase precolombina, la Colonia y la modernidad. Y es en el calendario agrícola en donde esto se refleja año con año.

Así, por ejemplo, en el caso de los ralámuli, una vez terminada la cosecha de maíz y frijol, los restos de la siembra se abren al libre pastoreo del ganado para después dejar descansar la tierra. En el caso de las comunidades cercanas a barrancos, se prepara la migración a las tierras bajas.[20] Incluso cuando se trata de asentamientos lejanos a las profundas cañadas, sus habitantes también realizan traslados a zonas menos frías, aunque ello resulta menos evidente.

Cerca del tiempo de cosechas, los ralámuli suelen organizar carreras de bola, entre los hombres; y de aros, entre las mujeres (véase el ensayo temático *Ralajípali* y el recuadro *Rowékuami*, en este volumen). En estas competencias se apuesta y ello

[19] Véase la gráfica 11 Ciclo ritual agrícola en el capítulo 6.
[20] Sobre todo para proteger al ganado en el clima más benigno de las barrancas.

permite una práctica redistributiva de los recursos, que para ese momento se perciben abundantes. Más adelante se inician las fiestas que corresponden al denominado Ciclo de Invierno o Ciclo Matachín, en donde los danzantes se visten de vivos colores para que la unidad andrógina *Onolúame-Iyelúame*, dios padre y dios madre, adviertan la presencia festiva de los ralámuli y se sientan ayudados para transitar el duro tiempo invernal, época en la que Dios frecuentemente enferma, lo que se nota por la mayor palidez del sol. Durante este periodo, en el que la tierra descansa, se llevan a cabo las ceremonias de *Malúpa*, *Nabidá* y *Kanrelália*. De hecho, en esta última fiesta se nombran a responsables de organizar la próxima Semana Santa, *Nolilúachi*, celebración que marcará el inicio del siguiente año agrícola.

Durante el invierno en las tierras altas suelen caer algunas nevadas que son como lluvia menuda en las barrancas. Este tipo de lluvias —denominadas *equipatas*— son frecuentes en toda la Sierra durante los meses fríos. La precipitación invernal, considerando el periodo que abarca los meses de diciembre, enero y febrero, alcanza un promedio de 120 mm (Pennington, 1974: 27). La temperatura oscila entre –9 y 18 ºC en las cumbres y 12 y 25 ºC en las barrancas (Gotés, 1991: 22a y 26a), condiciones climáticas que limitan el desarrollo de las plagas, pues con el frío los huevos y las larvas de diversos insectos mueren. También, mediante la precipitación pluvial descrita, se enriquecen los mantos freáticos, aguajes y corrientes de agua y se humedece el terreno para hacer posible la futura siembra.

Durante este periodo es común encontrar frutos[21] en las tierras bajas, tales como naranjas, limas y limones, así como las perennes papayas. Estos productos son un importante complemento alimenticio para las familias (Pennington, 1996: 39, 73 y 74), junto con los recursos obtenidos del forrajeo permanente de quelites (*kilibá*), hongos y chile (*kolí* o *chiltepín*).

Debido a la más marcada irregularidad de las lluvias en las barrancas, la producción de maíz muestra un patrón de mayor incertidumbre que en los ranchos de la Sierra. En las tierras bajas la siembra se lleva a cabo durante la luna de julio, una vez concluida la plantación de esta gramínea en la región templada. Así, cuando se consigue producir en la barranca, la cosecha se levanta en épocas ligeramente posteriores a las de la zona de la cumbre, es decir, se pizca hacia el final de noviembre o principios de diciembre (Pennington, 1974: 54).

Por otro lado, inserta en la dinámica religiosa y asumida como un proceso ritual, la producción de maíz se inicia con la Cuaresma, periodo en el cual da comienzo el barbecho de la tierra (*wasalá*). Posteriormente se espera la fiesta de Semana Santa, calendarizada en relación con el primer plenilunio de primavera. Dicha festividad se caracteriza por ser un ritual de petición, así como de enfrentamiento del bien con el mal. Con ella se espera agradar a *Onolúame-Iyelúame* para que aleje los males, envíe suficiente lluvia y haya buenas cosechas. La ceremonia incluye ritos de provocación hacia la naturaleza para forzar a que ésta se comporte de manera feraz y que el clima sea benigno. También se espera que haya nuevos embarazos y nuevos nacimientos. De hecho, durante *Nolilúachi,* integrantes de los grupos de ritual *moló* y *fariseo* luchan entre sí reproduciendo el acto sexual para de esta manera propiciar la propia fertilidad humana.

Una vez pasada la fiesta, las familias se trasladan a las parcelas agrícolas ubicadas en las distintas rancherías donde se concluirá el barbecho de la tierra para

[21] Éstos en su mayoría fueron introducidos a partir de la invasión colonial.

iniciar la siembra del maíz (*ishi-bó sunú*), la cual se lleva a cabo después de la luna de mayo y hasta el día de Corpus (*Korpo*), fecha que coincide con los primeros días de junio. En esta temporada se realizan ceremonias para curar la tierra y se le alimenta enterrando porciones de caldo de tortilla en distintos puntos de la parcela. Con un cuchillo se corta simbólicamente el viento, para así alejar los males. Después, con música de violín y humo de incienso (*molowaka*), se bendicen las casas y las personas para evitar que sean víctimas de los rayos que envía el "Señor de las Tormentas" con las primeras lluvias de la temporada. La siembra se hace con el trabajo de los miembros de cada familia. Normalmente son los hombres adultos o los jóvenes de mayor edad quienes conducen la yunta que jala un arado hecho a base de madera de encino (*Quercus s. p.*), al cual se le denomina tronco (*alála*). Después de removida la tierra y formados los surcos, el resto de los integrantes de la familia toma cada uno una línea, y en un morral formado con la frazada de manta que normalmente traen consigo, cargan de uno a dos kilos de semillas. Con una vara de sembrar o *wíka* hacen un agujero en la tierra previamente surcada, en el cual depositan siempre tres granos de maíz. La distancia entre los grupos de semillas es de aproximadamente un paso, 40 o 60 cm. Este proceso continúa a lo largo de todo un día y sólo se interrumpe por momentos para beber agua o batir pinole (*lokuasa kobisi*), con lo cual se consiguen ánimos y energías para seguir con la tarea. Comúnmente una familia siembra dos o tres decalitros de maíz. Cada decalitro equivale aproximadamente a media hectárea de sembradío, a lo que se le denomina *almú*, almud.

SHIBÁ: LAS CABRAS Y LA ESTRUCTURA SOCIAL RALÁMULI

Luis Eduardo Gotés M.*

"Las cabras (*shibá*) constituyen la especie que se encuentra en mayor número entre los campesinos tarahumares. Se les aprecia por su gran rusticidad, así como por ser las más prolíficas de los rumiantes domésticos que explotan" (Gotés, 1989: 33). De hecho, parecería difícil suponer la existencia de esta cultura sin considerar a las cabras, pues son incluso soporte estructural del modo de vida ralámuli. Esto es, las dinámicas de movilidad que manifiestan los individuos y las familias se han sustentado a través de la caprinocultura extensiva, y todo ello recae en la herencia protoagrícola y forrajera de lo tarahumares, así como en las características naturales de *Capra hircus*.

Si bien desde el Neolítico la cabra, junto con el perro, es la primera especie animal domesticada (Arbiza, 1986: 1; Agraz, 1984: 83; Ensminger, 1973: 394), también se trata del grupo de animales domésticos que, al igual que el gato, más pronto regresa a la vida silvestre (Ensminger, 1973: 2). Esto se debe a su gran rusticidad, que la hace adaptable a la mayor parte de los nichos ecológicos y humanos del mundo. Aunque se trata de una ruda adaptación de los rumiantes a las topografías más accidentadas del planeta, también han logrado sobrevivir en las llanuras, costas, zonas áridas, regiones húmedas, climas cálido y templado, además de sistemas productivos extensivos, semiestabulados e intensivos en confinamiento total (Arbiza, 1986: 649-650). De hecho, las cabras son de los pocos animales que presentan un aborto espontáneo que prevé años climáticos difíciles, en los cuales puede haber limitantes de forraje que impedirían un

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.



Maíz vuelto comida.

desarrollo seguro de las crías (Arbiza, 1986: 183, 212 y 452). Incluso es por esa rusticidad que se plantea que las regiones de mayor presencia de cabras se ubican en las regiones periféricas o subdesarrolladas (Agraz, 1984: 157).

Estos herbívoros prefieren el comúnmente ramoneo como principal recurso alimenticio, pero son capaces de comer casi todas las presentaciones de carbohidratos, desde el almidón y la fructosa hasta la celulosa, que representa más de 60% del aporte de carbohidratos del mundo.

Entre las características de las cabras sobresale su gran voracidad, pues son contados aquellos productos vegetales que rechaza. Entre los que suele ingerir se hallan tanto las hojas de los árboles como semillas, ramas glabras y espinosas, y hasta raíces; se ha observado que en casos de hambre, las cabras hacen agujeros con sus pezuñas en busca de rizomas, tubérculos y raíces.

En síntesis, las *shibá* son rumiantes que convierten los carbohidratos en leche, carne, estiércol y piel, lo que a su vez ha permitido que en ellas se monten diversas experiencias de apropiación y transformación del mundo por parte de los humanos. De hecho, en la Tarahumara han sido un factor de adecuación ambiental, pues mediante las cabras se ha logrado "una importante redistribución de la biomasa" (Bye, 1988). Es decir, los caprinos se alimentan de los forrajes más inaccesibles a la recolección humana directa y los transforman en abono para las tierras ubicadas en los valles, mesas y barrancos que integran la topografía de la Sierra Tarahumara. Las cabras son quizás el principal factor de adaptación que muestra la cultura ralámuli desde la invasión occidental hasta nuestros días (Bennett y Zingg, 1978: 62-64).

Un ralámuli que no se considere un indigente debe poseer al menos unas pocas cabras. Las *shibá* son incluso un importante factor de herencia que se distribuye equitativamente entre los hijos.

De los caprinos, además de obtener primordialmente el estiércol, se emplea la leche con la que se fabrican quesos que en ocasiones comercian con los mestizos o se comparten con los visitantes. Incluso se considera un rasgo de etiqueta brindar a los huéspedes un poco de queso. Éste se prepara colocando en un recipiente con leche, sal y una parte del abomaso (cuajo), proveniente de un capón previamente sacrificado para alguna ceremonia de *tónare*, dejando cuajar el alimento durante un día en una zona fresca de la casa. Después, el queso puede envolverse en hojas de elote y así se conserva durante un tiempo hasta que es consumido. De las *shibá* los ralámuli también emplean de manera preponderante la piel. Es de hecho un acto de cortesía dar a los visitantes una piel de cabra para que se sienten en ella. De este producto elaboran asimismo cuerdas, pero sobre todo parches para los tambores que se emplean durante el ritual de Cuaresma y Semana Santa para anunciar la fiesta y "espantar lo malo". Los sonidos

En ocasiones, cuando la extensión del sembradío exige un mayor esfuerzo, es frecuente que se prepare comida y eventualmente cerveza de maíz para invitar a los vecinos a colaborar en las faenas de siembra, "pagando" la ayuda con alimento y/o bebida. Para esto, cada uno de los hombres invitados llega con una vara de sembrar, en tanto que las mujeres se quedarán en el área doméstica apoyando en la preparación de alimentos, en el tejido de cestos o desgranando maíz. Las tareas de sembrado se llevan a cabo de la manera antes descrita para el caso de la familia, sólo que ahora los surcos se distribuyen entre el total de asistentes para agilizar la labor. Cuando ésta concluye, todos se concentran en el área habitacional y comparten los alimentos y/o la bebida. Por último, cada familia regresa a su casa llevando consigo parte de la comida elaborada como "pago" del trabajo.

Durante las siguientes cuatro o cinco semanas el maíz se desarrolla hasta alcanzar una talla de cerca de 50 cm. En esta etapa los miembros del núcleo doméstico pueden trasplantar algunas matas a los sitios sin cultivo, sobre todo cuando los brotes se estorban entre sí. Igualmente, se amontona tierra alrededor de las plantas para darles una mayor sujeción al suelo a medida que éstas crecen. En este tiempo cercano al final de junio, cuando se regularizan las precipitaciones pluviales, se siembra el frijol (*muní*), normalmente ojo de cabra (*shibá bushila*) y bayo (*láname*). Para ello, se han preparado algunas rozas en laderas cercanas denominadas *mawéchi*, en las que después se sembrará maíz. También se destinan porciones de

del tambor son un elemento que acompaña el ambiente de la Sierra, desde el Miércoles de Ceniza hasta el Sábado de Gloria (Gotés, 1997: 45). En síntesis, encontramos a los caprinos involucrados en la más intima cotidianidad de la cultura, aunque el aspecto sociocultural en el que intervienen estructuralmente tiene que ver con las prácticas de pastoreo y la necesaria movilidad social que ellas implican.

A diferencia de bovinos y equinos, que pastan en libertad por los diversos parajes de la Sierra, las cabras y las ovejas deben ser conducidas por un pastor para evitar que se metan en las casas y en siembras o se pierdan y sean atacadas por un coyote o cualquier otro depredador. Por eso los hatos de ovinos y caprinos siempre van al cuidado de una mujer, un niño o niña, y otras veces por un hombre adulto. Éstos se hacen acompañar siempre de perros pastores que auxilian de forma importante en la conducción de las manadas. Los niños van con sus madres a las labores de pastoreo desde recién nacidos, y ya para los seis o siete años de edad inician ellos solos las labores del apacentamiento. Esto les permite desarrollar un cuerpo ágil, versátil y resistente, que explica además la capacidad corredora que manifiestan en las carreras de bola y *aliwéta*. También en las jornadas de pastoreo los niños ralámuli conocen la Sierra, parajes, arroyos, cuevas, sitios arqueológicos, senderos, tipos de suelo, rocas, plantas y animales, lo que los lleva a obtener un conocimiento amplio de la región y la naturaleza ambiental. Todo tiene nombre. Además, en ese espacio de tiempo y territorio que significan las jornadas de pastoreo, los ralámuli desarrollan el sentido de individualidad autonómica que los caracteriza, así como la personalidad retraída y discreta que los identifica. Solos, con las cabras y los borregos, conocen el mundo y aprenden a suponerse individualmente: a actuar de forma autosuficiente e ir identificando su sexualidad frente a los comportamientos reproductivos de los rebaños. Al mismo tiempo desarrollan el sentido de cooperación y reciprocidad que les permite interactuar socialmente con el resto de la comunidad. Las cabras propician también la migración estacional cumbre-barranco, al requerir el traslado de los hatos a zonas más cálidas durante el invierno, pues las crías que nacen en noviembre no soportan las bajas temperaturas de la cumbre (Gotés, 1991: 3).

La identidad ralámuli pasa por el sentido ritual para danzar y embriagarse, pero también por correr kilómetros, y conocer la sierra y las cabras como una extensión de su propio cuerpo.

Los caprinos en la Sierra Tarahumara derivan de los primeros hatos que introdujeron los jesuitas desde el siglo XVII. En la actualidad estos animales integran una mezcla biotipológica de carácter criollo, producto de la fusión de diversas líneas genéticas españolas (Arbiza, 1986: 18), que a través de un continuo entrecruzamiento y de la larga adaptación al ambiente geográfico y social de la Sierra produjeron el bioti-

las parcelas para la siembra del frijol, en donde se produce con menor abundancia que en el *mawéchi*, que según se afirma permite duplicar o triplicar la cantidad de guisantes obtenida. La producción de esta leguminosa en la zona de milpas permite una rotación básica de cultivos que sanea la tierra. En este tiempo es cuando suele sembrarse la calabaza (*bachí*). En general, estas últimas instancias productivas no se acompañan de ninguna actividad ritual, salvo que la lluvia se retrase o se manifieste de forma irregular. En tal caso, pueden hacerse ceremonias de petición basadas en ritos de *tutuguli*.

Las semillas (*talí*) que se emplearon para la siembra fueron seleccionadas desde la cosecha, separando algunas mazorcas que mostraban un mejor desarrollo, dureza y tamaño de los granos. Para el caso del frijol, las semillas se seleccionan buscando en canastos llenos de este fruto leguminoso aquellas que manifiestan colores definidos y una consistencia firme. Por lo que respecta a la calabaza, por lo común se guardan las semillas de las frutas más voluminosas.

Entre las lunas de julio y agosto, periodo en el cual sucede la mayor precipitación pluvial, los miembros de la familia realizan labores de desyerbe de las parcelas. También recolectan algunos quelites que crecen entre el maíz, sobre todo cuando éste se sembró en terreno muy abonado. De ahí se obtiene el *nekwásare*, que es una pequeña planta de la familia de la mostaza, *Brassica s. p.*, la cual se deja crecer en lo que fueron las corraletas usadas para el abonado de las parcelas (Bennett y Zingg, 1978: 98-99). En agosto también se

po serrano. Sobre esta base genética se integraron nuevos elementos raciales, sobre todo a partir de los programas de desarrollo productivo que la sociedad nacional implementó desde los gobiernos de la Revolución por medio de programas gubernamentales como los del Instituto Nacional Indigenista. Por ello puede advertirse entre los criollos de la Sierra rasgos de razas toghemburg, alpina francesa, sanen y nubia (Gotés, 1989: 43). Estos nuevos conjuntos de ADN se adaptaron a la región mediante la selección genética de los tres siglos previos que sucedieron desde la llegada de las primeras *shibá* a la Tarahumara.

La producción de *Capra hircus* entre los ralámuli se organiza a partir de un sistema de pastoreo extensivo que va rotando las áreas de agostadero según el agotamiento del forraje y el desarrollo natural de las plantas (Gotés, 1989: 49). En los periodos de escasez del herbaje, se les suplementa con el rastrojo guardado desde la última cosecha, junto con un poco de sal que se provee permanentemente. La reproducción se lleva a cabo mediante un sistema de empadre abierto, teniendo como principales periodos fértiles junio-julio y noviembre-diciembre, y como etapas de parto enero-febrero y mayo-junio, respectivamente (Gotés, 1991: 3), aun cuando la proliferación de la especie incluye conductas reproductivas a lo largo de todo el año (Gotés, 1989: 46).



Juna Rico, *owimá shibá*. Rito de curación mágica de las cabras en Sorichike.

forrajean distintas legumbres y hongos que permanentemente complementan su dieta.[22]

Para septiembre suele concluir el tiempo de lluvias. Normalmente se espera que las precipitaciones se extiendan hasta la última semana de esa luna, lo que como ya hemos visto no es frecuente, por lo que la producción de maíz y frijol decae por debajo de lo deseable. En este mes se cosechan los primeros elotes (*pachí*), y en algunas regiones, como Samachike —lugar ubicado en el centro de la Sierra—, se lleva a cabo un rito grupal de *tutuguli* con la finalidad de agradecer los bienes recibidos. En la ceremonia participa gente de las diversas rancherías que conforman dicho pueblo. Esta fiesta manifestará una mayor intensidad según la abundancia de elotes en las parcelas.[23]

Esta forma de consumo de maíz continúa incluso hasta noviembre, periodo en el cual se pizca el grano (*wíwachi*). En la cosecha participan todos los miembros de la familia. Inicia en las parcelas cercanas a la zona de vivienda más utilizada,

[22] Bennett y Zingg precisan: "Aparte de estas verduras cultivadas, se obtienen legumbres de las siguientes plantas silvestres: *Chenopodium album*, la colleja; *Plantago hirtella; Sanchus asper; Ipomoea purpurea; Amaranthus hybridus*, chual; y *Menthasp*" (Bennett y Zingg, 1978: 99). Y Penningnton argumenta que: "Los hongos aparecen solamente en la estación de lluvia. Son vistos con más frecuencia en las tierras altas, en donde crecen en zonas sombreadas, particularmente junto a tocones. El tarahumar conoce cuáles de estos hongos son comestibles y cuáles deben ser evitados. Los hongos comestibles reportados por los tarahumares viven en regiones de la cuenca del río Conchos, entre ellos: *chupalelo, melochí, muluchí, repokó, shitachi, wekogí, wajomali, wikuwekuli*, y *merlosochí*" (Pennington, 1974: 132).

[23] El elote asado en las brasas o cocido en agua es una de las múltiples formas de consumo de maíz; también se hace un tipo de masa de maíz fresco con el que se preparan tortillas de sabor dulce a las que se les denomina *rimé rusírimula*.

Un día en el mundo ralámuli toma como el primer parteaguas de la jornada el momento en que las cabras se llevan a pastorear, antes y después de sacar las *shibá* o de regresar con ellas (Gotés, 2002: 5). Cerca de las diez de la mañana, quien quedó como responsable (el hombre, la mujer o alguno de los hijos) de llevar el hato de ovinos y caprinos a la zona de pastoreo, desmonta el corral en el cual se encerrará a los animales durante la noche, para abonar la parcela que se piensa sembrar. Se trata de corraletas móviles (véase figura 3) que al cabo de varias semanas se van trasladando sobre toda la superficie del terreno hasta lograr la mejor distribución del estiércol.

Una vez que las cabras y las borregas se encuentran fuera de la ranchería, los perros pastores reúnen a la manada para que el zagal, lanzando piedras, dirija a los animales hacia los parajes seleccionados para agostar durante la jornada. Este método de lanzar piedras y del azuzado de perros para conducir el ganado se empleará a lo largo del día de labor, el cual transcurrirá entre bosques, cañadas, mesas y territorios que cada pastor reconoce como ventajosos para la alimentación de sus animales. En un jornal de cabras pueden toparse diversos conductores de ganado y asociar sus hatos para llevarlos a los mismos potreros, aun cuando lo más probable es que esta actividad se resuelva de forma individual. Cuando se pastorea el ganado es común que las mujeres aprovechen para lavar y secar el vestido que llevan puesto; lo mismo los zagales suelen bañarse y recolectar algunos insumos para complementar la economía doméstica, tales como fibras para el tejido de cestas (*shireke li rúya*), quelites (*kilibá*) y ocote (*chopéke*), para encender las fogatas.

Cuidar cabras constituye el espacio social más importante en la producción de los sujetos ralámuli, en tanto personalidades discretas y retraídas; adscritas éstas a un individualismo autonómico, es decir, de individuos autonómicos. Como se ha señalado, el principal modo de consumo que hacen los ralámuli de estos animales es mediante el uso del estiércol, así como el sacrificio ceremonial en las fiestas en donde se prepara un cocido de carne y vísceras denominado *tónali*. Sin embargo, el desarrollo de una más amplia red carretera, la llegada del fertilizante químico y la creciente dependencia de estos campesinos del mercado, así como la también ascendente demanda de carne para birria para el consumo de las grandes ciudades, han vuelto frecuentes a los intermediarios: compradores de ganado en pie en distintos puntos de la geografía serrana, quienes adquieren semovientes caprinos a precios ventajosos con la consecuente disminución de la población de cabras en la Sierra (Gotés, 1991: 2). De hecho, las *shibá* —que desde su introducción han operado como un importante vehículo en la reproducción de la estructura social ralámuli— se debaten actualmente entre la tradición y el mercado.

para posteriormente trasladarse a otros sembradíos que se obtuvieron por herencia, tanto de la mujer como del varón, en las comunidades de origen de cualquiera de ellos. También puede tratarse de siembras trabajadas como tumba y roza (*mawéchi*), en porciones de monte que cada campesino considera agronómicamente adecuadas. Las parcelas que se encuentran en las tierras bajas, en donde la pizca se realiza después, significan un recurso alternativo. Pero salvo que se riegue con agua del arroyo o de algún aguaje cercano del que se toma el líquido mediante un canal o una manguera,[24] como ya se ha visto, el temporal lluvioso es poco confiable, por lo que con ello la productividad de la parcela es incierta. De esta manera, conjuntando la dispersa producción de las distintas cosechas, cada familia suele reunir los granos suficientes que se consumirán a lo largo del año, tanto de maíz como de frijol y otros productos.

Durante el tiempo de pizca es probable que algunos productores recurran al trabajo colectivo para levantar la cosecha. Esto sucede sobre todo cuando la extensión de la siembra implica un esfuerzo de tiempo tan prolongado que obstaculiza otras tareas. Lo mismo se trabaja colectivamente en el caso de viudas y personas solas.

Para la segunda semana de noviembre prácticamente todas las unidades domésticas concluyeron la cosecha. Durante esa época se consume tanto maíz como frijol nuevo (*sunú, munii kuruwiame yua*), que se considera deja un "mejor" sabor en la comida: "*¡we ra'riwá!*". Normalmente de un *alamú* se levantan unas 10 cargas de maíz. Cada carga equivale a un costal repleto de mazorcas, es decir, cerca de 30 kilos de maíz desgranado, 10 kilogramos por costal. Esto puede aumentar un

[24] Las mangueras PVC aparecieron en la sierra hace más de veinte años, y con el apogeo del narcocultivo se volvieron un factor frecuente y cotidiano.

Niños *fariseos* pimas en Semana Santa, Maycoba, Sonora.





Wuarijío, Mesa Colorada, Sonora.

poco; cinco kilos en los mejores años. Tratándose del frijol, se levantan unos cien kilos por media hectárea, aunque esta recolección es muy variable (Pennington, 1974: 63). El maíz cosechado es acarreado en costales o canastos al techo de las viviendas o las trojes. Para alejarlas de los animales, algunas mazorcas se cuelgan de las ramas de algún pino o encino cercano a la vivienda. Antes de guardarlo en el granero (*rikown*), el maíz se deja secar durante dos o tres semanas.

En relación con la producción animal, ésta es principalmente asumida por los propios campesinos como un recurso más agrícola que como producto animal, por lo que incluso Wendell Bennett y Robert Zingg lo consideraron una forma de capital,[25] debido a que con más ganado, mayor amplitud de las siembras. Es entonces factible obtener cosechas más abundantes con las cuales se pueden financiar más reuniones de trabajo colectivo pagadas con comida y *sowíker*, para así conseguir nuevas ventajas de la labor que permitirán continuar creciendo productivamente. Y todo esto gracias al aporte de abono que implica el estiércol animal. Se sabe entre los ralámuli que el "mejor abono" es el de cabras, ovinos y bovinos.[26] Sin embargo, no todos tienen hatos lo suficientemente grandes para fertilizar la extensión de terreno requerida por una familia.

Esto explica el ingreso en la región, durante las últimas décadas del siglo xx, entre 1970 y 1980, de un proyecto del Estado para incrementar la producción

[25] "La ganadería es el único elemento fijo en la producción tarahumara. Son sólo los animales domésticos los que representan capital en un sistema económico en el cual la tierra y la mano de obra son notablemente gratis" (Bennett y Zingg, 1978: 60).

[26] Abelardo Kimare comentó: "Curar la tierra con *shivá* es mejor, dura más que el fertilizante que vende la coordinadora, hasta tres años, el fertilizante sólo uno. Además no cuesta nada" (Gotés, *Diario de Campo*, junio de 2000).

agrícola, empleando para ello parcelas demostrativas que eran abonadas con fertilizante químico (Gotés, 1989: 116). Éste se hizo accesible a los productores mediante créditos de avío facilitados por instituciones de desarrollo social como el Instituto Nacional Indigenista (ahora CDI) o la Coordinadora Estatal para la Tarahumara. Junto con la llegada de compradores de ganado en pie (Gotés, 1989: 31-34), esto ha venido reduciendo el número de cabezas destinadas al abonado de la tierra. Por otra parte, se han consolidado nuevos formatos pecuniarios que hacen requerir y fluir el dinero, como una modalidad económica de la que las culturas étnicas de la Sierra son cada vez más dependientes.

Los vacunos, equinos, cabras y borregos han sido un elemento de transformación ambiental de la región desde su introducción en el siglo XVII. Ello debido a que han sido un factor de modificación del paisaje florístico por medio de las jornadas de pastoreo, compitiendo además por los recursos florísticos con los herbívoros locales. Aun así, la ganadería ha funcionado sobre todo como una entidad que reacomoda la biomasa, ya que los pastos y plantas consumidas en un sitio aislado se reubican como materia orgánica en las parcelas destinadas para la siembra.

Los animales domésticos representan a su vez un factor alternativo para la fauna carnívora, sobre todo para coyotes y águilas, que suelen alimentarse con crías de ovinos y caprinos. También las aves caseras, como gallinas y guajolotes (*torlí, siwí yua*), son alimento de zorros, tejones, águilas y coyotes. Por lo mismo, entre otras prácticas, es común observar en el paisaje de la Sierra corrales para gallinas levantados en cuatro postes para evitar a los depredadores (figuras 1 y 2).

En este contexto, el ganado supone un argumento de gran envergadura simbólica para las comunidades étnicas serranas, de tal forma que se piensa que las vacas hablan con Dios y por eso saben cuándo se tiene que barbechar, preparar la tierra y sembrar, e incluso hacer fiesta para que venga la lluvia y se produzca el maíz.

FIGURA 1
ESTRUCTURA DOMÉSTICA PARA EL CUIDADO DE LOS ANIMALES ENTRE LOS PUEBLOS ÉTNICOS DE LA SIERRA TARAHUMARA



Gallinero

FIGURA 2
ESTRUCTURA DOMÉSTICA PARA EL CUIDADO DE LOS ANIMALES ENTRE LOS PUEBLOS ÉTNICOS DE LA SIERRA TARAHUMARA



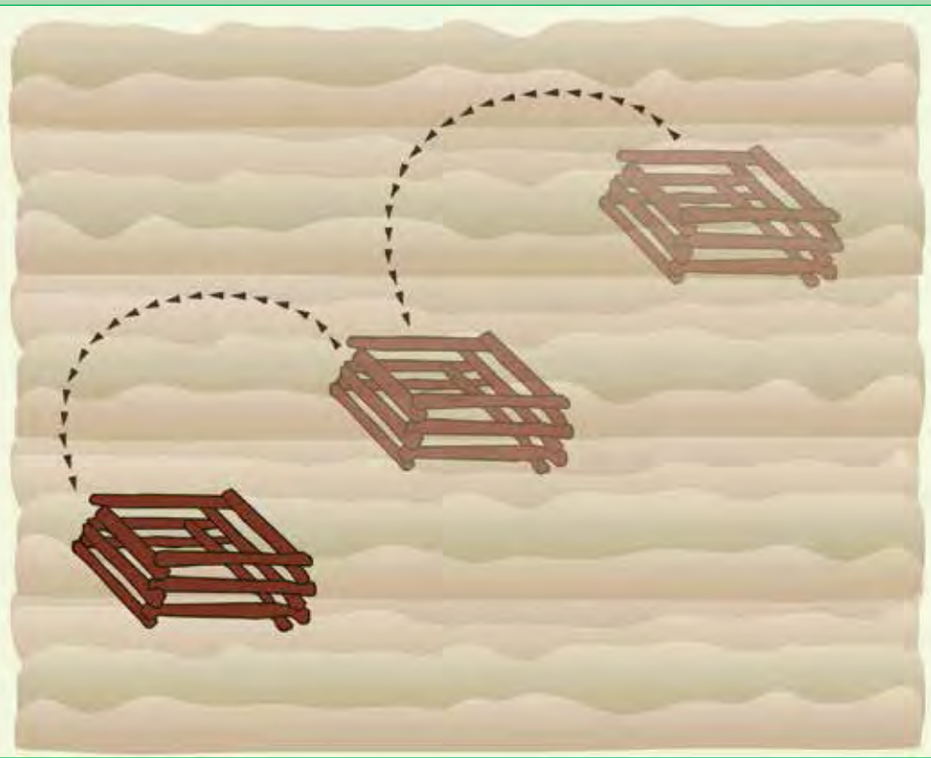
Corral cerrado para invierno



Corral para bovinos y ovicaprinos

La práctica del pastoreo es vital en la producción y reproducción de la ganadería extensiva; implica un movimiento pastoril permanente que busca rotar las áreas de agostadero para evitar que éstas se agoten, y así se permita rebrotar a los pastos y otras plantas palatables para los animales. Además, esta movilización permite buscar nichos adecuados para la cría: cálidos en invierno y con forraje durante el estío (figura 3). Este proceso productivo, tal y como se ha insistido en otras partes del texto, recreó la vieja movilidad de los tiempos protoagrícolas y forrajeros. Es decir, las culturas yutonahuas de la Sierra Madre Occidental se encontraban ya adaptadas a la región en dinámicas migratorias permanentes, buscando alimentos y otros recursos, en grupos poco numerosos. Generalmente se trataba de familias organizadas sobre la base de miembros autosuficientes. Ya tenían hábitos de participación grupal sólidos, sin importar el género al que pertenecieran, lo que conformaba el arquetipo ideal del pastor, que además de conocer bien todos los parajes dentro de una circunscripción territorial debe saber ser autónomo, imaginativo y capaz. La persona responsable del acarreo del ganado se aleja durante el día a diversos parajes en donde agostan las cabras y borregos. La interacción social de estos pastores a lo largo del día es escasa o nula, por lo que tienen que resolver individualmente las dificultades que se les presenten mediante la experiencia acumulada desde edades muy tempranas, cuando acompañaban a su madre a conducir los hatos por los diversos potreros. De esta forma, en el necesario aislamiento que ocasiona el pastoreo es donde se crean las condiciones para la construcción de una personalidad discreta, característica de estos individuos, quienes pronto saben que al caer la tarde regresarán a casa día a día, a compartir con el núcleo doméstico las experiencias de cada jornada. Cuando crecen y van madurando, llegan a la edad de beber, esperando entonces la próxima fiesta en donde la cerveza de maíz (*batáli*) atenuará su natural introspección para hablar, abrazarse y bailar con

FIGURA 3
CORRALETA MOVIL. SECUENCIA DE ÁREAS DE FERTILIZACIÓN



otros miembros de la ranchería o comunidades vecinas y ayudar a que Dios esté contento y no deje que la vida se acabe.

La fiesta será también el espacio en donde los y las jóvenes púberes que buscan pareja puedan, conforme avanza la embriaguez, lanzarse pequeños guijarros como señal de irse al monte "a las piedritas", para pasar una o dos noches juntos y regresar formando, en algunos casos, las bases de una nueva familia. Es frecuente que con antelación estos jóvenes ya se hayan conocido, tanto por vecindad como por coincidir en un paraje al apacentar el ganado.[27]

[27] En la actualidad un factor que ha alterado este proceso son las escuelas-albergue, pues al coincidir en el espacio escolar niñas y niños se van definiendo probables parejas que normalmente se acercarán en los ritos batáricos, como ya antes se señaló (Vázquez, 2002: 95-96).



Fogón

CAPÍTULO 2

Organización social y territorialidad

Nicolás Olivos Santoyo*

Un hecho que ha llamado la atención de misioneros, expedicionarios y etnógrafos, así como de toda persona que visita la Tarahumara y conoce los pueblos donde habitan sus pobladores originarios, es el de enfrentarse a formas de vivir y construir sus territorios radicalmente distintos de los encontrados en otros pueblos indígenas del país.[1] En específico, se trata de pueblos cuyos habitantes no viven congregados en torno a un centro donde se ubique la iglesia, el mercado o las instancias de gobierno (palacio municipal, escuelas y/o clínicas).

Como muestra de lo anterior destacamos una narración hecha por los misioneros que incursionaron en la región occidental de la Sierra a la cual llamaron Chínipas. La crónica se escribió entre los años 1675 y 1681:

> Vivian por familias, si no congregados en pueblo y comunidad; pero nace esto de que la falta de comerciar o codicia de granjear no les atrae a buscar unos de otros lo que causa el comercio y comunicación en los hombres (González, 1992: 100).

Carl Lumholtz, un expedicionario noruego que incursionó en la Sierra Tarahumara a finales del siglo XIX y que produjo una vasta descripción de múltiples aspectos de la cultura y la sociedad ralámuli y óódami, se refirió así a la inexistencia de centros poblacionales en la región.

> Los pueblos de los indios, en toda la República, permanecen casi abandonados la mayor parte del año. Me refiero, por supuesto, á los que no han tomado carácter mexicano. Lo primero que tuvieron que hacer los misioneros fue obligar á los indígenas á formar pueblos abandonando sus dispersos ranchos, y para ello empleaban á los indios en construir un templo en el sitio donde pretendían formar el pueblo, haciéndolos trabajar, si era preciso, bajo la vigilancia de los soldados que á menudo los acompañaban ayudándolos á propagar el Evangelio.

Para el propósito de los misioneros esto era muy práctico, pero el objetivo de hacer que los indios permanezcan en aldeas no se ha conseguido hasta hoy, y

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] Nos referimos a aquellos de matriz cultural mesoamericana, o bien a otros cuya forma originaria de organización social y territorialidad fue modificada en la larga historia de reducción y aculturación derivada de la colonización española.

sólo las autoridades que los naturales eligen, obligadas a residencia determinada por el término de su cargo, constituyen una especie de población permanente en los pueblos. En cuanto a los naturales, sólo se reúnen para celebrar sus fiestas, y los domingos para ocuparse del culto, según ellos lo entienden (Lumholtz, 1986: 135-137)

A principios de los años treinta del siglo xx, Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg realizaron una investigación etnográfica sobre tres comunidades ralámuli con el objetivo de dar cuenta de la cultura material y de la vida social de esta "tribu india del norte de México", como ellos la llamaron. Zingg, quien fue el encargado de describir los aspectos de la organización social y territorial ralámuli, constató la ausencia de pueblos; describía la situación de la siguiente manera:

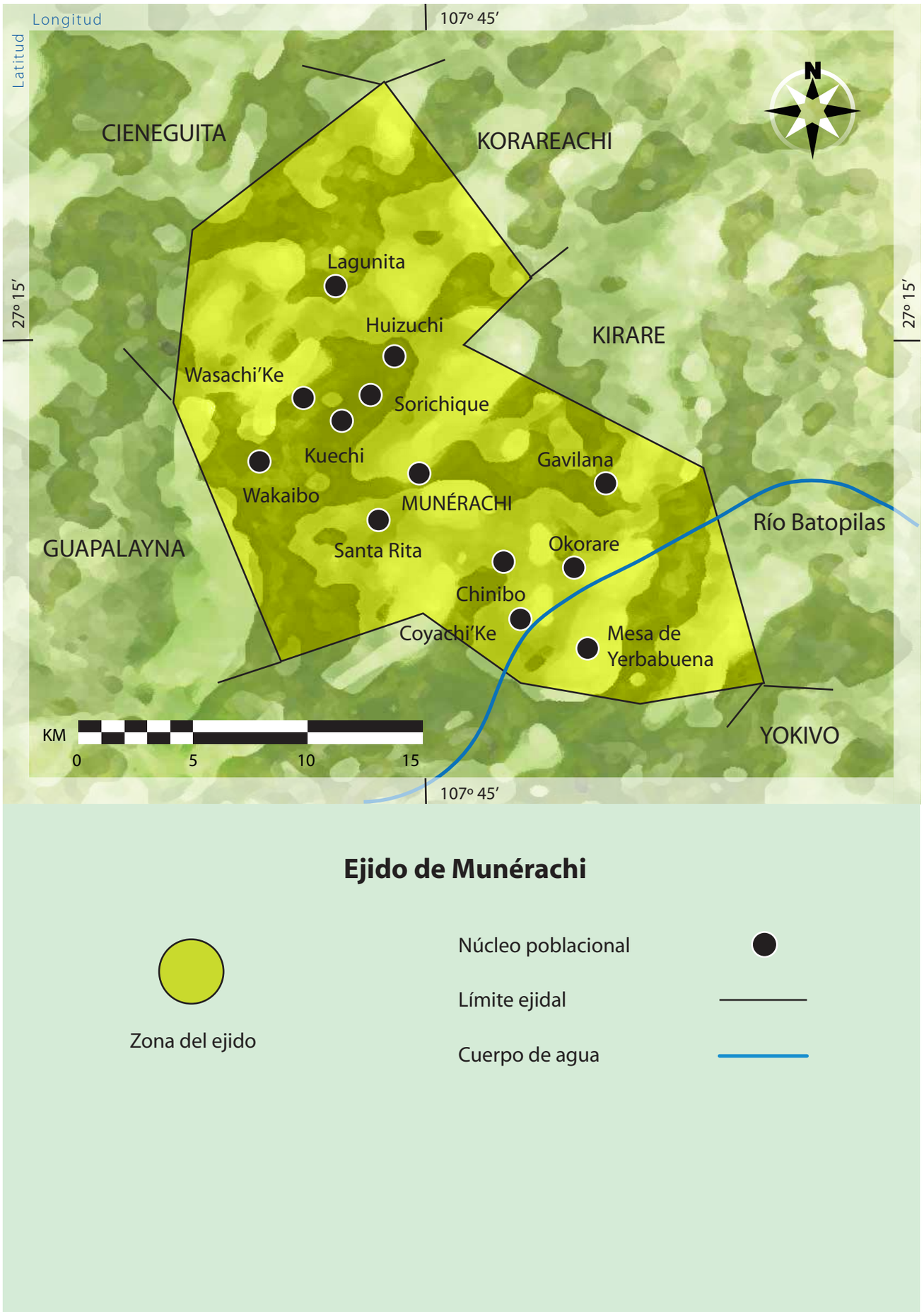
> El aislamiento es la característica sobresaliente de la vida tarahumara. Los indios constituyen un grupo apartado, sobre todo debido a su ubicación en las sierras del oeste de Chihuahua, a donde sólo los incansables misioneros y los igualmente incansables mineros de oro, plata y cobre se aventuran a ir. Están aún más aislados, porque levantan sus hogares y ubican sus pequeñas granjas alejados de los senderos principales y también de los principales centros. Están aislados además, debido a su preferencia por vivir en unidades familiares, en lugar de habitar en los pueblos. Diseminados por todas las montañas, existen muchas de esas propiedades familiares, compuestas de pequeñas milpas y de una choza de tablones a un lado. Allí la familia vive, cuida de la milpa y cría los animales.
>
> En una gran planicie, varias familias tienen granjas y casas pero no se forma nada parecido a un pueblo, puesto que las viviendas no están juntas, y rara vez los residentes están presentes todos al mismo tiempo. La distancia promedio entre granjas vecinas es de aproximadamente uno a ocho kilómetros que deben recorrerse a pie (Bennett y Zingg, 1978: 296).

Cómo se construye este tipo de territorialidad y qué tipo de relaciones de vida se dan entre los miembros de una sociedad que vive diseminada y que no eligió concentrarse en pueblos, son algunas de las cuestiones que describiremos en este capítulo. Aquí sostendremos la idea propuesta por John G. Kennedy de que ha sido posible mantener y reproducir este tipo de formato territorial gracias a la articulación de un conjunto de relaciones sociales, que si bien responden a un criterio de adaptación al entorno geográfico, también generan un uso y apropiación social del espacio físico.

En este capítulo se busca trasmitir la idea de que hay tres niveles de organización de la vida de los pueblos serranos del noroeste, los cuales repercuten o se expresan en la particular forma de construir los espacios territoriales: la unidad doméstica, las rancherías y la comunidad indígena.

Las rancherías como formato de organización social

Los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara se conforman por grupos de familias asentadas en localidades físicas denominadas rancherías, cuyos miembros se relacionan entre sí a partir de vínculos de parentesco y prácticas de reciprocidad. Los individuos de dichos grupos territoriales se adscriben a una



Mapa 6. Ejido de Munerachi.



Pastizales, Balleza.

comunidad, identificándose como colectividad y articulándose por medio de un complejo de fiestas e instituciones sociales, como por ejemplo el sistema de gobierno indígena.

Con la consolidación del proceso de evangelización durante el periodo colonial, el pueblo indígena en tanto unidad política e identitaria comenzó a tener gran importancia como espacio de organización social de las comunidades indias de la Sierra Tarahumara. El sistema de misiones y la labor de reducción de las poblaciones periféricas en torno a un centro ceremonial dotó a los individuos de un nuevo referente organizativo y de identidad: la idea de pertenencia a un pueblo. De esta manera, cuando las personas se refieren al pueblo, designan con este término o bien a la cabecera del pueblo, que es el espacio donde se localizan los templos o las instituciones introducidas por el Estado, o a todos aquellos miembros que reconocen su pertenencia a una colectividad.

Sin embargo, a pesar de los intentos de reducción colonial y de la posterior política centralista implementada por el Estado nacional, la vida cotidiana y los primeros elementos de interacción se suscitaron en otro nivel organizativo, el cual se distingue por ser una creación originaria de estos grupos agrícolas de la región que se gesta desde épocas precolombinas y que sigue perdurando hasta la actualidad: nos referimos al llamado sistema de rancherías.

Según Edward Spicer, para el momento de la conquista del norte[2] se encontraban tres grandes tipos de grupos diferenciados: los organizados en aldeas, bandas y rancherías. Los primeros fueron sociedades de agricultores sedentarios con

[2] Cuando Spicer se refiere al norte, está hablando de los territorios septentrionales de la administración novohispana, que abarcaba los actuales estados de Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora, en México, hasta los de Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México, en Estados Unidos.

un desarrollo tecnológico y económico que les permitió organizar su vida social y política en un formato territorial que los españoles llamaron aldeas, como lo muestran algunos asentamientos anazasi, hohokam y mogollón. El segundo tipo fueron sociedades organizadas en bandas, que dependían económicamente de la caza-recolección y de la pesca, cuyos asentamientos se distinguieron por ser residencias de ocupación temporal. Las bandas se constituían por los miembros de una familia nuclear y extensa, y a diferencia de los pueblos organizados en aldeas, carecían de estratificación social, económica y política. Los grupos identificados en esta categoría fueron las tribus del noreste, hablantes principales del atapascano, que los españoles llamaron navajos y apaches; entre estos últimos se encontrarían los mezcaleros y los chiricahuas.

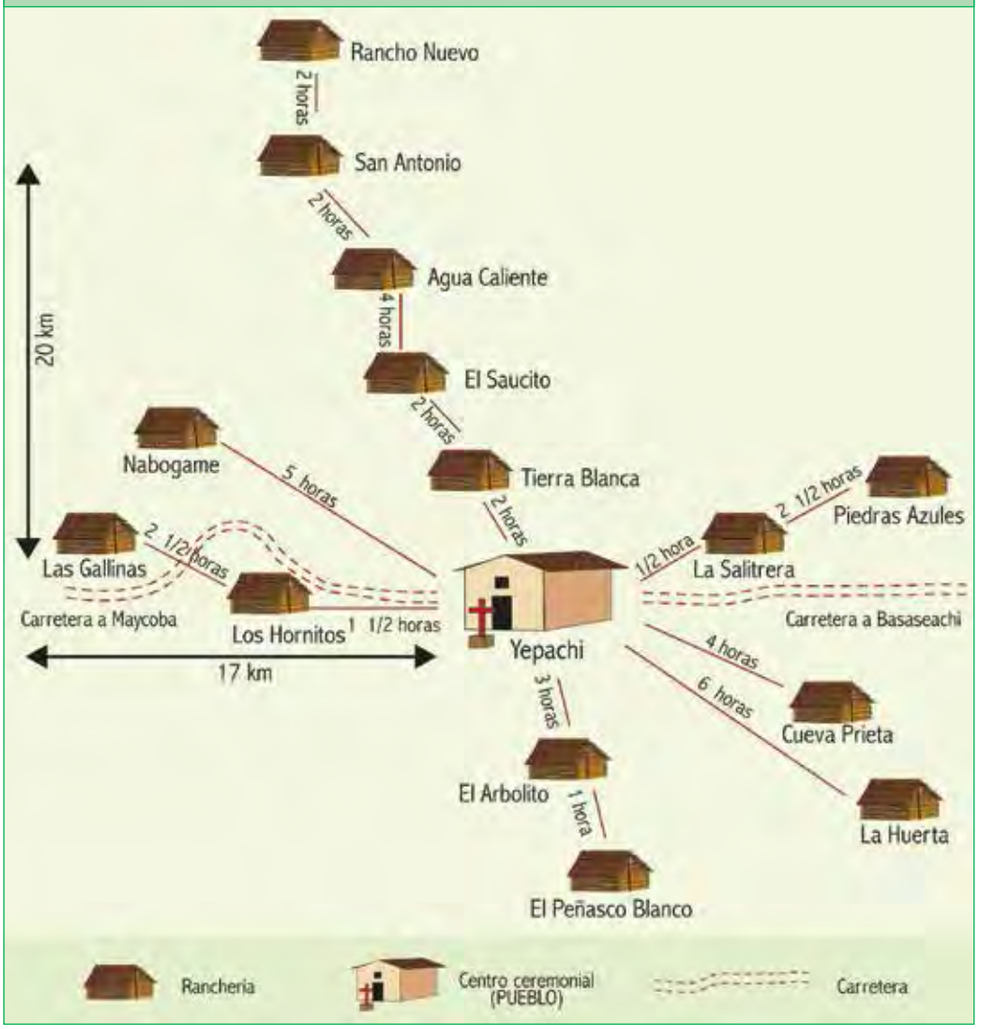
Como una categoría diferente se encontraban los grupos agricultores, nómadas o seminómadas, asentados en unidades territoriales de gran amplitud que los españoles llamaron "rancherías". Éstas se componían de pequeñas unidades familiares agricultoras que se entrelazaban entre sí por la vía del parentesco extenso y de un conjunto de relaciones sociales de intercambio y de reciprocidad. La mayoría de estos grupos organizados en rancherías pertenecían a la familia lingüística yutonahua asentados en la Sierra Madre, como fueron ralámuli, o'óba, óódami y warijó, entre otros

Si bien este sistema de organización social basado en relaciones de intercambio recíproco entre una unidad familiar y otra, y de ranchería a ranchería, no se caracterizó por la existencia de una estratificación política ni social a su interior, pues

FIGURA 4
RANCHERÍA DE MUNÉRACHI. RALÁMULI



FIGURA 5
RANCHERÍA DE YEPACHI. O'OB



sólo imperaba la diferencia que otorgaba el ser *chaman* o jefe de las actividades guerreras.

Las rancherías como nivel organizativo se definen no sólo por la agrupación de las unidades domésticas en un territorio, sino también por el tipo de relaciones sociales que se generan, construyendo así una forma de vida comunitaria. Es decir, se componen principalmente por el conjunto de unidades domésticas articuladas a partir de relaciones de parentesco tanto consanguíneo como por afinidad,[3] así como de múltiples relaciones sociales de reciprocidad[4] que se dan tanto en la vida económica como en la religiosa y festiva.

Las relaciones sociales que funcionan como mecanismos de integración entre las distintas unidades domésticas son aprendidas por los niños y jóvenes desde la familia nuclear. Pero también se dan procesos de aprendizaje del niño en su andar

[3] Siguiendo a Robin Fox podríamos decir que en la base de los sistemas de parentesco se encuentra la consanguinidad y la alianza. La primera otorga el estatus de pariente a todos aquellos a quienes imputamos una conexión genética efectiva o putativa con nosotros mismos, mientras que la afinidad o alianza incorpora a todo aquel pariente que ingresa en el grupo por vía del matrimonio. Son parientes por afinidad todas aquellas personas que se casan con nuestros consanguíneos (Fox, 1985, 31-32).

[4] Marshall Sahlins, en su libro *La economía en la Edad de Piedra*, define la reciprocidad como toda clase de intercambio cuyas transacciones tienen la distinción de no ser centralizadas, es decir no requieren un poder o agente central que las ejerza. Se trata de procesos que involucran dos o más individuos o unidades familiares que intercambian en movimientos de bienes que reciben el nombre de "viceversa". El compromiso y el carácter igualitario de lo intercambiado, dice Sahlins, está regulado por la distancia social, la cual generalmente coincide con las distancias en la identificación de los grados de parentesco (Sahlins, 1983, 203-252).

cotidiano por los tejidos sociales que construyen la vida comunitaria. Es decir, interiorizan los roles de la vida social cuando asisten a rituales en otras casas, cuando bajan a las fiestas de la iglesia o cuando acompañan a sus padres a una faena colectiva y/o a tomar cerveza de maíz.

En la literatura etnográfica sobre los pueblos de la Sierra se ha caracterizado a las rancherías como espacios territoriales donde la densidad de población es de aproximadamente cuatro habitantes por kilómetro cuadrado. El tamaño de una ranchería, así como la distancia que en ella existe entre una casa familiar[5] y otra, depende de la disponibilidad de tierras agrícolas necesarias para la subsistencia de los miembros de una unidad.

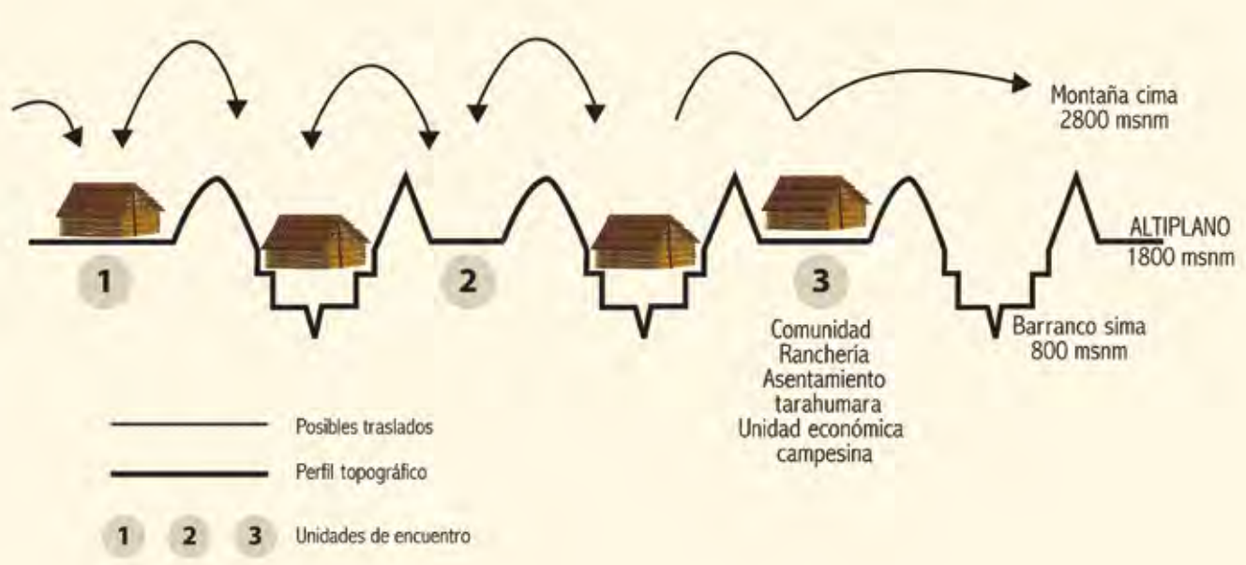
En algunas descripciones se ha destacado el fuerte grado de distanciamiento físico entre los asentamientos familiares que forman una ranchería; pero lo anterior no significa que estemos ante la presencia de grupos étnicos que tiendan a la dispersión y/o al aislamiento social, aun cuando se distingan grandes extensiones territoriales y marcadas distancias entre las unidades. La cohesión y unidad de este grupo reside en las relaciones sociales que se establecen entre los miembros de las distintas unidades que componen una ranchería: el parentesco extenso y por alianza, las relaciones de intercambio-reciprocidad (*kólima*), las fiestas de patio familiar (*awílachi*) y las relaciones de prestigio-estatus.

Unidad doméstica y ranchería

El núcleo organizativo de la vida de estos pueblos es la unidad doméstica. En ella se realizan las tareas básicas de subsistencia y reproducción tanto material como social del grupo, la transmisión del conocimiento y la formación del individuo como parte de su grupo identitario.

[5] Desde este momento utilizaremos el término "rancho" para referirnos al sitio donde se localiza la casa, parcela, corral y troje pertenecientes a una unidad doméstica, mientras que una ranchería sería el conjunto de uno o más ranchos.

FIGURA 6
DISTRIBUCIÓN SOCIAL Y ENCUENTROS



La unidad doméstica se compone principalmente por los miembros de la familia nuclear, aunque no se circunscribe sólo a ésta. Es muy frecuente observar como parte de una unidad a familiares como sobrinos, nietos y ahijados, además de los sujetos que ingresan en la familia por la vía del matrimonio como esposas, yernos, nueras y suegros, quienes trabajan y reciben los beneficios de su trabajo como todos los demás miembros de la familia. También incluye a aquellos individuos que acuden a una unidad a solicitar alimento a cambio de trabajo, quienes en ocasiones permanecen en una unidad más de una semana. Estos personajes son una especie de "errantes" o "vagabundos" a quienes los ralámuli llaman *korimeros*.

Además, este nivel constituye el grupo básico de referencia en que la etnicidad de los pueblos serranos encuentra su reproducción y producción a partir de los procesos de aprendizaje y de educación informal. En las noches, al tomar su última comida, se platica sobre los acontecimientos de la jornada, se cuentan leyendas, se piden consejos, se hablan y resuelven problemas, se organizan las actividades del siguiente día.

Como ya mencionamos, la unidad doméstica se compone generalmente por los integrantes de la familia nuclear —aun cuando no se restringe a ésta—, organizados en torno a una empresa común de subsistencia tanto material como social y cultural. En dicha tarea, la que finalmente dota de unidad y sentido a este nivel organizativo, se involucra a los diferentes miembros, quienes se integran a partir de un conjunto de relaciones sociales basadas en la división de roles establecidos con base en el sexo y en la edad. En las mujeres recae principalmente la organización y el cumplimiento de las labores domésticas que competen de manera directa con el quehacer diario de las casas-habitación, las cuales son múltiples y van desde preparar los alimentos y realizar la limpieza de la casa, hasta disponer y organizar los espacios de la misma. Sin embargo, las tareas de las mujeres no se restringen sólo al ámbito de la casa-habitación y preparación de alimentos. Ellas constituyen un fuerte apoyo en las tareas de siembra y cosecha de maíz, frijol, calabaza y papa, así como en la recolección de frutos y vegetales de estación y en las actividades de pastoreo de ganado caprino y ovino.

El trabajo masculino adulto cubre otro tipo de tareas dentro de las labores que se realizan. Es decir, el papel de las mujeres es organizativo en lo doméstico y básicamente en esto recae su autoridad, mientras que el trabajo de los hombres implica generalmente mayor esfuerzo físico, lo que les da otro sentido de autoridad, además de dotarlos de otra esfera de organización del proceso. Dentro del ámbito de la casa-habitación, su tarea se reduce a las actividades de construcción y reparación de la misma, mientras que en las labores productivas de siembra y cosecha los hombres son quienes establecen los tiempos de trabajo y organizan a los trabajadores invitados a la faena. También determinan el pedazo de tierra que será sembrado y establecen la cantidad de maíz y frijol a utilizarse. Son ellos los encargados de salir del rancho para realizar los intercambios comerciales con la población no indígena, adquiriendo dinero mediante la venta de diversos productos obtenidos de sus huertos, así como también de las artesanías (hechas por la mujer). Con el dinero obtenido se abastecen de bienes necesarios para la diaria alimentación como azúcar, sal, harina, café, manteca, sopas de pasta, entre otras cosas.

Por último, los niños desempeñan las tareas de pastoreo de las chivas y borregos; además se incorporan desde pequeños a las labores domésticas en el caso de las mujeres, o en las labores de cosecha, tanto hombres como mujeres.



Mujer ralámuli bebiendo de una jícara.



Domingo de Ramos en Samachike.

De este modo, la unidad doméstica se constituye como el núcleo básico de producción-consumo, aprendizaje-sociabilización, siendo la base desde donde se genera el tipo de relaciones sociales que articulan los otros niveles de organización de la vida ralámuli: los valores de la reciprocidad.

La unidad doméstica como espacio territorial

Durante el desarrollo de las actividades productivas de subsistencia y en las actividades de socialización, se construye un determinado tipo de relación entre los hombres con su entorno físico-ecológico. Por un lado, los hombres obtienen los recursos necesarios para su subsistencia y reproducción; por otro, y como una práctica que acompaña a la anterior en el establecimiento de sus múltiples relaciones con el territorio, los hombres y mujeres comienzan a simbolizarlo y a dotarlo de valores que van más allá de sus potencialidades productivas.

Así, se reconocen los territorios en tanto espacios donde se desarrollan las tareas de subsistencia y al mismo tiempo son reconocidos y delimitados en leyendas, mitos, cuentos y otras manifestaciones culturales que surgen del uso de los mismos, así como de su contemplación, observación y conocimiento. A esta tendencia territorial la llamaremos el "espacio físico de la unidad doméstica",[6] o rancho Tarahumara.

[6] Existe una diferencia, tanto para los propios ralámuli como para los investigadores de la zona, entre lo que se denomina rancho —que en el presente trabajo caracterizamos como la espacialidad de la unidad— y rancherías, concebidas como un nivel organizativo de la vida ralámuli. Nosotros usaremos tanto el término de rancho como el de granja (tal y como lo usan Bennett y Zingg, 1978, 296) para referirnos a la espacialidad de la unidad doméstica.

La territorialidad del grupo ralámuli se construye a la par que se desarrolla la vida en sus distintos niveles organizativos. La definición y uso del espacio se realiza ya desde el nivel básico de organización social: la unidad doméstica. Desde ella se va definiendo una doble tendencia en los usos y prácticas territoriales. En primer lugar, como un reconocimiento de la individualidad de las parcelas y casas-habitación pertenecientes a la gente que las habita y las usa para su sostenimiento; y segundo, cuando se da una asimilación de los espacios y territorios comunes y sin propiedad: bosques, arroyos y barrancas, que pueden ser destinados para el uso de todos los miembros de la colectividad en el desempeño de sus actividades de subsistencia.

Al igual que las rancherías —como nivel organizativo y como definición territorial—, la gente ralámuli acostumbra designar a su rancho con algún nombre que represente las características físicas-geográficas del lugar donde se hallan sus asentamientos. De tal manera, la asignación de nombres es parte de la lógica clasificatoria y diferencial que realizan los individuos ralámuli como forma de apropiación de un territorio. Esta situación es de suma importancia ya que da muestra de los distintos niveles de integración identitaria que tienen los pobladores de la región. Así, por ejemplo, un individuo se asume como habitante de un rancho, *Batopilitas*, el cual es parte de una ranchería, *Tonachi*, y los miembros que residen en dicha ranchería se adscriben al pueblo de Guadalupe Coronado.

El espacio de la unidad doméstica o rancho se constituye por la casa-habitación, la parcela, el o los corrales, las trojes para almacenar granos y los patios donde se desarrollan las fiestas y rituales. La casa-habitación se convierte en el lugar privilegiado donde transcurre una gran parte de la vida cotidiana de los individuos que componen la unidad, constituyendo la zona de resguardo de las pertenencias de los miembros de ésta. La casa-habitación alberga asimismo la zona destinada a la cocina —donde se ubica el fuego para preparar los alimentos—, importante

FIGURA 7
UNIDAD HABITACIONAL RALÁMULI



centro de reunión y convivencia de los miembros de la unidad y recinto donde se llevan a cabo gran parte de las labores domésticas realizadas por las mujeres.

Otro de los elementos de gran importancia es la zona que será destinada a la parcela. Probablemente la posibilidad de tener una buena parcela (grande, de buena tierra y con agua disponible) es lo que determina la elección de cierto espacio físico donde establecer el rancho. Un elemento igual de importante que permite la distribución de los terrenos cultivables es la herencia de tierras que hacen los padres a los hijos.

Dentro del rancho tarahumara se habilitan zonas destinadas al almacenamiento de granos, como maíz, frijol y trigo. A esta zona o construcción se le conoce con el nombre de troje o *rikóhui*, la cual sirve además para el resguardo de otros recursos como frutas e incluso las pertenencias de valor como herramientas, tela y ropa. Las trojes pueden ser construidas dentro de la casa —los ralámuli de Guadalupe Coronado por lo general las construyen como un cuarto más de la casa-habitación— o también en el exterior como una construcción independiente.

Elementos importantes adicionales de un rancho son los corrales para guardar y proteger al ganado. Dichos corrales son desmontables y movibles, logrando circularlos por el área que ocupa la parcela con el fin de abonarla. Encontramos además espacios destinados a patios ceremoniales donde se realizan las festividades y rituales; pueden variar en su localización. En estos patios se instala un altar, se sacrifican los animales a ser consumidos y se dispone de una zona donde los

KÓLIMA. FORMA SOCIAL DE LA RECIPROCIDAD ENTRE LOS RALÁMULI

Luis Eduardo Gotés M.*

La vida social de los ralámuli sucede físicamente desde unidades autonómicas de producción y consumo que operan en una lógica de intercambio equivalente y periférico, que abarca tanto la redistribución de bienes como de trabajo. Incluso dicho modo de interacción se transmite también a las prácticas matrimoniales del grupo.

Los ralámuli habitan en un ambiente de topografía anfractuosa, cruzado por profundas barrancas, pequeños valles pluviales, mesas y montañas. En este territorio, con un índice demográfico de aproximadamente dos habitantes por kilómetro cuadrado,[1] los grupos de residencia ralámuli se distribuyen en aquellas porciones de terreno que permiten el desarrollo de los cultivos de maíz (*sunú*) y frijol (*muní*), principalmente. Estas demarcaciones, llamadas rancherías, se extienden en porciones de dos a 100 hectáreas en las que se asientan entre una y 20 familias. A su vez, cada núcleo doméstico suele usufructuar, a través de la herencia o la adecuación del terreno mediante la práctica de la tumba, roza y quema, otras parcelas ubicadas en rancherías cercanas que le permiten obtener los recursos suficientes para sortear los requerimientos anuales de consumo. Estas distintas localidades se delimitan y se adhieren a un perímetro territorial que por lo general conformarán los llamados pueblos tarahumares. Dichos asentamientos se encuentran integrados por un conjunto de comunidades adscritas a un cen-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

[1] La población blanca o mestiza rebasa con mucho este índice demográfico, solamente que los mestizos suelen habitar en densidades vecinales concentradas, siguiendo las pautas del modo urbano occidental.



Familia de tarahumaras habitantes de una cueva.

tro ceremonial o *póblo*, que fue construido, en tanto formato básico, para la reducción de las poblaciones locales a partir de la influencia jesuítica que tomó contacto con la región en los albores del siglo XVII (León, 1992: 81). En el *póblo* se lleva a cabo una serie de actividades públicas de tipo ritual, así como juntas de gobierno o juicios legales dentro de la normatividad local, y constituye un recurso, el más amplio, de la adscripción social.[2]

Esta dinámica de apropiación territorial es producto de un proceso formativo que implica, en una primera instancia, la refuncionalización del pasado forrajero dentro de un modo campesino fincado en la producción de valores de uso, que actualmente se ha contextualizado en la sociedad globalizada, no sin afectarlo por una serie de cambios, muchos de ellos inducidos durante las tres últimas décadas, por la proliferación de modernas vías de comunicación y el desarrollo del narcotráfico. Aun así, esto no ha alterado los patrones de territorialización antes descritos, pues en muchas de las entidades ralámuli prevalece un fondo organizado en una estructura periférica que establece dinámicas de acción social basadas en viejas prácticas de reciprocidad generalizada y cooperación, resueltas por los sujetos ralámuli, cuya forma profunda se estructura en dinámicas de un individualismo autonómico (Sahlins, 1972: 131).

Esto es, entre los ralámuli todos saben hacer todo: varones y mujeres; nadie es indispensable. Se trata de personalidades con tendencias individuales y autosuficientes. De hecho, estas son condiciones estructurales generadas desde una antigua dinámica forrajera, y a partir de la Colonia por los hábitos de pastoreo. En ambos casos los productores se "aíslan" durante jornadas completas para recolectar o llevar los hatos de ovinos y caprinos a pastar, situación en la que aprenden a resolver solos los obstáculos que se les presentan durante las labores cotidianas: conseguir agua, evitar a los depredadores como el coyote (*Canis latrans*), buscar y encontrar a los animales dispersos o que se retrasan en relación con el resto del hato y regresar por los semovientes perdidos, antes de volver a la ranchería y encerrar a la manada en una corraleta móvil. Ésta, por cierto, se va colocando a lo largo y ancho de la extensión de terreno que abarcará la próxima siembra.

La reciprocidad y cooperación ralámuli se resuelve a nivel de cada localidad por el grupo residente: acarreo de agua, siembra, cultivo y cosecha de hortalizas, maíz y frijol. Pero algunas tareas: limpieza de la parcela, ocasionales prácticas agrícolas, así como la construcción de casas, caminos y cercos, requieren del apoyo de agentes externos que acu-

[2] Estos *póblo* no son necesariamente referencias adscriptivas permanentes, sobre todo por el carácter segmentante de la estructura parental de los ralámuli, la cual se funda en un sistema segmentario que da origen permanentemente a nuevos núcleos de residencia.

músicos tocan y la gente baila *yúmali*, *matachín* o *paskol*. Es éste el lugar donde se realiza el ritual que da inicio a la bebida del *batáli*, asperjando la cerveza de maíz a los cuatro puntos cardinales y ofreciéndosela a los *Onolúame*. Este ritual es conocido como "destape de las ollas".

Como se mencionó anteriormente, otra forma de apropiación territorial es aquella que se refiere a los usos de los espacios comunes y sin propiedad, como bosques, barrancos, cañadas y pastos, y al empleo de terrenos de montes y valles que serán habilitados como parcelas.

En el primero de los casos se hace un reconocimiento de los territorios a partir de su utilización durante las labores de pastoreo, la recolección de leña, frutas y yerbas. El pastoreo es preponderante dentro de la reproducción de la cultura y la identidad de los miembros de esta colectividad étnica, a la par que crea una definición territorial. Durante esta labor se aprende a vivir en un particular tipo de ecología. Se reconocen plantas y flores, se dispone de aquellas zonas donde se recolectan frutos, fibras, vegetales, hierbas medicinales y fuentes de agua que las unidades reconocen como suyas, aunque no se excluye a las otras unidades de su uso. Durante dicha actividad se trazan y se dibujan los caminos —brechas y travesías— por los que pasarán aquellas relaciones sociales que unifican otros niveles organizativos de la vida, como son la comunidad y las rancherías.

En general, y como parte de un segundo momento del uso de los terrenos comunes, los ralámuli habilitan otras parcelas para su aprovechamiento, donde con



Familia tarahumara, retrato de grupo.

frecuencia construyen la casa, la troje y el corral, de tal manera que una misma unidad doméstica llega a ocupar más de un rancho durante todo el periodo de su existencia. Esta exigencia de ocupar otros espacios ha respondido, entre otras cosas, a las condiciones climáticas y ecológicas que presenta la Sierra. La habilitación de otras parcelas y la consolidación de nuevos ranchos pertenecientes a una misma unidad se debe a que los ralámuli buscan crear un patrimonio heredable a los otros miembros de la familia, quienes con su trabajo logran hacer que dos o más parcelas produzcan lo necesario para el sostenimiento de la unidad. Al independizarse de la unidad familiar, estas parcelas serán distribuidas entre sus integrantes, a quienes les serán reconocidos sus derechos sobre el patrimonio que como colectividad han forjado. Por lo general estas tierras son habilitadas por la roza que se hace de una ladera o de una planicie donde se siembra algún recurso como frijol, papa, calabaza o maíz.

Las rancherías como formato territorial se caracterizan por ser un espacio físico de diversas dimensiones donde los miembros de dos o más unidades domésticas han establecido sus asentamientos. Como se ha dicho, el tamaño de estos territorios depende de la disponibilidad de tierras para cultivar, pero lo que es una constante es que en una ranchería se localizan dos o más ranchos. Por ejemplo, en el pueblo de Guadalupe Coronado la ranchería más grande es Muribo, que se compone de aproximadamente 20 ranchos familiares, mientras que en Piedra Blanca encontramos sólo dos unidades domésticas asentadas. Este patrón se repite en la franja de barrancos.

den al trabajo comunitario para colaborar con una u otra unidad familiar; el trabajo desplegado es pagado simbólicamente con cerveza de maíz (*sowíki*). La comunidad colabora también cuando algún integrante del grupo tiene problemas de sustento por orfandad o viudez, o una familia se ve mermada por la muerte de un miembro productor o por robo o incendio de la parcela, haciendo fluir bienes de quienes más los poseen. A esta institución social se le denomina *kólima*, y constituye una importante base de colectivización de los recursos y el trabajo, pues a las reuniones de trabajo mediadas por la cerveza de maíz puede considerárseles asimismo como una forma de reciprocidad laboral o *nochaza kórima*, reciprocidad de trabajo: *¡Nije, ma nochaza, echijiti ma baji sowíki. Ma mema labaka!* ("¡Yo ya trabajé, por eso ya voy a tomar. Ya me gané una *hueja*!"). En síntesis, la integración grupal de los ralámuli pasa por un modelo de redistribución (Dalton, 1976: 188-198) que permite una estructura de integración social a través de la cual se fortalece una dinámica relación del individuo y la sociedad sin que una instancia subordine a la otra. El modo de la reciprocidad ralámuli, el *kólima*, puede leerse como el modo social institucionalizado que sustenta un código de horizontalidad social propio de una estructura periférica similar al mundo *nuer*, que describe Evans-Pritchard a partir de un sistema de "anarquía organizada" (Evans-Pritchard, 1977: 203-209). Un mundo de iguales. En el *kólima* puede interpretarse el sentido básico de la convivencia y la lealtad grupal, una sinopsis del yo (*nije*) y el nosotros (*tamuje*): ¡Hoy por ti, mañana por mí! ¡Tú estás bien, yo estoy bien!

> *¿Kúmi iyena mukí?*
> *Nije, basoróa korimáka. Tashi teke kunára, ma swiripa. We risuti nije.*
> ("¿Para dónde caminas mujer?
> Estoy paseando, consiguiendo regalos. Ya no tengo esposo, ya se acabó.
> Yo estoy muy pobre") (Gotés, *Diario de Campo*, 1990).





Familia tarahumara en rancho de cumbre.

Las formas físicas que adoptan las rancherías son determinadas por las maneras en que se distribuyen los ranchos o granjas familiares en el espacio geográfico y varían de una ranchería a otra. Podemos encontrar sitios donde los ranchos se hallan más concentrados y otros donde la distancia entre casas-habitación es más espaciada. Si bien esta situación está condicionada por la fisonomía geográfica del lugar, la elección del sitio de los asentamientos tiene una razón que se vincula también al sistema de parentesco, de tal manera hay rancherías compuestas de pocas familias, todas pertenecientes al mismo grupo familiar, o bien encontramos situaciones donde los miembros de un grupo familiar se asientan en una porción del espacio físico de la ranchería, y al cruzar un arroyo o un monte se establece otro grupo familiar que igual se identifica como residente de la misma ranchería. La explicación sobre esta condicionante físico-ecológica está asociada al hecho de que, generalmente, el espacio físico donde se asienta el conjunto de unidades domésticas que conforman esta manera de definir un territorio no es homogéneo. En la mayor parte de la Sierra Tarahumara los terrenos de asentamiento se componen de pequeñas planicies y valles cuyas continuidades se ven cortadas por la presencia de cerros, cañadas o arroyos, agravándose esta situación en las zonas inmersas en el corazón de las barrancas de la Tarahumara.

De esta manera, es mínima la posibilidad de encontrar extensos valles donde grandes grupos familiares se establezcan. La continuidad de los asentamientos en los espa-

cios físicos de las rancherías constantemente se interrumpe por la presencia de algún accidente geofísico, imprimiendo una marca en las formas que adoptan los asentamientos, cuya aparente separación y "dispersión" entre ranchos se debe a la necesidad de aprovechar las pocas partes planas para sembrar e instalar la casa-habitación.

Aun cuando el aspecto físico-ecológico que presentan los territorios en una ranchería imprima una fuerte condicionante en cómo se asientan las unidades domésticas, la distribución de las áreas que componen la ranchería sigue respetando la tendencia a marcar la diferencia de grupos de parientes. Cuando la irregularidad del terreno es tal, los distintos grupos familiares se ubican en alguna de las áreas de la ranchería, ya sea de un lado del cerro o a un lado del arroyo o en las partes planas que se abren entre los cerros. Así, tenemos que un grupo familiar unido por relaciones de descendencia y hermandad comparte una de las áreas de una ranchería y son vecinos de otro grupo familiar. En ocasiones ambos grupos están relacionados por otro tipo de relaciones de consanguinidad en segundo grado; es decir, están emparentados por ser primos y/o sobrinos.

De esta manera, una ranchería definida territorialmente se conforma por el conjunto de asentamientos de grupos de descendencia y hermandad unidos a otros grupos a partir de relaciones de parentesco extenso, parentesco por alianza y de relaciones de reciprocidad e intercambio, entre las que resaltan las faenas colectivas, las reuniones para tomar *sowíki* y las fiestas rituales.

Los mecanismos sociales que actúan en la distribución de los asentamientos y espacios en una ranchería se vinculan a una de las funciones básicas de las relaciones de parentesco: la herencia. A partir de ésta se realizan las primeras distribuciones de los territorios. Al darse los procesos de división de las unidades domésticas a partir del matrimonio de sus miembros, ellos obtienen sus tierras y recursos mediante la herencia de los padres. Por lo común, los asentamientos de

Músico ralámuli bebiendo cerveza de maíz en una fiesta.



las nuevas unidades se establecen alrededor o cerca de los terrenos que fueron de los padres, conformándose agrupaciones familiares asentadas en terrenos comunes. Esta situación cambia cuando las nuevas unidades crecen y se encuentran en condiciones de separarse de los terrenos de sus padres, con lo cual, a lo largo de los años, llegarán a formar otro grupo familiar. Cabe resaltar que no siempre se heredan terrenos próximos a los de la unidad doméstica de origen, pues en ocasiones se puede acceder a tierras que fueron habilitadas en otras zonas, rancherías que pertenecieron a un abuelo, a un pariente cercano (tíos cuyos hijos emigraron o se trasladaron a otra comunidad o ranchería). Incluso se da el caso de que una nueva pareja obtenga tierras en otra comunidad cuando el cónyuge procede o tiene un padre o abuelo miembro de otro pueblo ralámuli.

El matrimonio como esfera del parentesco interviene también en las maneras en que se distribuyen los asentamientos en el espacio físico de una ranchería. Cuando los recursos a heredar por una unidad no son suficientes para satisfacer los requerimientos de todos los miembros adultos en matrimonio, una forma común de acceder a algún tipo de recursos es la herencia otorgada a uno de los cónyuges. Esto significa que el integrante de la familia que no obtuvo tierras pasará a ser parte del grupo de asentamientos que se establecen alrededor de la unidad doméstica del grupo al cual se incorporó vía alianza matrimonial, permitiendo con esto la circulación de miembros de rancherías a rancherías, desde donde se construyen otras formas organizativas como la comunidad tarahumara.

Así, el espacio físico de una ranchería se compone por el conjunto de asentamientos de las diversas unidades domésticas, y por una serie de terrenos y recursos que

Mujer tarahumara del barranco.



son de uso común, consolidándose dos tendencias de uso territorial. Por un lado, el uso de terrenos para usufructo privado, cuya expresión son las granjas de las unidades, compuestas, como vimos, por casas-habitación, troje, corrales y patio ceremonial; espacios privados donde transcurre la vida cotidiana de los miembros de las unidades. Por otro lado, se construye un uso territorial de espacios públicos, como son los pastos, bosques, caminos, arroyos, ríos y nacimientos de agua (aguajes), los cuales pueden ser usados indistintamente por todos los miembros de la ranchería para sus requerimientos: llevar a pastar a los animales, recolectar frutos o leña, obtener agua, o muchas veces como zonas donde se realizan trabajos de desmonte (tumba, roza y quema) para habilitar una parcela que posteriormente formará parte de los bienes de una unidad doméstica particular.

La comunidad como nivel organizativo y político

Podríamos afirmar, a manera de introducción en la explicación y descripción de la comunidad tarahumara, que tanto la unidad doméstica como la ranchería se caracterizan por ser dos formatos organizativos de la vida ralámuli que han permanecido como propuestas originarias de estos grupos étnicos desde tiempos precoloniales. La primera lo es en tanto sigue siendo la característica organizativa tradicional de todos los grupos campesinos (Chayanov, 1985; Wolf, 1981; Shanin, 1983, y Sahlins, 1972, entre otros), mientras que la ranchería —tal y como hemos insistido— representa una propuesta de organización originaria de las culturas del noroeste mexicano, en particular de aquellas sociedades agricultoras sedentarias (Spicer, 1997).

Lo anterior no significa que la organización social tarahumara desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad se limite a la unidad doméstica y a la ranchería, ya que los testimonios de los primeros misioneros que llegaron en el siglo XVI hacen mención de otras formas organizativas. Estas últimas dan cuerpo a otro tipo de relaciones sociales y a niveles distintos de organización de la vida social ralámuli. Tal es el caso de aquella organización de la vida ralámuli que los españoles caracterizaron como "nación". Dicha dimensión organizativa se evidenciaba para los misioneros cuando el pueblo tarahumara concebido como un todo se unificaba para perseguir determinados fines: combatir a los pueblos indios enemigos, defenderse de los españoles y misioneros que llegaron a sus tierras o, como en tiempos de la Colonia, pedir la instalación de misioneros en sus pueblos.

En la literatura etnográfica —desde Carl Lumholtz hasta la de mediados del siglo XX— se ha hecho hincapié en que la idea de pueblo, su uso y apropiación surgió con el trabajo misional jesuita. Ellos buscaron reducir las poblaciones indígenas alrededor de un centro ceremonial y congregar de esta manera a una colectividad étnica. Es así que algunos autores definen al pueblo tarahumara como el sitio donde se pretendió construir el centro cívico-religioso buscando reunir a un grupo tendiente a la "dispersión" (Lumholtz, 1986: 135; Bennett y Zingg, 1978: 295;[7] Aguirre Beltrán, 1991: 67).[8] En este sentido, nosotros hablaremos de

[7] En toda la región hay comunidades llamadas "pueblos", cada uno en torno a una iglesia y una comunidad (el edificio del tribunal y la cárcel).

[8] En un pequeño valle o en el lomo de una mesa asientan dos o tres construcciones de mampostería o adobe —la iglesia, la casa comunal o la escuela— que constituyen el centro del pueblo; las casas de los habitantes están a uno, dos, 15 o 20 kilómetros de distancia de lo que se reconoce como centro.

"cabecera del pueblo", para distinguirla de la idea de pueblo en tanto comunidad o entidad de adscripción.

De lo anterior podemos concluir, para caracterizar a la comunidad tarahumara, que si bien desde tiempos precoloniales existían lazos sociales que articulaban formas de organización mas allá de las rancherías, permitiendo la configuración de instituciones y relaciones sociales de tipo comunitario, la comunidad tarahumara, tal y como hoy se nos presenta, ha sido el producto histórico de múltiples transformaciones que arrancaron con la instauración de las misiones en la Tarahumara durante los siglos XVI y XVII. Con la misión inició la creación del modelo de pueblo, el cual se arraigó profundamente en las comunidades tarahumaras, agregando nuevos elementos estructurales a los lazos comunales que articulaban y unificaban tanto a las diferentes unidades domésticas como a las distintas rancherías, formando una colectividad a la que los españoles llamaron pueblos y que nosotros caracterizaremos como la comunidad tarahumara.[9]

[9] Siguiendo a Teodor Shanin (1983, 60-67), entenderemos el concepto de comunidad de la siguiente forma: "Una comunidad puede ser definida como un grupo humano, con una base territorial, unido por lazos de interacción social e interdependencia, por un sistema integrado de normas y valores aceptados y por la percepción de sus diferencias respecto del resto de los grupos configurados sobre líneas semejantes." Más adelante continua: "Aunque la comunidad de aldea es muy cohesiva, está al mismo tiempo diversificada en grupos y facciones diferentes y conflictivos. Estas diversidades y conflictos no expresan en absoluto una patologia social temporal; muy al contrario, desempeñan una parte vital en la vida de la aldea, constituyendo elementos decisivos para la comprensión de su dinamismo y su estructura social."

QUÍMICA NUTRICIONAL DEL *TESGÜINO*

Marco Vinicio Morales*

El *tesgüino*[1] es una bebida fermentada hecha a base de granos de maíz germinados que los grupos rarámuli, o'óba, warijío y óódami ingieren en diversas ocasiones, ya sea durante el trabajo cooperativo o en los eventos rituales y religiosos. Es una bebida con bajo contenido alcohólico (no rebasa 4% en volumen), elaborada por fermentación de malta o azúcar del maíz. En el proceso interviene un microorganismo, la levadura[2] *Sacaromyce cerevisiae*, que transforma los carbohidratos[3] presentes en los granos de maíz germinado en alcohol etílico o etanol, y en una serie de sustancias aromáticas que le dan su sabor y olor característico. Además de estos productos, aparecen otros, como el dióxido de carbono (CO_2), que facilita su digestión, y una serie de compuestos proteínicos que hacen del *tesgüino* una bebida nutritiva.

De forma general, la elaboración tradicional del *tesgüino* se lleva a cabo de la siguiente manera. De acuerdo con el volumen de brebaje que se quiera preparar, se limpia cierta cantidad de granos de maíz para ser remojados en agua durante dos días. En seguida se escurren las semillas y se tapan con mantas o se colocan en costales de plástico cerrados, pero con cierta ventilación, con la finalidad de favorecer la humidificación y

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] Nombre mestizo con el que se conoce esta bebida. Los grupos nativos de la Sierra tienen términos en su lengua para nombrarlo. Por ejemplo en rarámuli lo llaman *sowíki* o *batáli*, y en óódami le dicen *nabaite*.

[2] Algunos de los procesos de fermentación, gracias a los cuales se obtienen productos como el vino, la cerveza o el pan, son debidos a la acción de las levaduras. Éstas son hongos microscópicos, con frecuencia unicelulares, del grupo de los ascomicetes (*Enciclopedia Hispánica*, vol. 9, 1992: 112).

[3] Los carbohidratos son compuestos bioquímicos importantes, producidos principalmente por las plantas, y sirven de fuente de energía alimenticia para los animales y el hombre. Los carbohidratos incluyen azúcares simples, almidones y celulosas, y están formados por átomos de carbono, hidrógeno y oxígeno.

A este agregado comunitario llamado pueblo se le trató de reducir territorialmente y dotarlo de un sentido de unidad distinto de aquel que existía entre las rancherías, tarea que cumplieron la religión, las fiestas y el sistema de gobierno indígena. El pueblo se convirtió en el sujeto de la acción misional —como siglos después lo será el ejido de la acción estatal— y no las rancherías ni las unidades domésticas, lo cual no significó que estas dos desaparecieran; por el contrario, siguieron existiendo como dos niveles de organización social que persisten hasta la actualidad.

La comunidad tarahumara o pueblo se caracteriza como una dimensión organizativa más, articulada por distintos lazos que unifican a diferentes rancherías y unidades domésticas. El pueblo se ha convertido en un criterio de adscripción importante debido a que los ralámuli se reconocen como miembros de un pueblo tarahumara y celebran las fiestas religiosas de algún santo vinculado al pueblo.

La comunidad como nivel organizativo se integra por un conjunto de relaciones sociales e instituciones que enlazan tanto a las rancherías como a las unidades domésticas, cuya especificidad son el fuerte sentido de reciprocidad y redistribución presente en la articulación de las diferentes formas o niveles organizativos de la vida ralámuli. Estos vínculos que conforman la comunidad tarahumara tienen un doble origen: por un lado están presentes de manera estructural en todos los momentos históricos de la conformación de la comunidad, tales como el *kólima* y

de evitar que la luz solar incida sobre ellas. De esta manera, con el agua absorbida por el cereal y en las condiciones de oscuridad, comienza la germinación.[4] Luego de tres o cuatro días empiezan a aparecer los brotes o embriones del maíz y en ese momento se lleva a cabo la molienda de los granos germinados, ya sea en metate o en molino mecánico. La masa obtenida se coloca en agua hirviendo y se cuece durante unas 10 o 12 horas en un recipiente de metal. Tras enfriarse el líquido obtenido, se filtra, se vacía en las ollas de barro especialmente elaboradas para preparar el *tesgüino* y se mezcla con una suspensión líquida de la planta nombrada en la región ralámuli como *basiáunare* (*Bromus arizonicus*), la cual actuará como catalizador[5] en el proceso de fermentación[6] junto con los residuos de *tesgüino* impregnados en las paredes de las ollas. Además, se agregan los granos de maíz que previamente fueron colados. Por último, luego de dos o tres días de fermentación el *tesgüino* está listo para beberse, ya sea en alguna festividad, durante una faena de trabajo o en una celebración ritual (digarama 1).

Los cambios químicos que ocurren en el proceso artesanal de elaboración del *tesgüino* pueden explicarse de la siguiente manera. Los carbohidratos que constituyen la estructura de los granos de maíz se encuentran en forma de almidones, que son largas cadenas moleculares que no pueden utilizar directamente las levaduras encargadas de la fermentación. Por ello, primero tienen que fragmentarse y reducirse a compuestos de menor tamaño. Este proceso, denominado malteado, ocurre cuando el maíz es humedecido para comenzar la germinación. Como consecuencia de los efectos del agua y de la temperatura, los granos generan una serie de enzimas[7] que rompen las grandes cadenas de almidón y de las proteínas[8] del cereal, obteniendo de esta manera azúcares dobles (disacáridos), específicamente la malta o maltosa. Cuando brota la pequeña raíz se detiene el proceso de germinación, se muelen y cuecen los granos, y comienza la etapa de fermentación, con la incorporación de los tallos y semillas del *basiáware*, planta que contiene las levaduras

[4] Proceso en el que los disacáridos de la malta del maíz se transforman en carbohidratos más simples que facilitaran el proceso de fermentación.

[5] Sustancia que aumenta la velocidad de una reacción química sin consumirse.

[6] La fermentación de azúcares con levadura, proceso de síntesis química más antiguo, sigue siendo de enorme importancia para la preparación de alcohol etílico. Los azúcares provienen de varias fuentes, principalmente de las melazas de la caña de azúcar, o del almidón que se obtiene de diversos granos, por lo que al alcohol etílico se le ha dado el nombre de "alcohol de grano" (Morrison y Boyd, 1985: 465).

[7] Catalizadores biológicos.

[8] Compuestos conformados principalmente por átomos de carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno. Estos compuestos nitrogenados son los sólidos más abundantes del protoplasma celular y desempeñan tareas específicas en el desarrollo de las funciones vitales de los organismos vivos.

el parentesco extenso y/o por alianza; y por el otro, relaciones sociales que se han ido incorporando en la cultura, producto de la herencia de los múltiples contactos con sociedades externas a la tarahumara; tal es el caso del gobierno indígena, el parentesco ritual y las fiestas de Semana Santa y las que se celebran a favor de algún santo o virgen.

Una primera forma de entender a la comunidad tarahumara sería verla como el conjunto de miembros de una colectividad indígena unidos a partir de ciertas relaciones sociales: reciprocidad-intercambio, relaciones de parentesco o procesos de identidad y adscripción a un conjunto comunitario cuyo eje articulador son las fiestas de templo que se organizan en torno a un sistema de gobierno indígena.

Pero también el pueblo indígena se ve aquí como el conjunto de rancherías cuyos miembros se adscriben a una determinada comunidad y reconocen a los habitantes de otras rancherías como integrantes del mismo pueblo: una unidad que se organiza en torno a un gobierno indígena que busca ser representativo de los miembros de las rancherías, un sistema de gobierno cuyos cargos busca distribuirlos en personas provenientes de distintas rancherías y no concentrarlos en un solo grupo familiar.

También la celebración de fiestas de templo, como son la Semana Santa, el 12 de diciembre y la Candelaria, entre muchas otras más, ha generado un sistema de cargos para realizar las fiestas, buscando incorporar a los miembros de la

DIAGRAMA 1
PROCESO DE ELABORACIÓN DEL *TESGÜINO*

Granos de maíz limpios → Remojo en agua 2 días → Germinación 3 o 4 días → Cocción 10 a 12 horas → Enfriamiento → Filtración → Vaciado en ollas *tesgüineras* → Adición del *basiáware* → Fermentación → *Tesgüino* 2 a 3 días

fermentadoras activas *Saccharomyces cerevisiae* y *Saccharomyces kluyvery*. Estos microorganismos, principalmente, son los encargados de favorecer el cambio químico y transformar las moléculas de glucosa, que conforman la estructura de la maltosa, en etanol y dióxido de carbono, proceso conocido como fermentación alcohólica, con lo cual se obtiene el producto final: el *sowíki* (digarama 2).

La síntesis química en la fermentación del *tesgüino* se muestra en el diagrama 3.

Por medio de los estudios químicos y microbiológicos del proceso de elaboración del *tesgüino* podemos conocer los materiales que participan en el mismo, los agentes químicos que hacen posible la transformación, así como los productos finales y sus características. Es decir, estos análisis nos permiten saber qué tipo de cambios sufre el maíz tanto en sus propiedades nutrimentales como energéticas, los cuales están asociados directamente con el tipo de actividades físicas que realizan los grupos nativos de la Sierra Tarahumara y que se reflejan en su particular apropiación del medio ambiente, así como también en el tipo de relaciones sociales que generan.

Hacia finales de la década de los ochenta del siglo xx, Lappe y Ulloa realizaron una serie de estudios químicos y microbianos en el proceso de elaboración ralámuli de *sowíki* en la Tarahumara. Resumen sus principales resultados de la siguiente manera.

1. Los microorganismos más importantes que intervienen en el proceso de fermentación del *tesgüino* son bacterias pertenecientes a los géneros *Lactobacillus*, *Leuconostoc*, *Pediococcus* y *Streptococcus*, así como las levaduras fermentadoras activas *Saccharomyces cerevisiae* y *Saccharomyces kluyvery*, y levaduras *Hansenula anomala* y *Candida guillermondii*.

2. La principal fuente de inóculo para la fermentación se halla en la olla *tesgüinera*.

comunidad, o bien para formar parte de los danzantes de *matachín*, *pascoleros*, ser diablo o soldado en Semana Santa o para contribuir con trabajo, *sowíki* y comida en las fiestas.

Por otro lado, cuando definimos al pueblo como un formato de organización impuesto a partir de la misión católica durante la Colonia, nos referimos a la forma de organización territorial que se conoció como pueblo de misión y que constituyó la propuesta de uso y definición territorial erigida como modelo implementado desde los primeros años de la misión jesuita en la Tarahumara. Estos pueblos de misión, que posteriormente en la literatura etnográfica se llamarán pueblos tarahumaras, fueron la herencia de un constante intento de los misioneros de los siglos XVI, XVII y XVIII por reducir a los indios a territorios cuyo modelo de organización eran los pueblos hispanos y mesoamericanos, caracterizados por un conjunto de habitaciones asentadas alrededor de un templo y de una serie de edificios administrativos (cárcel, centro de reuniones). A partir de este modelo se buscó que los indígenas dejaran de habitar sus rancherías, dejando tal vez sólo en éstas sus áreas de cultivo y así trasladar sus casas-habitación a los pueblos, que serían tanto los centros político-administrativos como los centros ceremoniales desde donde se organizaría y unificaría a una colectividad.

En la actualidad, estos pueblos tarahumaras pueden caracterizarse como el conjunto de rancherías unificadas a partir de mecanismos de identidad en torno a

3. El catalizador no parece constituir una fuente de inóculo o enzimas para acelerar la fermentación.

4. La fermentación es láctica-alcohólica, seguida de una alcohólica-acética.

5. El valor nutricional del *tesgüino* es superior al de las materias primas utilizadas en su elaboración, pues el balance total indica incrementos en el contenido de proteínas, etanol y ácido láctico (Lappe y Ulloa, 1989: 115).

Las tablas comparativas de las que los autores extrajeron sus conclusiones se presentan en la siguiente página (cuadros 5-7).

De especial interés es el análisis bromatológico del *sowíki*, es decir, el estudio de los cambios nutrimentales que se producen en el cereal involucrado en la elaboración de esta bebida. Una colaboración general de los resultados permite afirmar que las propiedades nutritivas del *tesgüino* son superiores a las de las materias primas utilizadas en la elaboración, es decir, que el balance total arroja un incremento de proteína, etanol y ácido láctico (estos dos últimos constituyen fuentes inmediatas de calorías para los consumidores), lo que indica que la cerveza es un complemento importante en la dieta de los grupos étnicos que la preparan y la consumen (Lappe y Ulloa, 1989: 61).

DIAGRAMA 2

Almidón → Maltosa → Glucosa → Etanol + Dióxido de carbono

DIAGRAMA 3

$C_{12}H_{22}O_{11} + H_2O \rightarrow 2\ C_6H_{12}O_6$
Maltosa + Agua → Glucosa

$C_6H_{12}O_6 \xrightarrow[\text{Levadura}]{} 2\ C_2H_5OH + 2\ CO_2$
Glucosa → Etanol + Dióxido de carbono

Podemos concluir que la revisión de los análisis químico y bromatológico en la preparación del *tesgüino* nos muestra las grandes utilidades nutrimentales y energéticas generadas en el proceso. Lo anterior se correlaciona con un resultado importante: el *tesgüino* es incluido en la dieta de los grupos ralámuli, o'óba, warijó y óódami por el alto valor proteínico y calórico que representa, el cual necesitan para cumplir los requerimientos físicos propios de los grupos campesinos de la Sierra: cultivo, pastoreo, desplazamiento a grandes distancias, movilidad territorial cumbre-barranca, resistencia en las carreras de bola, transporte de troncos, madera u objetos pesados, exposición a bajas temperaturas durante el invierno, actividades forestales, etcétera.

TABLAS COMPARATIVAS DE ANÁLISIS QUÍMICO

CUADRO 5
ANÁLISIS QUIMICO PARCIAL (RESULTADOS EN BASE SECA) DEL MAÍZ Y DE LAS MUESTRAS OBTENIDAS DE LAS DIVERSAS ETAPAS DE ELABORACIÓN Y FERMENTACIÓN DEL *TESGÜINO*[a]

MUESTRA	PROTEÍNA[b] (N X 6.25)	CENIZAS[b]	GRASA[b]
Maíz molido	9.43	1.5	6.14
Maíz germinado y molido	10.23	1.4	4.65
Atole cocido y colado	7.36	1.4	3.21
Bromus arizonicus molido (liga)	11.01	1.7	1.06
Atole cocido y colado + liga	7.45	1.5	1.13
Tesgüino de 20 horas de fermentación	9.25	1.42	2.48
Tesgüino de 30 horas de fermentación	10.24	1.58	5.04
Tesgüino de 36 horas de fermentación	10.74	1.58	6.80
Tesgüino de 50 horas de fermentación	13.20	1.57	4.28

[a] Tomado de Lappe y Ulloa (1989: 77).
[b] Todos los valores corresponden a porcentajes en relación a peso seco (g/100 g de muestra).

CUADRO 6
BALANCE DE PROTEÍNA/SÓLIDOS TOTALES Y PROTEÍNA/CENIZAS[a] PARA LA DETERMINACIÓN DE LOS INCREMENTOS TOTAL Y NETO DE PROTEÍNA DURANTE LA FERMENTACIÓN DEL *TESGÜINO* (DE 24 A 50 HORAS DE FERMENTACIÓN)[b]

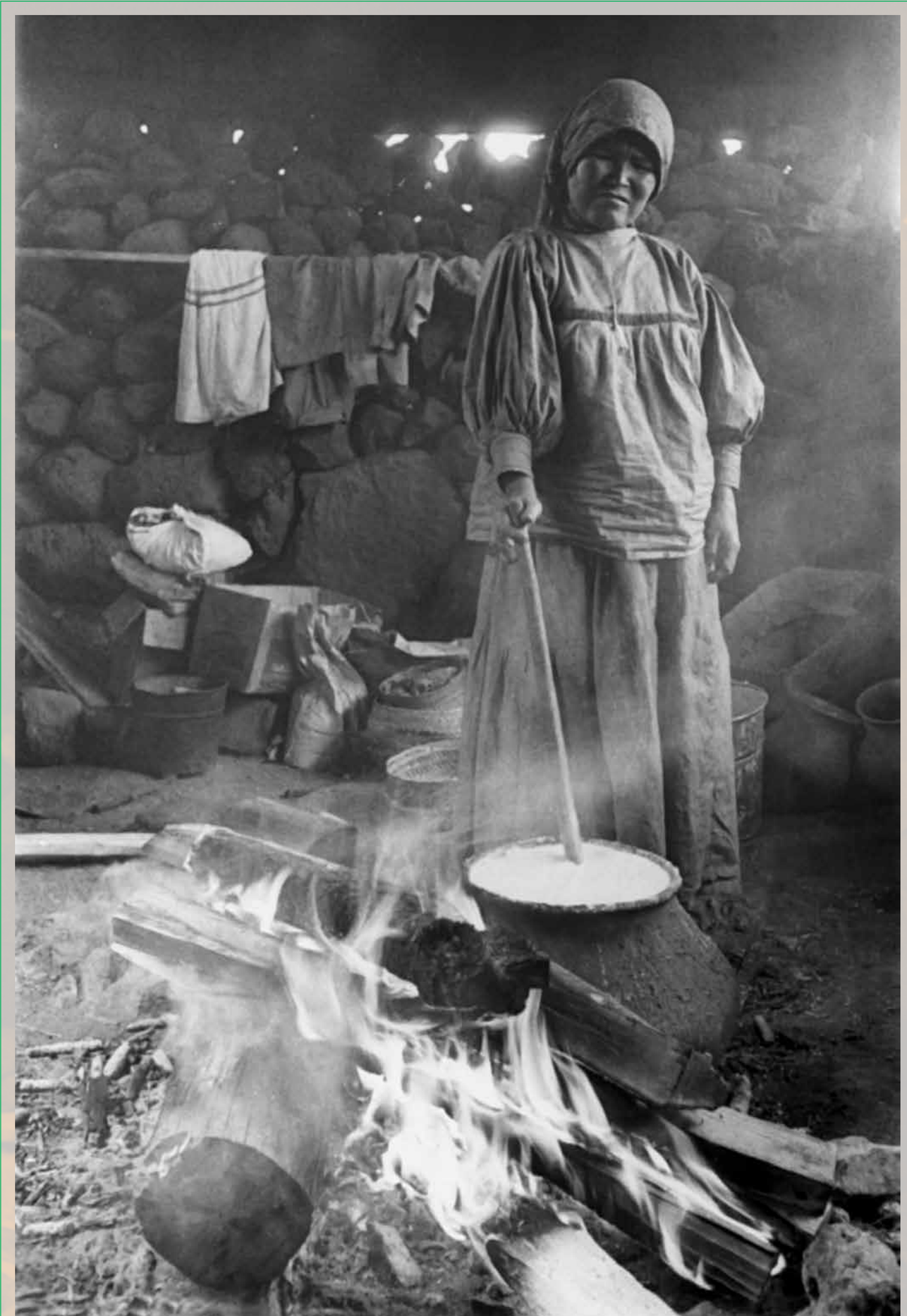
TESGÜINO DE 24 A 50 HORAS	PROTEÍNA (N X 6.25)	CENIZAS	SÓLIDOS TOTALES	PROTEÍNA CENIZA	PROTEÍNA SOL. TOT.
24	1.18	0.22	14.2	5.36	0.083
30	1.11	0.17	10.8	6.53	0.103
36	1.10	0.16	10.2	6.53	0.108
50	1.27	0.15	9.6	8.47	0.132

[a] Incremento neto de proteína = (8.47 – 5.36 / 5.36) x 100 = 58.02%.
[b] Tomado de Lappe y Ulloa (1989: 78).

CUADRO 7
ANÁLISIS QUÍMICO PARCIAL (RESULTADOS EN BASE HÚMEDA) DE LAS MUESTRAS OBTENIDAS DE LAS DIVERSAS FASES DE LA ELABORACIÓN Y FERMENTACIÓN DEL *TESGÜINO*[a]

MUESTRA	ÁCIDO LÁCTICO (%)	ÁCIDO ACÉTICO (%)	METANOL (%)	ETANOL (%)	PH
Suspensión maíz germinado y molido	0.018	0.054	0.018	0.017	4.7
Atole cocido y colado	0.027	0.009	0.011	0.023	5.0
Liga molida en agua	0.017	0.018	0.025	0.030	5.5
Atole cocido + liga	0.028	0.011	0.020	0.024	4.7
Tesgüino de 20 horas de fermentación	0.323	0.036	0.021	0.920	3.7
Tesgüino de 30 horas de fermentación	0.372	0.054	0.016	1.413	3.2
Tesgüino de 36 horas de fermentación	0.410	0.054	0.011	1.671	3.0
Tesgüino de 50 horas de fermentación	0.329	0.110	0.014	3.730	3.0

[a] Tomado de Lappe y Ulloa (1989: 79).



Mujer ralámuli preparando *sowíki*.

una idea de pueblo, cuyo centro cívico-religioso o cabecera está representado por los lugares donde se construyó el templo al que acuden los ralámuli a reuniones para tratar los asuntos de la comunidad o, en algunos casos, los asuntos del ejido. Cabecera donde se celebran fiestas como la de Semana Santa, la de la Virgen de Guadalupe o la de algún otro santo patrón; fiestas que son parte de dinámicas sociales y culturales que unifican este nivel de organización y permiten reproducir entre los ralámuli la idea de pueblo como sinónimo de aquella colectividad étnica con la que se vive y se comparte una identidad grupal.

La idea de pueblo que introdujo la misión en la Tarahumara dotó a los ralámuli de un elemento más desde donde afianzar las dinámicas comunales que se venían construyendo desde tiempos prehispánicos. En la actualidad, la idea de pueblo constituye un mecanismo de adscripción y de identificación que es reforzado por el hecho de que se les ha otorgado a los pueblos nombres de algún santo, virgen o toponimia, permitiendo construir esa idea de pertenencia. Así, los límites territoriales de una comunidad están dados según la extensión que abarquen todos aquellos asentamientos de los sujetos que se adscriben a esta comunidad.

La red del *sowíki* como articulador de las relaciones sociales a nivel comunidad: la postura de John G. Kennedy

Entre los ralámuli, la institución social que cohesiona a las unidades domésticas que constituyen una ranchería, así como a los miembros que conforman un pue-

Ranchería Basigochito.



blo, es aquella que John G. Kennedy caracterizó como el *plexus* del *sowíki*, o la red del *tesgüino*.

El antropólogo John G. Kennedy partió de una concepción teórica enmarcada dentro de una corriente en antropología denominada ecología cultural. A grandes rasgos, esta teoría se concentró en explicar las dinámicas sociales y el origen de prácticas culturales a partir de la particular forma histórica de adaptación al entorno. Según esta postura, la cultura y las formas organizativas en el terreno de lo social se relacionan de manera causal con las actividades de subsistencia y la organización económica. A partir de éstas se logra la adaptación al medio. De ahí que la primera tarea del antropólogo sea describir las relaciones entre técnicas de producción, prácticas económicas y entorno ambiental. Como segundo momento habría que dar cuenta de las formas de organización territorial y de la división social que son el producto de una forma de explotación del medio y de un determinado desarrollo tecnológico. Finalmente habría que analizar la manera en que estos elementos básicos (medio ambiente, adaptación tecnológica, prácticas económicas, organización territorial y división social) afectan a otros aspectos de la cultura, como son instituciones sociales, políticas y religiosas.

Resalta en esta postura su compromiso con una visión evolucionista preocupada por determinar la complejidad cultural según un orden adaptativo más eficaz, reconociendo que las formas culturales que emergen de la adaptabilidad pueden ser diversas y no universales, como suponía el evolucionismo decimonónico.

En estas escuelas se destaca el hecho de que la posibilidad de crecimiento de una cultura —crecimiento visto como complejidad— está dada en tanto su valor adaptativo a un medio ambiente. Un medio ambiente que puede ser hostil o benéfico, aunque lo sobresaliente serán las estrategias culturales y sociales desarrolladas por una colectividad para poder mantenerse y/o crecer como grupo.

Esta propuesta comparte o asume la teoría de la selección natural como patrón explicativo, postulando que las variaciones culturales y su reproducción se explican por un mecanismo selectivo: sobrevivir en ambientes. La selección natural, según Darwin, actúa como un mecanismo que permite adaptar las diversas formas de vida a sus diversas condiciones y regiones. Una visón que pondera la diversidad de las formas de vida y de las formas culturales en tanto variaciones históricas (dadas en un tiempo), cuya posibilidad de permanencia está en su adaptación a uno o múltiples medios, y en la ampliación del grupo, que es el sujeto de la acción selectiva.

Otra de las pautas explicativas que encontramos en la concepción de Kennedy es aquella que sustenta la noción de que las sociedades pueden ser cohesionadas no sólo por mecanismos concentradores como son las sociedades estatales, las federaciones de tribus o las naciones. Este tipo de posturas han sido expuestas de manera clara y puntual por Marshall D. Sahlins. Para este autor, el caos de la fragmentación social, el riesgo de la desintegración, es resuelto por las sociedades llamadas primitivas a partir de mecanismos de intercambio. A diferencia de la visión sostenida por Hobbes, para quien el caos de la fragmentación se solventa mediante la instauración de sistemas totalizadores y centralizados, Sahlins adopta la postura de Marcel Mauss, quien ve en la estructura de la reciprocidad un recurso para lograr la paz y la cohesión que aseguraría el Estado según Hobbes.

A diferencia de la centralidad que caracteriza a las sociedades estatales o nacionales, las estructuras de la reciprocidad son fragmentarias y no corporativas. La reciprocidad unifica unidades dispersas y perpetúa su dispersión. Es un mecanismo que se extiende a todos los miembros de un grupo que la comparten, y se desarrolla en todo momento. Según estas visiones, son las instituciones y prácticas que expresan la reciprocidad las que se convierten en las agencias centrales de la vida de una cultura. Dominan el conjunto de otras prácticas e instituciones, y para el caso de visiones como las de Kennedy, son las que posibilitan la adaptación a determinado medio ambiente. De manera casi general, es frecuente entre quienes postulan estas teorías imaginar los sistemas de reciprocidad como si se tratara de circuitos que enlazan determinadas unidades.

Para John G. Kennedy, la más importante pauta de relación interpersonal en la sociedad tarahumara, con excepción de aquellas que gobiernan las interacciones en el nivel de las unidades domésticas (casa-hogar), ocurre en el contexto de las reuniones para tomar cerveza de maíz. Esta práctica ha sido la respuesta de este grupo a un medio ambiente cuyas características ecológicas y geográficas son un fuerte desafío a la reproducción cultural del grupo.

Los ralámuli viven en un medio ambiente inhóspito. La disposición de tierra arable, de la que dependen estos pueblos agrícolas, se da en lugares pequeños y separados entre sí. Esto origina que la concentración de tierra para cultivo sea escasa, diferencial en calidades y distribuida de forma fragmentaria a lo largo de una gran extensión montañosa, donde las diferencias de alturas y climas son la constante.

La Sierra se caracteriza por tener una topografía accidentada. Es un escenario de cañadas, cumbres y barrancos, donde la disposición de espacios para cultivar compite con el terreno abrupto. La presencia de valles y planicies en el escenario es muy baja y se reduce más conforme se acerca al área de barrancas.

La poca concentración de tierra cultivable ha impuesto a los ralámuli un patrón de residencia caracterizado por su dispersión. Los ranchos y rancherías aparecen en todo lugar en donde pueda encontrarse una buena cantidad de tierra cultivable. Pero las reducidas áreas de cultivo permiten una concentración de no más de 20 unidades domésticas en una ranchería.

Este formato de organización social marcado por la adaptación a un territorio que impone la dispersión de los miembros de la comunidad en unidades domésticas, se caracteriza por ser un tipo de sociedad que carece de instituciones sociales cohesionadoras y aglutinadoras como las que encontramos en otro tipo de culturas (grupos corporados, grupos de estatus, clases sociales, Estado o naciones).

Para Kennedy la comunitariedad de la cultura ralámuli reside en una práctica de reciprocidad, desde la cual se ha podido reproducir este grupo ante las condiciones difíciles del medio. Nos referimos a la práctica de realizar reuniones para tomar cerveza de maíz. Según Kennedy, la sociedad tarahumara se caracteriza por vivir en una tensión ante la dispersión, la individualidad frente a la colectividad, siendo esta última posibilitada por las reuniones para tomar *sowíki*; la actividad socializadora por excelencia: la *tesgüinada*. Siguiendo al autor, estas reuniones se identifican primero por el ruido festivo, la presencia de músicos, los cantos y las discusiones entre la gente, lo que se diferencia del silencio cotidiano y el aislamiento de la personalidad indígena.



Mujeres ralámuli en grupo.

La *tesgüinada* asume la forma de grupo religioso, el grupo económico, el grupo de entretenimiento y el grupo donde las disputas son resueltas, los matrimonios arreglados, los acuerdos completados y las tensiones sociales y de personalidad desfogadas. El sistema social también está conectado con el complejo del *tesgüino*, es un medio para reproducir y mostrar las posiciones mínimas de prestigio, riqueza, pertenencia de maíz, frijol, ganado y vestimenta. Pero, además, la fiesta misma, el número de invitados, las lejanías de los ranchos invitados y la cantidad de bebida proporcionada, son motivo de prestigio reconocido.

Para los ralámuli la *tesgüinada*, junto con las relaciones que se establecen al interior de la unidad doméstica, supone todas las funciones de la vida social. A decir de Kennedy, el grupo con el que se toma *tesgüino* junto a la familia nuclear es el grupo social más importante para todo individuo. Cualquier actividad social y cualquier función social que se realizan son acompañadas o son llevadas a cabo en el contexto de la *tesgüinada*. Ésta sostiene una carga institucional extremadamente pesada. En ausencia de grupos de parientes, sociedades sagradas, iglesia, instituciones de separación legal, grupos de recreación u otros adscritos o voluntarios, las reuniones de personas distintas y variables del *plexus* del *tesgüino* cumplen en gran proporción con las funciones sociales requeridas por todo grupo social para



Mujer tarahumara con sus hijos.

evitar la dispersión y la extinción. Pero más que formar un grupo o una institución centralizada, esta práctica adopta la forma de una red que se adapta al aislamiento territorial y se define más bien por su carácter centrífugo, al no concentrar la celebración en espacios definidos para eso.

Así, la red del *sowíki* enlaza al conjunto de unidades domésticas y rancherías que componen los pueblos tarahumaras. Es una práctica que permite, junto a las fiestas de templo y al sistema de gobierno, unificar y cohesionar a los miembros de la comunidad, pero a su vez posibilita que algunos sujetos rebasen los límites de la comunidad y comiencen a tener contacto con individuos de otros pueblos.

La dialéctica ranchería-comunidad

Aun cuando la organización social y la definición territorial de este grupo étnico se construyan en tres formatos o niveles de organización social diferenciados a partir de la estructuración de distintos ámbitos de la vida ralámuli, el trabajo etnográfico evidencia que la vida social de este grupo es más compleja de lo que aparenta esta aproximación esquemática. Así lo observamos cuando tratamos de buscar los límites de la definición territorial que se construye específicamente desde cada una de estas esferas de la organización social, en donde tal vez los límites sólo sean un constructo del investigador, del misionero o del agente de Estado, para quienes nuestros modelos de organización política y territorial están perfec-

tamente delimitados en nuestra cultura y tienden a proyectarlos en las miradas que se hacen de los otros.

El trabajo de campo permite distinguir con claridad que definiciones territoriales y formas organizativas siguen un patrón en el que los miembros de una unidad doméstica se adscriben a una ranchería, y ésta a su vez lo hace a una comunidad, dándose casos donde miembros de una misma ranchería se adscriben a comunidades distintas. Tal vez este hecho es el que más cuestiona los modelos utilizados por antropólogos, misioneros y por el Estado cuando aplican sus políticas de asistencia comunitaria.

Las rancherías representan aquellos espacios sociales de ruptura y continuidad, tanto en materia de organización social como territorial, en donde individuos cuyas pertenencias comunitarias quedan adscritas a distintas comunidades, organizan su vida en una misma ranchería conviviendo con sujetos cuya pertenencia comunitaria es distinta a la de ellos. Esto no impide el despliegue del conjunto de relaciones sociales que unifican a la ranchería como formato organizativo. Por el contrario, éstas se presentan y se desarrollan de tal manera que la pertenencia comunitaria distinta no constituye un freno al desenvolvimiento de la vida en la ranchería.

Esta situación ha permitido la afirmación de la etnicidad ralámuli como forma de apropiación del espacio físico-ecológico que representa la Sierra Tarahumara; de lo contrario se correría el riesgo de tener colectividades ralámuli autónomas cuya posibilidad de crecimiento y desarrollo se agotaría en los límites de los miembros que se adscriben a la comunidad tarahumara, donde la existencia de estas continuidades comunitarias ha permitido la circulación de relaciones de parentesco, matrimonio, así como de formas de intercambio y reciprocidad entre los miembros de comunidades distintas, identificados por compartir los mismos valores étnicos, sólo que bajo una organización comunitaria distinta.



Huaraches

CAPÍTULO 3

Iyéna. Migración, movilidad y usos sociales del territorio

Marco Vinicio Morales*
Luis Eduardo Gotés Martínez**

> Lo más general entre los indios que viven cerca de alguna barranca es hacer dos siembras de maíz; la una en la montaña […] y otra en la barranca; y una vez que han cosechado en ambos lugares, se retiran a sus cuarteles de invierno […] y pasan alternativamente de una a otra habitación, porque conservan todavía sus instintos nómadas.
>
> Lumboltz (1986: 160-161)

Las características de origen de las culturas étnicas de la Sierra Madre Occidental implicaron desde el pasado cazador-recolector un modelo de gran movilidad que seguía las rutas de los recursos forrajeros. Estas comunidades, con el desarrollo de la agricultura y las limitantes territoriales para la misma, encontraron en la conformación de una estructura periférica —esto es, mediante unidades de asentamiento autónomas que generaron diversas dinámicas de intercambio entre sí—[1] un mecanismo que les permitió rotar los terrenos a lo largo y ancho del territorio serrano, prevaleciendo con ello una dinámica de movilidad que seguía recolectando a través de un sistema de traslados productivos de tipo estival y una amplia rotación territorial sustentada en técnicas de tumba, roza y quema (Noriega, 1992: 25-26; Hers *et al.*, 2000: 16). Con la invasión occidental y la introducción de la ganadería ovina, caprina y bovina estos hábitos nomádicos se fortalecieron a través del pastoreo y la adecuación ambiental para la reproducción de las cabras en las tierras altas en verano y en las barrancas en el invierno (González, 1984: 136-142; Gotés, 1989: 52). Además, prevaleció como un recurso necesario la posesión y uso de distintas parcelas distribuidas entre las montañas, valles y cañadas de cada demarcación poblacional. Con ello se puede advertir que la movilidad territorial ha sido un elemento estructural de estos pueblos, desde los tiempos de origen hasta nuestros días (Graham, 1994: 1-2).

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.
** Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

[1] Intercambios matrimoniales, económicos y rituales.



Mujeres ascendiendo a la cumbre.

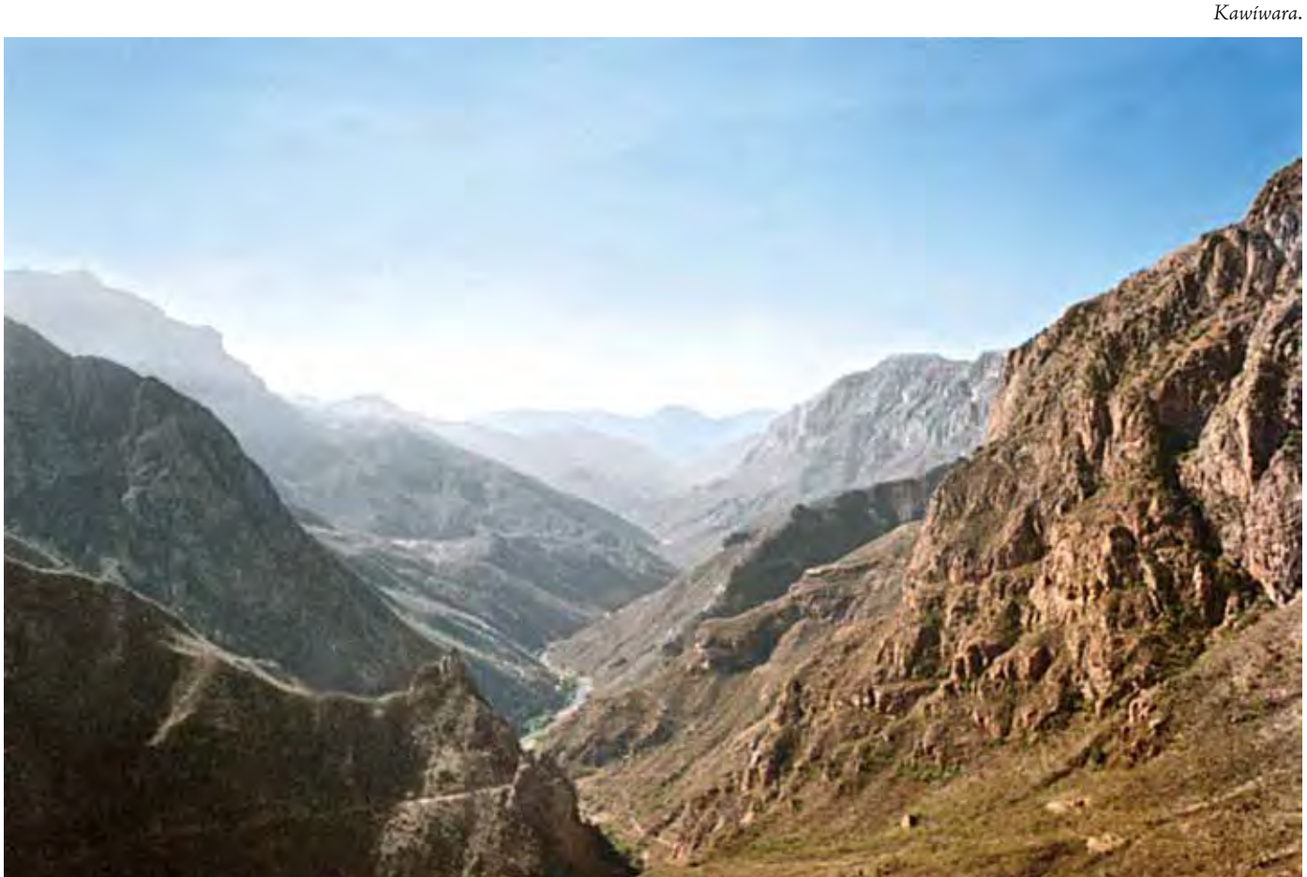
El actual carácter campesino de las culturas serranas ha encontrado en esta lógica económico-social, inscrita en el contexto societal reciente, un espacio para su recreación a partir de la migración hacia nuevos espacios de ingresos, tales como el trabajo jornalero, el peonaje, la servidumbre doméstica y la mendicidad urbana. De hecho, las comunidades étnico-campesinas de la Sierra funcionan como un almacén de trabajo barato y técnicamente adecuado para ese tipo de labor, tal y como lo señala Enrique Astorga:

> La economía campesina es la principal expulsora de fuerza de trabajo en forma definitiva y temporal y, por la otra, su producción no alcanza —en la mayoría de los casos— a cubrir las necesidades internas. De ello se desprende que la economía campesina, más que productora de bienes para el mercado de productos, es fuente de expulsión de hombres para el mercado de trabajo. Pero no produce un tipo de migrante cualquiera sino un tipo determinado, aquel que desde que nace es formado en sus entrañas, en las actividades más duras, hasta que sale al mundo un peón hecho y derecho para entrar al mercado de trabajo […]
>
> El peón se hace desde que nace y, si resiste ese proyecto de vida, surge al mundo un peón terminado. Sólo bajo determinado modo de producción el hombre, en forma masiva, se convierte en peón libre. En tal sentido la economía campesina es en esencia un complejo taller social productivo que forma ejércitos de peones y sirvientas. Mientras el cuerpo humano es un medio de produc-

> ción de fuerza de trabajo, la economía campesina es un medio de producción de ciertos cuerpos humanos, aptos física y espiritualmente para desempeñarse como peones [...] se podría mencionar a la esclavitud como productora de hombres-esclavos y a la economía campesina como productora de hombres peones (Astorga, 1985: 14, 77-78).

La geografía de la movilidad y migración de las comunidades étnicas de la Tarahumara tiene como referente fundamental la migración estival que se deriva de la formación social de dichos grupos y que se expresa por el traslado de las familias e individuos a los diferentes nichos ecológicos que permite la estructura orográfica regional, la cual presenta en una constante secuencia la sucesión de tierras altas y templadas, con territorios bajos de clima tropical seco en el fondo de las barrancas (Bennett y Zingg, 1978: 294-296; Pennington, 1969: 47-49; Kennedy, 1978: 35-39). Por ello es frecuente que algunas comunidades habiten de mayo a noviembre en mesas y valles de la parte alta de la Sierra, y de diciembre hasta abril, en las más cálidas cañadas y barrancas. Esto no sucede en el total de los casos; lo que sí es común es habitar durante determinados periodos en los distintos terrenos agrícolas disponibles por herencia o trabajo, para aproximar con ello una producción de gramíneas y leguminosas: maíz y frijol, de acuerdo con los requerimientos anuales de consumo por familia (Kennedy, 1970: 70). Esta movilidad se basa frecuentemente en el establecimiento de "campamentos" que, como se verá más adelante, se han reproducido también dentro de los polos urbanos. A su vez, el traslado y resguardo del ganado implica la movilidad temporal de matrimonios o de algunos sujetos responsables, lo que es más común en los parajes ganaderos del oriente serrano.

Kawíwara.



Otro factor que induce la movilidad de individuos es el intercambio matrimonial, el cual se sujeta de manera muy general a un patrón residencial fundado en la matrilocalidad, o de fijación posnupcial "por conveniencia", derivado del acuerdo que toma la pareja recién formada para habitar en la demarcación familiar que más provea de recursos al nuevo matrimonio: tierra, ganado y aperos (Kennedy, 1970: 203). Este desplazamiento tiene un carácter intraétnico, y lo mismo sucede entre rancherías de una misma territorialidad étnica descrita como pueblos tarahumares que entre comunidades de dos diferentes pueblos.

Migración

El formato de movilidad antes referido corresponde a la vieja tradición cultural de estas comunidades étnicas, pero con la invasión occidental y el desarrollo de los modernos polos de desarrollo, así como de algunos puestos de enclave de la sociedad nacional,[2] se han creado otros referentes para el desplazamiento de los nativos. Por un lado se observa el traslado de distintas personas hablantes de ralámuli, óódami, o'óba y warijó a poblaciones como Creel, Guachochi, Guadalupe y Calvo, San Rafael, San Juanito, Uruachi, en Chihuahua, o Maycoba y Yécora, en Sonora, que son lugares de un importante desarrollo comercial, turístico, político-administrativo o de servicios médicos y educativos, o avecindarse en las cabeceras ejidales en donde se concentran actividades forestales, comerciales, religiosas o servicios médicos y educativos, tales como Samachique, Laguna de Aboréachi, Kabórachi, Kusárare, Basíhuare, Cerocahui, Huizuchi, Korareáchi Baborigame, Loreto, en Chihuahua, y otras más.

Las otras áreas de atracción y consumo de migrantes las constituyen, por temporadas, las zonas de jornaleo agrícola, tales como El Valle del Fuerte, Guasave y Ahome, en Sinaloa, para la pizca del tomate u otras hortalizas, junto con el corte de caña; y los municipios de Guerrero, Madera y Cuauhtémoc, en Chihuahua, para la pizca y recolección de la manzana; y distritos de riego de Camargo, Delicias y Meoqui, en Chihuahua, para la cosecha de nuez, algodón y algunas hortalizas.

Como importantes referencias migratorias que suelen ser definitivas, se ubican sobre todo ciudades como Chihuahua, Ciudad Juárez y Cuauhtémoc. Y en menor medida Durango, Durango, Torreón, Coahuila, y Parral, Chihuahua. En estos lugares los migrantes se desempeñan como peones, albañiles, empleadas domésticas y en la mendicidad (Brouzes, 1991: 411-416).

En un estudio reciente sobre migración, Servín (2001: 57) reporta 6 000 ralámuli situados en las distintas ciudades del estado de Chihuahua. De estos 6 000 se dice que 4 000 residen en la ciudad de Chihuahua, de los cuales 2 000 radican en forma permanente y 2 000 temporalmente. Los 2 000 restantes se encuentran repartidos en las diferentes ciudades del estado.

Para el caso de las ciudades, el censo del INEGI a nivel estatal indica para el año 2000 la presencia de 4 625 ralámuli, 17 o'óba, siete warijó y 44 óódami en la ciu-

[2] Por "polo de desarrollo" se entiende aquellos puntos en donde se han creado las condiciones estructurales del proyecto nacional fundadas en la ganancia del capital: aserraderos, explotaciones mineras, instituciones de desarrollo social, centros políticos del Estado nacional. Instituciones religiosas, educativas, comercios y procesos de urbanización. Por "enclaves de la sociedad nacional" se entiende espacios de presencia limitada del Estado, tales como escuelas, clínicas, comercios y algunas residencias de las instituciones de desarrollo.



Familia ralámuli preparándose a descender a la barranca.

dad de Chihuahua; 965 ralámuli, dos warijó y 11 óódami en Cuauhtémoc, y por último, dos asentamientos con más de 2 873 ralámuli, tres o'óba y 11 óódami en Ciudad Juárez (INEGI, Chihuahua, 2001).

Para el caso del distrito de riego Delicias-Jiménez, el mismo censo del 2000 contabiliza 555 ralámuli en Delicias, 104 en Meoqui, 27 en Julimes, 159 en Camargo, además de 84 óódami y 21 tarahumares en Jiménez (INEGI, Chihuahua, 2001).

En lo relativo a la región jornalera de Sinaloa, se contabilizan 424 ralámuli en Ahome, 156 en El Fuerte y 646 dentro del municipio de Guasave (INEGI, Sinaloa, 2001). En relación con la migración itinerante en ciudades del centro norte se censan en INEGI, Durango, e INEGI, Coahuila (2001), 451 ralámuli en la ciudad de Durango, 40 en Gómez Palacio y 47 en Torreón, Coahuila.

Los casos inicialmente reseñados en este trabajo sobre la movilidad tradicional en la Sierra Tarahumara se inscriben en una vieja tradición de desplazamiento que en el contexto de la historia moderna permitió una base lógico-tradicional para el desarrollo de los nuevos hábitos de emigración. Se trata de modelos de movilidad largamente culturizados y asimilados, para moverse dentro de ellos (*basolóa*) a los nuevos espacios creados por la sociedad nacional globalizada. De hecho, quienes han migrado hacia las ciudades tienden a conformar una nueva cultura, distinta a la de origen, pero también a la del polo de atracción. Es decir, en los campamentos urbanos hay conjuntos de vecinos adscritos a distintas variantes dialectales del ralámuli, incluso en vecindad de algunos óódami y warijó, de tal forma que tiende a homogenizarse un nuevo tipo de dialecto con elementos léxicos y gramaticales del castellano norteño. Sucede lo mismo con la alimentación, la vivienda y el vestido. Incluso es común observar que las mujeres han hecho de la ropa un criterio de diferenciación social respecto de la sociedad ur-

Mujer ralámuli preparando alimentos.



bana, remarcando más las tradiciones de forma y color de sus ropajes, con una clara influencia del estilo imperante en la zona de Carichí, Chihuahua, que es la demarcación territorial desde la cual se observa un mayor desplazamiento hacia las urbes antes referidas.

Las distintas áreas de la Sierra donde se observan mayores tendencias migratorias, así como preferencias de movilidad hacia las cinco zonas referidas, esto es, la geografía migrante de la Tarahumara, está formada por la franja noroeste de la Sierra, que se integra en su mayoría por los municipios chihuahuenses de Carichí y el norte de Guachochi, así como parte de Bocoyna, Nonoava y Balleza. Quienes proceden de estos territorios buscan trasladarse primordialmente a las ciudades, con una clara tendencia a la permanencia definitiva en las urbes. Incluso ya se han creado redes sociales de movilidad y asentamiento con una antigüedad mayor a los 50 años. Por otra parte, en la porción occidental de la Sierra que corre paralela al ferrocarril Chihuahua al Pacífico, en los municipios de Moris, Chinipas, Ocampo, Bocoyna Urique y el occidente de Guachochi, se advierten prácticas de migración temporal de indígenas para emplearse como jornaleros agrícolas, tanto a la costa del Pacífico en el estado de Sinaloa como a los distritos manzaneros de Chihuahua, o incluso a la zona de San Buenaventura, Chihuahua, para la cosecha de la nuez.

En el resto de los territorios, sobre todo en el centro y el sur de la Sierra, la proporción de desplazamientos hacia los polos urbanos o el jornaleo agrícola es menor que en los casos antes citados. De hecho, es aquí en donde más se conserva la evidencia, ya descrita, de la movilidad estacional y tradicional de dichas culturas. Se trata sobre todo de los municipios de Batopilas, parte de Guachochi, Balleza Bocoyna, Urique, Chínipas y Guadalupe y Calvo. En el caso de los warijó y los o'óba, es factible observar un patrón de viajes hacia Ciudad Obregón, Sonora, o al trabajo de jornal en el Valle del Yaqui de ese mismo estado.[3]

En la emigración de estos pueblos no se advierte una dinámica continua, pues dicha emigración ha sido contenida en diversos periodos por las distintas oleadas del capital que ha penetrado en la Sierra: por un lado, por la minería, que actualmente tiene un momento de expansión en la zona de Urique, Chihuahua,[4] y por la explotación maderera y la creación de ejidos forestales (Lartigue, 1983: 85-90), aunque la extracción de madera ha decaído y tiende a caer aún más.

Un elemento que en los últimos tiempos ha impactado en la movilidad de estos pueblos ha sido el narcocultivo, creciente práctica económica que ha operado como un importante argumento para arraigarse en la región, antes que migrar. La siembra de marihuana y amapola ocurre sobre todo en la parte de la cuenca media del Pacífico, en los municipios de Guadalupe y Calvo, Batopilas, Morelos, Urique, Moris, Chínipas y Uruachi, en Chihuahua, así como en Yécora, en Sonora. Otro factor que altera el estado de la migración tiene que ver con las condiciones de productividad agrícola de la región. La zona fue afectada por una sequía que se prolongó durante 10 años y ésta no remitió sino hasta el ciclo 2003. Durante ese tiempo las estrategias de movilización fueron más intensas que en periodos anteriores, razón por la que se registró un incremento de emigrantes hacia los polos urbanos.

[3] El censo del INEGI, Sonora en 2001, refiere a 53 warijó en la zona de Ciudad Obregón, municipio de Céjeme, y sólo cinco en Hermosillo, la capital del estado.

[4] Actualmente, al surponiente de la Barranca de Urique se desarrolla un proyecto minero para la extracción de oro, financiado con capital canadiense y de empresas mineras mexicanas.

Movilidad

La movilidad, característica que distingue al grupo campesino ralámuli para enfrentar y apropiarse del medio físico que lo rodea, consiste en la práctica migratoria de las familias durante el ciclo estacional, que les permite obtener recursos alimenticios y de subsistencia en las diferentes épocas del año y en los distintos nichos ecológicos que presenta la Sierra Tarahumara. Ahora bien, esta movilidad no sólo implica la apropiación medioambiental serrana, sino también un elemento importante de la organización social ralámuli de unidad y cohesión. Es decir, los desplazamientos territoriales que realizan los tarahumaras tienen el objetivo de vincular socialmente a individuos de distintas rancherías y comunidades mediante prácticas de cooperación, reciprocidad, alianza, matrimonio, festivas, rituales y de gobierno.

El origen de la movilidad de los ralámuli se remonta a la época prehispánica del grupo, hacia el primer milenio de nuestra era, en la cual los arqueólogos han establecido dos horizontes culturales: el cestero (*basket maker*) y el cavernícola (*cave diller*) (Bennett y Zingg, 1978: 537-541). En la primera etapa, los ralámuli presentaban un esquema productivo de apropiación basado en la caza y la recolección, y una incipiente agricultura de maíz. Cuando ocurrió la transición al siguiente periodo, se intensificaron las técnicas agrícolas de maíz, frijol y calabaza, lo cual no significó la desaparición del sistema cazador-recolector. Es decir, la aparición de la agricultura no implicó su existencia como única forma de reproducción de la vida, aunque tal vez sí haya sido el sistema más rentable. En consecuencia, el grupo ralámuli desarrolló un patrón de movilidad que exigía la supervivencia y la complementariedad de los sistemas de caza-recolección con la

Cabras en Santa Rita.





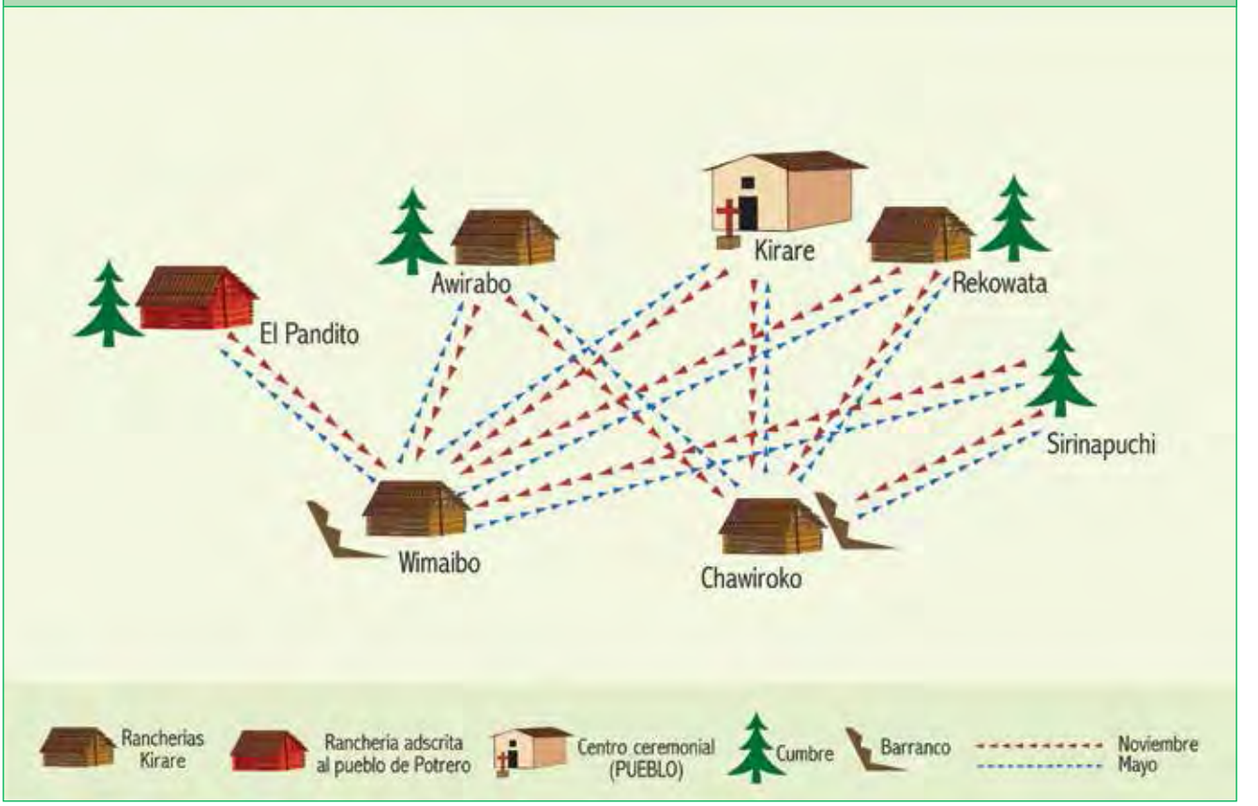
Ceremonia ralámuli.

horticultura estacional, tanto en la cumbre como en la barranca. Este proceso contribuyó a la reproducción cultural de los contenidos de cooperatividad y reciprocidad (Noriega, 1992: 39), así como de los patrones de movilidad característicos del grupo.

A su llegada a la Sierra Tarahumara a principios del sigo XVII, los misioneros jesuitas tenían la intención de congregar en pueblos de misión a los ralámuli que vivían en rancherías dispersas en valles, montes y cañadas. Esta labor fue interferida, entre otras cosas, por la condición de movilidad y de disgregación que presentaban los ralámuli en todo el territorio serrano. Incluso con la introducción de los ganados caprino y ovino, las prácticas migratorias se reafirmaron con la consecuente dinámica del pastoreo, y del mismo modo continuaron las prácticas de recolección.

En la actualidad, la movilidad entre los ralámuli tiene dos niveles que se articulan: el ambiental y el social. En primer lugar, persiste como mecanismo de ajuste medioambiental (sobre todo en las comunidades y rancherías que se distribuyen en las zonas de barrancos como Batopilas, Urique o Uruachi). En primavera, verano y parte de otoño viven en las cumbres con alturas promedio de entre los 1 500 y 2 000 msnm, donde la producción agrícola es mayor debido a la precipitación pluvial y a la mejor calidad de los suelos. Hacia finales del mes de noviembre, cuando el invierno se acerca, descienden a las tierras bajas y cálidas de las barrancas y cañadas, que se encuentran a 500 o 600 msnm, en busca de forrajes de pastoreo para el ganado y para obtener la cosecha de aquella altitud, que ante la ausencia de las heladas permite un ciclo agrícola más prolongado que en la montaña. Así, en los barrancos poseen otra casa-habitación, asentada en las laderas de los ríos o arroyos, en donde siembran en pequeñas terrazas acondicio-

FIGURA 8
ESQUEMA DE MIGRACIÓN CUMBRE-BARRANCA
DE LA COMUNIDAD DE KIRARE

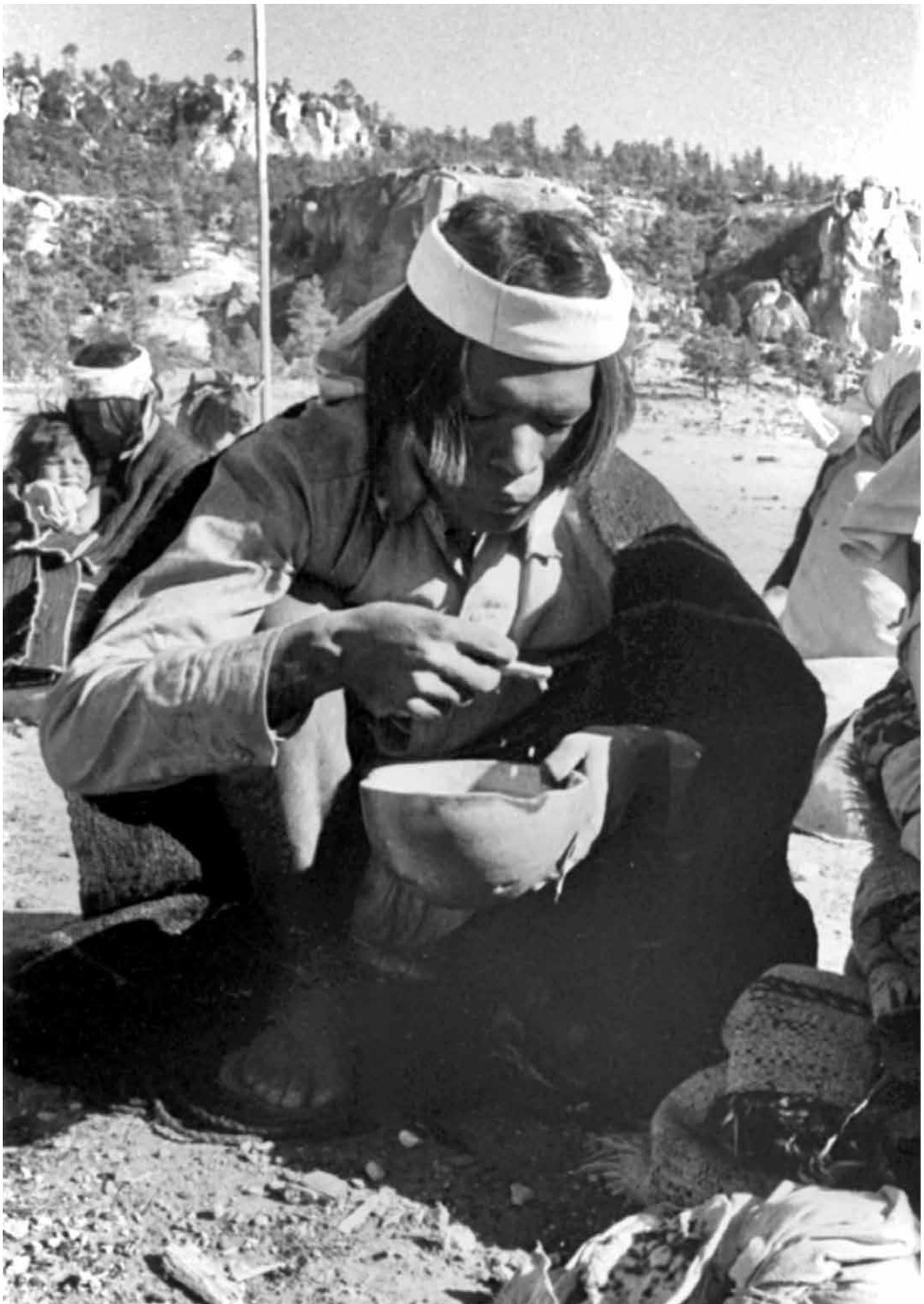


nadas. Debido a las características ambientales de tipo subtropical, además de cosechar maíz, chile o papa, también obtienen frutos tropicales como naranja, plátano, papaya, limón, mango y aguacate, los cuales venden o intercambian en los poblados *chabóchi* más cercanos.[5] Durante las diferentes épocas del año, y cuando se trasladan de una zona a otra, continúan practicando la recolección de alimentos que complementan su dieta (raíces, zacates, tunas, nopales, hongos, agaves, piñones, bellotas, etc.), de plantas medicinales y ceremoniales y de elementos materiales que les permiten su reproducción cultural, como las palmas de sotol (*Dasylirion simplex*) con las que tejen sus cestos o *wáli*, o la madera del *táscate* con la que fabrican violines.

En esta zona de barrancos, utilizando las mismas terrazas, pero en zonas de más difícil acceso, los ralámuli, a partir de la década de los setenta y como actividad económica complementaria, se han dedicado también a la siembra de enervantes como marihuana y amapola.

Como ejemplo del desplazamiento cumbre-barranco podemos señalar la movilidad que presentan los miembros de la comunidad de Kirare (pueblo ubicado en el municipio de Batopilas). Las rancherías serranas adscritas a este pueblo son Awirabo, Sirinapuchi y Rekowata, y sus habitantes permanecen en ellas de mayo hasta noviembre realizando sus actividades de pastoreo y agricultura. Hacia finales de noviembre y hasta abril, aproximadamente, las familias bajan y permanecen en las rancherías de Wimaibo y Chawiroko, que se sitúan en las barrancas del río Batopilas (véase figura 8).

[5] El desplazamiento a los pueblos mestizos es también un indicador de la movilidad, pues los ralámuli acuden a estos lugares a vender, intercambiar y abastecerse de productos indispensables para su reproducción.



Ralámuli comiendo en el campo.

A través de las prácticas de movilidad estival descritas, tanto en la cumbre como en el barranco, lugares con características ambientales diferentes, los ralámuli han utilizado lógicas de apropiación medioambiental similares, pues en ambos sitios las actividades económicas de producción son la agricultura —principalmente siembran maíz y frijol— y el pastoreo de cabras y borregos, las cuales son elementos fundamentales para la reproducción de la estructura cultural tarahumara.

Por otro lado, con el cambio de residencia temporal cumbre-barranca, los ralámuli logran extender las interacciones en la red social debido a que, por lo general, en la temporada de barranco comparten el espacio de una ranchería con individuos cuyo asentamiento en la cumbre es distinto, generando relaciones de vecindad alternas. Es aquí cuando aparece el segundo nivel, en donde la movilidad también tiene que ver con la reproducción social del grupo, pues a través de ella los ralámuli mantienen y perpetúan su cultura e identidad. Es decir, los desplazamientos no se circunscriben sólo a los periodos estacionales, sino que también van de una ranchería al pueblo, o de una ranchería a otra, por motivos diferentes al agrícola o al pastoril. Por ejemplo, las principales razones que tiene el individuo o familia para desplazarse de su ranchería al pueblo de adscripción, tendrán que ver con la celebración de alguna festividad religiosa en la iglesia, con las reuniones coordinadas por el gobernador o *siríame* local, acudir a la escuela-albergue a la que asisten los niños, comprar algunos productos en la tienda, incluso, aunque en menor porcentaje, acudir a la clínica de salud local por causa de enfermedad. Aquí la movilidad se presenta como un elemento que vendría a reforzar las prácticas rituales identitarias del grupo, así como las formas que tiene para gobernarse, además de que es un punto importante de contacto con la sociedad nacional.

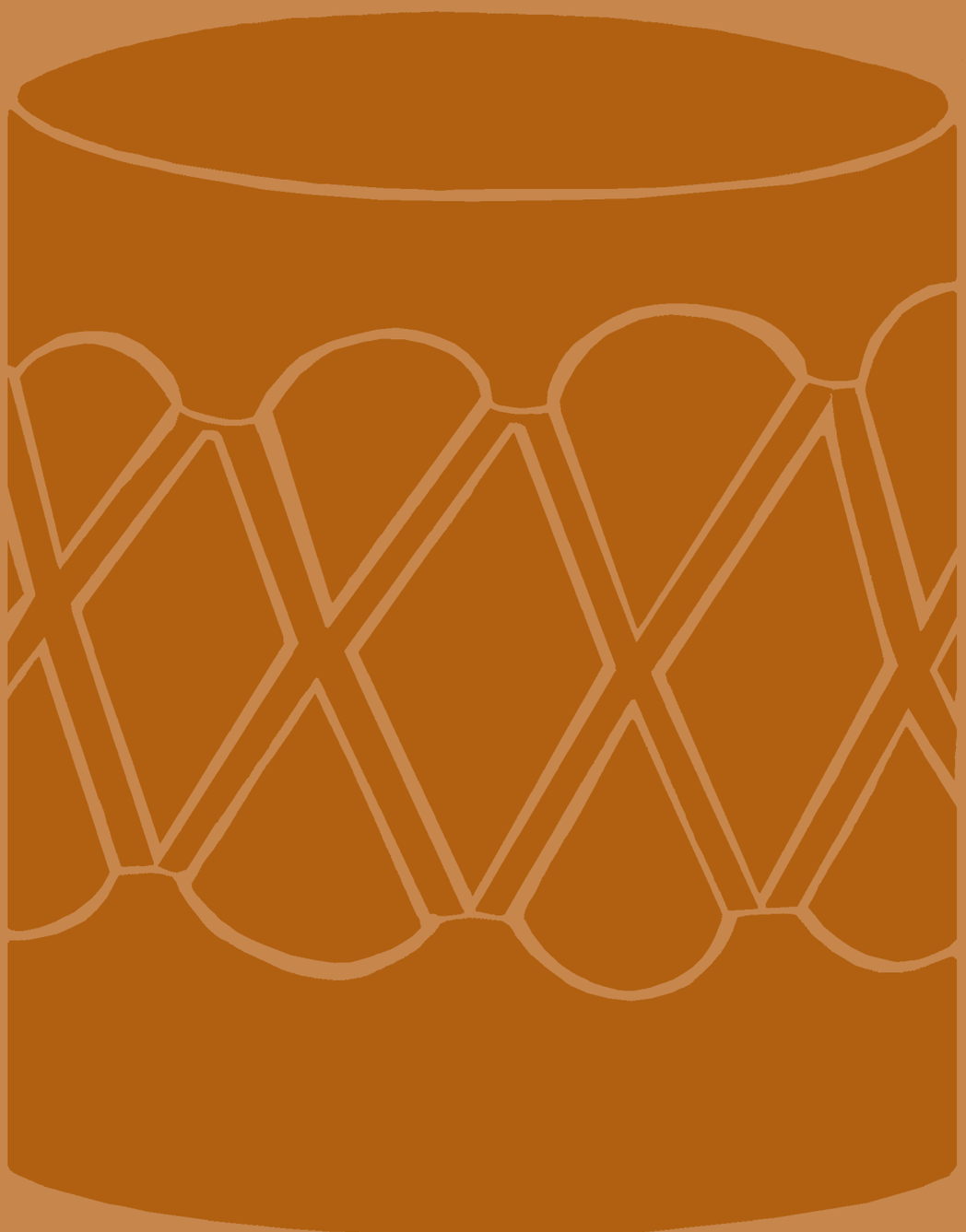
Ahora bien, cuando el objetivo del movimiento tiene que ver con las características intrínsecas de reciprocidad y cooperación ralámuli, tanto familias como individuos van de una ranchería a otra por varias razones: para realizar trabajo comunitario, agrícola o de construcción, a cambio de comida y bebida (*tesgüino*, cerveza de maíz) o para participar en una festividad ritual en la casa de algún familiar o conocido. Una consecuencia trascendente de estas prácticas de movilidad es que permiten unir en matrimonio a miembros de distintas rancherías y comunidades. Es decir, en las reuniones de trabajo cooperativo, o durante la participación en alguna festividad religiosa, hombres y mujeres se conocen y tienen la posibilidad de extender los lazos de alianza familiares. En este sentido, el matrimonio, y el parentesco que se genera, es un elemento de gran importancia en la estructura social ralámuli, pues a través de él continúan reproduciéndose culturalmente.

Lo anterior podemos apreciarlo con el siguiente ejemplo. La ranchería de Rekowata se sitúa en la cumbre y sus habitantes, adscritos al pueblo de Kirare, permanecen en ella de abril a noviembre. En la época invernal bajan a la ranchería de Wimaibo, en el barranco, donde habitan hasta la primavera y establecen relaciones de vecindad y parentesco con familias provenientes de la ranchería El Pandito, también en la montaña, y que pertenecen identitariamente al pueblo de Potrero. Esta situación permite que las relaciones sociales mantengan una continuidad en las interacciones que trascienden los asentamientos en rancherías y pueblos, lo que refuerza las prácticas de intercambio y reciprocidad, así como de matrimonio (véase figura 8).



Siembra colectiva, Sorichike.

Con la introducción de los narcocultivos (marihuana y amapola) a la Sierra Tarahumara se han manifestado cambios en los órdenes económico, político y cultural de los grupos nativos. En referencia a la transición de los patrones culturales, y más específicamente al que venimos tratando en este apartado, la movilidad, se ha visto afectada de manera notable. Por un lado, los individuos del grupo ralámuli que se dedican al cultivo de enervantes han frenado o disminuido la migración que los llevaba a ciudades como Chihuahua, Juárez o Cuauhtémoc, o los campos de cultivo en Sinaloa, permaneciendo en sus comunidades de origen. Por otro lado, la movilidad estacional y de tipo social descrita anteriormente está desapareciendo de los grupos o'óba, óódami y warijó. Es decir, el narcocultivo practicado por los miembros de estos grupos ha modificado esta pauta de movilidad social, pues en la actualidad la mayoría únicamente tiene una sola unidad habitacional, ya sea en la montaña o en la barranca, y han dejado de practicar la migración estacional característica que conservan los ralámuli.



Tambor o'ob

CAPÍTULO 4

Sistemas de gobierno ralámuli, óódami y o'óba

Marco Vinicio Morales*

Para lograr la convivencia social todos los grupos humanos, a lo largo de la historia y del tiempo, han construido diferentes formas de organización: familiar, tribal, económica, religiosa, política, etc., es decir, han modelado estructuras que les permiten ordenar y reglamentar la vida en comunidad. En este sentido, toda sociedad posee estructuras de gobierno particulares mediante las cuales se rigen y actúan sus miembros. Los grupos o'óba, óódami, warijó y ralámuli que habitan la Sierra Tarahumara no son la excepción y también cuentan con este tipo de organización, el cual se ha ido formulando y construyendo en el marco de los diferentes contextos históricos por los que ha atravesado la región, desde la época prehispánica hasta nuestros días.

Los sistemas de gobierno propios[1] que prevalecen en los grupos nativos de la Sierra Tarahumara tienen dos momentos históricos que los caracterizan: el primero ubicado en la época precolonial o prehispánica en el que los grupos forrajeros y protoagrícolas adscritos a las rancherías diseminadas en el territorio serrano mantenían prácticas de producción y distribución comunitarias, lo cual permitía formas de organización social igualitarias basadas en órdenes de parentesco y con jefaturas administrativas (Gotés, 1989: 12). En esa época, uno de los rasgos que caracterizaba a estos grupos era una estructura política descentralizada coordinada por los principales o ancianos en los tiempos de paz, y por los líderes guerreros en tiempos de conflicto (Deeds, 1992: 11). Luis González (1994a: 62-63) menciona que en los escritos de los misioneros del siglo XVI y XVII sobre la Sierra Tarahumara, grupos como los chínipas, témoris, guazapares, varogíos, pimas, tepehuanes, tarahumares, conchos, jobas y tubares tenían caciques, cabezas, jefes militares o principales, que eran los nombres con que los españoles designaban a las autoridades indígenas. Asimismo, este autor resalta las siguientes características del sistema de gobierno y autoridad prehispánicos: *1)* cada etnia tenía numerosos caciques, con jurisdicciones geográficas que comprendían varias rancherías o asentamientos dispersos; *2)* entre los caciques había una jerarquía; *3)* los caciques de distintas etnias o facciones ventilaban entre ellos los asuntos que les afectaban; *4)* había caciques para tiempos ordinarios de paz y jefes militares en tiempos de guerra; *5)* la autoridad que tenían los indios viejos era indiscutible, y

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] Éstos han sido tratados por la sociedad nacional como formas de gobierno tradicionales o de usos y costumbres (Aguirre Beltrán, 1991: 69).



Cargos.

6) al lado de estas autoridades los documentos mencionan a otras personas que gozaban de autoridad en sus pueblos: los curanderos y los hechiceros.

Este esquema se mantuvo hasta el momento del contacto con la sociedad occidental, en los inicios del siglo XVII. Aquí ocurre el segundo momento histórico importante en la configuración del gobierno tradicional de los grupos nativos de la Tarahumara, cuando los misioneros jesuitas desarrollan diversas estrategias para evangelizar y organizar a los ralámuli, o'óba y óódami. Una de estas estrategias fue la conformación de un sistema de cargos con la función de normar y orientar la conducta social de los nativos, y de vigilar el cumplimiento de las actividades económicas y religiosas encomendadas a la población congregada en los pueblos de misión. Con base en la tradición española prevaleciente en esa época, los ignacianos introdujeron un sistema jerárquico en el cual los oficiales a cargo observarían el buen comportamiento en los ámbitos civil y religioso. En esta modalidad administrativa, los gobernadores nativos, junto con sus auxiliares, alcaldes, generales, alguaciles, capitanes y soldados, mantendrían la seguridad civil del grupo y serían los encargados de impartir justicia. Por su parte, los fiscales, fiscales mayores, doctrineros, *temastianes*, maestros y *tenanches* estarían a cargo de los asuntos concernientes a la iglesia y al adoctrinamiento católico de la población. El nombramiento de estos funcionarios recayó en algunos individuos que mantenían una posición de prestigio dentro de su grupo. Mediante esta estrategia, los cargos fueron ocupados por los líderes, caciques, principales, e incluso por algunos curanderos, todos ellos identificados por los jesuitas como gente que tenía la capacidad de influir en los demás. A todos



Oficial ralámuli de Kírare en Semana Santa.



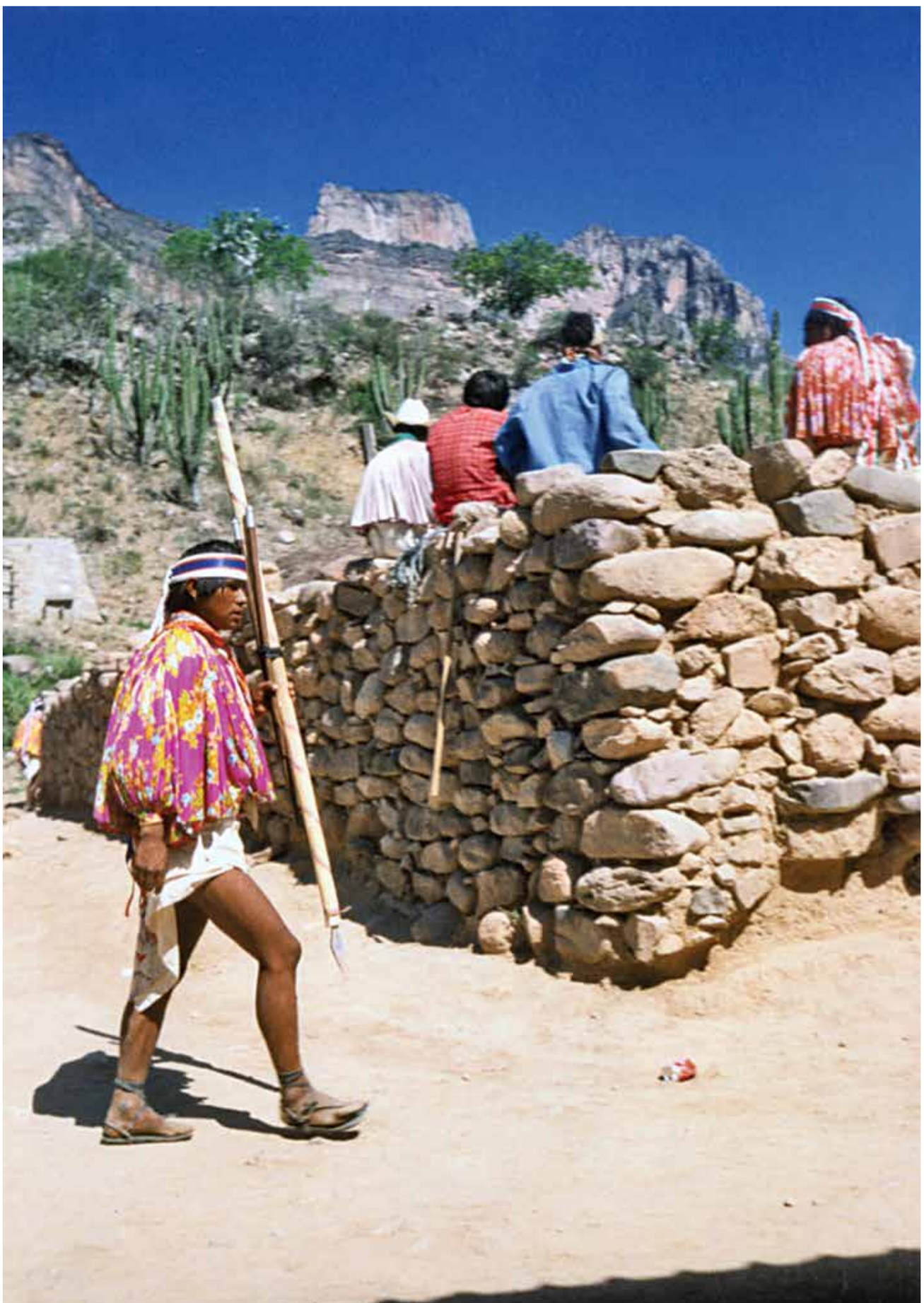
Reunión ralámuli.

ellos, o a la mayoría, se les entregó una vara o bastón de mando como insignia del cargo que portaban.

Posteriormente, los acontecimientos ocurridos durante la Colonia, la guerra de Independencia, la Revolución de 1910, así como los múltiples fenómenos históricos ocurridos durante el siglo xx fueron moldeando los actuales mecanismos de ordenación política que podemos observar en estos grupos serranos. Hoy en día, el sistema tradicional tiene la función tanto de normar la vida social, como en algunos casos la religiosa, es decir, las personas que conforman el cuerpo de gobierno tienen como objetivo mantener el orden social, impartir justicia, preservar las costumbres y valores culturales, conservar las prácticas festivas y religiosas, organizar a los individuos para llevar a cabo actividades comunales, y además tienen la posibilidad de representar al grupo en algunos asuntos en los que intervienen las instituciones nacionales. Para lograr este cometido, cada comunidad se reúne en asamblea y nombra un cuerpo de funcionarios que serán responsables de la impartición de justicia y del mantenimiento del orden social y religioso. En cada caso, ya sea ralámuli, o'óba u óódami,[2] los nombres, las funciones, el número de cargos, la temporalidad y el territorio de jurisdicción pueden ser variables, pero el objetivo de cada uno de ellos es, de forma general, el mismo. En los tres casos es común que los funcionarios que conforman el sistema porten varas o bastones de mando[3] hechas con palo de Brasil (*Haematoxylion brasiletto*), los cuales son la insignia del cargo que ocupan. En ralámuli y óódami los bastones son referidos como *tesóra* y *úpasai*, respectivamente. Este elemento es de mucha importancia, pues según Lumholtz (1986: 139) es la vara, más que el individuo, lo que ellos respetan y temen. Ningu-

[2] Los warijó fueron perdiendo las estructuras tradicionales de gobierno. Sin embargo, a partir de la implementación del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas y de los consejos supremos de cada pueblo, se introdujo entre ellos una nueva representación centrada en un gobernador, que hasta ahora ha recaído en un solo individuo: Julio Artalejo, quien fungió como interlocutor entre los proyectos de la sociedad nacional y los warijó. No obstante, ante el debilitamiento de este tipo de actividades y la pérdida de autoridad de Artalejo, éste ha intentado recuperarla participando en la promoción de las fiestas tradicionales *tuguri* (Harriss, comunicación personal, 2004).

[3] Este es un elemento que persiste desde la época prehispánica. En un escrito de 1610, el misionero jesuita Joan Font menciona que los caciques de la etnia tarahumar tenían una lanza como insignia de mando (González, 1984: 64).



Siríame ralámuli con bastón.

na de las personas que ocupan tales cargos recibe remuneración monetaria. Se satisfacen con el prestigio o estatus social que les confiere llevar tales nombramientos.

Para lograr la administración de los asuntos o'óba, la asamblea nombra a un gobernador u *onagúshigam*, y se reconoce la existencia de estos cargos en cada uno de los centros de mayor concentración pima: Maycoba, Yepáchic y Mesa Blanca, el primero de los cuales se localiza en el municipio de Yécora, en Sonora, y los dos siguientes en los municipios chihuahuenses de Temósachi y Madera. Las autoridades que auxilian al gobernador son el segundo gobernador, el justiciero y su suplente, y los gobernadores de localidad. El *onagúshigam* es la máxima autoridad y es elegido por el pueblo en la fiesta de Semana Santa, aunque en los últimos años la intervención del INI (ahora CDI) ha sido decisiva en la elección del gobernador, llegando en ocasiones a tener gobernantes que no hablan la lengua pima (Angélica Pacheco, comunicación personal). Sus principales obligaciones, auxiliado por el segundo gobernador, son las de mantener el orden público, fomentar la lengua o'óba, organizar fiestas y trabajos comunitarios. El justiciero da consejos a la comunidad inculcando el respeto a las costumbres. Junto con su suplente, se encarga a las autoridades judiciales o municipales de entregar a la persona que cometió algún delito. Los gobernadores de localidad se ocupan de mantener el orden social en sus rancherías (Urteaga, González y Stefani, 1994: 45-46).

El caso óódami presenta dos sedes para la administración de su gobierno: San Francisco Javier Baborigame y San José Nabogame, pueblos localizados en el mu-

SISTEMA DE GOBIERNO ENTRE LOS TEPEHUANES DE BABORIGAME

Aída Isela González Díaz*

Los tepehuanes del norte se denominan a sí mismos *óódami*. Conforman uno de los cuatro pueblos indígenas que actualmente habitan la Sierra Tarahumara, en el estado de Chihuahua. En el año 2006 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reportó 9 367 hablantes de la lengua tepehuana en el estado, de los cuales la mayor concentración está en las localidades de San Javier de Baborigame, Santa Rosalía de Nabogame y El Venadito, así como en otros ranchos y rancherías del municipio de Guadalupe y Calvo. Un número reducido vive en los municipios de Balleza, Batopilas, Guachochi y otras ciudades del estado.

El sistema de gobierno tepehuán se organiza y funciona a través de dos capitanías generales: la de Nabogame y Baborigame. Este trabajo sólo se refiere a la de Baborigame. De acuerdo con la organización territorial de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, Baborigame es un pueblo principal al que pertenece un conjunto de ranchos y rancherías que lo circundan: Palos Muertos, Mesa Lisa, Soledad Nueva, Soledad Vieja, El Túpure, El Pedregal, Juntas de Arriba, Cordón de la Cruz, Mesa de los Hongos, Corral Quemado, Juntas de Abajo, Mala Noche, Puerto Suelo, El Manzano y Talayotes, entre otros.

Un elemento fundamental para la comprensión del gobierno tepehuán es la organización simbólica del territorio. La estructura y funciones de gobierno responden a una lógica de organización territorial propia. El territorio representa una demarcación jurisdiccional para la impartición de justicia, la reproduc-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

nicipio de Guadalupe y Calvo, siendo el primero el centro político más importante. La jerarquía de oficiales o *duukami* que gobiernan la política y las festividades entre los óódami o tepehuanes está encabezada por el capitán general o *moiyi*, quien es aconsejado y ayudado por una serie de auxiliares: gobernadores (*kaiki*); capitanes (*kaithañi*) y suplentes de capitán; sargentos; justicias; soldados (*sandarru*); verdugo; cabos (*kakabo*); fiscal (*fiscari*); fiesteros y jueces de monte (*oidhigïrdukami*). La máxima autoridad óódami es el capitán general, quien administra el control social y la justicia en varios pueblos y rancherías (Pennington, 1969: 163). El *moiyi* de Baborigame tiene a su cargo los pueblos de Llano Grande, Cincollagas, Santa Rosa y el pueblo ralámuli de Coloradas de la Virgen, y el *moiyi* de Navogame tiene la jurisdicción de Santo Domingo, Barbechitos, Dolores, El Venadito. Cada uno de estos pueblos tiene su gobernador y un suplente. En Baborigame, el cuerpo de gobierno (*moiyi, kaiki, kaithañi*, sargento, justicias y *sandarru*) se reúne cada 15 días en el convento del pueblo para aconsejar a la gente, tomar decisiones con la comunidad y castigar a los que cometieron algún delito menor como robo, riña o adulterio. Los azotes, chicotazos o *gugubidarragai*[4] que aplica el verdugo es la forma más común de sancionar a las personas que faltan a la costumbre y la ley óódami. Los jueces de monte tienen a su cargo la vigilancia y control de las rancherías (Urteaga, González y Stefani, 1994: 47-48). Los fiscales,

[4] Término óódami para referirse a la flagelación.

ción de sus prácticas culturales y, lo más importante, les otorga sentido de pertenencia.

En el caso de Baborigame —concebido como pueblo indígena—, la delimitación del territorio se materializa en los ranchos y rancherías ubicadas al norte y sur de los puntos cardinales, de tal manera que quienes viven en el norte se reconocen y son reconocidos como arribeños. Por el contrario, quienes viven en el sur se reconocen y son reconocidos como abajeños. El punto de referencia para la delimitación territorial es el centro de la puerta del convento, espacio físico, ubicado de manera contigua en la parte lateral derecha del templo católico. Es el centro jurídico ceremonial de los tepehuanes de Baborigame. El territorio, además de representar un espacio físico, es el referente para la estructuración de un gobierno compartido.

El sistema de gobierno se conforma por diversos cargos, y quienes los ocupan cumplen con las funciones de mantener la cohesión social, impartir justicia y asegurar el cumplimiento del ciclo ritual y festivo. A continuación se presentan los diversos cargos, funciones que realizan, mecanismos de elección y competencia jurisdiccional.

Capitán general (*moyi*)

Es el que representa mayor autoridad, coordina, apoya y fortalece a los gobernadores de Baborigame, Cinco Llagas, Llano Grande y Santa Rosa (óódami), Coloradas de la Virgen y Tuaripa (ralámuri). Sus actividades consisten en asistir cada año al cambio de gobernador. Algunos gobernadores le solicitan su intervención para resolver problemas de difícil resolución para ellos. No obstante la participación del capitán general en aspectos específicos, los gobernadores mantienen autonomía dentro de su jurisdicción.

Lo anterior sugiere que, entre otras cualidades, el capitán general debe ser un hombre con profundo conocimiento de las costumbres y tradiciones, con suficiente autoridad y reconocimiento entre las personas de los pueblos que comprenden su jurisdicción de gobierno. Además, debe contar con tiempo, disposición y recursos económicos para viajar.

La elección se da mediante la consulta directa a los habitantes de pueblos, ranchos y rancherías de la jurisdicción. El proceso dura varios meses y se realiza de manera informal, "tiene que ser muy platicado". En el nombramiento del capitán general y del gobernador se toma en cuenta la opinión del sabio o médico tradicional *kiakumi o matïlsami*. No tiene un periodo perentorio para dejar el cargo; si cumple las funciones correctamente y no se cansa, puede durar el tiempo que decida. Hay quienes han durado 25 años. Esto puede ser un indicador de la calidad moral y legitimidad de quienes ocupan el cargo.

Gobernador (*kaiki*)

Con excepción del pueblo de Baborigame —lugar de residencia del ca-

fiesteros y cabos se encargan de la organización de las diversas fiestas y ceremonias del calendario ritual óódami, y también se hacen cargo del orden y vigilancia durante las festividades.

La organización política ralámuli, ejercida a través del sistema de cargos tradicional, es un elemento indispensable en la estructuración y en la organización social del grupo, ya que es un mecanismo más que permite su reproducción cultural. La función de este modelo político, a través de las personas que lo conforman, es normativa y coordinadora: mantienen el orden social, imparten justicia, preservan las costumbres y valores culturales, conservan las prácticas festivas y religiosas, organizan a los individuos para llevar a cabo actividades comunales y, además, tienen la posibilidad de canalizar algunos recursos provenientes de las instituciones nacionales.

A diferencia de los tepehuanos y los pimas, quienes localizan la administración de su gobierno en unos cuantos poblados, el sistema ralámuli se presenta en la mayoría de los pueblos distribuidos en la Sierra Tarahumara. En consecuencia, la etnia en su conjunto no cuenta con un organismo que gobierne y reúna a todos sus miembros. Esta conducta se explica por el hecho de que históricamente el grupo es considerado como poco centralizado en las cuestiones políticas. Esta horizontalidad política dio origen a sujetos que, independientemente del género, son capaces de llevar a cabo diversas actividades individuales como pastoreo, recolección, barbecho, siembra, cultivo, cosecha, etc., de forma tal que es a través de

pitán general—, en el resto de los pueblos es la figura del gobierno más importante; debe ser una persona de edad madura, conocedora de la cultura, respetada, y ha de saber hablar bien y ser trabajadora. La duración en el cargo es de un año. En todos los pueblos el cambio se realiza durante los primeros meses del año. En Baborigame se efectúa cada 6 de enero. También en el proceso de consulta participan los hombres y mujeres de los ranchos y rancherías, durante noviembre y parte de diciembre. El 24 de diciembre se reúnen en el convento para informar quién será el gobernador el año siguiente. Cuenta con dos segundos gobernadores: uno arribeño y otro abajeño. La alternancia se da nombrando a un gobernador arribeño un año, el siguiente un abajeño y así sucesivamente.

Capitán (*kaithañi*)

Tiene dos suplentes o "segundos" (arribeño y abajeño). Apoyan al capitán general y al gobernador en la coordinación de actividades de impartición de justicia y la vigilancia del orden en las fiestas. Cuando una persona comete una falta y se solicita la intervención de las autoridades, el capitán acude con los soldados para presentarla ante las autoridades. Si el infractor es abajeño, los acompaña el capitán suplente arribeño o viceversa. La facultad de nombrarlo la tiene el capitán general. Si cumple con sus funciones, dura en el cargo el tiempo que él desee.

Soldados (*sandarru*)

Durante el cambio de gobernador, entre los jóvenes que asisten a la fiesta, las autoridades nombran a 30 soldados: 15 abajeños y 15 arribeños. Deben ser jóvenes que no tengan malos antecedentes y respetuosos de la cul-



Autoridades tepehuanas.

prácticas de cooperación y reciprocidad que ellos consolidan su condición comunitaria o grupal, sin necesidad de alguna institución central. Observamos entonces que los ralámuli se asumen de manera individual y autónoma desde cada uno de los distintos espacios de participación social sin someterse a jerarquías impuestas desde el exterior, pues si bien el grupo elige distintos cargos de gobierno, éstos no adquieren un carácter de autoridad, y sus funcionarios ejercen tareas de coordinación que sólo representan perspectivas de prestigio simbólico.

De forma general, el sistema ralámuli es coordinado por un gobernador o *siríame*, que tiene bajo su jurisdicción política una serie de rancherías. La duración promedio de ese cargo suele ser de tres años, aunque a veces puede llegar hasta 10. Para lograr la administración de justicia y de gobierno, el *siríame* es aconsejado por otras tres autoridades nombradas también en asamblea: el teniente o segundo gobernador, el suplente y el alcalde (*alikanti*). Asimismo, este cuerpo de autoridades principales se auxilia de varios funcionarios para lograr el control social del grupo: los capitanes (*kaitán*), el alguacil (*alíwasi*), los soldados (*sontari*). Además, están el mayor (*mayori*) y su ayudante el fiscal (*fiscari*). Estos últimos cumplen funciones que tienen que ver únicamente con cuestiones morales y religiosas, y su presencia sugiere la influencia de la Iglesia. Son oficiales que organizan algunas fiestas y están encargados de celebrar los matrimonios. Es común que los funcionarios que conforman el sistema porten varas o bastones de mando en las ocasiones en que realizan su trabajo, los cuales son la insignia

tura. Son los encargados de presentar ante las autoridades a los infractores que no lo hacen voluntariamente. Armados con arcos y flechas cuidan el orden en las fiestas.

Justicias (*oigarrabiakami*)
Arribeño y abajeño, también se les conoce como "perdones". Su función es la de defensores durante los juicios a los individuos que cometen alguna falta y ameritan castigo corporal. Los nombran las autoridades. De sus alegatos depende el número de azotes que reciba el infractor. En ocasiones logran evitar este tipo de castigo. Si la persona sometida a juicio es arribeña, el defensor que interviene es el arribeño, de igual manera si es abajeña.

Verdugo (*gïbadami*)
Arribeño y abajeño, los nombra el capitán general y el resto de autoridades. Como su nombre lo indica, son los que se encargan de ejecutar las sentencias, sean azotes o el cumplimiento de la reparación del daño. Cuando el infractor es arribeño, el verdugo abajeño ejecuta la sentencia, y viceversa.

Jueces de monte
(*oidhigïrdunukami*)
Los nombra el capitán general en consenso con el resto de autoridades y los habitantes de los ranchos. Viven en los ranchos donde no hay ningún integrante del gobierno. Son el enlace entre la gente y las autoridades. Dan cuenta a las autoridades de los conflictos o problemas de su rancho. Avisan y organizan a la gente cuando las autoridades convocan a reuniones.

Las autoridades dejan de impartir justicia a partir del Jueves de *Corpus* hasta el 9 de septiembre. El motivo es el nacimiento de las siembras, pues consideran que cuando esto sucede no debe haber ningún tipo de tensión o conflicto para no afectarlas. Después de esa fecha resuelven los conflictos pendientes.

Fisacales (*phixkarhi*)
Puede ser arribeño y abajeño. Tiene bajo su mando a los fiesteros. Permanece en el cargo el tiempo que quiera. El fiscal actual ha permanecido más de 15 años en el cargo.

Fiesteros (*malhdhuduma*)
Tres arribeños y tres abajeños; el cargo es voluntario. La duración es de un año. Una vez que asumen el cargo tienen que volverlo a hacer otras dos veces durante su vida. Son los encargados de organizar y desarrollar las fiestas; además auxilian al fiscal en la educación cultural de las niñas, niños y jóvenes.

Para la conducción de la fiesta de Semana Santa nombran seis cabos: tres arribeños y tres abajeños. La jerarquía de cada cabo se da de acuerdo con la generación que representa: cabos grandes, medianos y chiquitos. Su nombramiento se realiza dos semanas antes de la Semana Mayor. Durante el desarrollo de la fiesta trabajan coordinadamente con los fiscales. En Semana Santa el resto de las autoridades relega su responsabilidad en los cabos.

del cargo que ocupan. De estos funcionarios se debe destacar al *alíwasi*, alguacil o comisario de policía, que tiene la función de ser mediador o enlace entre la organización ralámuli y el gobierno municipal en los asuntos concernientes al orden público de los tarahumaras.

Por ejemplo, en la comunidad de Kirare, en el municipio de Batopilas, el cuerpo de gobierno está conformado por el *siríame*, dos tenientes o segundos gobernadores, el capitán y segundo capitán, los soldados y el comisario de policía. Debido a que la iglesia de esta comunidad tiene poco tiempo en servicio, los cargos de mayor y fiscal no están todavía consolidados, únicamente existe el *mayori*, quien fue nombrado debido a que ya era reconocido por la gente como un personaje ritual importante, puesto que él es el principal *owilúame* de Kirare. Por el contrario, los demás oficios han permanecido con el mismo modelo desde hace por lo menos 80 años, pues la estructura política registrada por Bennett y Zingg (1978) en los años treinta del siglo pasado es similar a la que podemos observar en el presente, con la única diferencia de que ahora ya hay un mayor. Los ralámuli que ocupan los cargos del sistema de Kirare habitan en diferentes rancherías adscritas a esta comunidad, y se reúnen cada dos o tres semanas en la cabecera para resolver algunos asuntos concernientes a los intereses del grupo. En el cuadro 9 se muestra la estructura política actual, así como las rancherías en donde viven los oficiales.

En este modelo de gobierno, una de las principales vías de control social es el *nawésari*, o "sermón", que el *siríame* de Kirare pronuncia en las reuniones con la comunidad. Este discurso suele ofrecerse durante las fiestas, en las reuniones dominicales o en otras ocasiones en que se encuentre congregada la población. A través del *nawésari*, el *siríame* aconseja y orienta la conducta que deben presentar los miembros del grupo, la cual debe estar cargada de respeto, cooperación y reciprocidad. Asimismo, pide a la gente que cuando se emborrache no pelee o comenta acciones de adulterio, pues de lo contrario Dios se enojará mucho, además de que la comunidad sancionará a los infractores.

CUADRO 8
COMPARATIVO PARA LOS SISTEMAS DE GOBIERNO TRADICIONAL ÓÓDAMI, O'ÓBA Y RALÁMULI

GOBIERNO ÓÓDAMI	GOBIERNO O'ÓBA	GOBIERNO RALÁMULI
Capitán general (*moiyi*)	Gobernador (*onagúshigam*)	Gobernador (*siríame*)
Gobernador (*kaiki*)	Segundo gobernador	Segundo gobernador o teniente
Capitan (*kaithañi*)	Justiciero	Suplente
Sargento	Justiciero suplente	Alcalde
Justicia	Gobernadores de localidad o ranchería	Capitán
Soldado (*sandarru*)		Segundo capitán
Verdugo		Soldado (auxiliar de capitán)
Cabo (*kakabo*)		Mayor (*mayori*)
Fiscal (*phixkarhi*)		Fiscal
Juez de monte (*oidhigïdunukami*)		



Juicio ralámuli.

La impartición de justicia es otro elemento de gran relevancia para el *siríame*. Cuando algún integrante del grupo comete un delito (robo, adulterio, riña, deuda) se organiza una reunión en donde el cuerpo de autoridades, junto con la comunidad, juzgan al individuo para saber los motivos que lo llevaron a realizar esa conducta.[5] Tras analizar el caso y con la opinión de los asistentes a la asamblea, el *siríame* dicta una condena: reparación material, días de trabajo para la comunidad o familia afectada, encarcelamiento en el pueblo, rara vez un castigo corporal, y se le pronuncia sermón de reprimenda para que modifique su conducta en situaciones futuras. El contenido de una sanción verbal de este tipo queda expresado en el siguiente sermón de reprimenda a un rijoso:

> ¿Acaso tú te has dado a ti mismo el espíritu? De ninguna manera has golpeado al que pensabas pegarle. Uno solo es *Onorúame* (Dios) al que andas causando dolores con tus acciones. Esa sangre que extraviaste, que arrojaste de ese hombre no es tu propia sangre. *Onorúame* les dio esa sangre, y nosotros la estamos desperdiciando con nuestra mala conducta. Cuando algún día te vuelva a necesitar, *Onorúame* te va a enviar desde allá arriba hacia acá a buscar toda la sangre que tiraste. También te va a mandar a buscar todos los cabellos que perdiste al arrancárselos a otro. Es la sangre de *Onorúame* la que desperdicias, porque él nos la dio para que vivamos teniendo sangre. Son sus cabellos los que extravías (González, 1994b: 85).

La mayoría de las veces, este tipo de sanciones públicas son suficientes para evitar que el culpable u otra persona intenten cometer algún acto considerado

[5] En los juicios, en las reuniones donde se pronuncia el *nawésari*, así como en las festividades religiosas, el *siríame* y sus auxiliares portan sus varas o bastones de mando.

CUADRO 9
CARGOS EN EL SITEMA DE GOBIERNO TRADICIONAL DEL PUEBLO DE KIRARE[a]

FUNCIONARIO	NOMBRE	RANCHERÍA
Gobernador (*siríame*)	Mariano Pérez	Kirare
Segundo gobernador (teniente)	Victoriano Pérez	Chawiroko
Segundo gobernador (teniente)	Mauricio Ramírez	Kirare
Capitán (*kaitán*)	Miguel Leyva	Rekowata
Segundo capitán	José Montañés	Wimaibo
Soldado (*sontari*)	Martín Ramírez	Wimaibo
Soldado	Félix Leyva	Kirare
Mayor (*mayori*)	Valencio Leyva	Rekowata
Fiscal (*fiscari*)	Vacante	
Comisario de policía	Hugo Armendáriz	Kírare

[a] Información proporcionada por Marino Pérez, *siríame* de Kírare (Morales, *Diario de Campo*, diciembre de 2003).

como delictivo entre los ralámuli. Sin embargo, cuando el delito es muy grave, por ejemplo un asesinato, las autoridades municipales son las encargadas de procesar judicialmente y bajo las leyes nacionales al infractor.

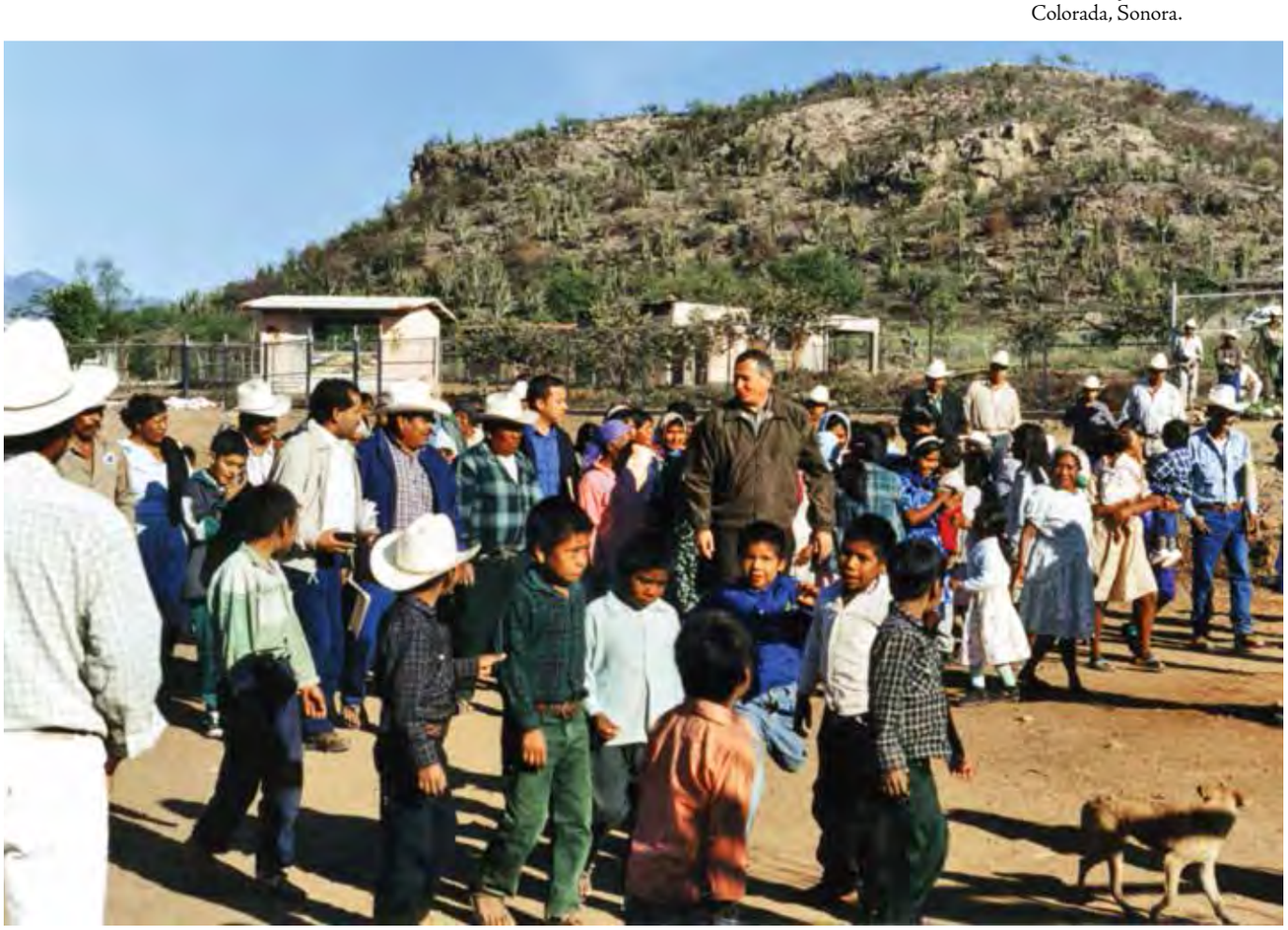
Los sistemas descritos han experimentado históricamente un cambio político fundamental, ya que están influidos por la estructura política institucional y las leyes de la nación mexicana. Es decir, la mayoría de las veces se encuentran en conflicto con los esquemas y modelos de política y gobierno que ha impuesto el Estado. Así, los sistemas tradicionales aparecen subordinados al contexto de los municipios y de los ejidos, en donde los puestos de mayor trascendencia son ocupados por los *chabóchi*, *dúkama* o *yóli*, como se nombra a los blancos o mestizos en las lenguas ralámuli, o'óba y óódami, respectivamente, pues son ellos quienes desde la lógica nacional se concentran en la administración de los ejidos, en la explotación forestal y en otros intereses esencialmente económicos y políticos, sin tener en cuenta la mayoría de las veces los asuntos concernientes a los grupos nativos.

Un ejemplo de lo anterior lo constituyó la creación del Consejo Supremo de la Raza Tarahumara en 1939. En esa época, un grupo de maestros indigenistas formados en la escuela rural mexicana, adscrita a la Dirección de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública, se organizaron para promover la creación de un organismo que fuera capaz de lograr cambios de tipo social y económico en los grupos étnicos que habitan en la Sierra Tarahumara. Deseaban impulsar formas de organización y representación política entre los ralámuli, que al mismo tiempo les permitieran mantener su sistema tradicional de gobierno, constituyendo así un puente entre los grupos autóctonos y el Estado nacional (Sariego, 1998: 127). Este Consejo celebró varios congresos en los cuales resolvió que su obligación era la de investigar y tramitar con las dependencias oficiales correspondientes todos los asuntos concernientes a la población nativa en los órdenes agrario, educativo, económico, de salud y de impartición de justicia. Sin

tener en cuenta las intenciones iniciales del Consejo, este organismo sólo sirvió para atender los intereses del sector magisterial adscrito al sistema educativo bilingüe y bicultural, y no las inquietudes de pueblos ralámuli, o'óba, warijó y óódami. En realidad, los maestros integrantes del Consejo Supremo, en vez de promover el respeto a la organización social de los grupos de los que son originarios, prefirieron adjudicarse el papel de "mediadores" y así obtener beneficios del grupo mestizo. Resultó frecuente encontrar a los maestros involucrados con los grupos de poder locales, conformando y apoyando cacicazgos en las comunidades y abrogándose la representación de los grupos nativos desde su posición magisterial (Urteaga, González y Stefani, 1994: 38-39). Como podemos ver, los ralámuli, warijó, o'óba y óódami consienten la injerencia y participación de las instituciones políticas nacionales en su territorio, pues de alguna manera están inmersos en ellas, pero también nos damos cuenta de que se identifican y reconocen en las formas de organización que les son propias y cotidianas.

A diferencia del modelo de gobierno occidental, de tipo vertical y jerárquico en su estructura y acción, el sistema sociopolítico de los grupos nativos de la Tarahumara, en mayor o menor medida, se caracteriza por la igualdad grupal, por el respeto a la autonomía y a la independencia, tanto de individuos como de familias. Estos sistemas de gobierno tradicional, si bien organizan la solución de disputas y orientan la conducta de los individuos, no detentan por sí solos un poder político sobre el grupo. Tampoco el *siríame* ralámuli, el *moiyi* óódami o el *onagúshigam* o'óba, ni ninguno de sus auxiliares, tienen una capacidad de orden o mando para llevar a cabo sus propios intereses. Al contrario, en nombre de su comunidad, ellos están encargados de realizar el juicio a los infractores de las normas grupales,

Visita del gobernador Armando López Nogales a los wuarijío de Mesa Colorada, Sonora.





Reunión en un pueblo ralámuli.

y deben también coordinar las actividades de interés comunitario. A través de los sistemas de gobierno tradicional, los ralámuli, o'óba y óódami logran mantener su identidad y su reproducción cultural como una colectividad. Por tanto, debemos considerar dichos sistemas políticos y de gobierno como uno de los elementos indispensables en la organización y en la estructuración social de estos grupos:

> Yo, como autoridad, debo aconsejar a la gente por medio de Dios, de *Onorúame*, para continuar con nuestras costumbres, con las fiestas tradicionales, y para estar en paz con nosotros, y para estar en paz con los *chabóchis*.[6]

Finalmente, y en relación con el funcionamiento de los sistemas de gobierno tradicional, es importante señalar que en la actualidad se presenta una serie de demandas sobre la autonomía de los grupos étnicos de la Sierra Tarahumara (Sariego, 1998). En Chihuahua, el debate actual sobre la autonomía derivó de la reforma y la aprobación de una nueva constitución estatal que entró en vigor el 2 de octubre de 1994. En el Título II ("De los derechos del gobernado") se incluyó el Capítulo II ("De los pueblos indígenas"), en el que se establece la obligación de los jueces de considerar los usos, costumbres y prácticas jurídicas indígenas en los casos en que una de las partes involucradas pertenezca a una etnia, así como la represión de delitos cometidos en comunidades étnicas entre los miembros de

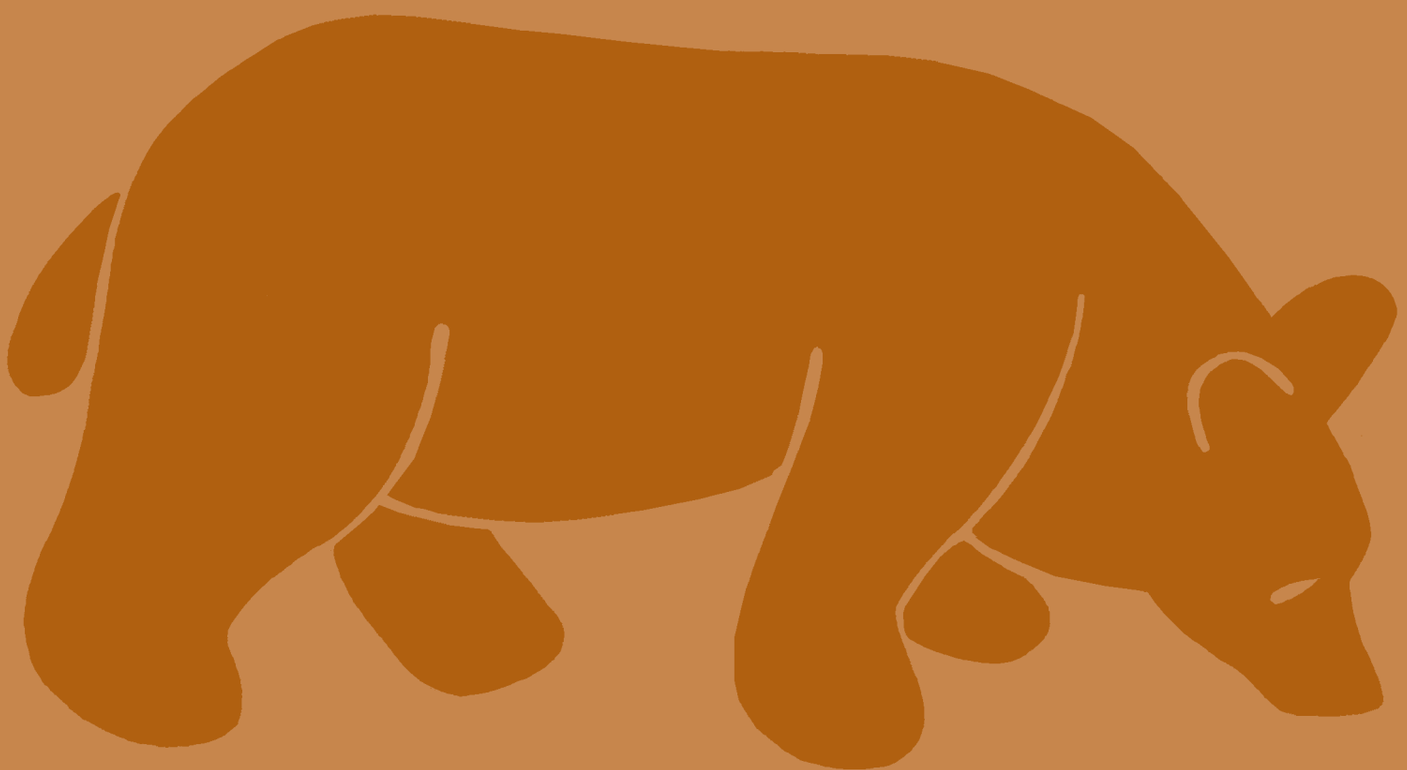
[6] Comentario de Mariano Pérez, *siríame* de Kirare (Morales, *Diario de Campo*, diciembre de 2003).

un mismo pueblo. Además de esto, se introdujeron modificaciones en aspectos concernientes a la propiedad de la tierra, a la educación, a la salud y al desarrollo en general. Sin embargo, el reconocimiento de este conjunto de derechos de los pueblos étnicos ha quedado truncado en la medida en que los diputados de Chihuahua no han creado una ley reglamentaria que precise y norme el alcance de estos derechos.

En 1995 y 1998 el congreso local, por medio de la Comisión de Asuntos Indigenistas, emprendió una serie de consultas públicas en torno a la iniciativa "Ley Reglamentaria de los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Chihuahua", sin que hasta la fecha estas propuestas hayan sido aprobadas por el Legislativo estatal. Sin embargo, en ellas el eje central es el de la autonomía étnica, expresada en tres ámbitos fundamentales: el territorio, el gobierno y el sistema interno normativo de justicia, mismos que deberán quedar enmarcados en una nueva legislación en materia de derechos étnicos en el estado de Chihuahua, mediante la cual se reconozca y se plasme en el lenguaje jurídico lo que en muchos aspectos ha sido la práctica ancestral entre los grupos nativos de la Tarahumara. Esto es así debido a que, en cierta forma, el territorio, el gobierno y el sistema normativo étnicos son instituciones que, desde la resistencia y la apropiación culturales, nunca han dejado de operar. Se trataría de dar estatuto de legitimidad a prácticas ancestrales de organización social, las cuales, a pesar de no haber sido reconocidas, han tenido vigencia y utilidad para las comunidades que hacen uso de ellas (Sariego, 1998: 236-239).

Campaña electoral municipal en una comunidad ralámuli.



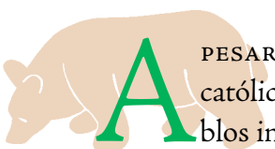


Oso negro

CAPÍTULO 5

Formas de resistencia

Ana Paula Pintado Cortina*
Marco Vinicio Morales Muñoz*



A pesar de la historia de conquista, de contacto con la religión católica a través de las misiones y de las constantes migraciones, los pueblos indígenas de la Sierra Tarahuamara continúan con tradiciones cuya peculiaridad dista mucho de parecerse a la occidental y/o a la religión católica. Si bien han adoptado elementos católicos, lo han hecho a partir de una particular forma de pensar. Más que hablar de una imposición,[1] fue una decisión asumida, dado que al ver lo que les estaba costando su rebeldía —violencia, masacres y pérdida de tierras, entre otras situaciones— estos grupos indígenas optaron por hacer las paces tomando algunos símbolos de la religión católica, pero "tarahumarizándolos", "tepehuanizandolos", "pimanizándolos", "warijiozándolos", es decir, transformándolos a su propia visión del mundo. Así, en vez de una resistencia activa se decidieron por la pasiva.

De todos los elementos disímbolos que encontraron los misioneros en su diario andar, los rituales fueron los que, por demás, rechazaron. Aseguraban que la cerveza de maíz, es decir, el *tesgüino*, provocaba que aquellos "indios salvajes" enloquecieran y adoraran al diablo. En cambio, para los nativos hacer la fiesta y tomar *batáli* era la forma de que sus antepasados estuviesen contentos. En vez de una "acción diabólica", era una forma de agradecer por la tierra que ellos les habían prestado, y también la estrategia para evitar que ésta no sufriera de catástrofes naturales. Estos pueblos de la Sierra Tarahumara pensaban (y lo siguen haciendo) que ellos, y no los *chabóchi*[2] (vocablo usado entre los ralámuli), *yóli* o *sabóchi* (nombre que le dan al mestizo los warijío) y *dúkama* (nombre que le dan los o'óba), eran los hijos de los *onó* en ralámuli y *no' no* en warijío. En el caso de los tarahumaras, los blancos estaban "locos", no sabían hacer las cosas conforme a sus tradiciones; no tenían la sabiduría suficiente para entender que debían agradecerle a sus antepasados por la tierra suministrada. El tarahumara creía que al hacer la fiesta no solamente se salvaba él sino todos aquellos que, como los mestizos, habitaban en la Tierra. Si no lo hacían, morían. Por ello no dejarían de danzar y de tomar la cerveza de maíz sólo porque se lo prohibían los misioneros: sabían que era en vano explicarles. No lo entenderían. Así, tanto óódami, o'óba, ralámuli y

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] Para una discusión interesante sobre este tema, véase Coyle (1998).

[2] *Chabóchi* es el nombre que le dan los tarahumaras al que no es indígena: viene de *chabó*, que significa "pelusa", y *chi*, que en este caso es el sufijo de lugar "en". Por tanto, la palabra se traduce como "los que tienen pelusa", es decir, barba. También se refiere a la araña patona (Brambila, 1976: 101).



La lengua y las antiguas tradiciones o'óba, por poco extintas, recientemente han sido retomadas y reforzadas por los miembros de esta cultura.

warijío lucharon en contra de la constante y molesta insistencia de los misioneros para que dejaran de hacer sus celebraciones. Pelearon de forma distinta: primero organizaron rebeliones cuyas armas eran flechas envenenadas, luego optaron por la resistencia pasiva. Muchos de ellos decidieron alejarse lo más posible de las misiones; otros prefirieron quedarse y seguir haciendo sus fiestas a escondidas, sus fiestas de patio.

A pesar de la lucha de los "soldados de Dios" por eliminar los rituales, el ralámuli, igual de testarudo que el misionero, continuó practicándolos. Si bien adoptaron muchos elementos católicos en sus fiestas, el objetivo de éstas no cambió. Incluso los pueblos que se quedaron cerca de las misiones supieron readaptar estos nuevos símbolos a su forma especial de pensar. Siguieron adorando y agradeciendo a sus antepasados usando algunos símbolos católicos.

Hoy en día, tanto los óódami, o'óba, ralámuli y warijío siguen tomando el *tesgüino*, la cerveza de maíz. No ha habido poder humano que pueda evitar que dejen de ingerir esta bebida ácida, amarillenta y embriagante. En época de las misiones, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII, la lucha de los misioneros fue férrea, incansable, sangrienta y voraz.

Si hablamos de resistencia indígena también debemos mencionar la resistencia de los misioneros, porque sólo aguantaban, si no eran asesinados antes, aquellos de gran fortaleza física y moral. Por ejemplo, los misioneros no dejaban de sorprenderse y de asustarse de la topografía de la Sierra. Ésta era uno de los mayores impedimentos, además de la fuerte convicción de los nativos de no cambiar sus formas de vida. El relato del padre Gian María Salvatierra (1648-1711) (*apud* González Rodríguez, 1984: 315-316) así lo confirma:

> Fue tal espanto al descubrir los despeñaderos, que luego pregunté al gobernador [de Cerocahui] si era tiempo de apearme. Y sin aguantar respuesta, no me apeé sino me dejé caer de la parte opuesta del precipicio, sudando y temblando de horror todo el cuerpo, pues se abría, a mano izquierda, una profundidad que no se le vía fondo, y a la derecha unos paredones de piedra viva que subían en línea recta. Al frente estaba la bajada de cuatro leguas por lo menos, no

> cuesta a cuesta, sino violenta y empinada; y la vereda tan estrecha que a veces es menester caminar a saltos, por no haber lugar intermedio en que fijar los pies.
>
> Desde lo alto se descubre toda la provincia de Sinaloa y la gentilidad que queda en medio, rodeada de misiones cristianas de ella y de la Tarahumara y Tepehuanes [...]

Al enfrentarse con las misiones, los pueblos del noroeste descubrieron, de forma repentina y abrupta, que ya no eran los dueños de su territorio y que, peor aún, "debían cambiar" su forma de vida. Su respuesta fue violenta durante el primer siglo, por lo que los españoles los calificaron como "indios de guerra", "bárbaros", "enemigos" o "depredadores". El siglo XVII fue un periodo de constantes guerras sangrientas. Los tarahumaras, junto con los pimas, quemaron y destruyeron más de 20 misiones (*apud* González Rodríguez, 1993: 237). También fue un siglo de fuertes migraciones por parte de los indígenas, quienes al rechazar la violencia de las rebeliones se refugiaron en zonas alejadas del conflicto, como el suroeste de la Sierra.

Hacia finales del siglo XVII los hablantes de las lenguas tarahumara, pima, tepehuana del norte y warijó vivieron en todo el oeste de Chihuahua. A partir del siglo XVIII y hasta hoy en día escogieron la resistencia pasiva; algunos se subordinaron de manera aparente a las formas religiosas y de organización social que imponían los misioneros y otros se retiraron a regiones alejadas. Así, dejaron de lado la renuencia armada y se constituyeron en pueblos que, de for-

Ralámuli esperando la reunión.



ma prudente, protegieron sus tradiciones y tomaron aquello que les convenía de la cultura occidental.

A finales del siglo XVIII, a partir de la expulsión de los jesuitas, en 1767, la vida de estos pueblos sufrió otra transformación por demás trascendental para sus tradiciones. Si bien los frailes franciscanos y los sacerdotes diocesanos y josefinos ocuparon algunas de las misiones, debido a las guerras de independencia, no lograron tener el impacto alcanzado por la Compañía de Jesús. No tenían suficientes subsidios ni personal. Muchas de las misiones prácticamente quedaron abandonadas, fueron objeto de saqueos y las ocuparon los mestizos.[3]

De este siglo no se dispone de documentos que pudieran darnos luz sobre lo que pasó. Sólo puede decirse que fue una época de relativo "abandono", a partir de la cual los pueblos de la Sierra Tarahumara, que ya habían sido "convertidos" al cristianismo, readaptaron las prácticas cristianas a sus formas especiales de pensar y de ser. Es muy importante tomar en consideración esta época, pues fue trascendental para lo que hoy vemos en la cultura de estos pueblos. Se creó un espacio de nueva autonomía, y se produjo una "readaptación" adicional, un intento de retorno a las formas tradicionales de cosmovisión, parcialmente alte-

[3] Muchos de los documentos de los sacerdotes y frailes se perdieron o fueron destruidos, por lo que de esta época se sabe poco.

LOS REBELDES DEL NORTE. RESISTENCIA DE LOS GRUPOS ÉTNICOS DEL NOROESTE

Ana Hilda Vera Pérez*
José Francisco Lara Padilla*

... el llanto es nuestro
y la tragedia también,
como el agua y el trueno de las nubes.
Se ha muerto un pueblo
pero no se ha muerto el hombre.
Porque aún existe el llanto,
el hombre está aquí de pie,
de pie y con su congoja al hombro,
con su congoja antigua, original y eterna,
con su tesoro infinito
para comprar el misterio del mundo,
el silencio de los dioses
y el reino de la luz...

El llanto es nuestro, León Felipe

* Investigadores independientes.

Libres, dueños de la Sierra y de su destino. Vinculados a su territorio, a sus costumbres. Así vivían antes de la llegada de los españoles los habitantes de la agreste región noroccidental de México. Los grupos más representativos que habitaban esta zona fueron tarahumaras, tubares, tepehuanes, warijó y guazapares, entre otros.

¿Quiénes eran estos indómitos nativos de la actual Sierra Madre occidental? ¿Cuáles eran sus dinámicas cotidianas? ¿Cuáles fueron las razones que impulsaron a los españoles a adentrarse en la aventura colonizadora del noroeste?

A la llegada de los colonizadores españoles, los grupos étnicos nativos de la región occidental vivían diseminados en el territorio serrano, teniendo como principales actividades la caza y la recolección. Dependiendo de las estaciones del año y sus temperaturas, se desplazaban a distintos ámbitos habitacionales, ya sea en la cumbre o en la barranca. Acostumbraban, también, vivir en cuevas.

Era una sociedad poco estratificada y que viviría en esquema de pequeños grupos familiares con baja especialización técnica del

radas durante el periodo de las "misiones". Por ejemplo, en sus fiestas insertaron elementos de la religión católica y su música adquirió nuevos instrumentos: a la sonaja, al tambor y tal vez el *chapaleke* (instrumento de cuerdas que se toca con los dedos y cuya caja de resonancia es la cavidad bucal), se sumaron los sonidos del violín y la guitarra. Sin embargo, todos estos elementos se resignificaron. Son instrumentos que hoy en día no pueden faltar y cuyas melodías llevan consigo un estilo muy particular: los sones de *Matachín de Paskol*, que se refieren a momentos particulares del ritual y también a temas diversos relativos a su entorno y a su cosmovisión. Continuaron con el ritual de la Semana Santa y la danza del *Matachín* se volvió indispensable, pero su apreciación simbólica ante éstos y muchos otros más elementos católicos se transformó conforme a sus profundas tradiciones. Esta metamorfosis no fue homogénea en toda la Sierra: dependía mucho de qué tan lejos se encontraban de las 28 misiones de la Compañía de Jesús.

Lo que sí fue homogéneo fue la introducción de las herramientas para la sobrevivencia. Tal es el caso de los animales (mulas, burros, caballos, bueyes y cabras), que se quedaron para siempre. Con el empleo de estas bestias comienza la transformación desde una cultura de cazadores-recolectores seminómadas hacia una cultura de agricultores con "residencias movibles" (Graham, 1994), es decir, viviendo la temporada de invierno en las barrancas y la de verano en la cumbre. Además de tener otras residencias para las temporadas de siembra.

> trabajo, pero con la necesidad de aprovechar los recursos humanos al máximo. El que cualquier individuo fuera apto para realizar cualquier trabajo nos indica al mismo tiempo lo prescindible de él y lo imprescindible; relación que debe reflejarse en todos los ámbitos de la cultura (Noriega, 1992: 25).

Las rebeliones suscitadas durante el periodo que va del siglo xvii al xix en el noroeste de la República Mexicana se vieron enmarcadas por condiciones históricas y socioculturales particulares. Las fricciones constantes entre colonizados y colonizadores se explican, en primera instancia, a partir del esquema de poder vertical e inhumano al cual estuvieron sometidos los grupos étnicos nativos. Las cosmovisiones distintas de cada una de las culturas involucradas, sus modelos socioeconómicos, así como sus prioridades pragmáticas compartían muy pocos rasgos. No hay que olvidar los resabios del esquema feu-



Tarahumaras en círculo.

Otro ejemplo es el maíz, el cual sufrió un cambio drástico: antes lo comían tostado y molido en el metate, como pinole, y a la llegada de los españoles adoptaron la tortilla (alimento propio de los indígenas del sur del país). A los tradicionales cultivos de maíz, frijol y calabaza se añadieron trigo, garbanzo, chícharo, papa, manzana, durazno y ciruela. También adoptaron el arado de madera, los sistemas de riego y las herramientas de hierro. Las fibras vegetales utilizadas en la confección de sus vestidos, fajas y cobijas fueron sustituidas por la lana de borrego.

En cuanto a la organización política, fueron introducidos cargos como general, alguacil, fiscal, policía y mayor, patrón que si bien es de origen español tiene una interpretación muy ralámuli. Otros términos tienen su origen antes de la Colonia, como las palabras ralámuli: *siríame* o gobernador; *tibúame* o tenanche; o el *chapeyokó*.

Cada uno de estos pueblos sufrió cambios muy fuertes, pero hubo cosas a las que se negaron: por ejemplo, a concentrarse en pueblos y a no adorar a sus antepasados. Ya para el siglo XIX y el XX podemos hablar de otro tipo de cambios: la modernidad, el tren, las carreteras y las nuevas formas de subsistencia. Cada uno de los pueblos ha tenido que enfrentarse a situaciones distintas. Los que viven en regiones boscosas han trabajado en los aserraderos, los que tienen su asiento en las barrancas han visto con el narco otra forma de sustento y al mismo tiempo una inmersión hacia una nueva cultura.

dal que los colonizadores españoles traían consigo.

> La servidumbre era, claramente, la base de todo el sistema de ganancia de plusvalor, pero el modelo organizativo de explotación mayormente demostrable en el mundo preindustrial fue la articulación de la propiedad de grandes extensiones de tierra, que se encontraban en manos de la clase dominante, y de los pequeños productores agrícolas, esto es, de la explotación de los campesinos ligados a la tierra, los cuales eran obligados al plustrabajo mediante la servidumbre o por el tributo... (Frey, 1995: 28).
>
> La tríada vasallaje-sistema de trabajo forzado-privilegio creó un tipo totalmente nuevo y único de dominio y dependencia... (Frey,1995: 29).

Teológica y doctrinalmente, los colonizados se ubicaban en una instancia de inferioridad, ya que la Iglesia católica no les reconocía la posibilidad de tener un alma. Por esta razón la categoría de humanos les era parcialmente condicionada.

A pesar de que la mentalidad española reconocía la servidumbre, que en el sistema feudal había llegado a prevalecer como método de explotación, como la base de cualquier desarrollo, el mismo sistema había logrado integrar en él precisamente al campesinado —aunque carente de libertad personal— por medio de la religión y la conformidad con las relaciones de poder. La integración de la esclavitud al sistema español era impensable y hubiera representado una amenaza para los fundamentos ideológicos y económicos del imperio español... (Frey, 1995: 274).

Es en los albores del siglo XVII, una vez que algunos procesos extractivos se fueron consolidando tanto en la zona del Altiplano central mexicano como en el Bajío y en las minas zacatecanas, los ojos de los conquistadores se volvieron hacia la zona noroccidental de lo que actualmente es el territorio mexicano. La estrategia de posicionamiento de la Corona tuvo dos frentes de avanzada: la de los misioneros y la de los colonizadores. Los misioneros católicos eran los encargados de establecer el primer contacto con las comunidades aborígenes; posteriormente venían los intereses económicos, que se concentraban en la extracción de minerales.[1] Además, tanto el avance misionero como el de otros colonos se apoyaba en una estructura militar a base de presidios o fuertes, mediante los cuales se resguardaban los intereses de la avanzada occidental (Sen Venero, 1999: 122-123).

[1] Luis González describe un documento que data de 1690 en el que se asientan las declaraciones de testigos de varios grupos étnicos —tarahumaras, tepehuanes y pimas, entre otros—, quienes exponen sus razones para resistir al yugo español, así como, a su parecer, la alianza operacional que se daba entre misioneros y colonizadores: "...que no admitieran padres, porque los españoles los enviaban por delante a engañarlos y que luego entraban ellos y los hacían trabajar y los maltrataban..." (González, 1991: 69).



Niños en una escuela-albergue.

Producto de este contacto interétnico entre las diversas comunidades nativas de la Sierra y los españoles colonizadores (fueran misioneros, comerciantes, mineros, soldados o autoridades gubernamentales, representantes de la Corona en el territorio), empezaron a generarse fricciones. La presencia de los nuevos habitantes trajo consigo cambios sustanciales en la vida de los nativos. Uno de los más representativos tuvo que ver con la imposición de una vida sedentaria, contraviniendo así su costumbre de vivir alejados unos de otros, en grandes extensiones de tierra. También, en la mayoría de los casos, fueron obligados a bautizarse y a practicar los ritos de la religión católica.

Como consecuencia de la proliferación de los reales de minas, los nativos asumieron nuevas dinámicas laborales: se convirtieron en peones, trabajadores de las minas, cultivaban las tierras de los españoles y se empleaban en las misiones.

A pesar de que las autoridades novohispanas de la época protegían a los nativos, éstos eran víctimas de abusos constantes (Galaviz, 1967: 14). Cuando llegaron los conquistadores, se establecieron en las tierras baldías, pero como éstas eran insuficientes comenzaron a despojar a los nativos. Aunado a lo anterior, sus cultivos fueron destruidos por el ganado de los españoles. En las minas, los trabajos forzados eran la constante, e injusta su remuneración. Los naturales ocupaban un lugar de inferioridad en la nueva estratificación social que se estaba configurando en la Sierra.

En la región que nos ocupa han existido grupos tradicionalmente belicosos, los cuales se enfrascaron en constantes luchas con sus vecinos. Tal es el caso de los tepehuanes. Los movimientos de resistencia[2] que se desarrollaron entre los siglos XVII y XIX en gran parte de la Sierra Tarahumara tuvieron motivaciones similares en su origen, aunque su evolución fue diferente en cada caso. Resaltan los levantamientos de 1652-1653 encabezados por Gabriel Teporame o Teporaca, tanto en la región de Huejotitán, en donde arrasaron misiones jesuitas y franciscanas, como en la Alta Tarahumara, en la región del Papigochi, concretamente en Tómochi, donde finalmente fue apresado (Jordán, 1978: 108-114) .

José Luis Mirafuentes Galván (1975) reporta 124 expedientes de rebeliones y resistencias que se dieron en la Nueva Vizcaya. Sin pretender enunciar de manera exhaustiva

[2] Es pertinente explicar que el término rebelión puede variar según los autores, como es el caso de Alicia Barabas, quien hace una distinción entre: a) el alzamiento, que involucra a una sola comunidad; su convocatoria es colectiva y la lucha puede ser rápida y espontánea; b) la rebelión, que aglutina a varias comunidades de una misma etnia, exaltando los vínculos que las cohesionan, ya sean creencias comunes, noción de territorialidad, etcétera, y c) la insurrección, la cual se integra por la unión de dos o más grupos, pudiendo ser panétnicas o panregionales; recrean mecanismos de solidaridad que permiten la interrelación entre grupos distintos (Barabas, 1986: 213-256). Además de estar clasificadas de diferente manera, según las causas que las hayan originado, a saber: rebelión sociopolítica y/o sociorreligiosa, entre otras (Barabas, 2002: 37).

Bautizados y gentiles

A la confrontación con los misioneros aparecieron los términos gentil o cimarrón[4] y bautizados. Los dos primeros se utilizaron para designar a los grupos que rechazaron el bautismo cristiano, mientras que al bautizado le llaman *pagótame* que en lengua ralámuli, significa "mojar" (término de lengua tarahumara aprovechado por los misioneros para designar aquellos grupos que aceptaron el primer sacramento de la Iglesia). Se ha dado en creer que los gentiles conservan más tradiciones que los bautizados; que en sus fiestas no se encuentra la influencia de la religión católica y que racialmente son más puros que los "católicos". Sin embargo, es evidente que este es sólo un prejuicio fuera de toda probabilidad. Durante la época colonial la distinción entre cimarrón y bautizado llegó a asociarse con áreas geográficas separadas. Los bautizados vivían en los pueblos de misión y las rancherías cercanas; los gentiles, en las zonas más remotas. Al vivir en regiones alejadas no significaba que no tuvieran contacto con grupos bautizados. Por el contrario, las relaciones entre ambos grupos continuó y fue bastante recurrente. Muchos bautizados terminaron desplazándose hacia aquellos ranchos remotos a causa de la escasez de comida, las epidemias, trabajos forzados y rechazo a la nueva forma de vida. No sólo se trataba de una relación de tipo económica, sino también de parentesco,

[4] "Decíase del esclavo que se refugiaba en los montes buscando la libertad", según el *Diccionario de la Real Academia Española*.

la gran variedad de rebeliones que se pudieran catalogar, a continuación mencionaremos algunas que a nuestro juicio ejemplifican tipologías específicas.

En 1751 Luis Oacpicagigua, aborigen oriundo de Sáric, Sonora, encabezó la rebelión en contra de las misiones de la Pimería Alta. Según lo manifiestan testigos, entre las posibles razones del alzamiento destaca el hecho de que Luis de Sáric fue objeto de insultos por parte de los padres de las misiones de Suamca y Guevabi. Asimismo, Sáric fue desconocido de su cargo de capitán de la Pimería Alta. La rebelión promovida por Luis de Sáric fue secundada por toda la población e incluso por algunos gentiles del río Gila, ya que, según testigos, él era muy apreciado por la comunidad.[3] El caso de Sáric es característico de una rebelión dirigida por un líder.

[3] Archivo General de la Nación, Jesuitas, fojas 1-20.

En los años de 1616 y 1617 se gestó una rebelión organizada por hechiceros tepehuanes, y a la que se sumaron los acaxées y xiximes (Galaviz, 1967: 22), en contra de las autoridades españolas y las nuevas prácticas religiosas impuestas por los misioneros. Dentro de la cosmovisión de los grupos étnicos del noroeste era muy respetada la personalidad del hechicero o chamán,[4] quien entró en conflicto de intereses con las prácticas evangelizadoras y la ritualidad católica en virtud de que éstas estaban restándole poder y autoridad dentro de sus comunidades.

También hay insurrecciones que se integraron por la unión de dos o más grupos, pudiendo ser panétnicas o

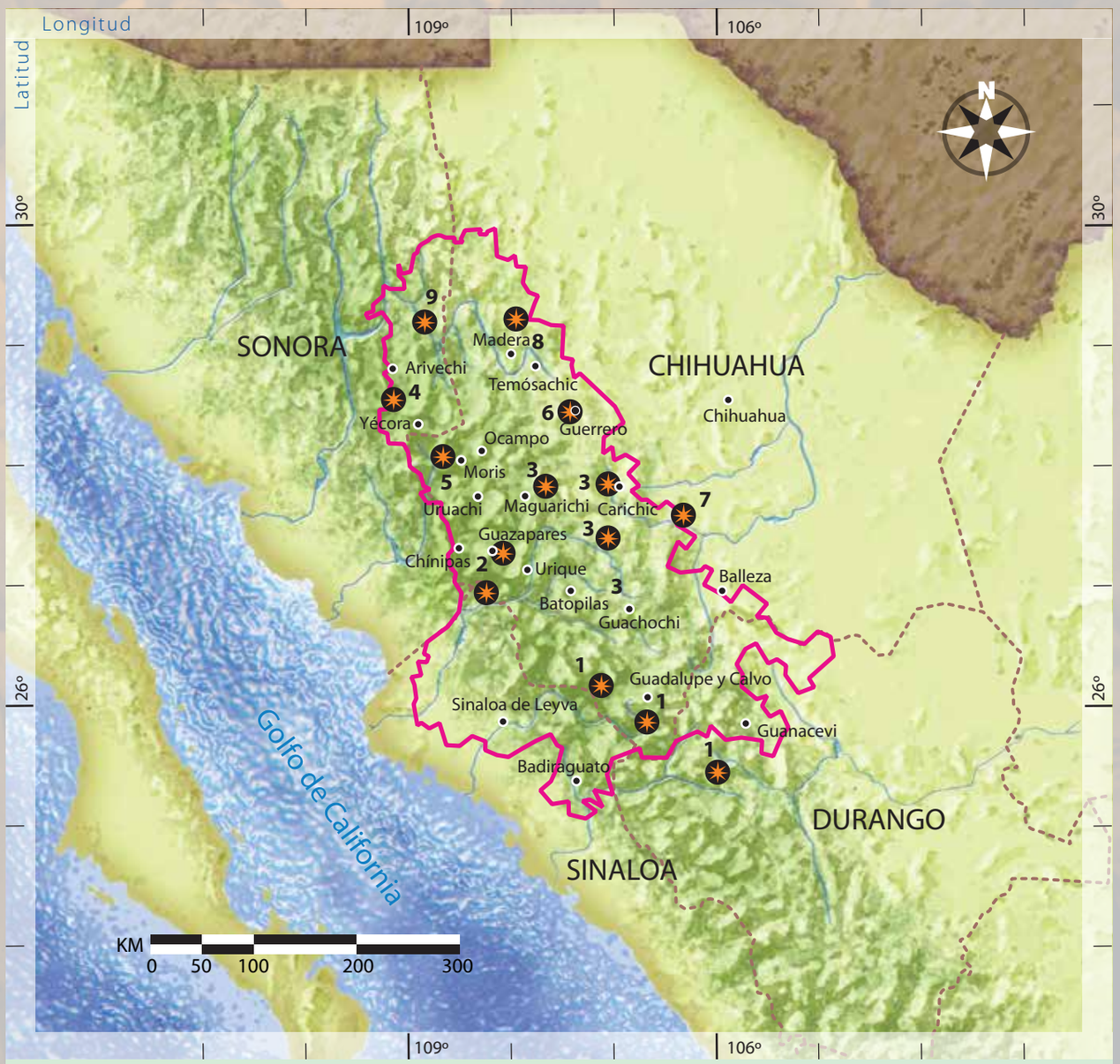
[4] José Neumann, sacerdote jesuita, describe cómo alrededor del año 1695, tras la aparición de un cometa y un brote epidémico de peste, los hechiceros de la región tarahumara culparon a los españoles de estas vicisitudes, en virtud de los cambios religiosos y rituales impuestos a la comunidad. Este hecho desató una de las rebeliones más sangrientas de que se tenga noticia en la Sierra Tarahumara (González, 1991: 65).

panregionales, y recrean mecanismos de solidaridad que permiten la interrelación entre grupos distintos (Barabas,1986: 213-256). Tal es el ejemplo del movimiento de 1696, cuando se unieron la región Tarahumara, en Chihuahua, y las regiones de Tacupeto, Cúcuta, Cuquirachi y Teuricachi, en Sonora (Galaviz, 1967: 138).

Basten los tres ejemplos enunciados para esquematizar, en algunos trazos, la forma en que se articularon los movimientos de resistencia de la época y para comprender el descontento de los naturales en contra de los conquistadores españoles.[5] No obstante, es justo mencionar que se registraron casos en los que los aborígenes se adaptaron a las nuevas costumbres, e incluso defendieron a los misioneros cuando fue necesario (Galaviz, 1967: 87).

Las revueltas no cesaron hasta ya entrado el siglo XIX. A raíz de la im-

[5] Otras rebeliones: 1606, 1689, tepehuanes y tarahumaras; 1621, 1646, 1650, 1652, 1694, 1696, tarahumaras (Galaviz, 1967: 110-111).



Rebeliones y alzamientos indígenas

1. 1616. Alzamiento tepehuan
2. 1632. Alzamiento guazapar y wuarijío
3. 1648-1652. Alzamientos tarahumaras. *Teporaca*
4. 1697-1698. Alzamiento pima
5. 1679. Alzamiento wuarijío
6. 1697. Alzamiento tarahumara
7. 1690. Alzamiento de tarahumaras y conchos
8. 1721. Alzamiento tarahumara. *Sebastián*
9. 1751. Alzamiento en la pimería alta. Oacpicagigua

Lugar de rebelión
Zona de estudio
Núcleo poblacional
Límite estatal
Cuerpo de agua

Mapa 7. Rebeliones y alzamientos indígenas en el noroeste.



Cueva habitada en la Tarahumara.

posición de las reformas borbónicas, a finales del siglo XVIII, la situación de la Nueva España cambió abruptamente. Hasta ese momento había logrado consolidarse como una colonia casi independiente en lo económico y en lo político. El poder de la Corona se había ido diluyendo. Los criollos ocupaban cargos importantes y estratégicos en la administración. Por su parte, la Iglesia tenía mucho poder económico dentro de la sociedad novohispana, era propietaria de una gran cantidad de tierras, bienes inmuebles y fondos monetarios, lo cual contrastaba con la crítica situación de la Corona.

Con la entrada de los Borbones se inició una campaña para recuperar la autoridad perdida, haciendo cambios en la administración de las colonias. Las autoridades volvieron a ser españolas, se le restó poder a la Iglesia, se implementaron reformas económicas y gubernamentales, con las que se daba mayor participación a la colonia en el financiamiento de la metrópoli. Para Enrique Florescano, el objetivo de las reformas borbónicas fue cancelar una forma de gobierno para imponer otra (Florescano y Gil Sánchez, 1980: 200-203).

Las reformas borbónicas fueron el principio de lo que sería un siglo XIX lleno de cambios e inestabilidad política. Se reforzó el vínculo colonial y la Iglesia fue cercada por el Estado borbónico, lo que culminó con la expulsión de los jesuitas en el año de 1767. La situación de España era crítica, tanto política como económicamente. En 1808 se quedó sin soberano en una situación de fragilidad que dio pie a la independencia de México en 1810.

Con el movimiento insurgente, la idea de "nación", en la que se incluye al pueblo indígena, empezó a modelarse. A raíz de ese acontecimiento la situación de los naturales volvió a cambiar. Las nuevas disposiciones colocaron a los indígenas en una posición aparentemente igual a la de todos los habitantes. Sin embargo, ese cambio formal volvió a colocarlos en desventaja, ya que al no poder comprobar la propiedad de sus tierras volvieron a sufrir despojos. La inconformidad de los nativos fue inmediata, provocando una serie de rebeliones a lo largo del territorio mexicano. Para repeler esos movimientos empezaron a levantarse ejércitos regionales.

El norte no fue la excepción. Producto de ese malestar fue la rebelión de Tomóchic, población con tradición de lucha. Sus habitantes, de origen tarahumar, ya se habían rebelado durante el siglo XVII. Su geografía privilegiada lo hizo muy atractivo para los fuereños, lo cual se vio reflejado en el aumento de la población mestiza, que para el año de 1891 ya conformaba una mayoría.

Para los indígenas de la zona, la independencia no trajo beneficios; fue exclusivamente un cambio formal de autoridad. El abuso era el mismo de antes, sólo que ahora era auspiciado por el gobierno. Según Florescano: "la devaloración de los indígenas fue una actitud constante de los grupos diri-

porque al irse a aquellos ranchos establecían matrimonios. Por otro lado, muchos de los bautizados llegaban a recibir muy poco o ningún adoctrinamiento cristiano. Según las cartas de los misioneros, era frecuente que bajaran de sus ranchos para bautizarse, a veces a la fuerza, y regresaran de inmediato a sus casas para rara vez volver (González Rodríguez: 1991).

Cuando las misiones fueron creciendo, muchos de estos ranchos remotos ya no lo eran tanto, de modo que también se produjo una nueva relación, no sólo entre los bautizados, sino con los mestizos. Por esta causa, los gentiles continuaron desplazándose hasta establecerse en barrancas hacia la región suroeste de la Sierra Tarahumara (en las cuencas de los ríos Batopilas, Urique y Verde, y más hacia el norte, la región de Babarocos, cerca de la frontera con el estado de Sonora), región que incluía grupos mayos, pimas, tarahumaras, tepehuanos y yaquis. En 1757 un misionero jesuita describía la región suroeste de la Sierra como un sitio "que acaba [acababa] de comprender todas esas bocas del infierno, a donde acogen, y en donde perecen casi todos los malévolos y huidos de ambas tarahumaras: Alta y Baja" (*apud* Merrill). Las barrancas continuaron albergando a todos aquellos fugitivos de las misiones y poblados españoles. Según Merrill, la cantidad de gente que habitaba en estas profundas y sinuosas hendiduras aumentaba en periodos de crisis. Tal es el caso de las rebeliones organizadas por tarahumaras y tepehuanos en todo el siglo XVII o durante la segunda mitad del XVIII, cuando se alteró la economía de las misiones con la confiscación de propiedades, la expulsión de los jesuitas y la

gentes en el siglo XIX..." (Florescano, 1997: 369).

En 1820 llegó a Tomóchic un grupo de familias relacionadas entre sí. Ese pequeño grupo dominó la política local, acaparó los impuestos y las tierras a bajo precio o a cambio de sueldos injustos. Los tarahumaras de Tomóchic padecieron la centralización política del gobierno de Porfirio Díaz. La conformación de latifundios, el acaparamiento de las minas y ranchos por parte de los blancos y mestizos inmigrados fueron algunos de los motivos iniciales que justificaron una nueva rebelión. En paralelo, un conflicto de carácter religioso, y el milenarismo[6] propio de la época, influyeron en el desarrollo de este movimiento.[7]

[6] Se entiende por "milenarismo", el acontecimiento apocalíptico-cataclísmico que es propiciado por la terminación de un ciclo y el inicio de otro (Barabas, 1986: 67).

[7] Para profundizar en el carácter sociorreligioso de un movimiento de resistencia, véase Barabas (2002). Para el caso particular de Tomóchic, véase Osorio (1986).

No fue tarea fácil para los colonizadores establecerse en el noroeste de México. Los grupos étnicos que allí habitaban se resistieron a la nueva religión, costumbres y dinámicas que los colonizadores traían consigo. Las rebeliones no sólo perjudicaron a los extranjeros, pues también mermaron a la población nativa. Sin embargo, no todo fue violencia. A pesar de que las prioridades españolas fueron eminentemente extractivas y comerciales, no podemos soslayar el desempeño que tuvieron las órdenes religiosas en el proceso de evangelización y colonización, en particular el de la Compañía de Jesús. No obstante que ha sido objeto de múltiples estudios, dicho desempeño continúa siendo atractivo a los ojos de la historia y de la antropología. Si bien es cierto que prevaleció el abuso por parte de los misioneros, no podemos negar que en algunos momentos la evangelización intentó reconocer las diversas formas en que los nativos concebían el mundo. Con todo, bajo el pretexto de rescatar al indio del pecado e inducirlo a la salvación, sus estrategias se alejaron del reconocimiento pleno de la dignidad y la cultura nativas.

Cuatro siglos después de la Colonia, podemos concluir que los grupos étnicos asentados en la región noroccidental de México fueron y siguen siendo fuertes. La defensa de su cosmovisión y tradiciones, a pesar de los embates del exterior, ha significado, desde la etapa inicial de la evangelización, un lento proceso de apropiación selectiva y reinterpretación de la cultura dominante (Barabas, 2002: 63), en el que las identidades serranas se adscriben y reconfiguran de manera permanente.

Cabe preguntarnos si la rebeldía y la resistencia tradicionales en los grupos étnicos que habitan la Sierra Tarahumara serán suficientes para resguardar su cultura y cosmovisión del ataque mediático continuo, de un mercado cada vez más colonizador y globalizante.

demanda de indígenas para construir defensas contra los apaches y otros asaltantes (*apud* Merill, texto enviado vía correo electrónico).

Hoy en día los pueblos de la Sierra Tarahumara siguen haciendo una diferencia entre bautizados y gentiles o cimarrones. Como vimos algunos párrafos atrás, la región suroeste fue una "región de refugio", como diría Aguirre Beltrán, una región de fugitivos de diversos orígenes raciales y culturales. Por ello resulta erróneo decir que los gentiles son los indígenas puros. Éstos llevan consigo fuertes influencias, no sólo de religiones de otras culturas nativas, sino de la católica, dado que muchos de los bautizados no reciben el adoctrinamiento cristiano, tampoco se puede hablar de ellos como practicantes de esta religión.



Mujeres tarahumaras en el pueblo.

Hoy en día hay gentiles que están bautizados (Levi, 1993: 81) y bautizados que no recibieron el primer sacramento cristiano (Pintado Cortina, 2008). Se trata de un aspecto mucho más complejo que una simple oposición: cimarrón/bautizado. En las fiestas de los ralámuli bautizados que viven cerca de las misiones católicas de Norogachi y Sisoguichi, pertenecientes a la región de la Alta Tarahumara, se encuentran más elementos católicos que en las fiestas de los bautizados de las comunidades de la zona Centro o Baja Tarahumara. Otro dato interesante es que tanto Norogachi como Sisoguichi son verdaderos "pueblos" tarahumaras; es decir, hay una importante población alrededor del templo —además de las rancherías que se localizan en su periferia—. En cambio, en las regiones del Centro y Baja Tarahumara aún hay templos solitarios que son visitados sólo en las fechas del calendario litúrgico cristiano.

Los estudios realizados por Bennett-Zinng (1978) y Kennedy (1970) en las comunidades *cimarroni* de Kirare e Inápuchi (en los años treinta y sesenta del siglo pasado, respectivamente), arrojan datos muy importantes en este sentido. Tras analizar el conjunto de creencias religiosas, los autores identificaron que, de fondo, las parcialidades *pagótame* y gentil presentan un sistema semejante, aunque también se observaran ciertas diferencias significativas de forma en el ritual. Tanto bautizados como paganos creen en la existencia de *Onorúame*, o Tata dios, deidad que creó el mundo y a los ralámuli, y en una contraparte representada por el diablo (hermano del primero). Las deidades les enseñaron a sembrar maíz, a danzar y a preparar *sowiki* o *tesgüino*. De igual manera, si los hacen enojar, los pueden castigar enviando enfermedades, granizo a los campos de cultivo o bien hace que las lluvias cesen. Asimismo, se añade un conjunto de prácticas y creencias en la brujería y en el curanderismo.



Mujer ralámuli fumando *peware*.

En cuanto a la parte ritual, las actividades que corresponden a acontecimientos como el nacimiento, el matrimonio o la muerte presentan ciertas diferencias. Por ejemplo, cuando nace un ralámuli gentil los padres buscan a un *owilúame*[5] para que realice un ritual de curación al niño, ocasión en que se sacrifica una cabra y se prepara *tesgüino*. Si el nacimiento ocurre entre los *pagótame*, acontece el mismo rito de curación, y además una ceremonia en la que se bautiza al recién nacido mojándole la cabeza ante sus padrinos. Ocasionalmente algún sacerdote católico dirige el bautizo, pero la mayoría de las veces esta ceremonia se lleva a cabo sin la presencia de los representantes de la Iglesia.

El sistema matrimonial cimarrón está menos formalizado que el de los cristianos, ya que la mayoría de las uniones ocurren con cierta informalidad, muchas veces después de alguna *tesgüinada*.[6] Por su parte, el enlace de los últimos cuenta con la figura del *mayoli*, quien se encarga de concertar las uniones y de dirigir una breve ceremonia de casamiento. Los ritos mortuorios son similares en ambos casos, con la diferencia de que los gentiles depositan a los difuntos en cuevas cercanas a sus rancherías, mientras que los bautizados a veces realizan un ceremonial dentro de la iglesia del pueblo, antes de enterrar al fallecido en el cementerio.

[5] *Owilúame* es la persona que se ha especializado para curar y proteger a los ralámuli a través de los sueños y de otras prácticas rituales.

[6] *Tesgüinada*: reunión organizada para realizar un trabajo colectivo, un ritual propiciatorio o para celebrar alguna festividad religiosa.

LA SOBREVIVENCIA DEL PUEBLO PIMA

Padre David Joseph Beaumont Pfeifer, ofm, C.*

Ahome, Zuaque, Acaxee, Ópata, Batucari, Tepahue, Tubari, Zoe, Nure, Comopori, son nombres, casi olvidados ya, de las 54 comunidades indígenas que identificaron y denominaron los primeros españoles que pisaron los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa y Durango, cuyas culturas han desaparecido o se han integrado con otras. Verdaderamente maravillosa ha sido la sobrevivencia de los mayos, yaquis, seris, pápagos, warijío o warijó y pimas bajos, estos dos últimos grupos ubicados en la Sierra Madre Occidental de Sonora y Chihuahua. En este artículo compartiré, desde mi experiencia de 18 años como misionero capuchino franciscano con la tribu pima o'óba, algunos de los elementos que considero esenciales en este camino de sobrevivencia. Creo que el principal de estos elementos ha sido la espiritualidad propia del pueblo pima. Examinaremos esta espiritualidad y la vida de los pimas bajos considerando cuatro aspectos: el contexto histórico, el contexto actual, la respuesta histórica y la respuesta actual.

* Misionero capuchino-franciscano en los pueblos o'óba de la Sierra Tarahumara.

El contexto histórico

Desde los documentos de los primeros misioneros jesuitas, y en particular desde la memoria colectiva del pueblo pima, podemos hablar sobre algunas características de la espiritualidad prehispánica de los pimas que habitaban las zonas del actual pueblo de Ónavas, Yécora y Maycoba, en Sonora, y Yepachi, en Chihuahua. Se trataba de antiguos pobladores que expresaban su espiritualidad en momentos comunitarios fuertes y en otros más personales, bajo signos, símbolos y ceremonias de renovación. Estos momentos fuertes como el *yú-*



Paskolas pimas en la antigua iglesia de Maycoba, Sonora.

mari, como el pintar los cuerpos y los tatuajes, como las ceremonias de pubertad y la cosmovisión expresada en las cuevas sagradas con las pinturas rupestres, fortalecían a los pimas en su relación con Dios (*Ich Maam)* y con los demás, y tuvieron como fruto la identidad y la energía necesaria para la lucha continua en un mundo a veces doloroso e inseguro. Expresiones particulares de oración en los montículos de piedras, donde los hombres dejaban tres piedras y las mujeres cuatro piedras, como ofrendas, daban sentimientos de seguridad y protección. La transmisión de leyendas y mitos de una generación a otra fue una manera particular de entender el misterio de la vida y la muerte. Prácticas funerarias de sepultura de los difuntos, envueltos en petates en las cuevas, junto con artículos para el viaje por las estrellas, conocido ahora como "el Camino de Santiago" y que se refiere a la Vía Láctea, hablan sobre la continuidad de la vida y el deseo de estar siempre unidos con los amados.

Esta espiritualidad propia de los pimas, en el mundo prehispánico y colonial, estuvo siempre en peligro; por un lado, enfrentados a sus antiguos rivales territoriales, los ópatas, los tarahumara y los apaches; por otro lado, los elementos físicos y los animales peligrosos como el oso gris, el jaguar y el puma. Finalmente, fue la conquista española y la fundación de las misiones las que añadieron nuevos retos al mundo de los pimas. Ellos respondieron, como veremos abajo, con expresiones y adaptaciones nuevas, enraizadas en su historia espiritual de relación particular con el Creador de la Vida: *Ich Maam*, Nuestro Padre.

El contexto actual

La vivencia de la espiritualidad y la cultura de los pimas hoy, como ayer, se expresan en momentos fuertes y con prácticas personales de devoción y amor. El *yúmari* ancestral se sigue celebrando, sobre todo en Nabogame, Yepachi y Piedras Azules, todas comunidades en Chihuahua, y también (con más lucha y enfrentando más dificultades) cerca de Maycoba, en la ranchería de El Encinal, en El Kipor o en La Cieneguita, pertenecientes a Sonora. Ya no hay tatuajes entre los pimas, pero la ceremonia de renovación en la cual los hombres se pintaban todo el cuerpo con cal molida ahora se expresa en el contexto de la Semana Santa, en la Iglesia Antigua de San Francisco de Borja, en Maycoba.

Hace unos 30 años, los pimas en Yepachi todavía se pintaban de negro, en Semana Santa, pero ya no lo hacen. Al contrario, la ceremonia de pintarse, en Maycoba, es cada año más fuerte, e incluye a hombres pimas de todas edades, desde ancianos hasta niños de cuatro años. Los pimas actuales transitan en varios mundos. Todavía hay expresiones de la antigua forma de vida, pero son combinadas con la economía del rancho y el capitalismo, que han entrado más y más fuerte, sobre todo a partir de la construcción de la carretera que pasa por el mundo pima, yendo de Hermosillo a Chihua-

En conclusión, y como establece Kennedy, los contrastes religiosos ente los tarahumaras están orientados más al ritual que a la teología; los sistema de creencias de gentiles y bautizados son semejantes en su contenido y estructura, y una de las diferencias entre ambos radica en la mayor celebración de rituales en el templo por parte de los *pagótame* (Kennedy, 1970).

La organización política también es similar. Es decir, cuentan con un cuerpo de funcionarios que tienen a su cargo la organización y la coordinación de una serie de tareas de beneficio colectivo. Las dos son encabezadas por un *siríame* o gobernador, pero la estructura gentil es más reducida en cuanto al número de oficiales[7] y al simbolismo asociado a ellos, además de que es menos centralizado. Esta última diferencia se aprecia en el territorio de jurisdicción de los *siríame*. El del *cimarroni* es menor, ya que abarca únicamente el nivel de ranchería, mientras que el *pagótame*, al tener a su cargo más rancherías, alcanza el nivel de pueblo, cuyos habitantes se adhieren a él como centro político, y en donde el gobernador realiza reuniones de forma más o menos periódica.

El análisis comparativo de los sistemas festivos *pagótame* y gentil revela una diferencia estructural entre ellos. El formato social de apropiación territorial reformulado por los bautizados, que tiene su origen en modelo autóctono y el español, es el elemento que explica la divergencia fundamental que tienen con la parte

[7] El sistema *pagótame* cuenta con un *siríame*, un teniente, alcalde, uno o varios capitanes, varios soldados, mayor y fiscal. El *pagótame* puede estar formado únicamente por el *siríame*, un capitán y dos o tres soldados.

hua. Si bien ya no son las cuevas los sitios de expresión, ahora lo son los altares, en la iglesia de San Juan Diego de los Pimas; San Antonio, en Los Pilares; en la iglesia nueva y antigua de Maycoba; en la capilla de Cristo el Buen Pastor, en El Kipor, y en la Iglesia Antigua de Santiago, de Yepachi. Las familias dan mucha importancia a la fuerza de las imágenes sagradas que acomodan en las paredes de sus casas y a las que se encuentran en los altares de las familias de Nabogame y Yepachi. Todavía hay oraciones ancestrales para proteger las cosechas del granizo y, cuando menos en Los Pilares, Sonora, continúa la oración con las piedras. "Retiros" y "encuentros"



Mujer pima en una cueva con pinturas rupestres, Sonora.

cimarroni. Tal construcción del territorio ralámuli *pagótame* generó una serie de relaciones sociales y de actividades festivas y rituales que los gentiles no lograron desarrollar en una magnitud similar.

Las fiestas y ceremonias rituales tienen como característica estructural la red o complejo de *tesgüino*, como lo caracterizó Kennedy (1970: 223-225). Este *plexus* del *tesgüino* es un elemento que unifica a los ralámuli, pues a través de él se realizan ciertas actividades y se cumplen normas "exclusivas" o propias del grupo, que consisten en una particular forma de organización y participación en el trabajo comunitario recíproco (Buenrostro, 1998: 87), en el cual se encuentra como fuerza centrípeta la bebida tradicional ralámuli: el *sowíki* o *tesgüino*. Como resultado, se relacionan individuos que viven apartados en rancherías distantes y que en la cotidianidad no tienen contacto. Además de las reuniones de trabajo, también existen otras en donde se bebe *tesgüino* y que tienen que ver con aspectos rituales como la "curación" de campos, animales o niños, o petitorias de lluvias y de buenas cosechas. Este modelo de organización social es anterior al contacto con los españoles y lo podemos observar tanto entre los gentiles como entre los *pagótame*.

Con la intención de lograr la conversión de los ralámuli al catolicismo, los jesuitas, desde el siglo XVII, fueron conformando pueblos-misión en el territorio serrano, los cuales contaban con una iglesia. En estos pueblos con iglesias los ralámuli *pagótame*, con la influencia de los religiosos, comenzaron a celebrar diversas festividades del calendario ritual católico, entre ellas la Semana Santa, la Navidad, el

han fomentado el apoyo para cantores y rezanderos ancianos e impulsan a los jóvenes y jovencitas a desempeñar nuevos papeles espirituales en la vida del pueblo pima. La sepultura que se practica hoy en los camposantos de Yécora, Los Pilares, Maycoba y Yepachi todavía se realiza con ceremonias particulares como la vela que se apaga encima del difunto, el enterramiento con un círculo de piedras, el adorno con *táscate* y el regalo de comida o ropa para el viaje hacia Dios.

Para expresar esta espiritualidad, netamente pima, en el contexto actual los pimas enfrentan nuevos retos en su vivencia y desarrollo: el proceso de mestizaje, contacto con el mundo moderno a través de la carretera, la destrucción del bosque, procesos políticos que a veces dividen a la gente, bailes con conjuntos y cerveza en las fechas de fiestas religiosas (especialmente en la fiesta de San Francisco en Maycoba y en la Semana Santa en Yécora), educación moderna que no considera y por tanto debilita la lengua pima y el peligro del alcoholismo por la cantidad de expendios y cantinas. Una nueva imagen del hombre machista pone en peligro el papel y la cultura del hombre pima maduro en su entrega a su familia. Por el materialismo que proyecta la sociedad, se nota una pérdida del sentido de lo sagrado y, en personas mayores, cierto cansancio en la lucha para seguir siendo pimas en todas sus expresiones. Hoy, como en 1673, es un momento difícil e inseguro, de cambio y ajuste, para la gran mayoría de los pimas.

La respuesta histórica

Por todo lo que he tenido el privilegio de ver y experimentar de la vida espiritual de nuestro pueblo pima, he llegado a la conclusión de que no se efectuó tanto un cambio de espiritualidad con la llegada de los misioneros jesuitas como una transformación y un desarrollo de la cosmovisión y vida religiosa. En los momentos prehispánicos e históricos de 1673, hubo mestizaje entre pimas y apaches y pimas y tarahumaras, al igual que en la actualidad. Enfrentándose con valor a los peligros de la vida, a veces murieron los pimas en las batallas o en la cacería de los animales. Los ritos de pubertad continuaron durante un tiempo, pero finalmente desaparecieron. En el caso de los hombres, quizá con la creación de los ranchos de ganado, que terminó afectando sus ceremonias de preparación para la cacería, y respecto de las mujeres, con la prohibición por parte de los misioneros a las ceremonias de tatuaje. Con la Conquista llegó la formación de pueblos, con nuevas técnicas de agricultura y una búsqueda de progreso económico a través de las minas y la ganadería. La fundación de las iglesias en Ónavas, Yécora y Maycoba, en Sonora, así como la de Yepachi, en Chihuahua, dio inicio a nuevos centros ceremoniales que trasladaron la búsqueda de Dios (*Ich Maam)* en las cuevas, a la búsqueda de Dios en la iglesia. Es interesante notar que son muy parecidas, en la lengua pima, el

Día de Reyes y el Día de la Candelaria. Lo anterior trajo consigo la introducción de nuevos elementos festivos y rituales, por ejemplo las danzas de conquista y toda la indumentaria necesaria para llevarlas a cabo, los cuales fueron apropiados por los ralámuli bautizados. Ésta sería una característica primaria de diferenciación entre gentiles y *pagótame*.

Sin embargo, y sin dejar de tener en cuenta la importancia de los elementos mencionados, la diferencia central que venimos discutiendo radica en el cambio o transformación que los *pagótame* hicieron del formato de apropiación territorial como consecuencia de la celebración de festividades católicas en los pueblos.

Es decir, las relaciones sociales establecidas entre las rancherías ralámuli encontraron en el pueblo, a partir de las festividades, las reuniones de trabajo o de gobierno, un espacio más de reproducción. De esta manera, el contacto social basado en la red de *tesgüino* se expandió hacia el pueblo cabecera, el cual cuenta con una relativa centralidad, pues enlaza y une a una mayor cantidad de rancherías. Este cambio inicial se reforzó a lo largo del proceso histórico de incorporación ralámuli a la sociedad nacional. En el siglo XX, instancias del gobierno, escuelas, clínicas de salud, comercios, presidencias municipales, se instalaron en los pueblos ralámuli, con lo que se incrementaron las relaciones entre la población nativa y los mestizos. Este tipo de proyectos, al enfocar sus actividades a los pueblos *pagótame*, en la mayoría de los casos dejaron al margen a las rancherías gentiles. En este sentido, se podría decir que lo gentil adquiere una connotación menos religiosa y más secular y política.

nombre de cueva (*toh*) y el nombre de iglesia (*tóo'p*). Yo pienso que la gente experimenta la misma vivencia en ambos términos.

Los jesuitas introdujeron nuevas ceremonias y fiestas, que los pimas de una forma u otra aceptaron e incluso hicieron suyas, como la Semana Santa, el bautismo, las fiestas patronales, devoción a María bajo los títulos de Refugio de los Pecadores y la Virgen de Guadalupe. Después de las primeras epidemias, que afectaron horriblemente a todas las comunidades indígenas, hubo una mejoría de salud, con mejor alimentación y mayor asistencia en los partos de las mujeres. Al final de cuentas, brotó una nueva vida pima, que actualmente mezcla costumbres de origen prehispánico como colonial en su espiritualidad y economía. Cuando los jesuitas fueron expulsados en 1767, los pimas tuvieron que determinar solos sus expresiones religiosas, con todo lo que habían recibido de los misioneros, así como de sus tradiciones ancestrales. Eso dio vida, identidad y fortaleza para enfrentar con seguridad y empeño los retos de la Nueva España, del gobierno mexicano, de la persecución religiosa de Elías Calles y la confrontación de personas que tomaron posesión de sus tierras para el ganado, la minería y luego, desde los años de 1970, la deforestación de sus bosques de pinos y encinos. La celebración de la Semana Santa y el *yúmari*, junto con muchas prácticas religiosas y devociones personales, seguían como fuentes de vida, identidad y cohesión para los pimas.

La respuesta actual

La transformación que se ha dado durante toda la historia del pueblo pima, manifiesta que es un pueblo vivo y fuerte que ha evolucionado con nuevas experiencias que han quedado enraizadas en el corazón de la espiritualidad tradicional pima. Hay muchos elementos espirituales nuevos para el pueblo pima de hoy, que sigue enfrentando los nuevos retos a su vida y futuro. Ahora reflexionaremos en torno a estos nuevos retos, por todo el peligro que presentan, como momentos de crecimiento y nueva vida espiritual para los pimas que hoy aman a su pueblo y cultura.

A mi llegada a la misión antigua de Maycoba, hace ya 14 años, el gobernador pima Manuel Galaviz tomó la iniciativa conmigo, pidiendo colaboración para la reconstrucción de la Iglesia Antigua, en ruinas, y el lanzamiento de El Kipor como un nuevo centro de fe y cultura para los pimas tradicionales, fuertes en su lengua y en conocimiento de las ceremonias tradicionales y los mitos ancestrales. Junto con todo el pueblo pima, luchamos por la reconstrucción de lo que era la sacristía de la Iglesia Antigua, que podría servir de nuevo como un centro ceremonial digno de nuestro pueblo pima. De ahí salió la petición de los pimas, en las respectivas comunidades, para la construcción de sus propias capillas, en San Juan Diego de los pimas, en Los Pilares y en El Kipor. Actualmente se está

Este conjunto de acontecimientos diferencia en forma significativa a la población gentil, pues al no participar del mismo proceso de transformación mantuvo el modelo de organización social basado en rancherías. Aunque hay que subrayar que no por ello han dejado de ser influenciados a lo largo de la historia por la sociedad occidental, ya que han adquirido los recursos que mejor les ha convenido. En otras palabras, el cambio de gentiles a bautizados ocurrió desde la llegada de los primeros misioneros y no se detuvo en ese momento ni en los años siguientes de la Colonia. El proceso de transformación continúa hasta nuestros días, ya que rancherías consideradas como *cimarroni* hasta hace algunos años, cuentan en la actualidad con iglesias y se reconocen ya como pueblos *pagótame*.

Tal es el caso de la comunidad ralámuli de Kirare, ubicada en el municipio de Batopilas, Chihuahua. Reportes de esta zona en los años treinta, sesenta y ochenta del siglo pasado indican su ascendencia gentil, pero en últimas fechas está ocurriendo una alteración de este modelo, ya que sus habitantes construyeron una iglesia, se identifican como *pagótame* y han comenzado a realizar algunas prácticas asociadas con el catolicismo. Además, hace 23 años se construyó una escuela primaria y una década después una clínica de salud. Estos factores, a los que se suma un camino de terracería que atraviesa la comunidad y que llega hasta la cabecera municipal, han acelerado el proceso de cambio mencionado.

Esta modificación no sucedió de un día para otro, sino que ha ocurrido de forma paulatina, pues los habitantes de Kirare aún no han adquirido la orga-

pidiendo la construcción de capillas en Nabogame y en Piedras Azules, ambas localidades en Chihuahua, y se ha ofrecido un terreno en La Dura, Sonora, para una capilla.

La construcción de nuevas capillas para los pimas y las ceremonias religiosas que realizamos en ellas marcan un nuevo desarrollo que manifiesta el deseo de seguir viviendo y una profunda espiritualidad comunitaria expresada en momentos fuertes como la Semana Santa y las fiestas patronales. A la fecha, estas nuevas capillas pimas han sido centros del redescubrimiento y enseñanza, para los niños y jóvenes, de las danzas y música religiosa tradicional que ahora se ofrece a Dios Padre, en el contexto de la Santa Misa. Debido a la violencia en las fiestas, la falta de respeto, la ignorancia y la borrachera, el cambio de sitio del *yúmari* a la iglesia ha ayudado en muchas comunidades donde hacía más de 20 años que la gente no danzaba, y en donde los niños jamás habían conocido la danza y música tradicional pima. También la Iglesia Antigua, la capilla de San Juan Diego de los pimas y la capilla de los Pilares son centros donde los mismos pimas han pintado imágenes de las cuevas sagradas; es decir, en estos centros religiosos se han realizado réplicas de las pinturas rupestres de los antepasados, para la sanación del pueblo pima de hoy. Esta creatividad artística ha despertado una nueva generación de artesanas pimas que bordan las pinturas rupestres y de artesanos pimas que trabajan la madera para reproducir los coyotes y osos de las leyendas antiguas. Se ha creado un nuevo orgullo y un nuevo sentir en la identidad del hombre y mujer pimas, en una nueva relación con las demás personas de otras culturas.

En la sobrevivencia hacia el futuro, los pima de hoy se están adaptando a nuevas maneras de ser y de expresarse, acompañadas por un proceso realmente nuevo en su desarrollo: el deseo reflexionado y determinado por jóvenes pimas de seguir siendo pimas. Todos los elementos que han transformado la vida pima de forma problemática, como la carretera, el alcoholismo y la economía, y que han llevado a una violencia desmedida, a su vez han servido para concientizar a las nuevas generaciones de hombres y mujeres pimas, más seguras de sí mismas y más fuertes en su autodeterminación. Aunque este fenómeno no se ve todavía en toda la tribu, se nota en las personas más distinguidas por su liderazgo y amor por su tribu pima. Son mujeres y hombres, entre los 20 y 40 años, que buscan seguir siendo pimas hoy. Muchos de ellos, como Alejandro Sierra Amavizca, en Los Pilares, y Carolina Sierra Duarte, en Yepachi, han aprendido las tradiciones antiguas de sus abuelos y abuelas y las transmiten activamente, no sólo entre sus hijos, sino entre toda la comunidad. Este nuevo interés y deseo de conocer la historia y cultura pima entre la población misma para comprender la vida de hoy nos ha llevado a un grupo de pimas y a mí a escribir y publicar los siguientes tra-

nización festiva y política de otros pueblos reconocidos tradicionalmente como *pagótame*. Los adultos, sobre todo los ancianos, recuerdan las prácticas gentiles de sus familiares mayores, pero también ven las variaciones actuales. Por ejemplo, antes ellos enterraban a sus difuntos en las cuevas de las barrancas cercanas y ahora lo hacen en un cementerio ubicado en el lado oriente del pueblo. Mariano Pérez, *siríame* de esta comunidad, de aproximadamente 45 años, depositó a sus abuelos y a su padre en una cueva cuando fallecieron, pero hace un par de años enterró a un sobrino en el camposanto.

Cuando era niño, sus padres no conmemoraban las fiestas del calendario cristiano. Él menciona que la gente de Kirare y de las rancherías aledañas se fue acercando a los pueblos donde se celebraban estas festividades, como Potrero o Samachique, y comenzaron a tener algún tipo de participación en ellas. Más adelante esta misma gente comenzó a preparar *sowíki* en Semana Santa, invitaban a familiares y amigos a sus casas y celebraban de forma particular esa fiesta. Esta tradición continuó, se intensificó y a finales del siglo pasado, en el año 1995, se erigió una iglesia, la cual fue consagrada por sacerdotes católicos. En la actualidad las fiestas realizadas en la iglesia no han llegado a conformarse como en los pueblos más antiguos, pero la comunidad continúa esforzándose y sigue participando para poder llevarlas a cabo, aunque todavía encontramos gente que asiste a otros pueblos o que no participa de tales celebraciones.

bajos: *Los pimas, Catálogo de piezas arqueológicas pertenecientes a la tribu pima; catecismo pima, Oraciones de nuestro pueblo pima* y los mitos y leyendas en *El corazón de nuestro pueblo pima: Itam Ibder Itam Ich O'ob Oidger* y un diccionario pima-español. Personas mayores, como el cantor Alberto Castellanos, de Los Hornitos, Chihuahua, se alegran por esta nueva vida y comparten con entusiasmo su conocimiento y experiencia con los jóvenes pimas, quienes lo escuchan con admiración y respeto.

El deseo, la decisión y la determinación de fortalecer la espiritualidad pima para estar auténticamente unidos con Dios *(Ich Maam)* y vivir bien con toda la comunidad pima marca el desarrollo del pueblo pima de hoy, un elemento clave para su sobrevivencia en el futuro.

Ya se ve la transformación del pueblo pima hoy, como ayer en el momento de la Colonia, en cinco categorías particulares: el *júmari* ancestral, las ceremonias de renovación, la formación de líderes, la fabricación de las artesanías y el culto en los lugares sagrados. La primera, una celebración tradicional cantada durante tres noches en el bosque, con cantores y rezanderas; la segunda ofrece danzas y cantos dentro de la iglesia en fiestas particulares, a veces con los cantos grabados en ausencia de músicos.

Ahora son muchísimas las mujeres que danzan el *júmari*. Recuerdo una Santa Misa, en Yepachi, donde hubo danza de *júmari* con unas 70 mujeres. Además, a través de los Encuentros de Pastoral Indígena con los mayos, yaquis y wurijío de Sonora, se ha compartido la danza del *júmari*. Muchas veces todos participamos en la danza, llegando en ocasiones a ser unas 120 personas: todos formamos un círculo grande, todos unidos buscando a Dios Padre. Hoy la danza y la música del *júmari* son más conocidas que en toda su historia. Hemos grabado los 46 cantos del *júmari* para que se transmitan íntegramente a las futuras generaciones pimas.

Las ceremonias de renovación, que originalmente se realizaban pintando todo el cuerpo, siguen teniendo fuerza para los pimas de hoy. Ya hemos examinado las tradiciones de pintarse con cal molida y otros minerales y plantas en Semana Santa, en Maycoba. El otro ámbito de renovación han sido los retiros y encuentros espirituales. En esos días de reflexión, estudio y oración, se da la oportunidad para que los líderes religiosos de todas las comunidades pimas se junten, tres o cuatro veces al año, para dialogar sobre temas de espiritualidad y sobre la vida cotidiana de nuestro pueblo pima. Son momentos de nueva vida y esperanza, en los cuales se trata sobre lo que da muerte al pueblo y se opta por lo que da vida. Esta expresión brota de la misma espiritualidad de pintarse o de los tatuajes en siglos pasados: vida en medio del dolor. Aquí también se están formando nuevos líderes pimas gracias al ejemplo y a las palabras de los sabios y mayores de la tribu. En muchos casos, son jovencitas

Al mismo tiempo, la organización política comunitaria también se ha ido fortaleciendo, pues en el pasado el número de oficiales era menor que el de los pueblos *pagótame*. Por ejemplo, hasta hace unas décadas en Kirare no había *mayoli* ni su ayudante el fiscal, cargos asociados con el arreglo y celebración de matrimonios católicos entre ralámuli. En la actualidad ya hay *mayoli* aunque no todavía fiscal, lo que cuenta del lento proceso que ocurre cuando los gentiles comienzan a adquirir y a reproducir las pautas de comportamiento de los tarahumaras bautizados.

En conclusión, la celebración de las fiestas en la iglesia, la paulatina formalización del sistema de gobierno y la presencia de la sociedad nacional (el camino de terracería, la escuela-albergue y la clínica de salud, la introducción de un par de tiendas de abarrotes, la instalación de un radio transmisor y de un teléfono satelital) están convirtiendo a Kirare en un polo de atracción para los ralámuli de la región. Con ello, poco a poco se han modificado algunas actividades y han sumado a sus relaciones de rancherías la del pueblo cabecera.

Conclusiones

Para muchos de los pueblos de la Sierra, ser bautizado significa, muy al contrario de un misionero —es decir convertido, católico o feligrés—, una exitosa negociación en la que, finalmente, se las arreglaron para adquirir la libertad de continuar con sus tra-

pimas de 12 a 15 años las que comienzan a responder a la llamada de servir a su pueblo como rezanderas tradicionales. También en San Juan Diego de los Pimas, Sonora, y en Yepachi, Chihuahua, las mujeres tienen la oportunidad de servir a la comunidad como gobernadoras o, como en Maycoba, Sonora, como suplentes del gobernador. La voz y presencia de la mujer en el desarrollo actual de la espiritualidad pima es cada día más fuerte.

La expresión de la espiritualidad humana por medio de formas artísticas data de los tiempos más primitivos. En la historia de los pimas se estaba perdiendo esta expresión religiosa y artística por varios motivos, entre ellos la falta de aprecio tanto desde dentro de la tribu como desde fuera. Después de iniciar algunos talleres de creatividad artística con los niños, jóvenes y adultos pimas, tenemos hoy un programa de 130 artesanas con dos centros especiales en San Juan Diego de Los Pimas y El Kipor, Sonora, apoyados por la Asociación Cultural "Lutisuc" de Hermosillo. Aquí las mujeres elaboran hermosos bordados con las imágenes antiguas de las pinturas rupestres. Lo hermoso ha sido el descubrimiento de las riquezas de su historia y el poder compartirlas en otras comunidades, con orgullo y gozo. También algunos hombres pimas han descubierto su talento para trabajar la madera, elaborando bateas y figuras de animales de la zona, como el oso y el coyote. Estas nuevas expresiones artísticas seguramente fortalecerán la identidad pima entre las nuevas generaciones, sobre todo por su contribución positiva a su acervo de habilidades, talento que enriquece su cosmovisión religiosa en beneficio de toda la humanidad.

El programa actual sobre el estudio de las pinturas rupestres de las cuevas de la zona pima incluye a dos arqueólogos, dos antropólogos y a cinco hombres y mujeres, niños y niñas pimas, quienes hemos visitado 11 sitios. La experiencia de estar en estos lugares sagrados, que hablan del largo caminar espiritual de los ancestros pimas, ha creado una nueva perspectiva en la vida, de conexión con el pasado y de lanzamiento hacia el futuro. Ahí se expresa el deseo de cultivar lo sagrado y de exigir respeto para las ceremonias y lugares más sagrados del pueblo pima. Se habla de cómo formar a los niños y cómo concientizar a los demás con estos valores tan esenciales a la espiritualidad de la tribu.

Lo que está naciendo en el momento actual en la sobrevivencia del pueblo pima tiene su corazón en el desarrollo de una espiritualidad auténtica para la vida. Ahora, ser pima implica hacerlo no como una costumbre ciega, sino como fruto de una determinada reflexión y una opción declarada de continuar con una entrega a Dios en la oración. Los pimas que están en este camino piensan, viven y celebran su fe con creatividad, vigor y sacrificio. Mientras que esta espiritualidad pima perdure, perdurarán los pimas y seguirán iluminando al mundo con su gozo, su alegría y su paz.

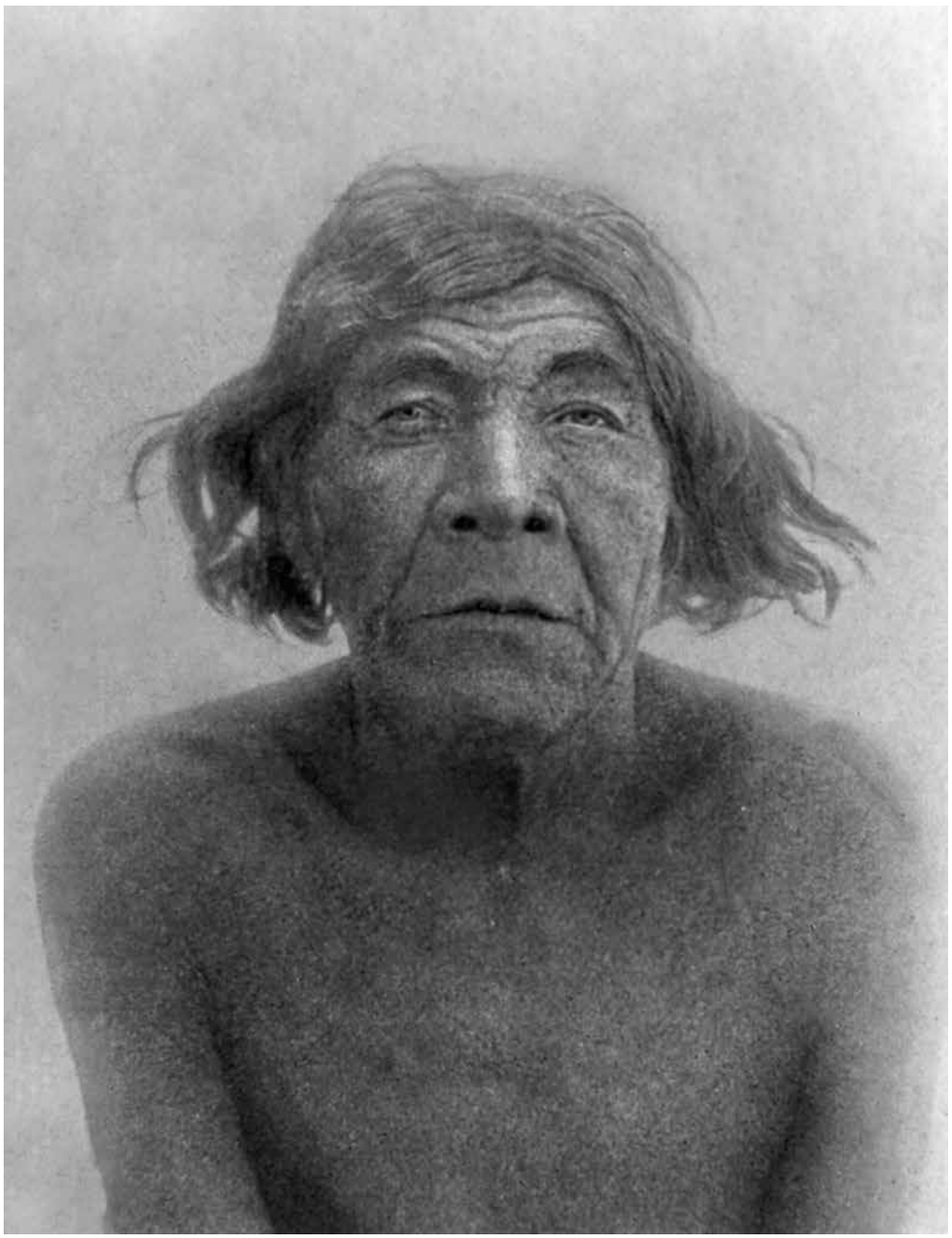


Representación de un ralámuli.

diciones. Al aceptar el bautismo optaron por la paz y no por la violencia. El bautismo cristiano representa una forma de hacer alianzas con el mestizo, porque el tarahumara busca de padrino a alguien fuera de su comunidad: "si es de dentro, no sirve", dicen.

Algunos proponen que se trata de una cultura "incorporativa": "han adoptado elementos de la cultura no india que refuerzan su estilo de vida ya establecido" (Merrill, 1992a: 82). Más que "incorporar", se trató de una estrategia de sobrevivencia del ralámuli. Con su aceptación estaban rechazando una forma de vida, porque si no cuál sería entonces la razón de que hayan usado el calificativo de bautizados para autodesignarse en lugar del de "cristianos".

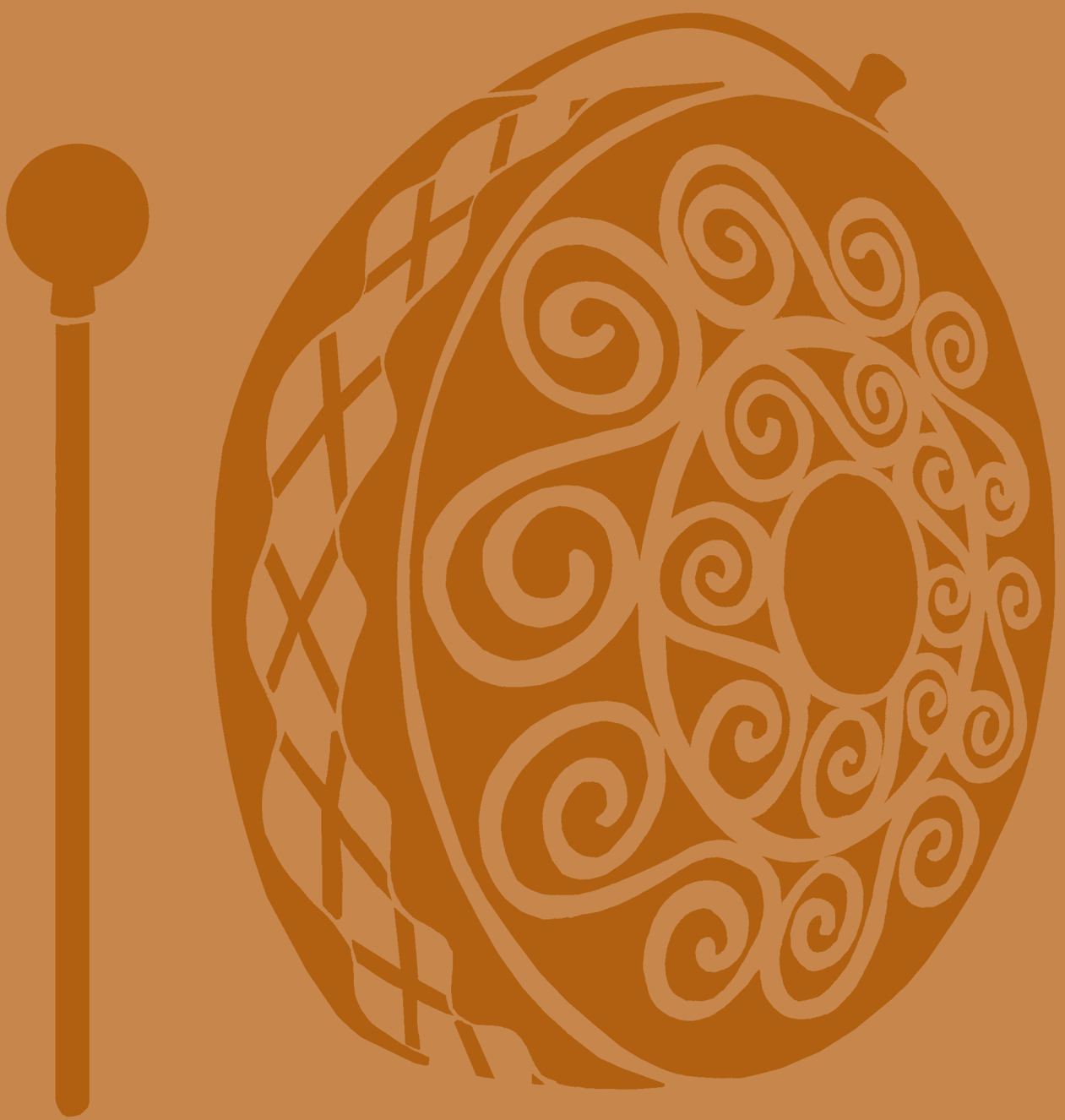
El correr de la sangre fue provocado por estos militares místicos. Tanto éstos como los pueblos del noroeste luchaban por una causa: la espiritual. De aquí surgieron también nuevos conceptos, nuevas formas de expresión ritual como Dios, Diablo, Virgen de Guadalupe, Santos Reyes, Navidad, Semana Santa. Palabras y acciones que se fueron transformando con otros significados (en el caso de los ralámuli, en *Riosi*, *Riablo*, *Gualupa*, *Reichi*, *Pasko* y *Nolilúachi* o "dar vueltas").



El curandero rubio.

A lo largo de los primeros dos siglos de "historia *chabóchi* y/o *yóli*" las tradiciones festivas fueron las más agredidas, las que los misioneros a toda costa debían eliminar. Ante la impotencia de las fuerzas armadas de la Compañía de Jesús, en vez de continuar con el fuego, el arco y la flecha, optaron por "las armas de los débiles" (Scott, 1985): la resistencia pasiva, la de todos los días. Así es como al "echarse el agua" podían seguir con sus fiestas sin que continuaran recibiendo actos violentos por parte de los misioneros. Como dice Candelario López, ralámuli de la comunidad de Potrero, municipio de Batopilas: "Nosotros pensamos que está bien la religión del *pagre* [padre] porque nos deja hacer nuestras fiestas. Por eso los evangelistas no está bien porque ellos no quieren que matemos al chivo ni que tomemos *tesgüino*" (Candelario López, 2001, *Diario de Campo* t. III: 201).

El proceso de resistencia fue una forma de redimir su historia (Taussig, 1993: 133) para no ahogarse en el conformismo (Benjamin, 1969: 255; *apud* Taussig, 1993: 133), juntando las piezas sueltas y las heridas de su pasado ontológico, y así continuar con su presente a partir de lo que siempre ha existido: su cosmovisión.



Tambor ralámuli

CAPÍTULO 6

Las fiestas

Ana Paula Pintado*

Las fiestas entre los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara[1] —warijó o warijío, pimas u o'óba, tarahumaras o ralámuli y tepehuanes del norte[2] u óódami— nunca pueden faltar, porque por medio de ellas logran comunicarse con sus antepasados y con ellos mismos. La fiesta es una forma de trabajo. Ya lo decía, en relación con los pueblos tarahumaras, el viajero Carl Lumholtz a principios del siglo XIX en su libro *El México desconocido* (importante documento para antropólogos e interesados en la historia de los pueblos indígenas de México): "La palabra con que expresan bailar significa literalmente trabajar" (Lumholtz, 1986: 326). Y es que danzar, tomar *tesgüino* (la bebida de maíz fermentado) y ofrecer los alimentos a sus antepasados es parte de su labor, en respuesta a las tierras prestadas por sus predecesores. Deben cuidarlas y para ello, además de trabajar sembrando, hay que trabajar evitando los desastres naturales como chubascos, heladas, diluvios y sequías: pedir por las lluvias y agradecer la cosecha. Todo ello al ritmo de las variadas melodías del *yúmali* y/o *rutugúli*, en lengua tarahumara, o *yúmari* y/o *rutúguri*, en lengua pima y tepehuana o *yumali*, *tuwuri* en lengua warijó; *paskol*, en lengua tarahumara, o *pascola*, en lengua warijó, pima y tepehuana; y *matachíne*, en lengua tarahumara, o *matachín*, en lengua warijó, pima y tepehuana (para efectos prácticos, cuando hablemos de las danzas en general, las escribiremos de la siguiente manera: *rutugúli*, *yúmali*, *paskol* y *matachín*). A través de las danzas, al mismo tiempo que se comunican con sus antepasados, también lo hacen con ellos mismos, porque al reunirse fortalecen sus redes sociales. Si bien son pueblos con asentamientos dispersos, las celebraciones son una estrategia para mantenerse unidos.

El patio y el templo católico son los sitios más importantes en que los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara realizan sus fiestas. Dado que la Sierra Tarahumara abarca cuatro pueblos indígenas, es difícil hablar de un solo patrón de fiestas. Por ello, ejemplificaremos mencionando las regiones de origen. En el caso de las fiestas del pueblo de Potrero, en el muncipio de Batopilas (en la región de barranca), éstas se pueden dividir en tres grandes grupos: las que se realizan en los templos "católicos" o *riobachi*, donde llevan a cabo las celebraciones que coinciden con

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] Resulta casi imposible hacer una generalización sobre las fiestas de estos pueblos. Sin embargo, se hará un esfuerzo, buscando, al igual que en el capítulo de cosmovisiones, sus similitudes. Daremos ejemplos donde se mencionará el grupo y la región de la que se está hablando.

[2] Se les llama tepehuanos del norte a los que viven en Chihuahua y tepehuanes del sur a los que viven en Durango.



Los *juríosi* de Semana Santa en Potrero.

el calendario litúrgico cristiano; las fiestas de patio se dividen a su vez en tres grupos: las que se basan en el calendario estacional, las fiestas comunales o "fiestas grandes" —entre los coras, tepehuanes y huicholes se les llama "mitotes comunales"—, llamadas en lengua ralámuli, *walu omáwala*; las fiestas de curación, u *owelúme*, que se realizan casi todo el año, salvo en los meses o lunas (como se traduce el término *michaka* referido al mes y a la luna —igual que en inglés, *month* y el alemán *monat* o *mond* (Ferrer, 1997: 87)— de julio, agosto y septiembre, meses donde esperan a que las lluvias hagan bien su trabajo y así el maíz crezca lo que debe crecer); las fiestas de los muertos, divididas a su vez en dos grupos: aquellas que se realizan cuando se entierra al muerto y las de despedida por sus *alewá*, es decir, sus fuerzas vitales o *nutelia*, tratándose de fiestas incluyen elementos que en los otros dos grupos no encontramos, pues son fiestas específicas para alimentar al difunto y despedirlo.

Además de las fiestas de templo y patio tenemos las carreras y las carreras de bola —en el caso de los tarahumaras, tepehuanes y warijó—. Aquí no sacrifican un chivo ni baila el curandero; aquí se corre pateando una pelota de madera. La gente se pone contenta porque está junta, y por eso los antepasados se ponen felices. En el caso de los tarahumaras, en las carreras de bola o *rarlajípa*, se apuesta y después se festeja con la cerveza de maíz llamada *batáli* o *sowíki*. Son dos grupos contrarios los que compiten, corren largas distancias, contando cada vuelta con una piedra, y gana aquel equipo que dé más vueltas. Es importante que esté un curandero en cada equipo, ya que él es quien se encarga de que los corredores estén en óptimas condiciones. Si les duelen las piernas se las frotan con diversas hierbas, incluyendo el *jíkuli*[3] o peyote o *bakanówi*, porque "con eso corren más". Las mujeres corren tramos

[3] El *jíkuli* es un ser vivo que tiene propiedades curativas. Sin embargo, dicen, hay que usarlo con precaución, porque es muy exigente y al menor error puede terminar de forma trágica quien lo usó para curarse.

de la carrera para alentar a su equipo gritándoles que se apuren y que tengan fuerza. Entre los tarahumaras las mujeres también tienen su propia carrera: la *aliwéta*. Se trata de un aro que se va lanzando con un palo de aproximadamente un metro de largo. Cuando llevan a pastar a las chivas acostumbran llevarlo, y mientras éstas comen, ellas juegan. Estas carreras se realizan a partir de octubre y hasta enero.

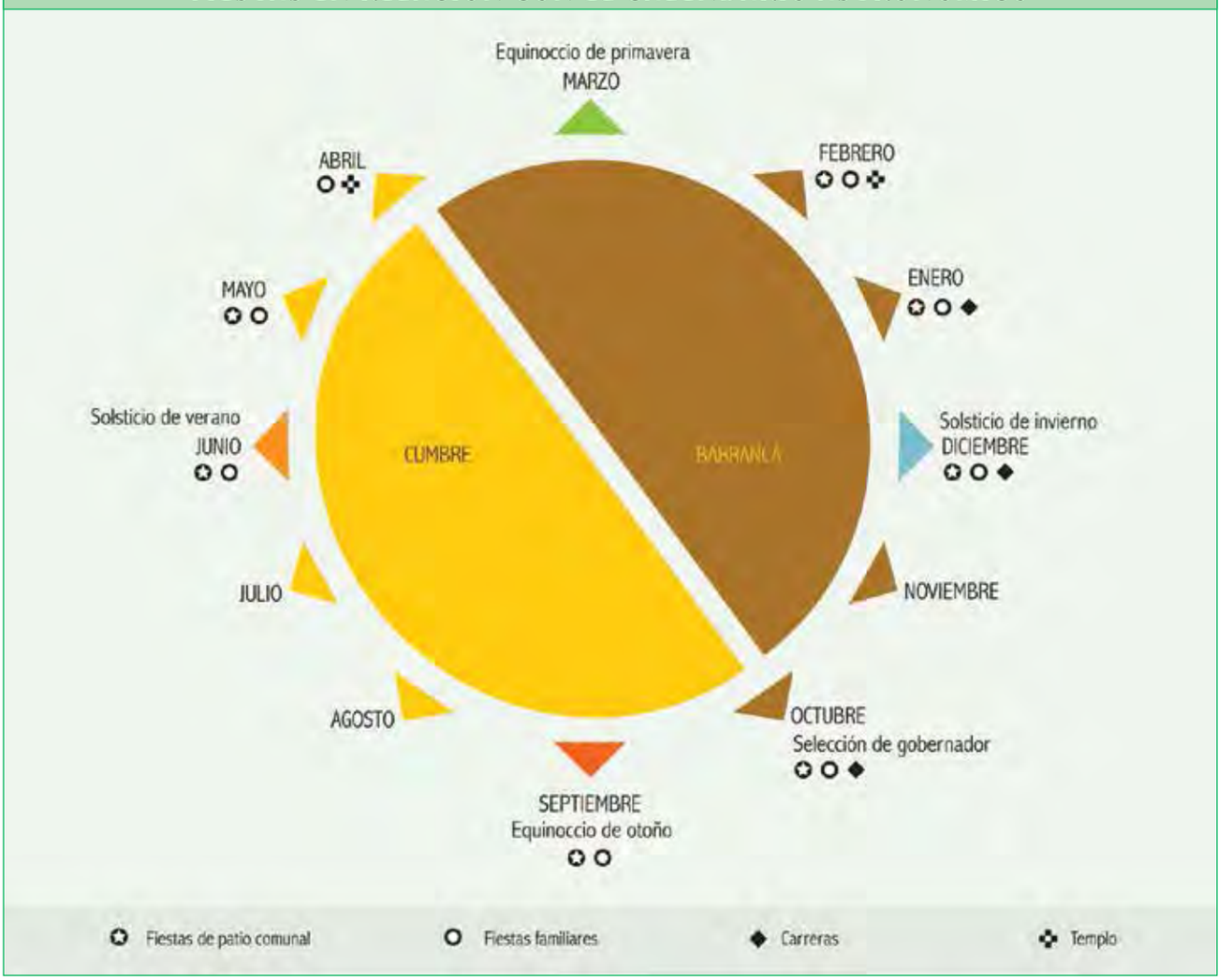
Sin tener un objetivo religioso, las fiestas de trabajo cumplen con una de las reglas más primordiales entre estos grupos: la reciprocidad. Una familia invita a la gente del rancho a laborar con ellos para construir una barda, para hacer adobes o para cortar el rastrojo, a cambio de lo cual la familia ofrecerá al final de la jornada la bebida de maíz embriagante: el *tesgüino*.

Cada fiesta lleva una estructura interna común, es decir, existen secuencias y elementos que se repiten. Podemos partir de que la estructura básica dentro de las fiestas de patio es la que observamos en las fiestas de curación, en tanto que y cuando es fiesta grande incluirá otros elementos, como la danza del *matachín* y del *yúmali*. En esta última las mujeres bailan al ritmo de la sonaja del *owilúame*. Mientras éste danza según los trazos de los astros, de oriente a poniente y de poniente a oriente, las mujeres harán un movimiento pendular de sur a norte y de norte a sur, conforme al desplazamiento de las nubes, que traen la lluvia de norte a sur. Como se puede observar, cada fiesta es en sí misma una secuencia de acciones y elementos, y ésta a su vez se vincula a una secuencia ceremonial, un ciclo anual (Jáuregui, 1985: 3). Cada ciclo anual lleva una estructura común, es decir, cada año se intentará cumplir con una cierta cantidad de fiestas. En el caso de las fiestas de templo se realizarán —no siempre todas— en la misma fecha; las fiestas grandes, durante

GRÁFICA 3
CICLO AGRÍCOLA



GRÁFICA 4
FIESTAS EN RELACIÓN CON EL CALENDARIO ASTRONÓMICO



la misma temporada, pero no en el mismo día; las de curación, durante casi todo el año; las de muertos, podría suceder que un año no se realizara ninguna; las de *ralajípa*, como ya se mencionó, entre los meses de octubre y enero. Por otro lado, muchas de ellas tendrán relación con el movimiento del sol y la luna, sobre todo las que coinciden con las del calendario litúrgico cristiano; otras se basarán en el calendario agrícola o simplemente cuando se requiera, como sucede con las fiestas de curación o de muertos. Por ejemplo, en *nolilúachi*, la fiesta de Semana Santa, como en todas las semanas santas, se celebra el domingo que sigue a la primera luna llena que caiga a partir del 21 de marzo (Ferrer, 1997: 86); del día de San Juan, celebrado el 23 de junio, se basa en el calendario agrícola, pero también en el solar, pues está muy cerca del solsticio de verano, del 21 al 22 de junio.

Dada la diversidad cultural que encontramos entre los pueblos indígenas de esta inmensa Sierra, tanto las fiestas de patio como las de templo aparecerán de forma variada y en distintas temporadas, dependiendo de la región. Hay comunidades de la Sierra en donde podemos observar las fiestas de patio durante todo el año, como es el caso de los ralámuli de la región barrancas o cumbres; en otras, sólo dos o tres veces al año, como en las regiones cumbres y valles. En el caso de las fiestas de templo sucede lo mismo. En la región cumbres las fiestas suelen ser más recurrentes. En cambio, entre los ralámuli de las barrancas, donde viven los llamados gentiles,

los que huyeron de las misiones, no vemos templos; sus ascendientes, en la época de la Colonia, huyeron de las misiones rechazando la dominación cristiana.

Fiestas de templo

Para la mayoría de las llamadas comunidades o pueblos indígenas de la Sierra, desde la época del primer contacto misional hasta hoy en día, el templo católico representa su centro. Cada comunidad está comprendida por varias rancherías (de cinco a diez) que se encuentran en la periferia del templo a distancias de dos hasta 10 km (una comunidad mide aproximadamente 30 km lineales en periferia). Si bien en la mayoría de los templos hay población habitando, también hay templos solitarios que se acompañan de gente sólo en los días festivos.

Es en las fiestas de templo donde se celebran, entre otras fechas, el día del santo patrón de la comunidad, el día de los Santos Reyes, la Navidad, el día de la Virgen de Guadalupe (todas, curiosamente, comienzan la víspera de la fecha establecida por el calendario litúrgico cristiano). Entre marzo y abril podemos apreciar en todos los templos de la Sierra Tarahumara la Semana Santa, y para el 3 de mayo posiblemente celebrarán el día de la Santa Cruz; el 15 de mayo, el día de San Isidro, y el 20 de noviembre, la conmemoración de Todos los Santos. Además, es evidente la gran diversidad de formas que adopta la misma fiesta, dependiendo de la región, e incluso a nivel micro, entre dos comunidades vecinas. Asimismo, no

Awílachi.



CUADRO 10
CALENDARIO RITUAL-AGRÍCOLA EN EL PUEBLO DE POTRERO, MUNICIPIO DE BATOPILAS

MES	TIPO DE FIESTAS	LO QUE SE TRABAJA EN LA BARRANCA	LO QUE SE TRABAJA EN LA CUMBRE
Enero	*Reichi* *Ralajípa* *Nutelia*		
Febrero	La Candelaria, cambio de cargos		
Finales de febrero	Fiestas de petición de lluvias, fiestas grandes		
Marzo-abril	Nolilúachi, Semana Santa, petición de lluvias, fiestas grandes	Inmediatamente después de la Semana Santa inicia el barbecho	Inmediatamente después de la Semana Santa inicia el barbecho
Mayo	Petición de lluvias, fiestas grandes	Siembra	Siembra
Junio	Petición de lluvias, fiestas grandes		
Julio-septiembre	Se está a la expectativa, calma, no hay fiestas	Se espera a que llueva. Agosto, desyerbe. Recolecta de quelites y nopales tiernos	Se espera a que llueva. Agosto, desyerbe. Recolecta de quelites y nopales tiernos
Finales de septiembre y principios de octubre	En la cumbre, fiestas en agradecimiento a la cosecha. Presentación de los primeros elotes	Elotes	Elotes
Octubre	*Rarajípa*	Pizca	Pizca
Noviembre	*Rarajípa*, Carrera de bola, cambio de autoridades		
Diciembre	Fiestas de templo, *gualúpa* y *pasko*		

todas estas fiestas, salvo la de Semana Santa, son propias de todas las regiones de la Sierra. Es decir, hay comunidades que no tienen santo patrón y otras que no acostumbran festejar, por ejemplo, el día de Todos los Santos.

Las fiestas de templo de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, a pesar de tener un origen católico, llevan consigo un sentido particular muy arraigado a sus formas de pensamiento. Tal es el caso de la Semana Santa, que si bien se dice que se trata de una fiesta católica, su significado simbólico dista mucho de ser de corte occidental. Tanto para los warijó, pimas, tepehuanes del norte y tarahumaras, la Semana Santa es la representación de dos fuerzas opuestas. Entre los pimas se les llama *fariseos* a quienes se les atribuye la posición de autoridad, en oposición a los *judíos*, que hacen travesuras. En los pueblos tepehuanes resulta exactamente lo contrario. Es decir, se refieren a los *fariseos* como los que cubren sus cuerpos de arcilla, los que hacen de las suyas. Los tarahumaras nombran a estos grupos contrarios de distinta forma: hay regiones en donde se les llama soldados, *molokos*

o molós a los que resguardan el templo y rezan, y *fariseos*, *juriosi* o *pintos* a los que actúan pillamente.

Los tepehuanes del norte de Baborigame y los mestizos comparten el mismo templo. Los mestizos celebran de jueves hasta el sábado en la mañana, cuando es el turno de los tepehuanes de entrar en la iglesia. Por la tarde los *fariseos* corren la bola, divididos en dos grupos opositores: "los arribeños" y "los abajeños". Los primeros hacen un Judas hombre y los segundos un Judas mujer. Además de jugar a la carrera de bola, bromean, ríen y molestan. En cambio, los llamados soldados u oficiales tepehuanes pronuncian discursos y cuidan el templo.

Entre los tarahumaras del área cumbre o interbarranca, la Semana Santa es el comienzo del año. En el *nolilúachi* o "lugar para dar vueltas", como se traduce esta palabra al español, la gente representa la lucha entre dos bandos: los aliados de *rios* o Dios y los aliados del *riablo* o diablo; a los primeros se les llama *molokos* y a los segundos *juriosi* (tanto el *riablo* como *rios* son deidades importantes entre los pueblos del norte; a los dos se les guarda respeto y cierto temor). Durante tres días, es decir, Jueves y Viernes Santo y la mañana del Sábado de Gloria, la comunidad realiza una procesión alrededor del templo, algunos hombres llevan tambores y seis mujeres o más presiden dicha procesión llevando imágenes como una Virgen de Guadalupe, una de Santa Lucrecia y otra de Jesucristo. En la noche del Viernes Santo los *juríosi* y *molokos* comienzan a tomar y a combatir. Su actuación se convierte en algo muy cercano a lo real, es decir, se toman muy en serio el papel que

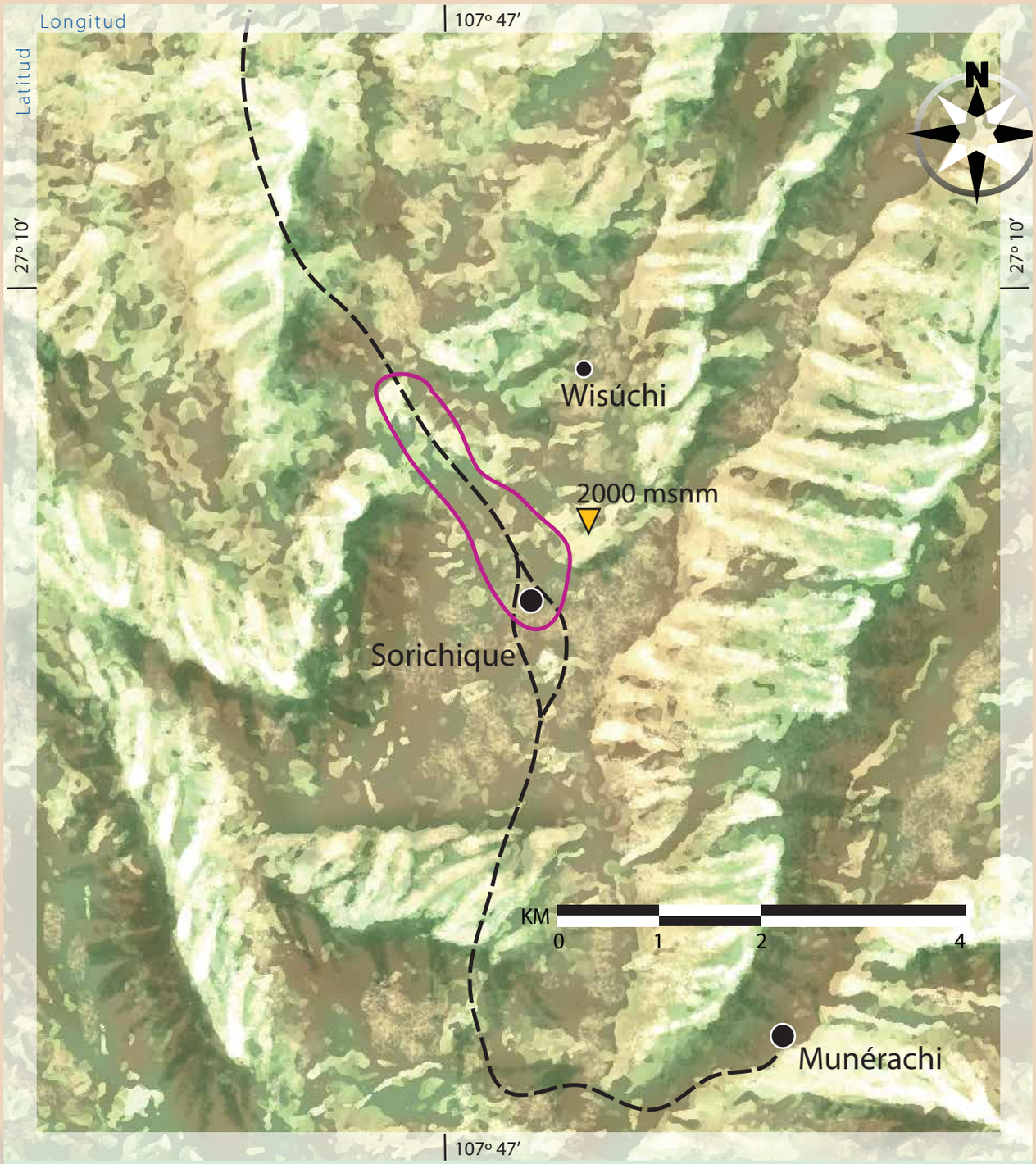
ROWÉKUAMI. CARRERA DE AROS

Luis Eduardo Gotés M.*

En una ocasión, durante el tiempo de la cosecha, Susana kímare se organizó como líder para una competencia de *rowékuami* o *ariwéta* (López *et al*, 1981: 19-25). Ella representa al equipo de "abajo", y para eso invitó a correr a Lorenza Villegas de Wisúchi, a Gualupa Pérez de Siótabo, a Juana Barallasco, Lucía Luna de Sorichike, y a su tía Cuca de Koéchi. Todas estas son rancherías de la parte norte del pueblo-ejido de Munérachi. La líder contrincante era Simona Kubésare de Wisúchi. Y Simona invitó a correr con ella a Carmen Luna de Koéchi, María Pérez, Aniceta Pérez y Juana Pérez de Wisúchi, y además le ayudarían Manita Luna de Sorichike y Refugia López de Koéchi. La competencia estaba pactada para el segundo domingo de noviembre y se llevaría a cabo en el circuito que se ubica sobre la carretera por la que pasa el camión con las raciones para la escuela-albergue de Munérachi (véase mapa 8). Este circuito es de 2 500 m de largo, lo que hace un perímetro de 5 km. La meta de arriba se encuentra marcada pasando la vereda de Wisúchi, y la de abajo, 500 m después de Sorichike. En esta ocasión se pensaba alargar la competencia a 15 vueltas.

Susana, ayudada por su padre Evaristo, visitó a varios vecinos para invitarlos a la carrera y para que apostaran por "abajo". Después se dedicó a convencer a Luciano, el esposo de su tía Cuca, para que les ayudará como curandero. Evaristo le fabricó con madera de táscate, ocho varas (*rowéra)* ligeramente curvadas para lanzar los aros durante la competencia. Los aros (*chinagúla)* los hizo su madre, Chepa, usando varas delgadas de ma-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.



Mapa 8. *Rowékuami*. Ruta de la carrera de aros.

representan. Los *juríosi* intentan acercarse al templo, pero sus custodios, los *molokos*, no los dejan entrar. Desde el medio día los *juríosi* ya han pintado sus cuerpos con arcilla blanca y desde aquel momento amenazan con el desorden, mientras los *molokos* buscan el orden y la paz.

Entre los pimas vemos que los judíos se pintan de la cintura para arriba. En cambio, los tarahumaras cubren sus cuerpos de diversas maneras, dependiendo de la región e incluso de la comunida: en las tierras de las cumbres como en Norogachi, llevan pintadas motas blancas, negras y rojas sobre su cuerpo; en las tierras de las barracas, como en Satevó, se pintan totalmente de negro, y en Tónachi llevan la cara de negro y el resto del cuerpo en arcilla blanca; en Guapalaina usan el blanco y dibujan, con arcilla negra, unos lentes oscuros sobre sus ojos, imitando al narco.

El Sábado Santo, simultáneamente, en varias regiones de la Sierra sale el Judas, el muñeco del grupo opositor, es decir, los que resguardan el templo. La bebida de maíz fermentado ya se ha disfrutado toda la noche, primero por ellos y después por los policías de la iglesia. Esto ayuda a que los cuerpos de los fariseos o judíos se desinhiban y su representación sea aún más exitosa. Al Judas lo visten como mestizo. Algunos estudiosos de la Semana Santa entre los pueblos indígenas de Chihuahua han relacionado al Judas y a sus padres, los judíos o fariseos, con el mestizo. La actitud, las travesuras y groserías nos remiten a la forma en que estos pueblos indígenas perciben al hombre blanco. Entre los pimas, el mestizo es

droño y forrándolas con trapo de una vieja camisa (*cherame chini*). Hizo 12 aros, cada uno de 10 cm de diámetro, aproximadamente. Siete eran azules y los otros amarillos.

El día de la carrera, Evaristo salió temprano y arregló las marcas que indican los puntos de la vuelta: "arriba" y "abajo". Esto se hace encimando piedras hasta formar una columna de medio metro, aproximadamente. Ahí, en esos puntos, permanecerá un juez durante el tiempo que dure la carrera, para verificar que todas las corredoras viables den la vuelta por detrás



Competencia de *ariwéta*.

partícipe de la celebración y desempeña el papel de judío, el grupo opositor a los "soldados de Dios" (Muñoz, 2001: 13):

> […] al filo de la tarde los judíos reciben al tan esperado Judas; lo bailan, lo luchan, lo juegan —en sentido erótico— y lo montan en un burro poco antes del anochecer. Un mestizo lleva la rienda, adelante va el Judas y en ancas va un judío. Los jinetes a todo trote entran al pueblo. Prácticamente es el momento total de paroxismo. La gente corre, se arremolina, Judas entra al templo pima: lo bailan, lo juegan en sentido erótico. Los mestizos no quieren perderse la jugada y en grupos de cuatro a ocho personas se integran, provocan y conciben su plan: robarse el Judas y quemarlo. Judas se defiende, acepta bromas pero no agresiones […] los mestizos se lo roban, los pimas lo recuperan. El tata Judas ha vuelto, sobre él tejen muchas creencias: que es bueno, malo, borracho, milagroso, rico, etc. Toca el turno a los niños fariseos, juegan con el Judas, lo patean, lo bailan, lo luchan.

Pedro de Velasco también nos explica esta alianza simbólica entre el Judas y el mestizo entre los tarahumaras (1983: 25):

> El o los Judas aparecen el último día de la fiesta, desde la mañana, llevados por los fariseos que bailan con los monigotes todo ese día. En la región de Wawachiki, el Judas anuncia su próxima aparición mediante una carta, suma-

o toquen cada señal. Después, cerca de la media mañana, llegaron las corredoras. El campamento del equipo de abajo se colocó junto a la entrada de la cerca más próxima a la casa de Susana. El grupo de arriba se ubicó junto a la misma trinchera, sólo que 300 m más arriba, cerca de la casa de Lucía Luna, Manita. En ese punto quedó la meta y más tarde ahí se cazaron las apuestas y se colocaron los bultos. El público fue llegando poco a poco desde las distintas rancherías de la zona, sin que esta vez hubiera presencia mestiza. De Wisúchi llegó Carlos Ahumada, un ministro protestante de Ciudad Juárez ligado a un proyecto cristiano que tiene un templo y varios conversos en ese lugar. Carlos llevaba dos burros cargados de mercancía: refrescos, dulces y galletas que fue vendiendo entre los asistentes. Así, pasando el mediodía (*rawilí*), y después de un sermón realizado por Luciano, la carrera dio inicio. Antes del sermón las contendientes acordaron que sólo correrían 10 vueltas al circuito, 50 km, y que representarían las reglas. Así, después del grito de *¡mabá!* ("¡vamos!") inició la carrera.

Chepa, Kangra y Susana calentaron agua y café para las mujeres de su equipo, además de tener preparados cinco *sodas* para apoyar a sus corredoras. Evaristo había machacado *shiréke* (sotol), diluyéndolo en agua, para curar a las corredoras cuando éstas se sintieran cansadas. La solución de *shiréke* se unta con una rama de pino barbudo, extendiendo la medicina por las piernas y la cintura.

En la carrera los aros se lanzan, con la *rowéra*, a distancias de 10 a 30 m. Primero una corredora se encarga de hacer estos lanzamientos hasta cansarse. Luego puede ser sustituida por una de sus compañeras que vienen trotando más atrás.

Cuatro horas más tarde, para la vuelta siete, ya sólo quedaban tres corredoras por grupo. Las de "abajo" llevaban una delantera aproximada de 300 m; el puesto de auxilio era solicitado en cada pasada para pedir agua o refresco. Después, cuando el giro número 11, el equipo de Susana ya adelantaba media vuelta a las de "arriba", por lo que al completar Lorenza la vuelta 12, las jóvenes de "abajo" ganaron la carrera. Esto sucedió cerca de las siete de la tarde. Nadie hizo vítores. Lorenza se fue a sentar cerca del cerco de piedra, a donde Evaristo le llevó dos tamales. Veinte minutos más tarde se avisó que se repartirían las apuestas. Entonces Lorenza, las demás corredoras y el resto del público se amontonaron en un círculo alrededor de los bienes recabados. Lo que siguió fue más o menos lo mismo que sucedió con la carrera de bola de los hombres descrita en otro apartado, sólo que en este caso no se preparó tanta cerveza de maíz (*batáli*).

En relación con las etnias vecinas, Pennington describe un tipo de competencia similar entre las mujeres óódami, y declara que no se dispone de información de esta práctica entre los o'óba ni entre los warijío (Pennington, 1969: 327).



Owilúame.

> mente irónica, en la que pide a los ralámuli que se preparen para recibirlo, que él no desea sino unas "poquitas cosas" [...] generalmente se trata de enormes extensiones de terreno, decenas de reses y cifras exorbitantes de chivas, grandes cantidades de maíz y de *tesgüino*, y que tengan a su servicio una *tewéke* (muchacha) a la que no quiere para nada malo. *La carta, cuyas peticiones desmesuradas reflejan evidentemente la explotación de los blancos* es leída entre carcajadas y comentarios de los presentes, y se guarda para quemaría, junto al muñeco, al final de la fiesta [las cursivas son del autor de este ensayo].

Los fariseos o judíos, además de representar lo que ellos consideran como el carácter particular del mestizo: desmedido, gritón, hablador y enojón, también transmiten la relación desigual entre estos dos grupos étnicos. Para los pueblos indígenas de la Sierra, el descontrol de impulsos relacionados con las emociones es algo muy mal visto, pueden llegar a asustar a las fuerzas vitales —traducido como almas,[4] *alewá* en lengua tarahumara— provocando su salida del cuerpo y así caer enfermos e incluso morir.

> Si bien para los tarahumaras el judío o fariseo se asimila mucho a la personalidad del mestizo, para los misioneros que introdujeron la Semana Santa en la Sierra el término fariseo aludía a los indios gentiles, los que rechazaron el bautismo cristiano: "Además, al pintar sus cuerpos y ponerse plumas, los fariseos se conformaban al estereotipo europeo de "indios bárbaros" [...] Es posible que [los

[4] En el capítulo "Las cosmovisiones" encontramos la explicación sobre este tema: los tarahumaras y wuarijó creen que los hombres tienen tres de estas almas y/o fuerzas y las mujeres cuatro.

misioneros] usaran estas ceremonias para representar en forma dramática el estatus de los gentiles con respecto a la misión y la victoria simbólica de los indios cristianos sobre ellos (Merrill, 1992: 165).

Para los pueblos de la Sierra Tarahumara, representar tanto el bando de los que resguardan el templo como el de los que hacen travesuras, es una tarea muy seria que requiere de un compromiso absoluto y de mucho trabajo. Observamos también que prefieren ser policías que judíos; unos dicen que es porque les da mucho frío andar sin camisa y todos pintados. También porque el hacer cosas malas no es fácil. Una mujer pima llamada Aurora Aguilar, nos explica que es un "difícil papel" porque se vuelven "muy bravos", hacen cosas malas como "mocharle las trenzas a las mujeres con una navaja" (Aurora Aguilar, en Pfeifer y Duarte, 2002: 36). A los ralámuli del área interbarrancal, muy de acuerdo con lo que menciona Aguilar en el caso de los pimas, no les gusta mucho representar a los *juríosi* porque luego tienen sueños feos: *chaté rimú*. Tener sueños feos es una de las peores situaciones que pueden padecer los pueblos indígenas de Chihuahua (al igual que otros pueblos del mundo). Ellos consideran que los sueños son parte de la vida, una experiencia real, tan real como respirar, por ello evitan tener aquellos que son desagradables. Por otro lado, correrían el riesgo de que sus fuerzas vitales, ante una experiencia así, se asustaran y salieran del cuerpo.

EL ARPA WARIJÓ

Kiriaki A. Orpinel Espino*
N. Víctor Martínez J.**

—Mira, mira... allá abajito viene, por el arroyo de *Pakaibo*... ¿Qué?, ¿ya la miraste?, ¿sí la ves?...

Estiraba el cuello y movía la cabeza de un lado a otro, pero su mirada no reflejaba haber encontrado aquello que la compañerita, subida en una piedra grande, ya divisaba tan claramente:

—Anda, trépate aquí conmigo pa' que mires...

La más pequeña subió. Ya arriba del peñasco siguió con la vista lo que señalaba la manita de su compañera. Entonces sí vio, ¡era cierto!, ¡sí venía!... Allá, entre las rocas del arroyo, se veía a don Crispín arreando un burrito. Sobre el animal, la cobija verde que muchos warijó conocen. Con ella siempre se cubre una de las principales invitadas al *tuburi*: el arpa.

Cuando llegan, son recibidos con toda la algarabía de niñas y niños, brincan y corren alrededor del asno y de su dueño, que para hacer más pesada la espera de los pequeños inicia el desamarre de cuerdas con toda lentitud, se detiene, prende un cigarro, toma agua... ¿niños y niñas?... han quedado quietecitos, esperan que sea descubierta la gran invitada al *tuburi*.

Mientras esto sucede, han ido a avisar al *maynate* que el arpa llegó. Él, como autoridad de la fiesta, se dirige a recibir a los recién llegados:

—*Kwira* Crispín, ¿qué tal el camino? —saluda el *maynate*.

—*Kwira*, aquí nomás llegando, tá pesado el camino, como que'l agua rodó mucha piedra, ora que me regrese iré por camino de arriba, a ver si tá mejor.

Don Crispín deja su trabajo y saluda al *maynate* de mano; luego am-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua.
** Investigador independiente.



Danzantes de *matachines*.

bos terminan de desamarrar el arpa, la bajan y colocan sobre la tierra.

—Tá cucha, tá cucha, el arpa tá cucha… —grita uno de los niños.

—No cierto, así es, ¿qué no has visto cuando toca este señor? —pregunta otro.

Los más grandes, que ya han participado en otras fiestas, se ríen de la ocurrencia del más pequeño, y uno de los *paskoleros* dice:

—El arpa sólo tiene dos patas en la parte más gorda, es pura madera en los tres lados más grandes, este cuarto, que es la tapa de esta cajita que hace música, es de triplay. ¡Miren!, aquí tiene dos agujeros de diferente tamaño. Tiene cerca de 30 cuerdas que se amarran o sostienen con las clavijas a una madera curveada… ¿Se fijan?, es como un arco…

Esta plática la interrumpe otro pequeño que conoce muchísimo de instrumentos musicales:

—Sí, yo ya he visto esas clavijas, parecen orejas, también las usan los violines y guitarras… pero l'arpa suena más bonito… ¡y tiene muchas cuerdas!

Ha llegado a la fiesta mucha gente de los alrededores de Mokorichi, municipio de Uruachi, para celebrar *tuburi* a la Santa Cruz (3 de mayo). Hace mucho tiempo que no hacen *tubulada*. Algunos han caminado hasta dos días para llegar y participar. El *maynate* comienza a ver quién falta de las figuras principales para el desarrollo de la fiesta según lo marca la costumbre: hay *tesgüino* suficiente, comida para todos, dos violines, una guitarra, tres *paskcoleros* con sus cintos de pezuñas y sus *tenábari* y sonajas, manta nueva, crucifijos, rosarios, *wari* o petaca, ollas… ¿Qué faltará?... el arpa y su dueño… no, ya todo esta listo… No, algo falta… ¿Qué será?... Mira al patio y dice:

—¿Aún no traen leña suficiente?...

Alguien contesta que algunos hombres salieron temprano al monte a acarrearla. Su mirada vuelve a pasear por el patio y ve que casi han terminado los más jóvenes de construir la ramada, con sus cuatro pilares de madera que sostienen un entretejido de ramas y soga a manera de techo. Allí será donde se baile *paskol*, a un costado del patio del canto-danza del *tuburi*.

En cuanto la ramada está terminada, se coloca el altar de cara a donde sale el sol. Allí se ponen imágenes religiosas, ofrendas y la cruz es cubierta con manta, un crucifijo, collares de cuentas de chaquira y de semillas de guamuchil, una semilla del fruto de un árbol que se da en los barrancos. Ahora sí, todo listo: *maynate*, músicos, danzantes, niñas y todos los demás se acercan a saludar el altar. De allí cada grupo se retira a hacer lo que le corresponde, según la tradición, para dar gracias al ser que le dio vida al pueblo warijó. Hoy también darán gracias por la cosecha —aunque poquita— de trigo.

Mientras se desarrolla el *tuburi* frente al altar, en la ramada se da una gran algarabía: llegó el arpa, su dueño y los *paskoleros*, que darán vida y movimiento a los animales del monte a través de las piezas musicales. La

En todas las regiones de la Sierra, durante la Semana Santa, se oyen los tambores con un mismo ritmo, pero no al unísono. Tambores que empiezan a sonar desde el Día de la Candelaria (el 2 de febrero) y dejan de escucharse unos días después de la Semana Santa. Cada uno de los dos bandos se acompaña de músicos, una guitarra y un violín, al ritmo de las variadas melodías y danzas del *paskol*. Se baila para que todo lo que se encuentra abajo, como las enfermedades, no suba. Los tarahumaras de la región cumbres de la Sierra danzan el *paskol* sólo en esta temporada, aunque los de las regiones de barranca lo bailan todo el año, ya sea en el templo o en sus fiestas de patio.

Fiestas de patio

Las fiestas de patio, a diferencia de las de templo, sobresalen por su sobriedad, y aunque incluyen elementos simbólicos observables, muchos se encuentran en el imaginario de los indígenas, por lo que a menudo estas fiestas han sido calificadas como grises y menos importantes que las de templo. Lo que sucede es que el antropólogo o estudioso no logra ver más allá de lo que sus lentes occidentales pueden percibir.

El llamado patio es un espacio de petición, es decir, de canto y danza, porque al cantar y danzar los indígenas se están comunicando con sus antepasados. Es

música también contará historias sobre cerros o de algún animal que vive entre las aguas, la *wajurana*.

El arpa comienza a emitir las primeras notas. Pronto, los y las warijó identifican la pieza: ¡Es la iguana, es la iguana!... Hacen fila tras los *paskoleros* todos los que gustan de bailar. Dos mujeres se animan y se agregan al grupo. Uno de los hombres nos comenta:

—Allá en Los Bajíos no bailan las mujeres; aquí sí; algunas son hasta más buenas que varios hombres pa' bailar *paskol*… según dicen por ahí; quesque antes los *paskoleros* eran hijos del diablo, pero ahora los tiene la virgencita con ella. Por eso traen en sus tobillos el rosario[1] de la virgen.

Las cuerdas del arpa se escuchan desde el arroyo. El sonido de los hilos musicales recorre las cañadas, dejándose escuchar por los barrancos warijó. Este pueblo es el único en Chihuahua que toca el arpa.

El patio del *tuburi* sigue su danza constante; la ramada no está sola en ningún momento. Casi al amanecer, los *paskoleros* siguen con el pecho descubierto, la parte inferior de sus piernas cubiertas por los *tenábaris*, sus pantalones remangados hasta la rodilla y sus pies descalzos. A un costado, fuera de Los Pilares, jóvenes parejas warijó han comenzado a bailar al estilo que dicen es norteño. Una mezcla interesante; esta es la música que tienen, que se vive y se disfruta. Es la música warijó que también crea un espacio donde las y los jóvenes intercambian miradas, se busca novia o novio, y con suerte hasta se encuentra pareja. Por eso, mientras los *paskoleros* y músicos continúan en su compromiso, otros se dedican a conocerse y a ver si hay posibilidades de futuros encuentros.

Al amanecer todos van de nuevo a saludar, a dar gracias y a despedirse del altar; se recogen ofrendas y cruz e inician la caminata al cerro. Allá arriba habrá de quedarse la cruz. El *tuburi* ha terminado, pero el arpa y sus *paskoleros* continúan hasta la cima del cerro, danzan tres veces más hasta llegar a donde se colocará la cruz. Allí de nueva cuenta todos los caminantes saludan a la cruz y se despiden del *maynate*, de los *paskoleros*, de los músicos y del arpa.

El arpero —don Crispín—, rodeado de niñas y niños, prepara las cosas para el viaje de regreso a su casa. El arpa parece más grande que el burrito.

—Miren bien, aprendan —les dice a los pequeños que no han perdido detalle—. Hay que cubrirla con esta mantita medio mojada; es sólo pa' que el sol, el calor, no truene la caja; hay que aflojarle cuerdas pal viaje… Ella es rebuena compañera, pa' todos lados va conmigo, la debo cuidar mucho. Es

[1] Esta referencia viene de uno de los mitos sobre la fiesta warijó y en particular se refiere a los *paskoleros* y los *tenábaris* que dicen, en aquella primera fiesta de creación, la virgen quería *paskoleros* pero no tenía. Entonces Dios pidió al diablo que fuera a bailar *paskol* y éste envió a sus hijos. La virgen, encantada por como bailaban, les puso su rosario en los pies y ya jamás se fueron de su lado (Chico Trías, 1997).

un círculo trazado sobre la tierra que se desyerba y se aplana, en donde se coloca un altar con tres cruces dirigidas hacia el oriente, por donde despiertan sus progenitores los astros. Son espacios abiertos, espacios iluminados por la luna y las estrellas, resguardados por el viento frío o fresco de la madrugada, y calentados por el sol del medio día. Surgen sólo cuando es tiempo de llevar a cabo un ritual; antes de eso, son sólo terrenos escarpados, barbechados o simplemente parte del paisaje cotidiano de estos pueblos del norte.

Cada uno de estos pueblos: warijó, pimas, tarahumaras y tepehuanes, tienen distintas formas de decorar ese altar y momentos para realizar la celebración. Según las cartas y los relatos de los primeros misioneros que llegaron a la Sierra Tarahumara, este patio familiar —o como lo llamarían los tarahumaras de la región de barracas, *awílachi*, cuya traducción significa "lugar para danzar" o *nikara*, en el caso de los tepehuanes del norte— ya existía. Siglos después, aún permanece. No obstante, a lo largo del tiempo ha ido transformándose, adquiriendo nuevos elementos —algunos católicos—, pero siempre con un profundo estilo indígena de hacer las cosas.

En el altar ofrecen a sus antepasados diversos elementos, asperjándolos previamente hacia los cuatro puntos cardinales. Entre los pima el altar consta de un arco de siete flores de sotol. Sobre el suelo, cubierto de una manta blanca, se ponen las ofrendas (Pfeiffer y Duarte, 2002: 32). Con los tepehuanos es un espacio:

como las mujeres, hay que cuidarla mucho pa' que no se maltrate… A veces me ha pasado la golpean ramas de los árboles, pos se me enoja, no quiere tocar bien. Por eso siempre la traigo arriba del animalito, así no se cansa y llega contenta a tocar música…

Así platica don Crispín mientras los ojitos infantiles siguen todo movimiento que él hace. Trepa el arpa al lomo del burro, acomoda la cobija verde encima y amarra con soga su valioso cargamento. Al terminar, toma camino rumbo al arroyo y las niñas le gritan que por allí no porque "está muy feo". Don Crispín recuerda y corrige rumbo para salir por el camino de arriba…

—¡*Ariosi ba*!... —se despide de los presentes, alejándose por el sendero.



Arpa wuarijío, Pacayvo, Uruachi.

> delimitado a manera de un círculo que se ubica cerca de la casa, en el patio general [el patio de la casa] o en la parcela. Para configurarlo se traza un círculo en la tierra dentro del cual queda comprendido el espacio ritual. Dentro del *nikara* se colocan dos cruces de madera de un metro de alto, aproximadamente, y a su lado dos ollas llenas de tesgüino. Además, se tiende en el piso una cobija sobre la que se colocan platos con comida especial. Las cruces, las ollas y la comida se orientan hacia la salida del sol (Molinari y Nolasco, 1995: 521).

En las fiestas de patio se sacrifica un chivo o una vaca cuya sangre se ofrece hacia los cuatro puntos cardinales. Del humor carmesí del animal y sus entrañas hacen un caldo que se ofrecerá a los invitados. Es un platillo que a todos gusta. Los tarahumara de la región interbarranca o cumbre le dicen el plato del *owilúame* o curandero, pues es él quien decide la fecha de la celebración y la cantidad de animales que se deben matar para poder comunicarse con los antepasados y hacer sus peticiones o agradecimientos. A lo largo de la noche y hasta el amanecer se escucha el canto del curandero u *owilúame*, rezandero o *wikáame* tarahumara, que al ritmo de su sonaja se desplaza conforme a los trazos de los astros, de oriente a poniente y de poniente a oriente. Su pasos son pausados y a pesar de que la letra de sus canciones es ininteligible, la comunicación con sus antepasados es efectiva. Al bailar y al cantar está orando, porque esa es la forma en que los pueblos del norte rezan. Posteriormente se oirán de manera simultánea las flautas, los violines y la guitarra tocando la música de las danzas del *paskol*, del *matachín*, o la danza de las mujeres tarahumara de la región cumbre o interbarranca que bailan el *rutugúli* junto con el curandero.



Mujer o'óba, Maycoba, Sonora.

Para estos pueblos de la Sierra el patio representa aquel pequeño espacio de tierra rodeado de agua en el cual los antepasados danzaron para que ese líquido vital y a la vez desafiante se convirtiera en tierra firme; para que se fueran formando las montañas, los valles, los ríos y los aguajes. Es el origen del mundo, donde el agua representa la vida y la muerte. Y ellos, los pueblos de la Sierra, deberán dialogar constantemente con este líquido.

En las fiestas de patio los elementos que se ofrecen en el altar son diversos. Por ejemplo, cuando apenas se va a sembrar, se brindan las semillas seleccionadas para ello; en la época de la cosecha se ofrece la mazorca de maíz. Cuando se acerca la temporada de las lluvias se pide por ellas aventando el agua hacia el cielo.

Para lo pueblos de la Sierra Tarahumara prevenir las enfermedades es algo trascendental en sus vidas. Por ello, hacen varias curaciones. Por ejemplo, los ralámuli cortan dos o tres veces al año el hilo que los conecta con el cielo. A este ritual le llaman los ralámuli del pueblo de Potrero el *rimuwaka*. Dicen que si no cortan



Danzantes de *paskol*.



Diablo en el encuentro de música tradicional.

24 DE OCTUBRE: DÍA DE FIESTA PARA LOS TEPEHUANES

Aída Isela González Díaz*

La celebración de fiestas y rituales ocupa un lugar primordial en la vida de los tepehuanes del norte u óódami. Gran parte del año lo dedican a organizar este tipo de actividades. Las fiestas se realizan en espacios familiares y colectivos, pueden coincidir con el ciclo de fiestas católico o bien estar enmarcadas dentro de un calendario propio. Las fiestas familiares se realizan en los hogares de quienes las organizan, mientras que las colectivas se llevan cabo en un espacio comunitario ubicado en la parte lateral contigua del templo católico de Baborigame, al cual le llaman *convento*.

La organización y desarrollo de las fiestas colectivas están a cargo del *phixkarhi* o fiscal y de los *malhdhuduma* o fiesteros, cargos del gobierno tepehuán. Además de las fiestas, tienen la responsabilidad de la educación cultural de las niñas, niños y jóvenes.

La fiesta del 24 de octubre es una de las más importantes. En ella asumen el cargo seis fiesteros, que habrán de estar en funciones durante todo el año. El cargo de fiestero es el único en el que participan mujeres, es voluntario y generalmente lo solicitan personas que cuentan con los recursos económicos necesarios para solventar los gastos que les genera su ejercicio. Cuando una persona es nombrada *malhdhuduma*, está obligada a serlo tres veces durante su vida. Aunque es un cargo que se asume en pareja, hombre y mujer, la titularidad puede corresponder a cualquiera de los dos. Cuando el titular es soltero, le solicitan a un familiar cercano que lo acompañe en el cargo.

La fiesta se desarrolla en el *convento*, la iglesia y en las casas de los fiesteros que entregan el cargo.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua.

ese hilo les puede caer un rayo. En este mismo ritual se "juntan" las articulaciones colocando la cruz del rosario ralámuli, humedecido por el *tesgüino*, sobre cada una de ellas. Más hacia el norte (o cumbre) se hace un ritual llamado *morema*, un rito de purificación para proteger al niño de los sueños. Además de pasarle al niño el sahumador santiguando el cuerpo, con un cuchillo se le hace una cruz en el pecho (Robles, 1994: 69).

Entre los pima, según nos reporta el padre David Beaumont Pfeifer, la organización de una fiesta de patio es la siguiente: colocan unas cruces y un arco adornado con cinco flores de sotol. Después se barre el patio, se coloca el incienso y se comienza a rezar. En el caso particular de este pueblo, lo hace una mujer, a diferencia de los warijó, tarahumara y tepehuanes. Ella ora los cinco misterios del rosario y otros cinco para la Santa Cruz. También se canta (tienen 65 cantos por tanda y son tres tandas por noche) y al mismo tiempo se danza la *paskola*. La fiesta dura tres noches y no es sino hasta la tercera cuando se comienza a tomar el *tesgüino* (Beaumont y Duarte, 2002: 28-30).

En las fiestas es cuando mujeres y hombres se ponen sus mejores ropas, usan sus trajes tradicionales más nuevos, los que sólo usan en las fiestas. Entre los tarahumara, en la Semana Santa se puede ver un despliegue de colores brillantes: son los colores de los vestidos de las mujeres y las blusas de hombres y mujeres. A lo largo de la Sierra se pueden apreciar variantes de vestimentas diseñadas por

Inicia ocho días antes con la elaboración del *nabaiti* (cerveza de maíz fermentado) y una gran cantidad de tamales preparados sólo con masa de maíz sin sal. Los tepehuanes de Baborigame afirman que la comida que se ofrece en las fiestas ceremoniales debe cocinarse sin sal, pues de otra forma sería muy pesada no sólo para los que ocuparán los cargos, sino también para *dïuxi* (Dios). Quienes la preparan lo hacen voluntariamente, y para que estén contentos y trabajen a gusto se les regala una pequeña olla con *nabaiti*. Dicen que de esta manera la fatiga no se siente y permite que todo esté listo para cumplir con la responsabilidad.

El día 23, por la tarde, empieza a llegar la gente de pueblos y rancherías vecinas. En las calles se ve gente platicando, haciendo bromas o simplemente esperando ver algún conocido para saludarlo, por lo que Baborigame adquiere un toque de festividad y entusiasmo. La vista se ilumina con el colorido del vestuario femenino. Horas después arriban al *convento* los ayudantes de fiesteros, quienes entregarán sus cargos, con los toros que serán sacrificados. Los amarran de postes previamente colocados en el lugar correspondiente a cada fiestero: tres en el de los abajeños y tres en el de los arribeños. A partir de ese momento, empieza a entrar la gente que permanece en las calles en espera de que inicie la fiesta.

Poco a poco empiezan a llegar los fiesteros salientes con sus invitados. Cada fiestero llega cargando ollas de barro con *nabaiti* y petacas con tamales para colocarlas cerca del toro correspondiente. Los grupos se van conformando de acuerdo con el fiestero que los invitó. Ahí permanecen platicando y haciendo bromas hasta que llega el resto de las autoridades que conforman el gobierno. Aunque no tienen una participación activa, la presencia de las autoridades otorga un significado ceremonial y de respeto a la fiesta.

Cerca de la media noche, dentro de la iglesia, empieza a danzar un grupo de *matachines*, marcando así el inicio formal de la fiesta. Frente al público, con los santos e imágenes del atrio a su espalda, se sientan los músicos y, frente a ellos, seis *matachines* se forman en dos filas: tres danzantes en cada una. El atuendo de los *matachines* consiste en sonajas, coronas, flores y listones de papel de china. Un grupo de 10 hombres se coloca detrás de ellos para iniciar la danza. En cada fila uno dirige los pasos del resto. Posteriormente se integra un grupo de mujeres, las cuales danzan sin que haya coordinación con el baile de los hombres.

Los músicos tocan tres piezas con una duración aproximada de 45 minutos cada una. No obstante que la danza es en el interior de la iglesia, la gente que llega para presenciarla no se santigua. Al terminar de bailar las tres piezas, los músicos, los *matachines* y el resto de la gente regresan al *convento*. Los músicos y *matachines* se instalan en la parte del fondo, entre los arribeños y abajeños.

los misioneros españoles: los tarahumara de la región cumbre o interbarranca usan colores lisos y brillantes, en la región barrancas o cumbres suelen usar las faldas más largas y de manta, en la región norte las telas son floridas, las faldas más cortas y las blusas de los hombres van largas. Los tepehuanes; del norte, los warijó y los pima ya casi no usan sus trajes tradicionales; sólo a veces vemos a mujeres ya mayores llevando hermosos vestidos acinturados y de falda un poco más abajo de la rodilla.

Danzas y música

> Aseguran los tarahumares como cosa averiguada que los animales los enseñaron a bailar
>
> (Lumholtz, 1986: 325)

Para los pueblos indígenas del noroeste la música, que acompaña todas sus fiestas, alimenta su corazón y a sus fuerzas vitales o almas las pone contentas. La música logra que el tiempo transcurra de manera vehemente, que la noche en vela se disfrute, que todos bailen contentos y no se agoten. El violín y la guitarra fueron instrumentos traídos por los misioneros, pero estos pueblos los adoptaron a sus propias formas y prácticas, creando un estilo de música muy particular.

Después de beber un poco de *nabaiti*, empiezan a tocar de nuevo y la danza reinicia. Esta vez tocarán tres piezas para cada fiestero, 18 en total. Algunos adultos, jóvenes y niños se incorporan a bailar *matachín*.

Cuando concluye, las autoridades forman dos filas: una con las autoridades abajeñas, la otra con las arribeñas. El capitán general (cargo de mayor autoridad en el gobierno óódami), las encabeza, y de esta forma salen marchando hacia la iglesia. Al frente van tocando los músicos con dos violines y una tambora. Dan tres vueltas y regresan a descansar durante una media hora. Después, el fiscal le ordena a una persona que suba a tocar tres veces las campanas de la iglesia.



Mujeres y niños tepehuanos.

A partir de la última campanada la gente empieza a bailar alrededor de los toros (lo hacen indistintamente hombres y mujeres) y entonces algunos varones brincan sobre ellos, les platican y les hacen bromas para que las personas que permanecen alrededor se rían. Lo hacen con el propósito de que los espíritus de los toros se vayan directo al cielo y no anden sufriendo por el mundo. Al terminar de bailar y brincar sobre los toros, el fiscal ordena que de nuevo se toquen tres veces las campanas, y al momento de la última campanada una persona sacrifica un toro encajándole un objeto punzocortante en el corazón. Los seis toros son sacrificados al mismo tiempo, mientras que cada grupo permanece bailando alrededor.

A los animales se les quita el cuero y son destazados. Al terminar se le avisa al fiestero que la pierna está lista para que se la entregue al nuevo *malhdhuduma*. Al aceptar la pierna el



Diablos de Guadalupe.

nuevo *malhdhuduma* reafirma su compromiso de cumplir con las obligaciones del cargo. Con el resto de la carne preparan el *tonare*, que más tarde se habrá de ofrecer a los fiesteros entrantes, a las autoridades y al resto de los invitados. De esta manera, al amanecer, termina la primera etapa de la fiesta. Los fiesteros entrantes y salientes se van a descansar mientras se cuece el *tonare*.

Después de medio día regresan al *convento*, colocan una banca de madera para los arribeños y otra para los abajeños. Las bancas se cubren con una cobija tejida a mano con lana de borrego y los fiesteros entrantes se sientan acompañados de sus parejas. Frente a ellos, en el piso, ponen una pequeña olla de barro y un *wuare* (cesto), enfrente colocan una vela blanca encendida. En ese momento se inicia la entrega formal del cargo. Cada fiestero saliente le entrega al entrante una pequeña porción de *tonare* y otra de tamales. En la olla depositan el *tonare* y los tamales en el *wuare*. El procedimiento se repite tres veces.

Enseguida entran a la iglesia y, frente al atrio, colocan la cobija en el piso. Ahí, los nuevos *malhdhuduma* se hincan en parejas, una frente a la otra, y en esta posición les entregan una vela encendida, una corona y una sonaja. La entrega de la vela encendida es para que siempre estén iluminados y no haya oscuridad durante el año; la corona es para que la utilicen bailando cada vez que haya fiesta; la sonaja es para tocarla y acompañar al violín y a la tambora. Este procedimiento lo repiten también tres veces. Cada vez que se entrega la corona, el fiestero saliente le dice al entrante: "Aquí ante Dios te doy esta corona y esta sonaja. A tus manos te las doy, en tus manos te las pongo, para que de igual manera realices tus fiestas, y cumplas con las comisiones que te asigne el fiscal y a donde él te ordene tienes que ir y lo que la gente te pida de ayuda tienes que darles; desde este momento eres el fiestero de este año." Con estas palabras finaliza la ceremonia de entrega del cargo.

Todos regresan al *convento* y le dicen a la gente que pueden pasar a comer *tonare* y beber *nabaiti*. Les piden que el año siguiente ayuden a preparar el *nabaiti*, los tamales y a matar el toro. De ahí se van a casa del *malhdhuduma* saliente a recibir las ollas del *nabaiti* con una vela encendida (una para la esposa y otra para el esposo). La vela tiene que mantenerse encendida hasta que se termine el *nabaiti*. Junto a cada olla hay una caja de cigarros, la cual es para los invitados que gusten fumar. Los fiesteros entrantes tienen que despuntar (ofrecer a Dios) las ollas. Cuando lo hacen se sientan sobre una cobija de lana para ordenar su repartición. Los músicos, *matachines* y el resto de las autoridades acompañan en sus casas a todos los fiesteros salientes. De esta manera, en una sola noche hay seis lugares donde bailar y tomar *nabaiti*. Así, cada 25 de octubre, concluye la fiesta.

La danza del curandero o rezandero

Entre los tarahumara parece que en tiempos anteriores había más de tres tipos de danzas y música. El viajero Carl Lumhotlz observó seis clases en el siglo XIX, aunque sin embargo sólo nos explica con detalle el *rutuburi* [*rutugúli*] y el *yúmali*. Lumholtz nos dice que el sacerdote acompaña las danzas del *yúmali* y el *rutugúli* con una canción que comunica los deseos del ralámuli al "mundo invisible [...] describiendo el magnífico efecto de la lluvia, la neblina y la llovizna sobre el mundo vegetal. Invoca la ayuda de todos los animales, mencionándolos por sus nombres, pidiéndoles que se multipliquen para que no falte a la gente que comer". Lumholtz refiere que el canto en las danzas del *yúmali* y *rutugúli* es el grillo que quiere bailar; la rana, bailar y brincar; la garza azul, pescar; y la lechuza y la tórtola "bailan mientras la zorra gris aúlla". La música, el canto y la danza se conciben en la experiencia vivida, del diario andar ralámuli, de lo que observa, huele y siente todos los días. Por ello es muy probable que el baile del *yúmali* esté inspirado en el venado. De hecho, *yúmali* viene de la palabra *chumalí,* que significa venado, y *rutugúli* significa búho en lengua tarahumara. Entre los tarahumara se habla de dos danzas que pueden confundirse, si bien la primera es la más solemne y la segunda se transforma por completo en una danza de alegría. La primera se llama *rutugúli* porque es la danza de búho, y es cuando el curandero o rezandero danza solo, al ritmo de su sonaja, desplazándose conforme se mueven los astros. Más tarde, después de muchas horas, el rezandero se acompaña de las mujeres. Ellas, con pequeños brincoteos, se trasladan sobre el patio de norte a sur y de sur a norte. Su cabeza, cual timón, se inclina hacia donde sus pies se van moviendo. Es una música dulce, un canto suave y pausado; las canciones no llevan letra definida; en cambio se escuchan sonidos que alguna vez fueron palabras. Casi al final de la celebración se danza el *yúmali*. Es cuando el *owilúame* jala fuertemente a la hilera de mujeres, que tomadas de la mano salen del patio y corren hacia distintas partes dentro del área de la casa donde se realizó la fiesta. Es el momento en el que casi está por terminar la fiesta y en el que todos, gracias a los efectos del *tesgüino*, están muy relajados.

Los términos *yúmali* y *rutugúli* se usan aquí a partir de la experiencia de campo del autor en una región particular de la Sierra, la subregión de barrancas. En otras lecturas, a la danza del *rutugúli*, es decir, la del *owilúame* desplazándose sobre el eje oriente-poniente, se le llama *yúmali*, o bien, se usan ambos vocablos (*yúmali-rutugúli*). Entre los warijó, pima y tepehuanos también observamos la danza del *owilúame*. Un dato interesante es que dicha danza no se encuentra presente en el templo; es más bien exclusiva de las fiestas de patio.

A pesar de que los nombres *yúmali-rutugúli* se usen indistintamente, podemos decir que la intención y el efecto han sido siempre los mismos: es la manera de comunicarse con sus antepasados, dando gracias por la tierra prestada, pidiendo una buena cosecha, salud y lluvias.

El *paskol* y el *matachín*

En todos los pueblos de la Sierra se danza el *paskol* y *matachín*. Entre los tarahumara se practican ambas danzas tanto en las fiesta de patio como en las de templo. Los tarahumara consideran que el *matachín* pide por las lluvias y el *paskol* "pisa fuerte para que todo lo malo se vaya para abajo". Salvo la de la Semana Santa, las celebraciones como la del día de la Virgen de Guadalupe, Navidad, Santos

Reyes y Santo Patrón se festejan en el templo, y en ellas se danza al ritmo del *matachín*. Entre los tepehuanes del norte observamos bailar el *matachín* en la fiesta de San Isidro Labrador (Molinari y Nolasco, 1995: 520), por lo que se deduce, al igual que con los tarahumara, que su objetivo es pedir por las lluvias.

El *paskol* es una danza de alegría, de risas y bromas. No sólo los hombres danzan; también las mujeres lo hacen: pisotean rítmicamente el suelo con toda la planta del pie, haciendo sonar los capullos de mariposa que traen en sus tobillos;

Ralámuli a las afueras de una iglesia.



encorvan los cuerpos al ritmo del violín y la guitarra de los músicos, que con una gran destreza tocan todo el día y toda la noche. Hay regiones de la Sierra donde el *paskol* se baila todo el año, como entre los tarahumara de la barranca o cumbre, mientras que en el norte sólo se baila durante la Semana Santa.

El estilo de música del *matachín* es más pausado que el del *paskol*. Los ritmos son más lentos; también se baila, si los cuerpos aguantan, toda la noche y todo el día, o más de una noche y más de un día. Dicen que el *matachín* es el que más simbología occidental lleva consigo, pues los misioneros lo enseñaron. Sin embargo, eso ya no importa, dado que la música y la danza es algo que les pertenece y que tiene un significado profundamente indígena.

La música de estos pueblos tiene gran variedad de sones inspirados en el viento, los ríos y las montañas. Por ejemplo, las canciones de los tarahumara de la barranca llevan los siguientes títulos: "Canción de mi papá", "*Kurí pe' chané* ("Poquito dar vueltas con los *chanébari* o capullos de mariposa"), "*La Mesichi*" ("La mesa"), "*Topilas Komí*" ("El río Batopilas"). Dicen los ralámuli que "una pieza nunca es igual a otra", se improvisa todo el tiempo (Daniel Noveck, 2003, comunicación personal).

Hoy en día encontramos adaptaciones muy interesantes de las melodías del *paskol* y del *matachín*. No se trata más que de una inclusión de letras a esta música ritual, letras que les son significativas a los tarahumara, tan es así que músicos como Erasmo Palma y Martín Chávez se han vuelto muy populares, han comercializando su música y ésta se escucha por toda la Sierra. Es el caso de "*Semati sillóname*" ("Bonito azul del cielo"), de Palma, y el "*We semati Chihuahua*" ("Muy bonito Chihuahua"), de Chávez —versión ralámuli del corrido "Qué bonito es Chihuahua"—. Otro tipo de música, por demás popular, es la de los corridos norteños que también se oyen en los patios rituales de manera simultánea a la de un *matachín* o un *paskol*.

Como observador de las fiestas, al aprender a disfrutar las melodías del violín y la guitarra interpretando, por ejemplo, el sonido del viento, el tiempo se hace más corto, la madrugada de seis horas pasa como si hubiera sido sólo un instante. Lo fino, lo sutil y lo delicado de esta música son sensaciones que explican una parte de la personalidad de estos pueblos indígenas. Entender o aprender a distinguir y apreciar esta música nos enseña a saber estar en una celebración con los cinco sentidos despiertos y dar un paso más cercano a lo que estos pueblos experimentan sobre la vida misma.

Cada una de estas fiestas es la base para la reproducción social, la manera de mantenerse como grupo. Es también parte importante de su principal forma de ayudarse: la reciprocidad. En las fiestas es donde se casan, donde se forman las parejas, donde se construyen sus redes de parentesco; donde se resuelven los problemas de la comunidad; donde las autoridades, como gobernador, el segundo gobernador, el comisario ejidal y el comisario policía dan el discurso que de forma muy solemne y durante varios minutos recuerdan a la gente qué es ser un buen warijó, pima, tarahumara o tepehuano

Los rituales de patio, los de templo, las carreras de bola, las carreras de aro y las fiestas de trabajo mantienen unidos a estos pueblos de asentamiento disperso. Las fiestas fortalecen la identidad de estos grupos.



Juego de luchas.

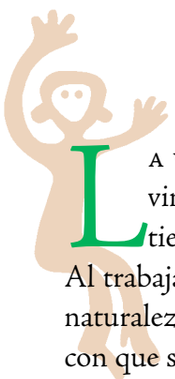


Diseño antropomorfo

CAPÍTULO 7

Las cosmovisiones

Ana Paula Pintado*



La vida de los pueblos de la Sierra Tarahumara está íntimamente vinculada a la percepción del mundo. Todo el entorno geográfico y astral tiene su interpretación simbólica. Para estos pueblos, la tierra es prestada. Al trabajarla y respetarla cumplen con lo que sus antepasados les piden. Toda la naturaleza es digna de miramiento, hay que tratarla con amor, con el mismo amor con que sus antepasados les ofrecieron estas tierras.

Entre los pueblos del noroeste y otros grupos no occidentales, naturaleza y cultura no representan una dicotomía (Descola, 2001). Entender tales nociones en ese sentido nos impide comprender de qué manera estos grupos llegan a considerar que un ser humano puede transformar la realidad por medio de la magia del pensamiento. Y es que el efecto mágico es para ellos tan real como la lluvia. Como lo explica Cassirer: "Para el sentir mítico y religioso la naturaleza se convierte en una gran sociedad, la sociedad de la vida. El hombre no ocupa un lugar destacado en esta sociedad; forma parte de ella pero en ningún aspecto se halla situado más alto que ningún otro miembro" (Cassirer, 1997: 129).

Para hablar de cosmovisión debemos puntualizar que lo que se presenta aquí es sólo una pequeña muestra del complejo sistema cosmológico que existe a lo largo y ancho de la Sierra Tarahumara. En esta diversa región cultural encontramos diferencias no sólo entre cada pueblo indígena habitante de esta región (warijó, pimas, tarahumaras o tepehuanes, es decir, warijío, o'óba, ralámuli u óódam, como ellos se autodenominan, respectivamente), sino también dentro de cada uno de estos grupos.

Como se ha mencionado en otros capítulos de este *Atlas*, todos estos pueblos han sufrido muchos cambios a lo largo de su existencia —y quizá más fuertes a partir de la Colonia—. Producto de migraciones, las culturas de la Sierra han absorbido elementos religiosos de diversas culturas: la católica, la de otras tradiciones nativas y, en fechas más o menos recientes, la evangelista. De la católica, si bien los misioneros quisieron imponer su religión, las culturas indígenas del norte las rechazaron con violencia. Luego decidieron dejar las armas y aceptar elementos que podían integrarse sin romper con el sentido profundo de su cosmovisión, tal vez dejando creer a los misioneros que habían llevado a cabo una exitosa conversión. Estos elementos católicos se han resignificado muy a la hechura de estos pueblos nativos.

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.



Danza de los *matachines*.

LOS DIABLOS EL BIEN Y EL MAL ENTRE LOS RALÁMULI

Nicolás Olivos Santoyo*

Es común entre los antropólogos mencionar que las diferentes poblaciones del mundo construyen su mundo social y cultural con base en el juego de oposiciones que hacen del mundo físico, social y cultural. Así, bueno y malo, natural *vs.* social, crudo *vs* cocido, frío *vs.* caliente, arriba *vs.* abajo o sagrado y profano constituyen aquellos elementos desde los cuales se ordenan las distintas manifestaciones religiosas, ideacionales, simbólicas y sociales de los diferentes grupos étnicos del orbe.

Tal vez es en las manifestaciones religiosas y festivas donde dichas oposiciones quedan de manifiesto y son susceptibles de ser captadas por los espectadores menos adiestrados en la observación de estas culturas. La fiesta de Semana Santa entre los ralámuli no es la excepción. En esta festividad se ponen de manifiesto, a partir de la lucha entre el bien y el mal, aquellas máximas morales que los individuos tendrán que seguir en su vida cotidiana y en su relación con los demás. Por ello, la lucha entre lo bueno y lo malo se convierte en el eje central de dicha festividad.

Alrededor de este par de opuestos se monta un rito que aparenta ser la puesta en escena de una gran representación teatral que año tras año se repetirá. La importancia de esta festividad para la comunidad es tal, que en su realización se involucran todos sus integrantes, adoptando un compromiso social de cumplir con las tareas y/o papeles asignados a cada uno por los demás. Así, al llegar la fiesta, diablos y fariseos se enfrentarán, ante el deseo de los primeros de capturar al "señor Jesucris-

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

Queremos insistir en que hoy en día encontramos en la Sierra un despliegue de formas diversas de interpretar el universo, el mundo y el entorno. La Sierra Tarahumara es tan grande como su diversidad. Si bien los pueblos indígenas de esta región comparten algunos elementos simbólicos, además de deidades y seres sobrenaturales, cada uno de ellos tiene su propia manera de contarlo y de interpretarlo. Ello es producto de la experiencia particular de cada grupo. Como el espacio es limitado, al igual que nuestra capacidad para englobar todo un sistema cosmogónico, lo que leerán a continuación son sólo algunas referencias simbólicas que se repiten en cada uno de estos pueblos, cada uno con sus variantes muy particulares.

Tenemos dos fuentes de información: la de los mitos editados en diversos libros y la de los mitos que hemos registrado a lo largo de nuestro trabajo de campo.

Origen del mundo

Uno de los mitos o relatos más recurrentes entre los pueblos de la Sierra Tarahumara, como en muchas otras culturas de este planeta, es el relacionado con el origen del mundo. En el caso de las culturas del norte, todas coinciden en que se trataba de un pedazo de tierra, casi siempre redondo y rodeado de agua, sobre el cual tuvieron que bailar hasta que la tierra se "macizara" y así se formaran



La barranca de los diablos.

montañas, valles, ríos y aguajes. Este relato, que busca dar una explicación a este importante acontecimiento natural, se repite con sus específicas versiones entre los o'óba, óódam, ralámuli y warijó.

Aquel pedazo de tierra hoy en día se reproduce muchas veces al año en el patio familiar o "lugar para danzar" (el *awílachi*, para los ralamúli). Es un espacio que se construye cerca de la casa, y suele aparecer en el momento en el cual está por realizarse la celebración: se aplana la tierra y se coloca una mesa con tres cruces dirigidas al oriente.

En el caso de los ralámuli, en la región cumbre, se dice que se danzó el *paskol*, el *yúmali-rutugúli*, el *matachíne*. En cambio, en las regiones de barranca solamente el *paskol*. Al suroeste del patio, entre una nube de polvo, se ven los danzantes del *paskol*, con su cuerpo encorvado dirigiendo su mirada hacia el suelo, pisoteando la tierra con los *chanébali* sujetos al tobillo (tobilleras hechas de capullo de mariposa) al ritmo del violín que toca melodías diversas propias para este tipo de baile.

En el *yúmali-rutugúli*, el curandero, *owilúame* o *wikáame*, se desplaza al ritmo de su sonaja en el centro del *awílachi*. Sigue el camino de entrada y salida de los astros: de este a oeste y de oeste a este. En el *matachíne* baila al noreste del patio un grupo de seis danzantes (más o menos), usando capas y coronas de listones, sosteniendo en una mano una sonaja, y en la otra una paleta en forma de corazón adornada con lazos llamada *siwátili*. Todos estos son elementos llenos de colores brillantes,

to" y la misión de los segundos de impedírselo.

Enclavados en las profundidades de la Sierra Tarahumara, al fondo de las barrancas que abren con profundas grietas el continuo mar de montañas, se encuentra localizado un conjunto de poblados ralámuli, que enfrentan día con día y de manera creciente la presencia del narcocultivo, de militares en el combate al narco, de las empresas extractivas de metales, del turismo y de la población mestiza. Elementos todos éstos que aparecen como una tentadora amenaza a la cultura tarahumara, que sin embargo pronto comienza a ser entendida, adoptada, simbolizada, refuncionalizada y recreada en los valores sociales, morales y simbólicos de la cultura ralámuli.

Son los *riablo* quienes representan la maldad. Son ellos los que tienen las armas; quienes pueden beber cerveza de maíz y estar borrachos; los que ríen ante la captura y muerte de Cristo; quienes se borran al pintarse para ocultar su maldad, los que pierden el temor al mundo mestizo o los que desafían al visitante, al observador y al fotógrafo. Ellos representan la maldad, esa maldad que se revela a todas las culturas del mundo y que para ellos adopta las múltiples formas de la sociedad externa. Lo malo, aquello que encarnan los diablos, es parte de aquella cultura que los ha violentado.

Las armas son parte de ese mundo. Es el mundo que surge de las prácticas de siembra y cosecha de mariguana y amapola, de la militarización de la zona a raíz de las campañas de lucha contra el sembradío de narcóticos, o de la creciente adquisición de armas entre los mestizos, que influidos por parte de aquella cultura de la ilegalidad propia de esta actividad, han comenzado a hacer de las armas un elemento cotidiano para mestizos y tarahumaras.

Los diablos representan asimismo el mundo mestizo. Ese que ha significado para ellos siglos de contacto con gente que asume su superioridad y se otorga el derecho de hablar por ellos. Son quienes, además, se han beneficiado de las actividades que aquí se han desarrollado, como la minería, la explotación forestal o el narcocultivo, y de las cuales la población indígena no ha recibido beneficio. Un mundo que igualmente les vende mercancías por encima de su valor en el mercado, o al cual los indígenas se acercan para pedirle la realización de algunos trabajos.

Este mundo del mal que les resulta violento y al mismo tiempo atractivo es el que toma forma en los múltiples diseños del pintarse de los diablos. Es aquel que se trata de recrear en la amplia diversidad de trazos sobre la piel, emulando durante los tres días de fiesta aquel otro espacio social que, al serles agresivo y ajeno, les recuerda y refuerza esos valores y esa cultura a la cual pertenecen.



Pequeño diablo pima, Maycoba, Sonora.

que tanto gustan a los ralámuli. Es así como nuestro planeta, según los ralámuli, se formó danzando. Hoy en día hay que seguir haciéndolo. También hay que tomar el *batáli*, la cerveza de maíz, para que sus antepasados estén contentos.

Los óódam de Chihuahua también danzan y agradecen en su patio familiar, que representa, igualmente, el origen del mundo. En los mitos de los warijó también encontramos que en un inicio la tierra era agua y fue al paso del *tuwuri* (*tutugúli* entre los ralámuli) que *No'no*, una de sus deidades, danzó durante tres días y tres noches logrando "macizar" la tierra (Conde, Harriss, Moctezuma *et. al.*, 2003).

Los pueblos de la Sierra Tarahumara, como otros muchos pueblos de todo el mundo, deben bailar siempre: pisando fuerte al ritmo del *paskol* (en lengua tarahumara) o *pakóla* (en lengua warijó), para que la tierra prestada por sus antepasados no se convierta en agua otra vez.

Entre los ralámuli los astros están presentes todo el tiempo. En las fiestas ofrecen su comida al oriente, por donde salen los astros. También vemos las siluetas de la luna o *micha*, el sol o *rayénali* y el lucero de la mañana o *rosopoli* en sus fajas y sus tambores de Semana Santa. Los ralámuli piensan que los astros tienen ojos vigilantes que los observan noche y día. Son ellos los que los cuidan, pero también los acechan porque deben comportarse conforme a las reglas establecidas por su costumbre. Si no lo hacen, serán castigados con un chubasco o una sequía. Estos astros son deidades que les han prestado la tierra para que la cuiden. Para ellos ofrendan las fiestas y su trabajo.

En regiones como la barranca y la Sierra Tarahumara, nos dicen que la estrella luminosa, el sol, es femenino, porque es, al igual que la mujer ralámuli, la siempre vigilante, la que da el calor del hogar, la que está cerca del fogón. En cambio, el satélite de la tierra, la luna, es masculino, porque, como el hombre ralámuli, sale de noche, anda en los poblados mestizos que representan simbólicamente a la oscuridad. Por lo general, en los textos sobre los mitos ralámuli el sol es masculino y la luna femenino: los dos se casaron y tuvieron a los ralámuli. Para los o'óba la luna es la madre de Dios, lo mismo en el caso de los warijó, donde *No'no* es el padre sol y su esposa es *Ye'ye*, la madre luna.

Además de estas deidades tenemos también al diablo. Para los o'óba el diablo está presente como una amenaza (Isidra Ayala, en Beaumont, 2002: 38):

El eclipse de luna

Cuando, diabil, maas, teginmi con, ate, no jogyi, jaea, sudad chik bar, gubimyi'es pej, teakam, kesam, co a ma nylla, dacha maasam, at, ukich, uli co nasa, dios deer.

Cuando hay eclipse de luna, los pimas pensamos que es el diablo el que se le pega a la luna. Y pensamos que la luna es la mamá de Dios y tratamos de ayudarla poniendo *guejas* [jícaras] en bandejas con agua, y sonando barras y poniendo espejos para que se vea el diablo y se asuste y deje a la luna.

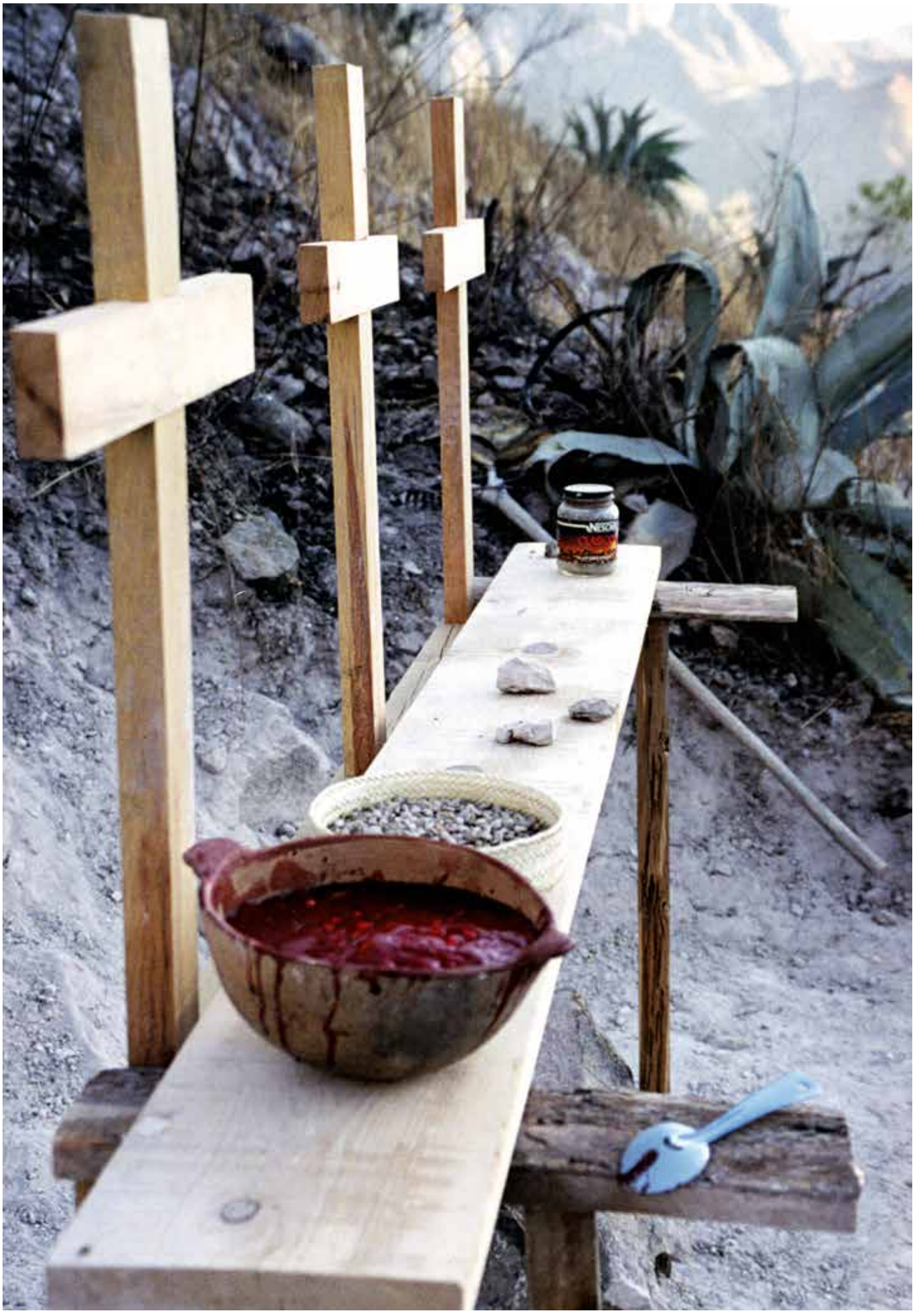
Para los warijó se trata del hermano mayor de Dios y el padre de los mestizos, llamados también *yoris* o *chabóchí*. Dicen que los mestizos no piensan por sí mismos, es el diablo quien lo hace por ellos y les manda hacer "maldades" (Conde, Harriss, Moctezuma *et al.*, 2003). Los warijó piensan que nacieron de una figura

Diablos de Guadalupe.





Altar pima en Yepáchic.



Altar del *awílachi*.

de barro a la que *No'no* sopló tres veces y que su hermano mayor, el diablo, o (*Yowolósi*), hizo una figura de ceniza, pero al soplarla no pudo darle vida, por lo que pidió ayuda a *No'no*, su hermano menor, el cual sopló una sola vez y de ahí nacieron los *yoris*, es decir, los mestizos. De ahí que los *yoris* sean considerados por los warijó como primos hermanos, porque son hijos del hermano mayor de su padre. Por esta razón los warijó creen que hay que respetar tanto a los *yoris* como al diablo. Entre las familias warijó el hermano mayor tiene relativa autoridad sobre los demás familiares. Así lo constata un testimonio de Miller (1996: 487):

> El hermano mayor de Dios le robó a su mujer y por eso Dios se enojó. Su hermano mayor, que es el diablo, es nuestro tío o *kumú* (hermano mayor del padre), ya que Dios es nuestro padre. Cuando su mujer estaba con el diablo, el diablo la persuadió a comer del durazno sagrado. Después de comer, parió a niños de sus costillas. Para castigarla ahora tiene que viajar por la noche como la luna, mientras que su esposo viaja por el día como el sol. Ya que Dios era el hermano menor, no pudo hacer nada, más que irse.

En un relato ralámuli recopilado por el antropólogo William Merrill, se repite la idea de que el mestizo o *chabóchi* es hijo del diablo, el hermano mayor del padre de los ralámuli (Merrill, 1992a: 145-146):

YÚMALI PIMA

Alberto Castellanos*

La *yúmali* es para que llueva; sí, es una fiesta para que llueva y para recibir, para que no haga mucho frío, o sea, para el clima. Aunque hace mucho que no llueve bien, yo creo que porque ahora somos mala gente y entonces no se da la cosecha, ni maíz ni frijol. Antes hacíamos tres o cuatro *yúmalis* al año, que es como debe ser, pero ahora hacemos sólo uno en cada pueblo.

La fiesta de *yúmali* se celebra cuando se levanta el maíz, el frijol, y entonces se organiza la gente y se junta limosna entre nosotros para hacer la fiesta que dura tres noches. Entonces, se junta *jun* (maíz) para el *vaki* (tesgüino), *babi* (frijoles), *ona* (sal), manteca y harina para las *tumch* (tortillas). En la *yúmali* las mujeres bailan cantos antiguos y los hombres cantamos, pero también bailamos la *paskóla* junto con la *yúmali*. La *paskóla* la baila un hombre. En la fiesta se reza en la tarde, en la media noche y en la mañana. Después se hacen tres cantos a una cruz que llevamos a donde se va a velar. Es como un patio en el monte, que se limpia de la hierba y que mira pa' donde sale el sol. Nosotros sólo ponemos una cruz, pero los tarahumaras ponen tres en el patio; los cantores tienen que mirar hacia donde sale el sol, que es donde se pone la cruz.

Los tres cantos que se hacen para sacar la cruz son *Lalim biboca*. Éste es el primero, que habla de *bepaya*, que es un arbolito en lo cálido que da unos frutos; también el canto dice *oshii*, que quiere decir como detener, así como cuando uno le dice a un caballo *ooshi*, y se detiene en el camino. El segundo canto es el *Coranan weiga*, que es el polvo que está en el

* Ex gobernador o'óba y cantor de *yúmali*. Entrevista realizada por Angélica Pacheco Arce (2003).

Un día Dios y su hermano mayor, el Diablo, estaban sentados juntos hablando y decidieron ver quién podía crear seres humanos. Dios tomó barro puro mientras que el Diablo mezcló su barro con cenizas blancas y empezaron a formar algunas figurillas. Cuando los muñecos estuvieron listos, los quemaron para que endurecieran. Las figuras de Dios eran más oscuras que las del Diablo. Eran los ralámuli, mientras que los del Diablo eran los *chabóchis*.

Entonces decidieron ver quién podía dar vida a las figuras. Dios sopló su aliento en sus muñecos e inmediatamente tuvieron vida, pero el Diablo, a pesar de soplar, no tuvo éxito. Se volvió hacia Dios y le preguntó: "¿Cómo hiciste eso?", de manera que Dios le enseñó al Diablo cómo darles almas a sus creaciones.

Una vez que los ralámulis y los *chabóchis* estaban vivos, Dios y el Diablo organizaron una carrera a pie entre ellos. Ambos lados colocaron sus apuestas, que incluían dinero al igual que mercancías, y las acumularon en la línea de partida, que también marcaba la meta. La distancia de la carrera se estableció —una corta distancia de aproximadamente diez kilómetros— y los dos equipos de corredores partieron. A pesar de que la carrera estuvo peleada, los corredores *chabóchis* llegaron antes al lugar de las apuestas, de manera que tomaron las ganancias y se fueron. Dios estaba bastante enojado con los ralámulis porque perdieron. De ahí en adelante, les dijo, serían pobres, mientras que los *chabóchis* serían ricos, y mientras los *chabóchis* podrían pagar a sus

cielo, que le llaman el Camino de Santiago (se refiere a la Vía Láctea). El tercer canto es *Santa Malinllade*, que por decir así, es como la virgen. Éste es el último canto para dejar la cruz en el patio. Ahora no recuerdo los cantos, pero cuando empieza la *yúmali* uno se acuerda de los cantos. Yo me sé 42.

Después de dejar la cruz, entonces empiezan los cantos que sí pueden bailar las mujeres y los niños y las niñas, como el de *Llosalim baiboca*, que es un rosario, como ése de rezar. Otros cantos hablan de animales y de plantas, como la tortuga *mury*, la chuparrosa *bipachi*, el zopilote *bidiojaina*, el cuervo *cocoñi*, el coyote *bana*, el oso *chilchiri*, la palma *babaro kuisababaro*, la lechuguilla *jitario maito*, la cholla *shocashi intotosha*. Otros cantos hablan del borracho *naucullara*, del agua *machimachi nuita*, de los cerros, como el que se nombra *Yumaka*, del tesgüino *vaki*, y así hay muchos cantos. Los cantos de la *yúmali* los hizo *Ich Maam* (El Creador); él nos los regaló, y siempre que hacemos la fiesta se presenta. Es como un viento que está andando por la fiesta. Ya que se acaba la *yúmali*, se va y anda por el monte.

Se baila *yúmali* porque se dice que mucho antes la tierra estaba muy blandita, no se amacizaba y había mucho lodo; había partes muy tiernas y la gente se iba pa' bajo, entonces se moría mucha gente. Por eso, San Pedro le dijo a San Francisco: "¿qué vamos a hacer para que se amacice la tierra?" San Francisco dijo: "eso está fácil; vamos haciendo fiestas tres noches, pero todos, todos, pimas, tepehuanos, ralámulis, warijíos, yaquis, ópatas". Por eso ellos también tienen su cultura diferente de nosotros, pero también la tienen porque bailamos todos juntos. Los tarahumaras, bueno los ralámuli bailan *yúmali*, diferente de nosotros, pero bailan, y así todos juntos amacizamos la tierra. Pero en esos años llovió mucho; la lluvia duró muchos años y no se secaba la tierra; pero después se amacizó. Ahora bailamos la *yúmali* para que no se acabe el mundo; eso nos decían más antes, los que nos enseñaron la *yúmali*, porque ellos estaban muy unidos, porque la *yúmali* no es una fiesta difícil; na' más es cosa que se junte la gente y quiera hacerlo.

Aquí hacemos *yúmali* en Nabogame, Janos, Piedras Azules y Yepachi; también vamos con los de Sonora y hacemos la fiesta en Maycoba; bueno, más cerca de El Kipor. Para empezarla, juntamos la limosna, se nombra un mayor que se encarga de ir a visitar las casas. Entonces, si es hombre el que está, tiene que dar tres puñitos de maíz para el *vaki* (tesgüino), y si es mujer tiene que dar cuatro puñitos, si hay niños ellos también dan igual que los grandes. Igualmente ya cuando se toma el tesgüino, las mujeres dan cuatro tragos y los hombres tres.



Yúmali pima, paraje cercano a Yepachi.

trabajadores con dinero, los ralámuli tendrían solamente *tesgüino* para darle a la gente que los ayudaran.

Como vemos, el mestizo, el *chabóchi*, el *yori* o *yóli*, está presente dentro de la cosmovisión de estos pueblos de la Sierra. Son parte de este amplio abanico de interpretación del mundo. Lo interesante y a la vez sorprendente y triste es que encontramos, a través de estos relatos, una justificación a la desigual relación entre estas dos sociedades que conviven.

Los animales acuáticos

La serpiente

Los ralámuli dicen que cuando se baila *paskol* "todo lo malo se va abajo", y que las enfermedades y los diluvios no llegarán. Como vimos unos renglones atrás, al danzar el *paskol* van dibujando una serpiente, *sinowí* en lengua tarahumara. Este animal simboliza, entre otras cosas, las aguas fuertes que amenazan con llegar a la tierra. Por eso se baila como serpiente, porque se lucha contra ella. Abelardo Kímare, ralámuli de la comunidad de Munérachi, región interbarranca de la Sierra, relata: "Allá abajo, en donde está esa cascada, se mete una culebra grande que agarra a los niños chiquitos y se los roba pa' comer. También dice la gente que luego se pone de mujer pa' engañar a los hombres que se junten con ella, pues se los lleva hasta abajo del agua y los mata. Por eso no me gusta pasar por ahí" (Gotés, manuscrito inédito). No les gusta que los niños pequeños vayan a nadar al río por miedo a que aparezca esa enorme serpiente (Burgess, s.f.: 32).

Entre los pueblos indígenas warijío y warijó (los primeros de Sonora y los segundos de Chihuahua), uno de sus animales míticos también es la serpiente. Los warijío que habitan en la cuenca del río Mayo (región que atraviesa los estados de Sonora y Chihuahua) le llaman a esta criatura mítica *wajura* y la describen como una serpiente gigante que vive dentro del río Mayo y que durante las noches aparece y seduce a las personas que andan por ahí. Si es una mujer la que se encuentra cerca del río, la *wajura* se transforma en hombre y la cautiva atrayéndola hacia el río, en donde le arrebata la vida. Al contrario, si es hombre, entonces se transformará en una mujer cuya belleza lo conquistará hasta perder todo juicio y olvidarse que aquella mujer es la *wajura* y que su destino será la muerte.

Si una persona se ahoga en el río, los warijío y los wuarijó responsabilizan de la tragedia a la *wajura*. Muchos dicen que la han visto y, según lo que cuenta esta gente, se trata de una serpiente tan grande que al pasar por el río levanta grandes olas y aquella agua transparente se enturbia. La *wajura*, según una mujer warijó proveniente del municipio Chínipas, Chihuahua, mide unos 10 metros de largo, es de color café, tiene un cuero brilloso y ojos amarillos. Esta enorme serpiente no se conforma con matar a los warijío y a los warijó, sino que también devora a las vacas y a los animales que andan cerca del río (Conde, Harriss, Moctezuma *et al.*, 2003).

Otro mito ralámuli explica por qué la serpiente es más amenazadora con los niños. Dicen que una vez existió una mujer vestida de sol, con una corona de es-



Molocos y sus tambores de estrellas.

trellas y una luna a sus pies. Estaba embarazada y, al tener a su hijo, la serpiente se lo quiso comer. Así que ella se fue a esconder a una cueva hasta que esta culebra la encontró, entonces la mujer salió volando con alas de águila y la serpiente vomitó agua para que su corriente arrastrara a la mujer. Sin embargo, este enorme reptil no logró su objetivo porque la tierra se abrió, tragándose así toda el agua expulsada por la serpiente. Desde entonces la serpiente sigue enojada. Por eso, cada vez que ve a un niño cerca del río, se lo quiere comer. Este reptil está relacionado con el agua y con las cosas que se refieren al inframundo, lo mundano, los placeres carnales y la amenaza de una catástrofe natural.

Otro elemento vinculado con la serpiente es el arcoiris, la serpiente multicolor que sale después de las aguas y que los niños no deben voltear a ver porque les causa diarrea, lo cual puede ser fatal: "El *gonomíki* no está bueno, pos donde cae se muere la gente. El otro día que pasó se murió una *tiwé* [mujer]" (Gotés, comunicación personal).

Los pequeños del agua

También existen otros animales llamados, entre los ralámuli, los *bawí peléame* ("los habitantes del agua") y entre los warijío, *paisori*. Viven en los aguajes y arroyos de la Sierra. En el caso de los ralámuli pueden asustar a sus niños hasta enfermarlos. Siempre hay que tener cuidado de no dejar a los niños solos en los aguajes. Para los warijó, son los custodios del agua. Las fuentes de agua que carecen de

EL *MAYNATE* DEL *TUBURI* WARIJÓ

Kiriaki A. Orpinel Espino*
N. Víctor Martínez J.**

La comunidad warijó conforma una de las cuatro culturas étnicas que han logrado perdurar al suroeste del estado de Chihuahua y al sureste del estado de Sonora después de la Conquista y la colonización. En el 2000 el INEGI informó que eran alrededor de 1 000 los hablantes warijó. Sin embargo, otros cálculos refieren a cerca de 3 000 en esta región que se ubica entre los 27° 45' y los 28° 00' de latitud norte y los 108° 25' y 108° 40' oeste. Se trata de una zona que oscila entre los 700 y los 2 000 msnm (Harriss, 1998: 41). La lengua de los warijó se clasifica en el gran tronco yutonahua, rama sonorense, y en la familia *taracahita*, siendo muy cercana al ralámuli. Los warijó son un grupo étnico-campesino que depende en gran parte de la producción de maíz. De hecho, el ciclo agrícola de esta gramínea es el contexto en el cual se organiza el calendario ritual de este pueblo. También practican la ganadería extensiva y han desarrollado notorias habilidades en las artes de la vaquería. Por otro lado, además de la minería que introdujo la invasión occidental desde el siglo XVII, hoy en día en la región desarrollaron una serie de actividades alrededor del narcocultivo, sobre todo de marihuana. De hecho, esta actividad constituye la principal actividad económica desde el final del siglo XX y los primeros años del XXI. Incluso se conoce que este tipo de práctica ha limitado la realización de fiestas tradicionales como la que se describe en los siguientes párrafos.

Mokorichi, en donde se llevó a cabo la fiesta que aquí se describe, está conformado por una pequeña ranchería habitada en su gran mayoría por mujeres y hombres warijó, y esta ubicada hacia al poniente del municipio de Uruachi, en la Sierra Tarahumara. Cabe señalar que los municipios vecinos de Moris y Chínipas también

* Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua.
** Investigador independiente.



We chati fariseo, Munérachi.

cuentan con población warijó, al igual que un grupo que se autodenomina makulawe, que tiene asiento en la parte media del río Mayo, en Mesa Colorada, municipios de Álamos y El Quiriego, Sonora (Aguilar, 1995, 13-51).

La fiesta comenzó el 2 de mayo en la noche, la víspera del Día de la Santa Cruz. El *maynate* llegó a organizar a la gente que participaría de la danza, la música y la peregrinación. El *maynate* es la autoridad principal del pueblo warijó, sobre todo cuando tienen alguna celebración como el caso del *tuburi*, una de las más importantes ceremonias de este pueblo por medio de la cual dan gracias "al que vive arriba" por los beneficios que les ha otorgado en ese tiempo. La fiesta sirve para pedir, estar contentos, compartir entre ellos, estar juntos. El *maynate* es un hombre mayor, camina despacio y siempre con ayudantes-aprendices a su lado. Las localidades de alrededor han mandado a su gente o llegaron todos a participar del festejo: "…Hace mucho que no hacemos *tuburi*, ya no dejan mucho los *chutameros*, esos hombres no son warijó y ya vienen acá, a nuestra tierra, a sembrar esa mariguana, ta' muy lleno de esos por aquí y ya ni fiesta dejan hacer esos *yori*… en todo se meten, nos vamos ir acabando si no hacemos *tuburi*..."; así lo platicó Rosa.

El *maynate* sigue revisando que todo vaya conforme a la costumbre para celebrar *tuburi*, procurando no perder ningún detalle de la tradición: "Aquí va la ramada. ¿Trajeron suficiente rama y mecate?... Acomoden fuerte y bien los pilares pa' que no vaya caer. Luego llegan borrachos, se recargan y tumban todo; no vaya haber *golpiados*…", decía el *maynate* a su gente. Mientras el *maynate* platica con los músicos y otra gente, los hombres más jóvenes hacen cuatro hoyos en el terreno señalado por la autoridad de la fiesta. En cada agujero encajan un palo de más de tres metros de largo. Después de poner los cuatro pilares, comienzan a tejer en los extremos superiores, con ramas y soga o mecate, una especie de red. Sobre ella irán las ramas de los árboles. Bajo esa ramada es que danzarán *paskóla*.

A un costado de la ramada, cubierto por el cielo warijó, está el lugar donde las mujeres bailarán *tuburi*, entre el altar de la cruz y los músicos que son autoridad en ese momento. Los demás obedecen cuando ordenan poner lumbre cerca de ellos para que las mujeres vean dónde danzarán, no vayan a tropezar y lastimarse. La cruz se coloca en un extremo del patio, por donde sale el sol. Allí iniciarán su danza las mujeres, desde la cruz hasta los músicos y de regreso, ida y vuelta. El *tuburi* comienza con los músicos sentados sobre un trozo de algún árbol seco, a modo de banco. Las niñas del albergue escolar están frente a los músicos para iniciar la danza, y detrás de ellas las demás mujeres. Las ancianas, a los costados de cada fila… Así comienza el *tuburi*. Por un momento hay mucha gente alrededor del espacio sagrado de este canto-danza: las niñas tienen vergüenza y se esconden unas tras otras, finalmente sus pequeños pies siguen



Los caminos.

la música y ejecutan aquellos pasos ancestrales que van pasando de generación en generación… pasos adelante, a un costado, de nuevo adelante, atrás… así será toda la noche.

La fiesta es acompañada por el canto-rezo del *maynate*. Parece que pocos escuchan bien lo que aquel hombre dice con su voz baja y el canto muy gutural. Todavía más pocos entienden lo que habla, pues está rezando en warijó y ya los más jóvenes, niñas y niños, pocos, hablan el idioma. Después de la tercera pieza, quienes sólo observan se mueven de lugar y poco a poco músicos y danzadoras van quedando solos para dar gracias porque se ha vuelto a reunir el pueblo warijó, porque todos los que quisieron pudieron llegar y para pedir que llueva pronto, pues de no ser así se secará lo poco que se ha sembrado y no tendrán a la vuelta de año suficiente alimento (frijol, maíz, trigo, papas y calabaza, principalmente).

Mientras el canto del *tuburi* sigue corriendo por todo Mokorichi y se deja llevar por el viento entre las barrancas warijó, los más jóvenes están a vuelta y vuelta, a la espera de que lleguen los músicos a la ramada. Cuando eso sucede, rodean el pequeño tejado que han puesto, llega el arpa, un violín que desaparece al romperse una cuerda, lo cual no limita la música del arpa, que sigue tocando y la acompañan un par de paskoleros. Las piernas de estos danzantes están rodeadas por *tenábaris* que son elaborados con los capullos vacíos de una especie de mariposa que vive en las zonas barranqueñas de la Sierra Madre Occidental. Su recolección suele llevar varios días. Limpian bien el capullo, ponen piedritas recolectadas en los arroyos y cierran la abertura con un cordel o tela cosida, que al mismo tiempo mantiene unido un capullo con otro, formando una tira que puede ser de uno hasta varios metros de largo, y que llevan amarrada desde los tobillos hasta por debajo de las rodillas.

La fiesta continúa toda la noche. Un buey es sacrificado en el patio donde se danza el *tuburi*, mientras el *maynate* ordena que el corazón y una pierna o "paleta" del animal se coloquen en la cruz, que está llena de ofrendas: un enorme *wári* o cesto de palmilla lleno de tortillas, ollas repletas de comida, agua y tesgüino, bebida que les llevó varios días preparar a las mujeres, pues hubo que poner a "nacer" o germinar el maíz, molerlo y cocerlo sobre la fogatas puestas por los hombres, ponerlo en las ollas de barro llamadas *tesgüineras* —pues sólo ese uso tienen— y dejarlo fermentar para ser ofrecido, primero, "a los que viven arriba", luego a los caseros —en este caso, la gente de Mokorichi— y después a todos los demás. La cruz fue adornada con un pequeño crucifijo, un rosario, collares de chaquira, pequeñas flores fabricadas con papel china e imágenes de santos; todo bajo la supervisión del *maynate*.

El momento del sacrificio del animal es un espacio también para divertirse, sobre todo para los pequeños, pues juegan con el rabo del animal, los cuernos y las pezuñas con el beneplácito de los mayores. Ellos ríen ante la

su *paisori* se secan (Conde, Harriss, Moctezuma *et al*., 2003). Paradójicamente, son custodios del agua y a la vez son peligrosos. Si una persona anda cerca de un aguaje y se resbala, el *paisori* aprovechará para entrar en el cuerpo de la víctima haciéndole mucho daño. Según los warijó el susto[1] consiste en la separación entre el cuerpo y el alma, y es cuando este animal invisible aprovecha y enferma a la persona de fiebre, dolores de cabeza o de estómago, llevándolos, en algunos casos, a su muerte (Conde, Harriss, Moctezuma *et al*., 2003).

Claudia Harriss (Conde, Harriss, Moctezuma *et al*., 2003) nos relata una vivencia que tuvo durante su trabajo de campo: "[…] en 1998 un padre de familia de 28 años de la ranchería La Barranca, municipio de Uruachi, estuvo caminando por el río Mayo. A medio día, cuando bajó un helicóptero del Ejército mexicano (en una campaña antidroga), el señor sufrió un susto, entró en un coma diabético y en una semana murió. Toda la gente aseguraba que murió del susto". Para estos pueblos del norte, la gente se puede morir de susto. Siempre es importante mantenerse alerta para evitar que sus fuerzas vitales o *alewá* —en ralámuli— se vayan de sus cuerpos y mueran. Esta fuerza ha sido interpretada como "alma", aunque nosotros preferimos usar el concepto de fuerza vital (Brambila, Thord-Gray y Hilton, entre otros).

[1] Entre los warijó hay varias maneras de curar el susto: tomando el té indicado, descansando, o en casos de enfermedades graves, las personas dependen de sus sueños para encontrar una forma de curarse o los sueños del curandero(a) dan pistas sobre la manera "adecuada" para sanar el enfermo (Harris, 1988).



Maynate wuarijío, Loreto, Chínipas.

osadía de los niños que corren alrededor del patio del *tuburi* y la ramada, cargando con las piezas del animal. Aquí, en esta la fiesta warijó, hay lugar y espacio para que se diviertan todos.

En la noche, mientras el *tuburi* sigue mezclándose con los ruidos de los animales nocturnos y la ramada continúa recibiendo visitantes, poco a poco los más pequeños y los más viejos van buscando lugar para cubrirse del frío amanecer y dormir un ratito, antes de que llegue el nuevo día para todos juntos subir al cerro ceremonial y poner la cruz. Las mujeres mayores que "ya cumplieron" ante la cruz con su danza, se han reunido en una cocina. Allá cuentan chistes y ríen a carcajadas —cosa que no hacen en público— y de vez en vez dejan circular entre ellas una botellita de lechuguilla:[1] "pa'l frio —dicen— que hace antes de bailar *tuburi*".

La fiesta transcurre con tranquilidad; la ramada, a un costado del *tuburi*, no ha dejado de tener espectadores, van y vienen de un lugar a otro. Al amanecer se brinda la bebida y el alimento que están cerca de la cruz, en el altar, ofrecimiento que da el *maynate* de cara al sol. Después de convidar bebida y alimentos, se baila un poco más de *paskol*. El *tuburi* termina junto con la ceremonia de ofrecimiento. Luego el *maynate* de nueva cuenta toma el control de la fiesta e inicia los preparativos para subir a poner la cruz al cerro.

[1] Bebida alcohólica que se elabora en los barrancos, fermentando y destilando los jugos de una variedad de maguey llamado lechuguilla.

El ascenso al cerro se da a media mañana. El *maynate* va a la cabeza de la fila; sus ayudantes pegados a él. Los *paskoleros* siguen danzando; llevan más de 12 horas cumpliendo su obligación, dejando de bailar sólo para comer. La fila se ve desde Mokorichi bastante larga. Han subido a poner la cruz mujeres y hombres de todas las edades. Algunas mujeres llevan vasijas o pequeñas ollitas llenas de agua, otras comida y las menos hojas de palmilla. En el recorrido hasta el lugar donde se colocará la cruz, la fila se detiene tres veces para bailar *paskol* y beber *tesgüino*.

El *maynate* señala el lugar donde se clavará la cruz. Vuelven al escenario tres paskoleros, el arpa y el violín… Después, la autoridad de la fiesta da las gracias, se despide, esperando volver a reunirse pronto para seguir haciendo *tuguri*, no dejar de ser warijó… darle continuidad al mundo, este mundo que sostienen con la tradición, con la costumbre, más allá de los tiempos de los abuelos, allá donde la cuenta de los años se pierde.

La muerte

Entre los pueblos de la Sierra, cuando una persona muere, además de velar su cuerpo y prender una vela, los nativos colocan dentro del ataúd algunos de sus objetos personales y algo de comida para su camino "allá arriba". Entre los ralámuli, después de pasar la noche velando al difunto, se prepara comida, se sacrifica una chiva y se comparte con los invitados. Algunos de ellos llevarán el ataúd al cementerio, donde lo enterrarán colocando su cabeza hacia el oriente. Antes de terminar por cubrir el ataúd con la tierra, todos los presentes avientan sobre esta caja de madera un poco de tierra: tres veces si es hombre, cuatro si es mujer, aludiendo a las *alewá* o fuerzas que tienen los ralámuli. Después ponen tierra, piedras y troncos para formar el sepulcro, y encima de éste ponen el palo con el que cargaron al muerto. Al final de este acto ritual, todos dicen: *Aliosi ba* ("adiós").

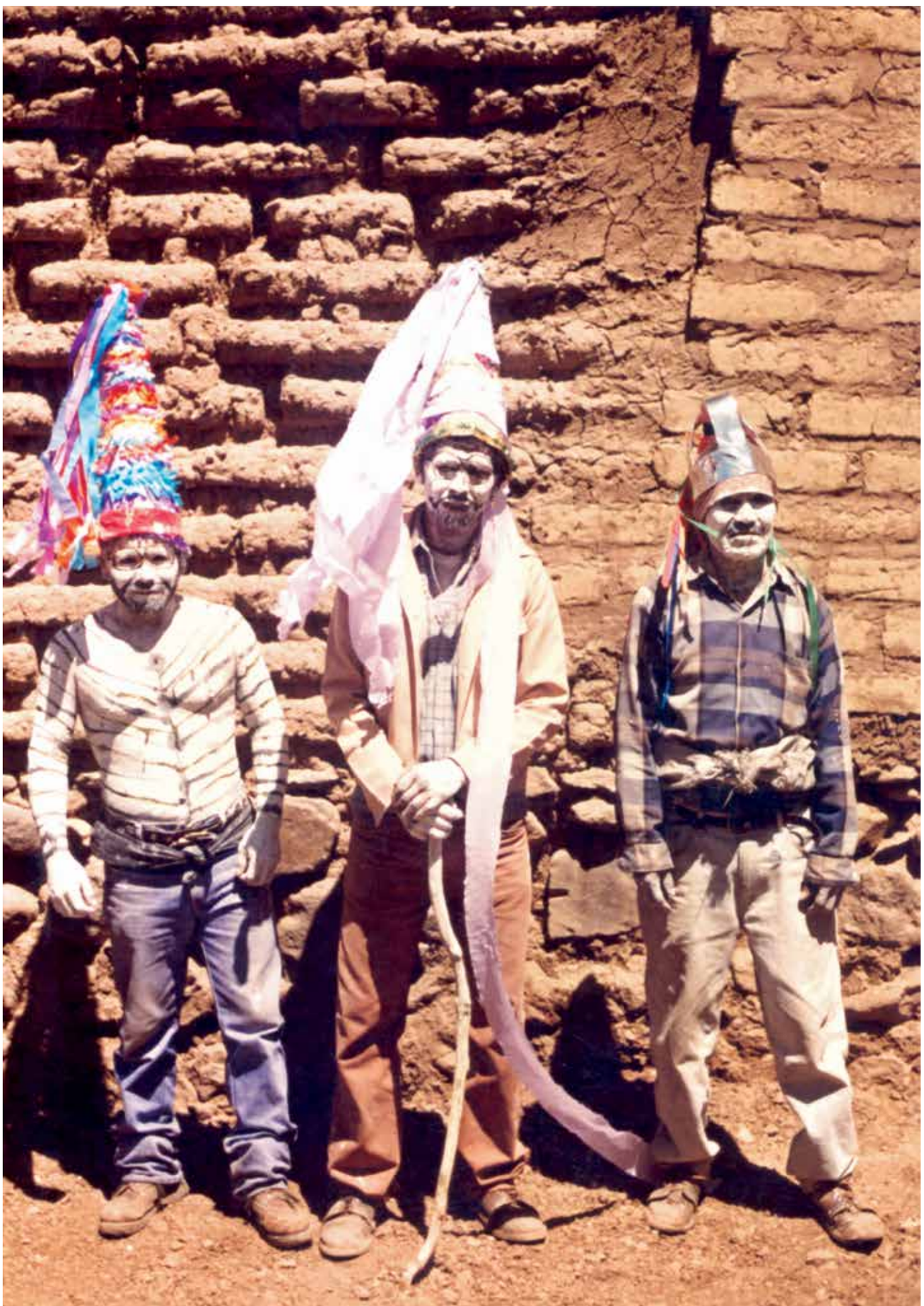
Para los warijó, los muertos viven entre ellos, "trabajan, siembran y andan bien vestidos". Hay que mantenerlos contentos; se les da de comer aventando el alimento en cucharadas y platicando con ellos. A veces los sienten tan próximos que perciben sus rasguños. Cuando sucede esto, paran toda actividad, prenden una vela y hablan con el difunto (*apud* Conde, Harriss, Moctezuma *et al.*, 2003).

Los o'óba creen que el aviso de la muerte se da con el canto del tecolote, la zorra, la gallina, la chuza o cuando "sale el venado de un aguaje" (Manuel Caro, en Beaumont, 2002: 40). Bennett y Zingg nos muestran que entre los ralámuli el grito del zorro (*kiyóchi*) significa que una mujer va a morir, la ululación del búho (*rutugúri*) advierte la muerte de un hombre, y un tipo especial de pájaro, llamado *okó*, presagia con su chillido que morirá un niño (Bennett y Zingg, 1978: 419).

Almas y/o fuerzas vitales o alientos

Para muchos de los pueblos indígenas de nuestro país y de otras partes del mundo existe una presencia dentro de sus cuerpos, una energía interior que da la vida, la fuerza motriz, el brío o el aliento. Esta fuerza se ha traducido al español como "alma" —los misioneros asumieron que se trataba de ese mismo elemento espiritual—. Sin embargo, se acerca más al complejo concepto del *tonalli* de los antiguos nahuas, que entre otras cosas significaba irradiación, calor solar, lo que daba fuerza, vigor, valor, y permitía el crecimiento (López Austin, 1988: 223).

Entre los pueblos de la Sierra existen variadas nociones sobre este concepto. Por ejemplo, los ralámuli dicen que el hombre tiene tres *alewá* y la mujer cuatro; y es que las mujeres "son más fuertes que los hombres": paren a los hijos, los cuidan y además trabajan todo el día. A las *alewá* hay que protegerlas de esos animales que viven en los aguajes (los *bawí peléame*), o del embrujo de algún hechicero. A veces salen de noche y "por eso sueñas". También los animales y las plantas tienen sus *alewá*, pero son solamente dos. Los *chabóchi* (palabra con que designan al mestizo) tienen dos, como los animales, aunque hay regiones en la Sierra donde dicen que tienen las mismas que los ralámuli, pero el problema es que los *chabóchi* están un poco locos. Los warijó se atribuyen tres "espíritus", y en cambio para los *yólis*, es decir, los mestizos, suponen sólo uno. Los óódam también creen que las mujeres tienen cuatro de esas "almas" y los hombres tres. Al visitar este pueblo, Lumholtz, viajero del siglo XIX, registró la noción de alma entre los óódam:



Fariseos pimas de Semana Santa en Maycoba, Sonora.

> Dicen que el sitio ocupado por el alma está entre el estómago y el pecho, y nunca despiertan al que está dormido porque creen que su alma anda errando. Algunas veces la enfermedad de una persona se debe a que su alma está lejos. Los médicos no pueden hacerla volver, pero el enfermo sigue viviendo. El alma es la respiración, y cuando el hombre muere, se le sale por las fontanelas [agujeros] de la cabeza, ya sea por los ojos, las narices o la boca (Lumholtz, 1986: 424).

Animales sagrados

Entre los o'óba el coyote era una animal sagrado; lo creían hijo del sol y la luna: "Los ancianos cuentan que sus antepasados adoraban al sol y a los animales, y que, de estos últimos, rendían culto preferencial al coyote, al que creían hijo del sol y la luna" (Beaumont y Duarte, 2002: 20; De la Cerda, 1957). En muchos de los relatos ralámuli ya publicados hay historias de diversos animales: el venado, el zopilote, el tejón, el coyote, el zorro, el conejo, la liebre, el cuervo, el oso, el moscardón, la garza, los lagartos, la rana, el perro y el toro. Cada uno de ellos tiene un significado especial para el ralámuli; aunque poco se ha estudiado al respecto. Por ejemplo, dicen que el venado les enseñó a danzar el *yúmali*. De hecho, esta palabra traducida al castellano significa precisamente "venado", que según se piensa es el que más se parece al ralámuli: "La carne de venado, se dice, es muy tierna, porque el venado es, en parte, humano. Cuentan que un hombre se enamoró una vez de una cierva y se casó con ella" (Burgess, s.f.: 21). Como lo respetan tanto, para cazarlo tardan uno o dos días, persiguiéndolo hasta cansarlo. Se le trata como un igual; usan como arma, al igual que este animal, sus piernas. El que primero se cansa es quien pierde. Si gana el ralámuli, entonces se usará algún arma que terminará con la vida de este animal ralámuli; si gana el venado, lo dejarán ir. Sin embrago, poco se ha estudiado al respecto. El zopilote o *rutugúli*, además de presagiar con su ululación la muerte de alguien, es quien les enseñó a bailar la danza con el mismo nombre. De los otros animales aún hace falta hacer un análisis más profundo sobre cuál es su significado dentro de la cosmovisión. Para la gente de la región de barrancas, en un inicio todos eran ralamúli, pero cuando supieron que debían trabajar mucho, algunos prefirieron ser burros y cargar, otros ser ratones y robar, y otros ser chiquitos para no ser vistos (Valentín Catarino, comunicación personal, 2002).

Conclusiones

La cosmovisión, a grandes rasgos, es la manera de interpretar el mundo. Los mitos o relatos son la forma en que estas interpretaciones son transmitidas. Siempre se refieren a acontecimientos del pasado: son una manera de explicar y entender, a través de una profunda filosofía, las diversas circunstancias por las que han pasado los seres humanos, desde el origen del mundo y de los animales, hasta el surgimiento de una forma de pensamiento muy bien estructurada. Se trata de la relación entre los eventos de la naturaleza y la construcción de un pensamiento finamente cimentado. En este caso, los de los pueblos indígenas óódam, o'óba,

ralámuli y warijío nos muestran este profundo conocimiento transmitido de generación en generación. Para estos pueblos el ser humano es un elemento más de la naturaleza, y no superior; por ejemplo, no se creen dueños de sus tierras, porque éstas les fueron prestadas por sus antepasados, a quienes deben de responderles cumpliendo con las obligaciones dictadas por ellos.

Estos cuatro pueblos deben bailar siempre, porque su obligación es mantener el mundo. Para todos los pueblos nativos de la Sierra Tarahumara los *astros son sus deidades*. El diablo está presente siempre y, al igual que el sol, la luna y el lucero de la mañana, también es vigilante y amenaza con algún desastre. Los pequeños animales que habitan en los aguajes, además de cuidar el agua, provocan el "susto" de quienes los miran, llegando a enfermarlos o matarlos. Una obligación que no tienen los mestizos, "los hijos del hermano mayor de Dios", a los que deben soportar por ser sus hermanos menores. El mestizo es un agente más de su cosmovisión: el "hombre de pelusa en la cara", como dirían los ralámuli al referirse al mestizo como *chabóchi*. A través del mito de origen justifican la complicada relación con éste; se convencen de la razón por la que deben aguantar su constante abuso. Las serpientes amenazan con enfermedades, chubascos y muerte, y el mestizo en muchos casos amenaza con falta de respeto, discriminación y maltrato. Todos forman parte de la naturaleza, llevan una historia compartida, paralela, pero desigual.

Cada uno de los mitos se vive en el hoy; quizá mañana sea diferente, y es que se ubican en un tiempo y espacio determinados. Seguramente no serán los mismos dentro de 10 años porque surgirán elementos nuevos que los transformarán. Se encuentran siempre en movimiento porque su lugar está en la articulación con otras culturas y otras lenguas (Lévi-Strauss, 1979: 582). Tal es el caso de los cuatro pueblos indígenas mencionados aquí: una historia compartida y, al mismo tiempo, han tenido una experiencia particular. Toda su historia se refleja, tal vez de una forma no muy evidente, a través de los mitos o relatos y en su interacción con las fiestas, donde podemos llegar a percibir todo un mundo de imágenes y sentimientos.



Rito en Norogáchi.



Wari warijio

CAPÍTULO 8

Modernidad y sociedad nacional

Nicolás Olivos Santoyo*

La presencia de la sociedad nacional en la región de la Sierra Tarahumara, o en otras palabras, la incorporación de la zona a la historia nacional, encuentra su razón de ser en la manera en que se ha percibido y usado desde la lógica del poder dicho espacio físico-ecológico con fines fundamentalmente extractivos. Este proceso implicó el advenimiento e instalación al lugar de aquellas dinámicas e instituciones propias de la sociedad nacional, pero también trajo consigo un proceso de modernización cuya expresión actual (caminos, uso de tecnologías productivas, infraestructura educativa, de salud, entre otras) es el legado de una historia que comienza con la llegada de la población hispana durante la Colonia, en busca de metales como oro y plata.

Antes de hacer un esbozo del estado actual del proceso modernizador en la Sierra Tarahumara, aun cuando parezca repetitivo en relación con otros de los trabajos contenidos en el *Atlas*, realizaremos un seguimiento diacrónico del proceso en el cual se han generando distintos sujetos, prácticas, instituciones y culturas que tendrán que coexistir, convivir y competir con las formas sociales y proyectos históricos de uso del recurso presente en la región.

La Colonia

Instaurado el régimen colonial en el valle de México, las primeras expediciones hacia los territorios del norte no se hicieron esperar. El descubrimiento de minas, la búsqueda de nuevos territorios y la avanzada misional originaron un gran éxodo de españoles hacia estas tierras. Éstos fundaron poblados en las zonas de minas, donde además comenzaron a desarrollar actividades agrícolas, ganaderas y comerciales, dando inicio así a una larga historia de disputas, despojos y enfrentamientos por los territorios con los pobladores indígenas originarios de estas regiones.

De hecho, eso fue lo que permitió que las fronteras novohispanas se fueran expandiendo cada vez más, comenzando a definirse nuevas jurisdicciones que más tarde tomaron el carácter de regiones geoeconómicas, sociales, políticas y culturales al interior del virreinato. Provincias, reinos, gobiernos locales, jurisdicciones

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.



Rápidos de Guachochi.

y misiones fueron las nuevas formas de organización territorial para el conjunto del naciente reino. La formación y creación de estas formas de organización respondieron a los nuevos criterios administrativos, políticos y económicos que caracterizaron a estas nuevas demarcaciones jurídicas y/o nuevas formas de organizar el territorio por el hecho de que en su delimitación se pasó por encima de las apropiaciones y delimitaciones de los territorios que de ellos habían hecho los grupos originarios de dichas tierras.

Para 1531 se conformó la provincia de la Nueva Galicia.[1] Esta provincia abarcó en un primer momento la mayor parte de los territorios del norte hasta ese momento conquistados y colonizados, inaugurando así una nueva forma de división territorial y política. Desde esta provincia partió uno de los más importantes exploradores del noroeste: Francisco de Ibarra, quien no sólo condujo las nuevas incursiones hacia la región septentrional de la Nueva Galicia, sino que también fundó el reino de la Nueva Vizcaya en 1562, que se desprendió de la jurisdicción de Nueva Galicia. Este nuevo reino comprendía los actuales estados de Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Durango y parte del estado de Coahuila. Ibarra promovió de igual manera el ensanchamiento de los límites y fronteras del reino de Nueva Vizcaya, por lo que una vez consolidado el reino como una entidad jurídica independiente, se prosiguió con las expediciones y conquistas de otros territorios.[2]

La conquista y colonización de la Sierra Tarahumara fue la continuación del proceso de avanzada que se inició desde la Nueva Vizcaya. La entrada a estas

[1] Esta provincia comprendía los actuales estados de Jalisco, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas y parte de Querétaro, San Luis Potosí, Michoacán y Sinaloa.

[2] En una de las expediciones comandadas por Ibarra, se atravesó el cordón montañoso de la Sierra Madre Occidental, teniendo por primera vez contacto cercano con el territorio tarahumara hacia el año de 1566.



Familia mestiza de Cerro Colorado.

tierras y el contacto con los pobladores se realizó desde dos zonas. Por un lado, los españoles entraron en contacto con esta Sierra desde el noroeste por Sinaloa, donde ya se habían fundado pueblos y misiones, además de haberse consolidado estructuras administrativas, políticas y religiosas. El otro contacto se llevó a cabo por el este, desde las avanzadas de Durango.[3] Señalamos ambas rutas de entrada a la Sierra Tarahumara porque creemos que dicho proceso trajo consecuencias importantes en la reordenación regional que sufrió la zona durante el periodo colonial. Como producto de ambos contactos se produjo una reorganización jurídica, administrativa y misional del territorio de la Sierra Tarahumara, perfilándose dos subregiones distintas: la que se administró desde la provincia de Sinaloa, y otra, supeditada en un principio a la administración de Durango y posteriormente a la de Chihuahua.

Durante el siglo XVII, con la consolidación misional y de la administración colonial en la zona, se sentaron las bases para la expansión minera en la región. Así, la zona comenzó a ser poblada por mineros españoles y se intensificó el contacto entre peninsulares y nativos, lo que produjo el surgimiento y desarrollo de nuevas relaciones sociales en la región, caracterizadas por la subordinación de los aborígenes a los españoles. Pronto se impusieron criterios para organizar a la población de acuerdo con los requerimientos de fuerza de trabajo en las minas y para los trabajos agrícolas en los pueblos de misión, situación que propició en algunos casos el despojo de tierras de nativos, pero principalmente el inicio de una fuerte explotación de los pobladores originarios por parte de los españoles. Junto con

[3] Para mayor detalle del proceso de consolidación colonial en esta región, así como en la parte sur de la Tarahumara, veáse *Crónicas de la Sierra Tarahumara* de Luis González (1984). Sobre todo los primeros capítulos: "Crónicas de la región de Chínipas" y "Crónicas de Chihuahua y Durango".

mineros y administradores llegaron a la zona también mercaderes y rancheros que abastecían de alimento y ganado a las áreas mineras.

Como consecuencia de la explotación minera y al consolidarse la presencia española en la Tarahumara, se impusieron las nuevas relaciones sociales propias del régimen colonial (subordinación de la población aborigen a la blanca), las cuales ya no pudieron ser modificadas con las luchas y revueltas de los nativos de esas tierras. Ahora el recurso para romper estas relaciones fue el alejamiento de los centros de población blanca. La intensidad y deshumanización de estas relaciones era tal, que en el año de 1690 se produjo una nueva rebelión; pero en esta ocasión los misioneros fungieron como defensores de los nativos y con su intervención lograron modificar la situación a favor de los naturales. Así, la tranquilidad de la zona en 1700 se logró sobre todo por la acción de defensa por parte de los misioneros y algunas autoridades centrales, aunque más que nada fue posible por el alejamiento de la población local de los españoles y la aceptación por parte de otros naturales de vivir congregados en pueblos y misiones.

Por último, el periodo colonial significó la incorporación de una región más amplia a un sistema económico mayor. Pero con esta incorporación comienza a tomar forma lo que más tarde constituirá el nuevo proyecto de integración en lo económico, cultural y político: la nación, la cual sólo se gesta y consolida hasta el siglo XIX. Es hasta ese siglo que las regionalidades prehispánicas, así como las provincias y reinos surgidos del periodo colonial, borran sus delimitaciones y fronteras históricas para dar lugar a la formación de la nación con lengua, territorio, cultura y organización política similar para cada una de las regiones de la Nueva España.

Migración a la ciudad.



El Estado nacional y el siglo xix

El siglo xix significó para las colonias de este continente la emancipación de la Corona española, y con ello se vislumbró la posibilidad de construir las naciones que conformarían la América independiente. Así, en dicha centuria, se vería el nacimiento de los primeros Estados nacionales del Continente Americano, que costó décadas de guerras y conflictos internos, y principalmente representó el reto de unificar bajo la idea de una nación al conjunto de provincias y reinos autónomos que se habían conformado durante tres siglos de dominación colonial.

El desafío que surge en este siglo es consolidar el México independiente sobre las bases de lo que en la época colonial se delimitó como Nueva España. Dicho proyecto de nación se construyó sobre todo desde el centro y el bajío del país, desde donde se pretendió arrastrar en su formación a todos aquellos territorios que cayeron bajo la jurisdicción del virreinato de la Nueva España. Pero la nueva nación proyectada por la lucha de independencia se enfrentó a una serie de formaciones regionales con procesos históricos particulares, los cuales no constituían del todo una nación.

En la mayor parte de las provincias y reinos del norte del país el proceso de independencia y de conformación nacional se hacen realidad, aunque paradójicamente estuvieron muy alejados de los conflictos sociales y económicos de estas regiones. La independencia y la conformación de la nación no fueron la coyuntura histórica que condujo la lucha de clases ni las relaciones sociales en las regiones socioculturales del norte del país, ya que éstas se gestaron durante los tres siglos de historia colonial, de tal manera que la independencia y la conformación nacional serán asumidos imprimiéndoles un matiz acorde con una formación social regional.

Comercio de artesanías indígenas en la Sierra.



La independencia tuvo en el actual estado de Chihuahua una repercusión tardía, y en la Sierra Tarahumara aún más. Fernando Jordán menciona como ejemplo el poco impacto que produjo en la población chihuahuense el fusilamiento del cura Miguel Hidalgo en la ciudad de Chihuahua, e incluso el desconocimiento de este hecho. Esto habla de cómo la independencia y la nación se presentaba aún ajena a los intereses y dinámicas sociales de los grupos de la región (Jordán, 1978: 209-315).

Al inicio del siglo XIX, la Nueva Vizcaya se encontraba separada del resto del virreinato en lo económico, político y jurídico. La formación regional que se venía dando durante el periodo colonial solamente para la Nueva Vizcaya trazaba distintas regionalidades —incluso, como ya vimos, tan sólo para la región de la Sierra Tarahumara— que estaban lejos de perfilar lo que en adelante serían los estados del noroeste de México.

Asimismo, por lo extenso del territorio, por la variedad de culturas, procesos misionales y empresas que se fueron generando, se dieron diversos proyectos históricos entre sus pobladores, los cuales tendieron a ser más autónomos. Podríamos afirmar que si bien predominaba una explotación y desigualdad general en todo el territorio de la Nueva España, en el reino de la Nueva Vizcaya todavía no se gestaban aquellos grupos que iniciarían la lucha de independencia en el centro y sur del país. Lo anterior se explica si analizamos el tipo de relaciones sociales que se daban entre españoles, criollos, mestizos e indios, las cuales tenían

MINAS, SUELOS Y BOSQUES

Nicolás Olivos Santoyo*

La minería

El proceso extractivo de los recursos en la Sierra respondió a las necesidades históricas del mercado nacional e internacional, lo que ha significado para la Tarahumara el auge y decadencia de determinadas actividades productivas y, con ello, el abandono de las infraestructuras y vías de acceso que acompañaron esta actividad extractiva. La minería es tal vez la actividad en que se expresa de manera fiel esta constante de auge y decadencia de los procesos extractivos en la Sierra.

Con la minería principia el proceso de incorporación de la Tarahumara al mercado nacional y a la sociedad nacional, y su consecuente e inevitable incorporación al proceso generador de riqueza. El inicio de esta actividad se ubica en el periodo colonial, donde tuvo su primer gran auge y su inicial gran decadencia y abandono. No fue sino hasta el periodo porfirista que el desarrollo de la actividad volvió a ser creciente en la Sierra, dándose un cambio en las fuerzas productivas con la introducción de modernos sistemas de extracción y beneficio que hacían más eficiente y rentable esta actividad. Ni el desarrollo de la técnica extractiva en la minería pudo contrarrestar la virtual caída de los precios del metal en este siglo, por lo que se observa un relativo abandono de las minas que se localizan en las profundidades de las barrancas en la Tarahumara. Esto produjo un cambio en la geografía minera y pronto las industrias buscaron explotar otros núcleos mineros del estado, algunos en las inmediaciones orientales de la Sierra.

Sin embargo, desde hace algo más de una década asistimos a un repunte significativo de esta actividad en sitios como El Sauzal, hacia la parte occi-

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

otra característica y eran diferentes de aquellas que se venían dando en el centro y sur del país.

La Nueva Vizcaya y el actual estado de Chihuahua se caracterizaban por ser un vasto territorio aún no colonizado debido a su amplitud, así como por los vaivenes de la economía colonial, que centraba los intereses de la población en distintas empresas que eran abandonadas conforme afloraban nuevos intereses económicos. Además, en esta amplia región vivía una gran cantidad de grupos indígenas, algunos cazadores y otros agricultores, que nunca adoptaron la paz que ofrecían los españoles a costa de sus territorios.

Ante esta situación los proyectos de los grupos españoles, criollos y mestizos estuvieron más centrados en la colonización de la zona que en la lucha por la independencia. Para los criollos, peninsulares y mestizos el enemigo principal fueron los apaches y aborígenes de la región, peculiaridad que diferencia las dinámicas y los antagonismos sociales entre estos grupos a los que se presentaban en el centro y sur del país. No obstante, en lugares como la Sierra Tarahumara —donde tal vez siempre estuvieron dadas las condiciones materiales para el levantamiento de los grupos indígenas explotados en minas y sujetos a los malos tratos de los españoles— no se habían generado las condiciones subjetivas y objetivas entre los naturales para imaginar la independencia, pero más importante —recordemos que el proyecto de independencia fue una propuesta criolla y mestiza— era el hecho de que la población blanca no estimulaba las contradicciones para

dental de la Sierra. La explotación de esta mina ha generado el interés de inversionistas canadienses y del gobierno estatal. Así, se han abierto caminos y conectado otros. Para extraer el mineral de la zona se continuó el camino que conecta Bahuichivo hasta Chínipas, y de allí a Topolobampo. Otras minas que han comenzado a ser explotadas son las de Moris, Dolores, Pinos Altos y Monterde.

El 60% de las minas que se localizan en la Sierra, donde se dio el principal auge de esta actividad, se concentran en la zona o región ecológica que llamamos Zona de Barrancos, principalmente en los municipios de Urique, Batopilas, Uruachi, Chínipas, Guazápares y Guadalupe y Calvo. Es en esta región donde hoy encontramos poblados que surgieron desde el periodo colonial como enclaves y polos de la población dedicada a extraer oro y plata.



La mesa de Sinforosa.

En primer lugar, la minería significó para el conjunto de la Sierra Tarahumara la apertura de la región, y con ello su incorporación a la sociedad nacional desde tiempos muy tempranos. Igualmente implicó el inicio de la presencia de población blanca que llegó a la región atraída por las riquezas mineras. Los mestizos transformaron el entorno para los pobladores indígenas, que ahora no sólo tuvieron que convivir con ellos como vecinos, sino que esta misma vecindad se tornó poco a poco en una situación interétnica fuertemente conflictiva, al convivir en un mismo espacio físico y ecológico dos proyectos distintos de organizar la vida, los espacios, los territorios y la manera de usufructuarlos.

A su vez, la minería implicó para los tarahumaras que aquí vivían la introducción de nuevas opciones para com-

desatar esta lucha, ni mucho menos podía imaginar a estos indios como un sector aliado en una causa común.

Aún los casos registrados de conspiración contra el poder virreinal en Chihuahua son mínimos y en general provienen de gente letrada cuyos vínculos con el centro del virreinato y con los grupos independentistas les permitió tener una posición ideológica frente a lo que sucedía en el país. Este grupo en el estado de Chihuahua representó a una minoría frente a una mayoría que buscaba conquistar las praderas y valles del estado, objetivo que se vio varias veces frenado por los embates apaches a las avanzadas de la población blanca colonizadora. Por otro lado, una gran mayoría de nativos habitantes de la Sierra encontraron en las cumbres y barrancos refugio de aquellos mineros y rancheros que ocupaban cada vez más los valles orientales de la región tarahumara. Los únicos posibles interlocutores entre los habitantes de la Sierra con el proyecto independentista fueron expulsados 1767 de los territorios de la Nueva España.

Sin embargo y paradójicamente, el triunfo independentista en el centro y sur de México llegó a estas tierras. La vía de llegada fue el proyecto nacional y la conformación de las instituciones que le darían forma y sentido. La posibilidad de construir una nación en lo que fue la Nueva España implicaba incorporar a ésta los territorios del norte. La incorporación se realizó a partir de la imposición del proyecto de nación entre los españoles, criollos y mestizos del norte y del establecimiento del proyecto entre los naturales de estas tierras, justificándose

plementar sus recursos de subsistencia. Pronto la población indígena, sin renunciar a su condición de vida campesina, se convirtieron en los peones de las minas bajo la dirección de la población blanca. La presencia de metales codiciados como el oro y la plata motivó la presencia de pequeños mineros: lavadores de placeres y gambusinos. Se trata de oficios que han perdurado como práctica cotidiana de los pobladores de la Sierra. Baste señalar que se estima que cerca de 10% de la producción de oro del estado de Chihuahua procede de este tipo de mineros artesanales.

Hoy en día en algunos pueblos como Batopilas, Urique y Gadalupe y Calvo, entre otros, ya no se explotan las minas, pero en cambio los elementos que introdujo la minería aún perduran. Todavía permanecen los poblados mineros, la presencia de los antiguos mestizos (en fuerte constraste con los poblados mestizos nuevos, que fueron atraídos por la explotación forestal), quienes buscaron vivir luego de los bosques y hoy lo hacen del cultivo, cosecha y venta de amapola y mariguana. También perdura la práctica entre la población indígena de utilizar parte de sus recursos humanos para dedicarlos a las actividades que abren y conducen los mestizos. En nuestros días ya no son los peones de las minas, pero son los peones en los trabajos forestales y en el narcocultivo, además de que han aprendido a trabajar para otros blancos a largas distancias en los campos agrícolas de Sinaloa, Sonora y Chihuahua.

Ganadería y agricultura

La ganadería y la agricultura destinadas al comercio han tenido como escenario las partes menos abruptas e irregulares de la Sierra. Como empresa se desarrolla en aquellos lugares donde el clima, ni tan frío ni tan cálido durante todo el año, permite la disposición de pastos y cosechas con mayor abundancia. Esta región de la Sierra, por su situación espacial, climática y ecológica, la hemos denominado zona oriental, donde la disposición de amplios valles y pastizales ha permitido el desarrollo de una ganadería de carácter extensivo. Resaltan en esta región la cría de ganado bovino, caprino y ovino, siendo el primer tipo de ganado el de mayor importancia para el comercio, que ha llegado a representar 30% de la producción total del ganado bovino en el estado de Chihuahua. La región ganadera se extiende desde los municipio de Balleza hasta Gómez Farías. Destaca el hecho de que la mayor parte de las propiedades donde se cría el ganado en estos municipios son propiedad privada (80%), mientras que la propiedad ejidal sólo ocupa 20% de los terrenos, y además se caracteriza por ser una actividad desarrollada fundamentalmente por población blanca.

En las zonas de fuerte presencia indígena la ganadería no se ha desarrollado como actividad económica dirigida al mercado nacional. La poca producción y el tipo de ganado que existe se concentra para el consumo personal, y en muchos de los casos se destina a la venta interna. Por lo

también la guerra contra aquellos indios que no asumieran la propuesta. Ambas vías significaron, tanto para el norte como para la Tarahumara, la reordenación y redefinición de las regionalidades, al delimitarse los territorios del nuevo proyecto de organización del mismo: los estados soberanos que constituirán el régimen federal en que se centró el proyecto nacional.

El siglo XIX y el México independiente supusieron, para Chihuahua, su integración a la nación a partir de una nueva personalidad jurídica, al constituirse en estado soberano. Al ser fraccionada la Nueva Vizcaya[4] se formaron estados soberanos con límites precisos y jurisdicciones políticas específicas. Al norte, Nuevo México; al sur, Durango; al oeste, Sonora y Sinaloa, y al este, Coahuila. Así, dentro de los límites comprendidos por los nuevos territorios surgidos de la alternativa independentista, quedaron vastas extensiones de tierras habitadas por pobladores nativos, cuyo destino de ahí en adelante se inscribe en un nuevo proyecto nacional y en una nueva forma de imaginar y utilizar los territorios y recursos.

El nacimiento de Chihuahua como estado soberano en 1824 implicó una tarea que contemplaría tanto el destino que tomaría el nuevo estado como su fisonomía y relación con los demás estados de la Federación. La meta final del proyecto fue extender los dominios y conquistar las tierras asignadas dentro de los límites del na-

[4] La Nueva Vizcaya estaba formada por lo que actualmente se conoce como los estados de Durango, Chihuahua, Sonora, Sinaloa, excepto Culiacán, y parte de Coahuila.

común, cuando se destina el ganado para la venta en el mercado interno, este negocio lo realizan los mestizos que compran ganado caprino y bovino para venderlo a los mismos mestizos y a la población indígena.

En estas zonas la agricultura de temporal sólo permite obtener cosechas para el autoconsumo, o para comercio local, actividad que realizan principalmente los mestizos, quienes venden sus excedentes de maíz a la población indígena. La actividad agrícola que se realiza en esta zona de valles es una agricultura productora de frutas y granos dedicada en su mayoría al mercado nacional y de exportación. Tal es el caso de la manzana, una de las empresas agrícolas más rentables del estado. El desarrollo de esta zona y sus cultivos se debe a que cuenta con infraestructura tecnológica, como sistemas de riego, fertilizantes e insecticidas, y el empleo de fuerza de trabajo muy barata que aporta la población indígena de la Sierra Tarahumara, quienes se incorporan como jornaleros.

La explotación forestal

Una de las actividades extractivas de mayor importancia en el presente siglo en la Tarahumara ha sido la explotación forestal. Es a partir de esta actividad que los bosques de coníferas se aprovechan para la producción de recursos maderables, los cuales se consumen en el mercado nacional como madera aserrada, vigas, postes, durmientes y tablas para *triplay*, además de obtenerse productos no maderables como gomorresinas utilizadas en la fabricación de papel y otros productos.

La explotación forestal ha tenido su espacio de desarrollo en la zona de mayor densidad de bosques, los cuales se concentran sobre todo en la región de cumbres —esta franja se extiende en dirección de norte a sur desde Guadalupe y Calvo hasta la región de Janos y Casas Grandes—, con una superficie de alrededor de 5 109 880 ha, casi 39% del territorio de la Sierra Tarahumara, donde en los años setenta y ochenta se obtuvo entre 70 y 90% del volumen total de productos forestales en el estado de Chihuahua y cerca de 25% de la producción nacional.

Para la realización a gran escala de dicha actividad se recurrió a la concesión por parte del Estado de más de 50% del bosque. Esto sucedió por medio de empresas ejidales (cerca de 50% de los ejidos en la región de bosques se caracterizan como ejidos forestales), donde los ejidatarios son los encargados de explotar el bosque y vender la madera mediante contratos con empresas particulares. Una segunda modalidad es la de las unidades industriales forestales, a las cuales el Estado les da el derecho de establecer contratos de explotación del bosque con sus propietarios legales, a quienes se les paga una renta por el uso de su bosque. La última fórmula es una forma de asociación en participación en la que el propietario aporta su recurso y una empresa el capital, para juntos explotar el recurso.

El proceso de extracción forestal ha tendido a ser una actividad de carácter intensivo durante determinado

ciente estado. Para lograrlo había que acabar con el ya conocido enemigo de la población blanca: los apaches. Ni los tratados de paz que se establecieron entre apaches y blancos frenaron la necesidad de avanzar en la conquista de los territorios, lo que agudizó constantemente las luchas, que terminaron con la derrota de los apaches y la consolidación del proyecto extensionista de la población blanca, heredera del poder colonial con vistas a la constitución del nuevo estado de Chihuahua.

Aunque las grandes guerras indias del estado tienen por escenario y por móvil la disputa de los territorios del altiplano central y del norte del actual estado de Chihuahua, la Sierra Tarahumara también fue incorporada en los proyectos expansionistas de la población blanca. Los blancos y mestizos (*chabóchi* es el término empleado por los ralámuli para referirse a ellos)[5] crearon poblados y consolidaron los ya establecidos, fortaleciendo así la presencia de núcleos de población mestiza en las tierras habitadas por los ralámuli. Con las Leyes de Reforma esta situación se agravó, cuando los *chabóchi* ocuparon las tierras deslindadas a la Iglesia (Merril, 1992b: 70).

En el siglo XIX se definió una nueva relación de los territorios en lo jurídico y en lo político. La nueva nación surgida de la lucha por la independencia y conso-

[5] Cuando se habla de mestizos se refiere a población blanca descendiente de pobladores de origen europeo que se asientan en la Sierra desde el periodo colonial. Este término también alude a aquella población no indígena que llega a la Sierra en los periodos de auge minero o forestal. En la región el término mestizo no necesariamente se refiere a la población que surge de la mezcla de raza indígena y blanca, como en el caso de los estados del sur de la república.

periodo de desarrollo. Conforme el recurso tiende a agotarse, la actividad se torna en un momento de su desarrollo a ser más extensiva. Según el Inventario Nacional Forestal, se han distinguido cuatro zonas que responden a este proceso extensivo. Estas áreas muestran también el sentido histórico y espacial que adopta el proceso de la extracción forestal.

La primera es la zona que fue explotada por las compañías extranjeras desde antes de la revolución y que en la actualidad está casi enteramente controlada por el principal grupo industrial maderero del estado y del país: el grupo Celulosa de Chihuahua. La segunda zona, atravesada por el ramal sur del Ferrocarril Chihuahua-Pacífico que la divide casi en dos mitades según un eje noroeste-suroeste, es también la segunda en ser aprovechada desde la época de la construcción del Ferrocarril Kansas City, México y Oriente hasta Estación Creel, en 1907: como siempre, la explotación de este bosque empezó a partir de las cercanías de la vía de comunicación y se expandió progresivamente desde ella. La tercera zona prolonga la segunda en dirección sudeste y su explotación parece iniciar en los años cuarenta. Se distingue por ser la principal área de asentamientos indígenas en la sierra boscosa y requiere de un manejo particular debido a este hecho. La cuarta zona incluye fundamentalmente el área de Guadalupe y Calvo, accesible para la extracción desde Parral por medio de caminos y carreteras. Es aquí donde quedan más bosques vírgenes (Lartigue, 1983: 29).



Esta zonificación nos sirve para entender los diferentes procesos extractivos forestales en la Tarahumara y el papel que han tenido en la construcción de las distintas subregiones, puesto que en su conformación han intervenido diferentes elementos: los ritmos de la extracción, las empresas que han realizado dicha actividad, los sujetos que en ésta participan, e incluso la coyuntura histórica.

Resalta el hecho de que el carácter extensivo de esta actividad rebasó los límites ecológicos de la región de cumbres y se ha tendido a buscar el recurso en las zonas que limitan con la región de barrancos. De hecho, hoy es común ver la competencia por este recurso aún en las cumbres que bordean las barrancas de la Tarahumara.



Actividades económicas

- Agricultura
- Empresas hortícolas
- Silvicultura
- Fruticultura
- Ganadería
- Minería
- Núcleos comerciales

Núcleo poblacional ● Límite estatal - - - - - - - Cuerpo de agua ———

Mapa 9. Actividades económicas y de subsistencia.



El Estado-nación en la Tarahumara.

lidada con el gobierno republicano sentó las bases de una nueva organización de los mismos. Surgieron los estados soberanos y autónomos que tenían como base política y administrativa a los municipios y secciones municipales. Este proceso tardó largos años en definir su fisonomía, pero una vez logrados los elementos centrales en la constitución del nuevo proyecto nacional, fueron las formas de organización de los territorios en lo político y en lo geográfico.

Así, cuando se constituye el estado de Chihuahua quedan delimitadas la mayor parte de los actuales municipios del estado y muchos de los municipios de la Sierra Tarahumara, lo que implica una distinta concepción del uso político de los espacios, en donde la clase o sector de la población que se apropia de esta nueva racionalidad en el uso del territorio fue el sujeto de interlocución con el poder estatal y federal.

Esta redefinición de los territorios que se da al parejo de la conformación del nuevo estado de Chihuahua, significó el rompimiento de las anteriores demarcaciones regionales surgidas de la Colonia. Para el caso de la Tarahumara, las antiguas regiones de la Baja y Alta Tarahumara y la región de Chínipas se subsumieron a las delimitaciones estatales, con lo cual se borraron los antiguos criterios de ordenamiento jurídico de estos territorios. Por ejemplo, la región de Chínipas —zona donde realizamos esta investigación—, que durante la época colonial jurídicamente pertenecía a Sinaloa, queda ya comprendida en el estado de Chihuahua. Pero esta zona también sufrió modificaciones y reordenaciones a su interior. Desde ese momento ya no fueron las delimitaciones misionales las que dividieron el territorio, dada la emergencia de los partidos, departamentos y finalmente los municipios.[6]

Aun cuando se viva una nueva reordenación territorial y se vivan nuevas leyes para los pobladores de esta zona, las estructuras económicas surgidas del pasado

[6] Por ejemplo, en 1820 Batopilas se erige en cabecera municipal y Urique, en 1860.

colonial aún no se han destrabado. Los mismos grupos de poder y los mismos caciques locales siguen teniendo el control económico y político, ahora del estado. Estos fueron los sectores y clases sociales que hicieron suyo el proceso de nación, pero que a su vez siguieron reproduciendo las estructuras locales de poder manteniendo las mismas relaciones sociales propias del régimen colonial.

El Porfiriato

El grupo que constituyó la oligarquía chihuahuense durante el Porfiriato, finalmente surgió de una clase y un sector que se originaron desde la época colonial y que después consumaron la independencia, consolidándose a partir del triunfo liberal y de las Leyes de Reforma: los blancos y mestizos agricultores y ganaderos.

Durante la independencia y el liberalismo se construyeron los nuevos sujetos y clases que continuaron explotando los territorios, pero ahora introduciendo una nueva lógica: la explotación mercantil de la tierra. El Porfiriato fue la última expresión, o la fase superior, de ese liberalismo, donde el desarrollo de las fuerzas productivas revolucionó y tecnificó, lo que acarreó una modificación en las relaciones de producción. Para analizar la forma en que la Sierra Tarahumara fue incorporada al desarrollo de los proyectos modernizadores del Porfiriato habría que analizar de dónde surgieron los sujetos sociales que llevaron a cabo este proyecto.

En el estado de Chihuahua el Porfiriato se consolidó a través de los grupos locales de poder, cuya acumulación de riqueza se vino dando desde la Guerra de Reforma. Los viejos liberales fueron los que finalmente sustentaron al régimen en el poder y el régimen porfirista también los consolidó en el poder y en su posición de oligarquías.

Este grupo surgió de los proyectos expansionistas propios del liberalismo, cuyo objetivo era crear una nación de pequeños propietarios. El grupo de poder en Chihuahua durante el régimen de Díaz, es el mismo que enfrentó a los apaches y conquistó sus territorios. Desde estas luchas contra los indios se comenzó a construir un proyecto nuevo sobre la tierra y la producción agrícola, siendo los mestizos y blancos sus promotores.

Este mismo sector de la población abanderó las luchas liberales —algunas muy lejanas al estado de Chihuahua— y enfrentó a los conservadores (en especial a aquellos conservadores provenientes de Durango, desde donde trataron siempre de avanzar hacia Chihuahua). Pero sobre todo fueron aquellos que obtuvieron las tierras desamortizadas o aquellos que denunciaban tierras o las deslindaban. Habría que mencionar que Luis Terrazas formó una compañía deslindadora, y que en su calidad de gobernador del estado llevó a cabo las leyes de desamortización, violando la Ley de 1857, que estipulaba que los deslindes sólo podían ser realizados desde el Poder Ejecutivo y no por los gobernadores, constituyendo uno de los más grandes latifundios de la historia del país. Así, tanto en el estado como en la Sierra comenzaron a surgir los polos de población que serían disputados por los grupos liberales y conservadores. Entre algunos de estos pueblos en la Sierra Tarahumara destacan: Urique, Batopilas, Papigochi, Satevó y Cusihuiríachi.

Si en un principio el proyecto liberal tenía como sujeto ideal al ranchero (tipo *farmer*), pronto la situación y el proyecto cambiaron en favor de la consolidación de grandes latifundios, cuyos dueños se constituyeron en la oligarquía del estado

y en los grupos de poder. Si bien en un principio este grupo se enfrentó con Porfirio Díaz al apoyar al régimen de Juárez, posteriormente el régimen de Díaz les dio la oportunidad de acrecentar sus riquezas, haciéndolos partícipes del proyecto de modernización. Al mismo tiempo este grupo desempeñó un papel importante en el proceso de modernización capitalista tanto del estado como del país, al incursionar en los nuevos campos de la economía propios de la propuesta de Díaz (Dale, 1987: 53).

La oligarquía que surgió de los proyectos extensionistas —básicamente ganadera y agrícola— comenzó a incursionar en proyectos industriales, como empacadoras de carne, industrias cervecera, textilera y minera; bancos, inversionistas y producción maderera, etc. También se convirtieron en los inversionistas de proyectos económicos al exterior del estado de Chihuahua, vinculándose directamente con diversos sectores del Estado y de la economía nacional.

Uno de los elementos centrales de la política económica del presidente Díaz fue la incorporación de capitales extranjeros como sustento de su proyecto modernizador. La inversión extranjera asociada con el capital nacional posibilitó el desarrollo de las fuerzas productivas,[7] garantizando el crecimiento de la economía y de algunos sectores de la sociedad. Pero la inversión extranjera necesitó de cierto panorama alentador para poder desarrollarse. La oligarquía chihuahuense y el gobierno de Díaz basaron su estrategia económica en la apertura de nuevos campos económicos atractivos a la inversión extranjera. Y no podemos pasar inadvertido el hecho de que los campos abiertos por la estrategia económica respondieron a las expectativas de los inversionistas no nacionales, e incluso se establecieron nuevos acuerdos y presiones para abrir paso a las necesidades del capital extranjero (Wasserman, 1973: 279).

La unión entre la oligarquía chihuahuense y los capitalistas extranjeros determinó los asuntos políticos y económicos de Chihuahua durante el Porfiriato. La elite mexicana local poseía vastas extensiones de tierra, controlaba extensas propiedades mineras y monopolizaba muchas industrias importantes. El gobierno del estado —club privado de la oligarquía— expedía leyes y concesiones para los favorecidos. Los empresarios extranjeros invirtieron millones en madera, minería, ganadería y ferrocarriles (Wasserman, 1973: 279).

Lo anterior nos permite advertir la relación entre poder político local, gobierno central e inversión extranjera, formato a partir del cual la Sierra se vuelve parte de los proyectos económicos del Porfiriato, al convertirla en campo abierto por la estrategia económica del régimen. El imperialismo, como una fase desarrollada del capitalismo, se sustenta en la necesidad de hacer emergentes, para su reproducción, nuevas industrias, nuevas formas de explotación y la apertura de nuevas zonas para su desarrollo. Así, la Sierra Tarahumara se convirtió en una de las regiones geoeconómicas del país, es decir, un lugar de especialización económica del mercado internacional de donde se obtenían metales y madera (Lartigue, 1983: 16).

La industria minera comenzó a revolucionar sus técnicas extractivas a la par que comenzaba a denunciar más minas puestas al servicio de la inversión extran-

[7] "Entendemos por modernización —nos dice Dale Lloyd— aquel proceso sociohistórico que abarca el paso de las sociedades rurales básicamente agrarias a industrializadas." Lo anterior puede ser cierto hasta cierto punto, pero la modernización también conlleva el desarrollo de fuerzas productivas y relaciones de producción en el campo, de ahí que concibamos esta noción como un proceso social e histórico cuyo proyecto es revolucionar las fuerzas productivas, lo que implica un cambio en la sociedad y en el proyecto con el cual ésta se define (Lloyd, 1987: 11).



XETAR.

jera. Cerca de 22 compañías extranjeras operaban en la minería del estado para 1884, incrementándose el número a 69 para 1907. Con el auge minero se volvió a vivir en la Tarahumara el incremento de la población blanca, resurgiendo así los antiguos poblados, situación que cambiaría con el desplome de los precios de los metales reflejado en el posterior abandono de los mismos (Enríquez Hernández, 1988: 52).

Durante el Porfiriato, las grandes extensiones de bosque pertenecientes a la Sierra Madre también empezaron a ser explotadas. El recurso forestal quedó inscrito en los proyectos para convertir la zona en un lugar de especialización económica del mercado mundial. Con la madera extraída de la región se comenzó en un primer momento a abastecer la requerida para durmientes de las vías de ferrocarril y postes telegráficos. Es decir, la madera se convirtió en materia prima de aquellas actividades en donde la inversión extranjera empezó a desarrollarse: el transporte y las comunicaciones. Después, al agotarse las reservas forestales estadounidenses, pronto la Sierra se volvió la gran reserva de madera que surtiría al mercado de Estados Unidos. De ser una actividad posiblemente secundaria pasó a ser central para el capital extranjero que inició la creación de compañías madereras. El bosque de la Sierra Tarahumara fue así una zona de extracción forestal cuyo producto tuvo como destino el mercado estadounidense (Lartigue, 1983: 14).

La existencia de reservas forestales y la presencia de vías férreas y de comunicaciones imprimieron un valor a los territorios de la Tarahumara. Desde ese momento éstos ingresaron al mercado de precios, cuyo valor es medido por la posibilidad de explotar el recurso que ahí se encontraba. Esto condicionó la forma de tenencia de la tierra durante el régimen, la cual se basó en la compra-venta de terrenos y en las concesiones de los mismos para su explotación. Desde ese momento la propiedad y tenencia de la tierra, que incluía vastas extensiones, fue utilizada para su pronta y rápida explotación, con independencia del uso que le daban sus antiguos moradores. Con el proceso de industrialización de la madera inició el surgimiento de los pueblos en donde la madera fue aserrada y comercializada; a donde comienzaron a llegar trabajadores de la madera, que en su mayoría eran

mestizos, y donde se crearon comercios, negocios, empleos y vías de comunicación (Castro Cajas, 1992: 37).

Otra de las consecuencias del Porfiriato en la Sierra fue el surgimiento de los ferrocarriles como la vía de comunicación más importante en la zona misma, que tuvieron un papel definitivo en la extracción del recurso y fueron un destacado factor de cambio cultural para los habitantes originarios de la Sierra. El ferrocarril fue también parte de las actividades económicas desde las cuales el sector de inversionistas extranjeros buscó maximizar sus ganancias, por lo que desde el inicio del régimen de Díaz las vías de comunicación se volvieron parte de las ofertas económicas para atraer el capital inversionista.

Así, tanto por el estado de Chihuahua como por la Tarahumara, comienzan a circular ferrocarriles, algunos cruzaban el estado por el centro hacia el norte, otros lo hacían por el occidente. Fue en ese periodo que surgió la idea de proyectar un ferrocarril que comunicara el centro del estado con las costas de Sinaloa y que atravesara la Sierra Tarahumara, con el fin de comunicar de manera más corta el Pacífico con el Atlántico. Este es el antecedente del ferrocarril Chihuahua-Pacífico que va desde la ciudad de Chihuahua hasta el puerto de Topolobampo, pero que durante el Porfiriato sólo se construyó el tramo de Chihuahua hasta Creel, inmerso ya en el corazón de la Sierra Tarahumara.

Después de 30 años, el modelo de modernización porfirista entró en contradicción. Junto con la inversión extranjera y las oligarquías nacionales y estatales se erigieron los grandes monopolios que se convirtieron en la antítesis del proyecto histórico de los primeros liberales. Los hacendados y terratenientes que se volvieron empresarios e inversionistas entraron en contradicción con rancheros y pequeños propietarios —es decir, sus viejos compañeros liberales que los acompañaron en las luchas contra los apaches—. Por otro lado, durante el Porfiriato se generó la clase social que habría de unirse con los rancheros para dar fin a la oligarquía. Trabajadores de las minas, peones de las haciendas, obreros y ferrocarrileros fueron

Otras instancias de gobierno.



las nuevas clases sociales que abanderaron el proyecto de la Revolución mexicana en el estado, en busca de una nueva propuesta histórica y social.

La nueva reorientación nacional: la Revolución y el Estado mexicano

Si la lucha por la independencia fue un tanto ajena al estado de Chihuahua y mucho más a la Sierra Tarahumara, este no fue el caso de la lucha revolucionaria de 1910. Al estado de Chihuahua le tocó ser uno de los protagonistas de la Revolución mexicana. Este estado no sólo vivió algunos de los principales movimientos prerrevolucionarios —el caso más claro fueron los levantamientos de Tomóchic—, sino que fue la base donde se gestó uno de los proyectos revolucionarios del movimiento social de 1910: el villismo.

De esta manera, la palabra "revolución" formó parte del vocabulario de la zona y de las vivencias de las poblaciones. Pero no importaba cuántos guerrilleros podía sumar el estado a los bandos revolucionarios; cualitativamente más importante fue el hecho de que existió un proyecto revolucionario que se gestó en este lugar y con el cual se comprometieron algunos de los sectores y clases sociales que el gran imperio terracista había llevado a la pobreza y marginación. Rancheros, peones y demás gente del campo se unieron a las filas y al proyecto villistas.

Como ya mencionamos, con la lucha de independencia no se había creado aún, en la Sierra, la clase social ni el proyecto histórico que conduciría las nuevas relaciones sociales, las cuales permanecían sin mayores cambios de aquellas instauradas en la Colonia. Proyecto y clase social revolucionaria tendrían que surgir del triunfo liberal, consolidando y agudizando el Porfiriato las contradicciones propias de dicha propuesta liberal y de las clases sociales que encierra. Rancheros, pequeños propietarios, trabajadores rurales, trabajadores de las minas, ferrocarrileros, trabajadores del bosque, etc., abanderaron las luchas revolucionarias que buscaban derrocar un régimen social que había coartado sus posibilidades de desarrollo. Por esta vía se incorporaron al caudal revolucionario las poblaciones serranas, principalmente los mestizos pobres. Situación que se manifestó en el hecho de que algunos de los primeros levantamientos prerrevolucionarios del estado tuvieran como escenario las inmediaciones de la Sierra y la Sierra misma.

Pero aun cuando la revolución tuvo cierta presencia en la Sierra, ésta no logró convertirse en un proyecto de la población tarahumara. Si bien es posible que hubiera dentro de las filas villistas gente de origen ralámuli o tepehuán y/o que tal vez la gente indígena de la región fuera parte de algún ejército revolucionario, o parte de las tropas oficiales, es un hecho que la Revolución mexicana no fue un proyecto surgido de estos grupos indígenas, aunque también formaran parte de las clases explotadas en minas, haciendas y bosques.

En el estado la Revolución fue encabezada por una clase compuesta por rancheros, pequeños propietarios y trabajadores mineros de orígenes étnicos y aspiraciones sociales similares a las del grupo mestizo, cuya perspectiva en la Sierra Tarahumara siempre ha sido la constitución de la pequeña propiedad privada. Así, las poblaciones indígenas y sus proyectos históricos no fueron las que dieron forma a las demandas y banderas revolucionarias. Sólo hasta el triunfo de la Revolución y con la instauración del gobierno revolucionario fue que las poblaciones

indígenas se volvieron "parte de la Revolución". Con la consolidación de ésta como gobierno vino también el surgimiento de una política social tendiente a incorporar a las poblaciones indígenas al desarrollo de la nación y de la Revolución.

Además de realizar una política de incorporación, el nuevo Estado se vuelve portavoz de las viejas demandas de los grupos revolucionarios. Comienzan así a institucionalizarse, como parte de su política social y económica, las demandas campesinas basadas en una reforma agraria que tuviera como sustento el reparto de tierras a los campesinos, en la conformación de los ejidos como forma legal de tenencia de la tierra, como sujeto de interlocución de los campesinos con el Estado y como figura legal en la cual recayó la política del Estado hacia el sector social. Junto con la reforma agraria, el Estado promovió otro tipo de políticas sociales, dando solución a las demandas de los distintos sectores que participaron en la Revolución y otras muy importantes surgidas de las luchas obreras, como el derecho a huelga, a la sindicalización y, muy importante, a la construcción de un sistema público de educación.

La Revolución mexicana hecha gobierno construye una nueva relación en lo económico y en lo político con los territorios y pobladores que conformarían la nación. De tal manera que el Estado comienza a establecer una relación con campesinos, obreros y con la población indígena del país creando las instancias estatales para atender las demandas de estos sujetos sociales. El resultado es, pues, la consolidación de un Estado fuerte que comienza a tener presencia con sus instituciones hasta en las regiones más apartadas del sur y del norte del país, donde además introduce en lo político, social y cultural, prácticas y dinámicas nuevas.

Ya desde los primeros gobiernos revolucionarios, la Sierra Tarahumara empieza a ser objeto de las políticas sociales introducidas por el Estado, trayendo como consecuencia la redefinición de muchas de las situaciones que se vivían antes de la Revolución. Desde los primeros años de la reforma agraria en el país, ésta comienza a ser puesta en marcha en la Sierra Tarahumara, con lo que los territorios y la forma legal de la tenencia de la tierra comienzan a ser modificados. En los años veinte se inicia el reparto de los grandes territorios propiedad de los anteriores latifundistas. En los valles y en la Sierra se establecen los primeros ejidos del estado de Chihuahua. Años más tarde, muchos de estos ejidos —principalmente los creados en los valles y planicies del estado— serán capitalizados por grupos financieros dinamizando las actividades agropecuarias y convirtiendo la región en productora de bienes consumidos en el mercado nacional.

Si bien en un principio la puesta en marcha de la reforma agraria respondió a las necesidades de dar legitimidad al Estado revolucionario, pronto los ritmos y tendencias de la misma se vieron conducidas por los requerimientos del mercado y de los capitales de la región. Esto explica los distintos ritmos en las dotaciones ejidales en una zona de abundantes recursos destinados a la extracción de madera, que se caracterizaron por conducir las dotaciones producto de la demanda en que se requería la producción de madera para el mercado nacional.

De ahí que el periodo de reforma agraria en la Sierra se llevara a cabo desde los años veinte hasta los años setenta: 50 años en que la zona terminó por definir sus ejidos, creando nuevas lógicas en el uso y organización de los territorios.

En la actualidad el número de ejidos y de comunidades agrarias en el estado de Chihuahua es de 912, distribuidas en tres regiones en que se divide el estado. En la llanura encontramos 199 ejidos y comunidades agrarias (21.8% del total estatal), para el desierto, 340 (37.3%), y para la Sierra, 373 comunidades



Fiesta tarahumara organizada por el gobierno.

agrarias y ejidos (40.9%). La suma de estas propiedades cubre una superficie de 9 748 552 ha, que corresponden al 39.5% del total de la extensión del estado. Vemos entonces que la Sierra ha sido la zona del estado que ha destinado la mayor superficie de su territorio a la propiedad social. De la superficie total del territorio estatal, la Sierra ocupa 7 869 236 ha, de cuya extensión total 4 934 030 ha son ocupadas por las comunidades rurales y ejidos; en la llanura, con 4 592 897 ha, los ejidos y comunidades representan 1 717 890 ha; y por último, el desierto, que se extiende sobre una superficie de 12 246 567 ha, un total de 3 096 632 son empleadas por ejidos y comunidades agrarias (INEGI, 2001).

La creación de los ejidos en la Sierra está estrechamente ligada, como ya mencionamos, con la actividad forestal. La mayoría de los ejidos de la Sierra Tarahumara son reconocidos como ejidos forestales, con lo cual se dota una cantidad de extensión de bosque para su explotación a una comunidad. Por tal motivo, no podemos dejar de ubicar como una de las razones de la creación de los ejidos en la Sierra la historia de la explotación forestal en el periodo posrevolucionario. Aunque, en el papel, algunos ejidos de la Tarahumara fueron constituidos desde la segunda mitad de los años veinte (en especial los más cercanos al territorio villista), muchos de ellos no empezaron a funcionar como tales sino hasta que, en la década de los cuarenta, la voracidad de las empresas madereras puso en peligro los bosques.

El gran auge de la explotación forestal en la Tarahumara surgió en los años próximos a la Segunda Guerra Mundial, ya que los recursos forestales de esta región fueron destinados como parte de los implementos necesarios para mantener las economías de guerra, principalmente la estadounidense. Como en principio esta explotación fue realizada por particulares, se generó una situación en la



Modernización en Guachochi.

que la propiedad del bosque pertenecía a inversionistas privados nacionales. Además, el bosque seguía siendo sustento de los grandes capitalistas madereros, como los Vallina, Arreola, González Múzquiz y Trouyet, creándose en ese periodo las empresas Grupo Chihuahua, Bosques de Chihuahua (que abastece de materias primas a Celulosa de Chihuahua), Industrias de Madera, S. A., y Maderas de Pino Industrializado, S. A.

Esta situación generó dos problemas para el Estado mexicano, que ve en el ejido la manera de resolver este conflicto. Por un lado se presentó el problema de una sobreexplotación del bosque, por no existir los medios legales para controlar los ritmos de la explotación forestal, lo que condujo al Estado a decretar una veda total, en donde sólo un parte de la explotación (la zona sur) se concesionó a la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas (SCOP) para obtener materiales para la construcción del ferrocarril. Por otro lado se presentó el dilema de si permitir la propiedad del bosque a particulares no rompería con el espíritu agrarista del Estado y con el discurso populista que abanderaba. Fuerte dilema en un momento en que el Estado mexicano no podía romper con los capitales privados y tampoco podía dejar de resolver demandas de los campesinos que constituían su base popular.[8]

El ejido fue entonces esa institución que concilió esta disyuntiva. Por un lado respondió a las expectativas de la población campesina —sobre todo mestiza— de ser poseedores de la tierra —aunque años más tarde ésta pidió el cambio del régimen de tenencia de la tierra—. Por otro lado, el ejido permitió continuar con la extracción del recurso, al dedicarse ahora las empresas sólo a la compra y comercialización de la madera, sin invertir en el proceso de corte de los árboles (Lartigue, 1983: 25).

[8] En cuanto el Estado dejó de atender las demandas campesinas de la región, sobrevino uno de los levantamientos armados posrevolucionarios que tuvo su acción en el municipio de Madera, en plena Sierra Tarahumara.

Los ejidos tienen dos papeles complementarios en la región. Se convierten en los sujetos de la acción estatal en materia agrícola, forestal y política, ya que a partir de esta intermediación e interlocución con los ejidos, el Estado mexicano afianza su presencia y su control en las poblaciones de la Sierra Tarahumara. Asimismo, se convierten en una unidad de producción destinada a extraer las materias primas de los bosques concesionados, con lo cual las empresas madereras dejan de invertir en estas labores, dedicándose sólo a la concentración, industrialización y exportación de madera.

De este modo, tanto las dinámicas de la explotación forestal —conducidas por los ritmos del mercado nacional e internacional— como los procesos de construcción y legitimación del Estado fueron los factores que determinaron y condujeron los ritmos, tiempos y cantidades en las dotaciones ejidales que se realizaron en la Sierra. Estos repartos ejidales tuvieron varios momentos clave, los cuales respondieron a una de las anteriores causas. Así podemos encontrar un primer reparto en los años veinte, cuando nace el Estado revolucionario; posteriormente encontramos un grueso reparto en los años cincuenta, sesenta y setenta, periodo de crecimiento, auge y decadencia de la explotación forestal en la zona; y finalmente, un reparto en los años ochenta, cuando se vive la caída de la producción forestal, pese a lo cual el Estado siguió utilizando la vía del reparto para consolidar su presencia en la zona.

La presencia del Estado mexicano en la Tarahumara fue acompañada por la creación de otras instituciones y por la planeación e implementación de políticas conducidas por él mismo. En 1952 se fundó el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara, perteneciente al Instituto Nacional Indigenista (INI), que vino a reforzar, junto con la política de creación de ejidos, la acción social del Estado nacional en la zona. El primer Centro Coordinador del INI en la Sierra Tarahumara se fundó en Guachochi, desde donde se llevaron a cabo los programas de asistencia a la población aborigen: tepehuana, pima, warijó y tarahumara. Años más tarde se fundaron otros tres centros coordinadores con sedes en San Rafael (1974), Carichí (1975) y Turuáchi (1980). Con el INI en la zona, se cumplió uno más de los postulados sociales de la Revolución mexicana: incorporar la población indígena al desarrollo de la Revolución y de la nación (Plancarte, 1954: 12).

Desde el INI, el Estado mexicano implementó sus políticas sociales y culturales hacia la población indígena, la cual se basa en el principio de incorporar a los ralámuli y a todos los otros indígenas a la nación mexicana, entendida ésta en su doble acepción: como unidad cultural y social y como canalizadora de los beneficios heredados de la Revolución mexicana. De esta manera el INI comenzó a establecer programas de educación en la región basados en la proliferación de escuelas-albergues para niños ralámuli, donde éstos aprenden a leer y a escribir en español. También se crean programas de atención a la salud y se instalaron clínicas en donde el ralámuli conoce las nuevas concepciones de la medicina occidental.

Además de ser un importante agente del cambio cultural, el INI se convirtió en un fuerte mecanismo de control y conducción de los ritmos de la reforma agraria. Desde éste se regulaban los ritmos de la extracción forestal y se manejaban y vigilaban las dinámicas de los nuevos ejidos, en su carácter de organismo asesor de los ejidatarios en lo tocante a las formas de aprovechamiento del bosque y comercialización de la madera. Igualmente funcionó como un agente de la política social —la política para los pobres— al implementar proyectos para desarrollar

y reforzar la agricultura (nuevas técnicas de cultivo, abonos, semillas mejoradas) y la ganadería (programas de introducción de nuevas razas de ganado y atención veterinaria).

A su vez, el INI asumió funciones de centro organizador de las comunidades indígenas a un proyecto formulado y dirigido por el Estado. Para esta labor comenzó a ejercer funciones de coordinador de actividades que pretendían lograr la socialización y el conocimiento entre los pueblos. Se valió para esto de la creación de una estación de radio:[9] XETARH, "La voz de la Sierra Tarahumara". Por cierto, la transformación del INI en la Comisión para el Desarrollo de las Zonas Indígenas, (CDI) no parece hasta ahora implicar un cambio real en el tipo de relación entre el Estado mexicano y las culturas de la Sierra Tarahumara.

Durante la administración del gobernador Baeza se estableció un organismo estatal de acción en la Sierra, en abierta competencia con el INI, que expresó el descontento de muchos sectores regionales (entre ellos la Iglesia) por la ineficiencia de los programas del INI. Con la creación de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, el gobierno del estado de Chihuahua sería el encargado de planear y dirigir la acción social hacia las poblaciones indígenas. Esta Coordinación ha destacado principalmente por la realización de un programa de educación bilingüe-bicultural para la población tarahumara, cuyo postulado es el de enseñar a leer y a escribir al niño indígena en su propia lengua. Sin embargo, este organismo continúa impulsando las mismas políticas asistencialistas en materia de acción social para la Tarahumara, como son distribución de fertilizante, construcción de caminos y puentes, distribución de chivas e instalación de pilas de agua en los poblados tarahumaras, etcétera.

Por último, habría que mencionar otros elementos presentes que caracterizan los hechos ocurridos después de la Revolución en la Sierra Tarahumara. Entre éstos destacan el volver de los padres jesuitas, quienes al regresar a la Sierra comienzaron a tener mayor presencia en la zona con un nuevo modelo misional basado ya no en la reducción de los naturales a los pueblos de misión: ahora eran ellos quienes visitaban los pueblos indígenas y enseñaban la religión católica desde la cultura tarahumar misma. Para tal fin se constituyó el Vicariato Apostólico de la Tarahumara, donde se articula y coordina el trabajo misional en la zona. En los últimos años ha aumentado la presencia de grupos religiosos protestantes, quienes se introducen en la Sierra y se instalan en los pueblos ralámuli. En la actualidad la presencia de misioneros jesuitas en la Sierra ha ido perdiendo preponderancia. Cada vez son menos los religiosos pertenecientes a esta orden, pero también algunas de sus responsabilidades han sido transferidas a otros sectores del clero.

En los años cuarenta comenzó un nuevo auge en la minería. En ese periodo de la mina llamada La Bufa se extrajo una gran cantidad de minerales, con lo cual volvieron a poblarse los viejos asentamientos mineros y se crearon otros nuevos en las zonas cercanas a las viejas minas. Junto con actividades mineras, forestales y comerciales se dio el desarrollo de pueblos y el resurgimiento de los antiguos poblados mineros como Batopilas y Urique. Durante esos años, además de La Bufa destacan otros proyectos y bonanzas mineras en la Sierra, como los de Maguarichi, La Reforma, Monterde, Piedras Verdes y El Concheño, entre otros.

[9] Tal vez de los proyectos del INI más vivos en la actualidad, y que ha cumplido su cometido de servir como un medio de comunicación alternativo para la población indígena.

Desde hace más de una década se vive un repunte significativo de la actividad minera en la región. Lugares como El Sauzal, en el municipio de Urique, Moris, Dolores, Pinos Altos y Monteverde han empezado a ser explorados y explotados por empresas extranjeras para continuar allí la realización de proyectos extractivos. En el siglo xx se dio el auge de la realización de caminos por los que se transportan las materias primas extraídas de la zona. Es el caso del camino que va de La Bufa a Creel, del cual se desprenden otros tantos. Para el año de 1961 se terminó en su totalidad el proyecto del ferrocarril que se denominó Chihuahua-Pacífico, cuyas terminales están en la ciudad de Chihuahua y en el occidente, en el puerto de Topolobampo, en Sinaloa, con lo cual se logra cruzar la Sierra Tarahumara en todo lo ancho. En el presente, la carretera que une Parral-Guachochi, Guachochi-Creel y Creel-Chihuahua se encuentra pavimentada en su totalidad.

En los últimos 20 años el narcocultivo se ha convertido en una de las importantes fuentes de ingreso de capitales en la zona. De esta actividad se han vuelto a sostener aquellos poblados que se crearon con la minería o con la explotación forestal, como Batopilas, Guadalupe y Calvo, Urique e incluso Guachochi. Y no sólo los grandes poblados han resultado beneficiados de esta actividad; ya al interior de la Sierra, en las comunidades y pequeños núcleos mestizos, ingresan fuertes cantidades de dinero que se hacen patentes en el surgimiento de casas con plantas de electricidad, camionetas, armas, cerveza y licores.

El turismo se ha conformado como otro aspecto económico relevante en la Sierra desde este periodo. Con esta actividad han surgido centros turísticos, destacando lugares como Creel, El Divisadero, Batopilas y Cerocahui, entre otros.

Además, hoy más que nunca la zona se ha convertido en una de las regiones del norte del país que expulsa una gran cantidad de fuerza de trabajo, principalmente de origen indígena, hacia las regiones de Sinaloa, Sonora y el mismo estado de Chihuahua. Existen en la actualidad comunidades tarahumaras en donde la mayor parte de los miembros varones se ha empleado en las pizcas de tomate y manzana, destinadas a la exportación.

Para concluir este capítulo, caben algunas reflexiones. Hemos tratado de mostrar que el proceso de incorporación de una región ecológica y física particular, como es el caso de la Sierra Tarahumara, se inicia cuando esta zona es valorada por su potencial de arrojar productos —que se convierten en materia prima— en un mercado exterior. Dicha valoración de un espacio físico-ecológico implica una transformación que afecta a una región en dos aspectos. Por un lado, inicia su existencia como región geoeconómica vinculada a un sistema —político, económico y social— mayor, dando principio a un largo proceso de incorporación que adopta formas distintas y variadas en el tiempo. Y por el otro, comienza su incorporación a las prácticas, instituciones, discursos, leyes y proyectos de aquella sociedad mayor a la cual se incorpora una región económica-social particular.

Si bien dicho proceso de integración estuvo marcado por distintos momentos y etapas históricas, las cuales llegaron a ser hasta contradictorias. Un denominador común en cada uno de estos momentos fue el surgimiento de instituciones, discursos, prácticas económicas y sociales desde las cuales se negarían aquellas realizadas por las poblaciones originarias de estas distintas regiones del país.

Con la Colonia se inició esta doble tendencia a la cual nos hemos referido. Es ese el momento histórico en el cual principia el proceso de valoración geoeco-



nómica de la Sierra Tarahumara, iniciándose así un largo proceso de extracción de la riqueza de la región. Es en ese periodo de la historia que se da también una nueva racionalidad del uso territorial, una racionalidad que ve en el suelo y territorios una empresa rentable, surgiendo también otras formas de concebir la organización social de los territorios en pueblos, haciendas y ranchos de españoles y mestizos.

Durante el siglo XIX el proceso de incorporación quedó marcado por los ritmos de una difícil construcción nacional. De tal manera, las estructuras regionales creadas desde la Colonia se integraron a los designios de una nueva comunidad imaginada. Pero igualmente durante ese siglo se consolidaron los proyectos de organización territorial propios de los blancos y mestizos, que no dejaron de lado la racionalidad del uso territorial con fines de productividad, destinada a surtir de productos a un sistema económico mayor.

El liberalismo porfirista agudizó uno de los proyectos de uso territorial que más han marcado a la Sierra Tarahumara. La racionalidad productivista fue dirigida desde un poder central en coalición con los cacicazgos locales que comenzaron a crear y mantener en la Sierra empresas que se dedicaron a extraer los recursos mi-



Aserradero.

neros y forestales. Esa tapa agudizó el carácter geoeconómico que había adoptado —como región extractiva de riqueza— y que siguió adoptando en lo sucesivo la Tarahumara.

Con el triunfo de la Revolución mexicana y cuando ésta se convirtió en gobierno, se reorientó el proyecto nacional, fortaleciéndose con ello el Estado mexicano. En su consolidación el Estado ha generado las instituciones en las cuales descansará su existencia y le servirán como medio de interlocución con las distintas regiones del país. Pero este mismo Estado nacional, aun cuando es heredero de una revolución social, y después de asumir como tarea la realización de reformas sociales y económicas, no ha renunciado a una concepción y racionalidad productivistas del uso territorial, situación que condicionará la formación de las instituciones en las cuales descansa.



Don Alberto Castellanos y don Nemesio: dos grandes cantores de *yúmali* pima, ranchería Las Gallinas, Yepachic, Chihuahua.

Ensayos temáticos



Cerámica de Casas Grandes

CAPÍTULO 9

Poblamiento

Angélica Pacheco Arce*

Introducción

La configuración espacial de un territorio obedece a la forma en que se organiza la ocupación de un medio físico determinado: un hecho histórico desde un punto de vista social, pues se realiza a partir de la explotación y aprovechamiento de recursos, del tipo de patrón de asentamiento y de las rutas de intercambio y contacto con otros espacios culturales (Aboites, 1995: 18). Desde esta perspectiva queremos plantear el poblamiento de la Sierra Madre Occidental, considerando el análisis regional dentro de un marco ecológico-económico, sin restar credibilidad o importancia a elementos ideológicos que debieron tener un papel importante en la conformación cultural de los pobladores serranos. No obstante, observar esos elementos en el registro arqueológico resulta hasta cierto punto una tarea difícil (Hinojo, 2003).

Delimitar regionalmente un espacio nos obliga a explicar los fundamentos concretos de esos rasgos espaciales y a definir sus fronteras, que por cierto tienen un carácter dinámico si observamos la organización social como un acontecimiento histórico. Bajo esta premisa, concebimos la regionalización como instrumento metodológico[1] para organizar las ideas y la evidencia empírica sobre la configuración espacial (Aboites, 1995: 19), por lo que el patrón de asentamiento, tanto de origen prehispánico como de carácter etnográfico, dará el mismo peso a factores socioeconómicos y ecológicos, dejando de lado aquellas explicaciones que suponen el desarrollo cultural como una sucesión de eventos en la que los factores ecológicos tienen menos relevancia conforme las sociedades se hacen más complejas, pues partimos de la base de que ninguno de estos factores se contraponen en la explicación del desarrollo de los pueblos del noroeste de México (Hinojo, 2003).

Poblamiento

El poblamiento de la Sierra Madre Occidental ha sido ampliamente discutido, pero poco investigado. El conocimiento, sobre todo a nivel arqueológico, de los

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] Es decir, una herramienta para delimitar el área de estudio.



Sitio arqueológico, Paquimé.

antiguos asentamientos serranos se remonta al patrón de agricultores, escaseando las investigaciones de poblaciones recolectoras-cazadoras. Esto limita las interpretaciones al respecto. No obstante, podemos echar un vistazo al conocimiento hasta ahora generado gracias a los estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos que en conjunto tratan de comprender el desarrollo histórico del hombre en el norte de México.

Las etapas más tempranas de ocupación serrana son poco conocidas. Los escasos vestigios que se remontan a la Tradición Clovis,[2] con una antigüedad de 12 000 años aproximadamente, son aislados y provenientes de superficie. Uno de esos hallazgos se debe a la ardua investigación de Manuel Robles (Montané, 1985: 161; Guevara y Phillips, 1992: 188), quien durante sus recorridos en busca de artefactos de los primeros pobladores, localizó una punta Clovis en Huásabas, Sonora, muy cerca de la línea estatal con Chihuahua. Este tipo de hallazgos en la Sierra son poco frecuentes, quizá porque las condiciones climáticas imperantes en esa época aún eran extremas. Las bajas temperaturas probablemente fueron un factor limitante para una ocupación más constante, prefiriéndose climas más benignos y con abundante vegetación y fauna en las tierras bajas. Esta situación cambió al modificarse la temperatura e iniciarse un proceso de desertización y, por ende, una variación en las condiciones climáticas serranas que permitieron el establecimiento de un mayor número de habitantes (Casiano, 1991: 19-32; Carpenter *et al*., 2001: 359-373).

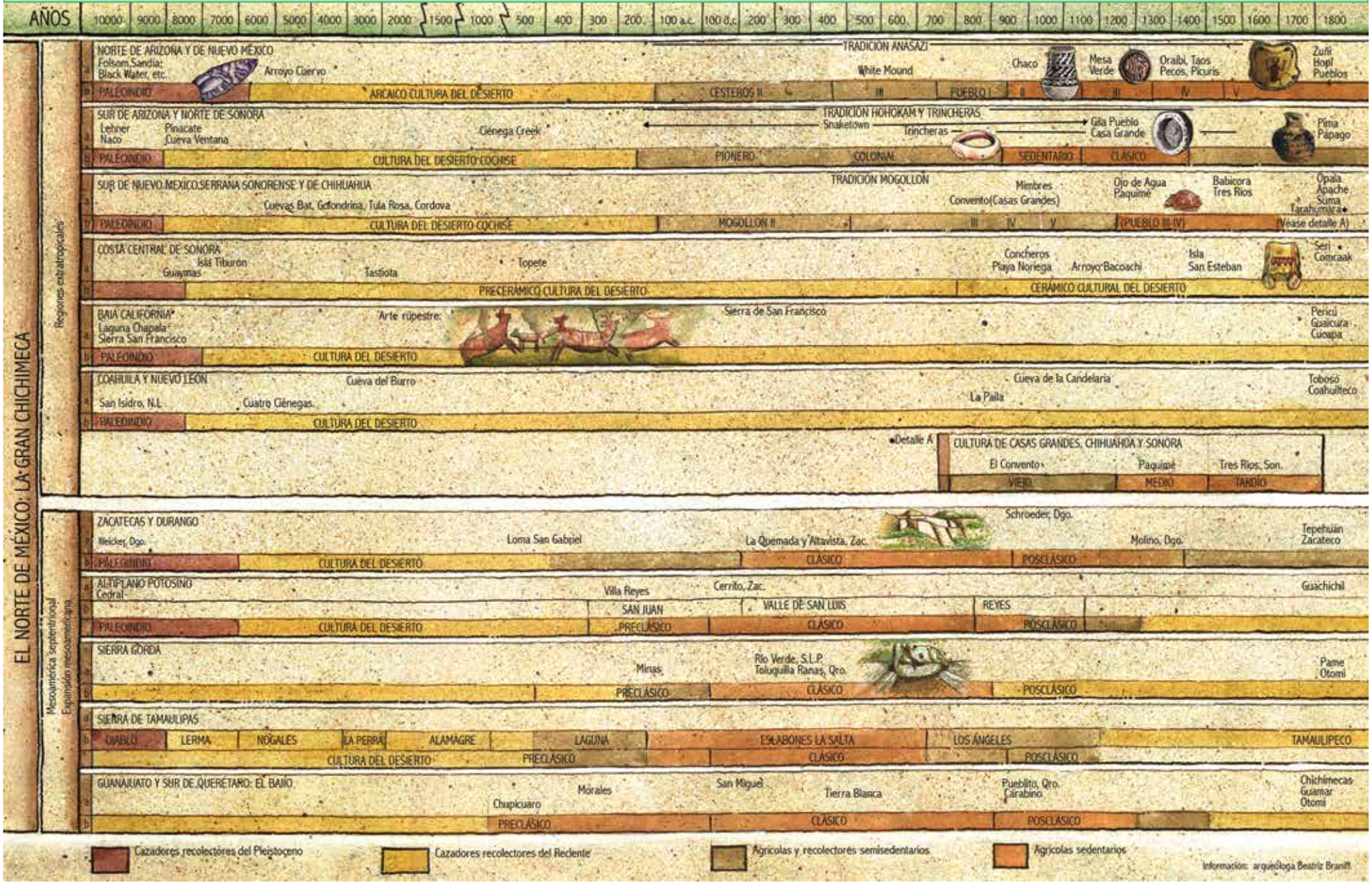
El conocimiento adquirido sobre estos primeros pobladores se ha establecido básicamente por algunos elementos de su cultura material, principalmente los utensilios elaborados en piedra, que por su misma naturaleza son los mejor conservados, y en menor proporción por algunos restos de fauna, fogones y ocasionalmente restos humanos. El uso de la analogía etnográfica ha sido uno de los

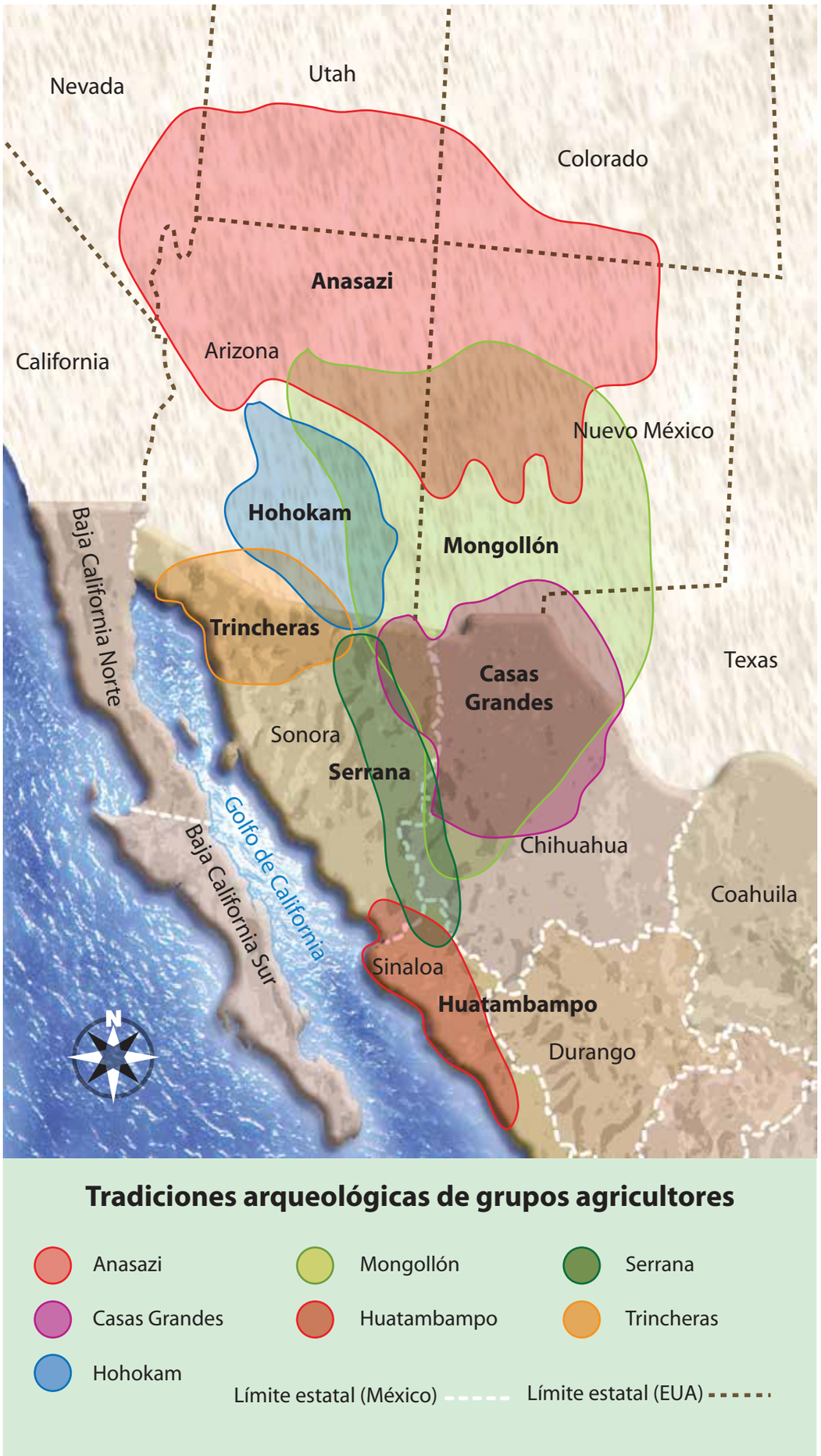
[2] La Tradición Clovis se caracteriza por una serie de artefactos líticos principalmente, en los cuales se observa una tecnología elaborada y especializada, en particular un tipo de punta de proyectil de alta tecnología que fue, entre otras cosas, utilizada para la caza de megafauna. El nombre Clovis proviene de la localidad donde se descubrió y describió por primera vez el artefacto, en este caso en Nuevo México.



Don Nemesio, anciano pima.

GRÁFICA 5
EL NORTE DE MÉXICO. LA GRAN CHICHIMECA





Mapa 10. Tradiciones arqueológicas de grupos agricultores.

elementos metodológicos que, aplicado con cautela, ha permitido a los arqueólogos reconstruir hasta cierto límite el modo de vida de esos primeros pobladores.

Es probable que dichos grupos hayan vivido en pequeñas bandas en las que las relaciones sociales se daban por el parentesco y un antepasado común, que en un principio debió tener un origen mítico y posteriormente real. Las relaciones con los miembros de otros grupos pudieron cumplir diversas funciones, como el intercambio de productos o el aprovechamiento de recursos abundantes en un espacio determinado cuando escasearan en otro, así como la reunión de grupos para celebrar rituales y establecer alianzas o lazos de parentesco mediante el matrimonio.

Es muy probable que se tratara de sociedades igualitarias, con un líder elegido por los mismos integrantes del grupo, quien guiaba u orientaba al mismo en el desplazamiento temporal para el aprovechamiento de recursos naturales. Quizá se tratara de un cazador experimentado, con amplio conocimiento del medio, lo cual le permitía elegir el lugar adecuado para una determinada época del año. Los campamentos o lugares de estancia más recurrentes debieron ser las cuevas y abrigos rocosos, que por sus mismas características representan un resguardo natural contra eventos naturales. No obstante, es probable que también hayan recurrido a la construcción de habitaciones, que fue imposible que se conservaran hasta nuestros días dada su elaboración con materiales perecederos.

ARQUEOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA EN LA SIERRA TARAHUMARA

Angélica Pacheco Arce*

La conformación etnográfica de la Sierra Tarahumara, a la llegada de los españoles, es incierta. Hasta donde se sabe, existía una multitud de grupos organizados en espacios habitacionales denominados durante la Colonia rancherías, que compartían diversos rasgos culturales y estaban adscritos a un grupo, clan o banda determinada, en cuanto a su filiación étnica. Al momento del contacto europeo, se impusieron filiaciones étnicas más grandes, denominando por ejemplo a una amplia región como Pimería,[1] aun cuando sus habitantes se diferenciaban entre ellos autonombrándose tohono o'odham, nebomes y yécoras, entre muchos otros. Situaciones como éstas parecen haber imperado durante el proceso de sometimiento español, aunque al parecer también se registraron procesos contrarios, ya que entre los tarahumaras, por ejemplo, se han detectado cinco variantes dialectales que, de acuerdo con algunos historiadores, corresponderían a procesos de resistencia en los que diferentes etnias se habrían reunido para fortalecer una identidad única.

Las investigaciones arqueológicas, históricas y etnográficas y los documentos etnohistóricos heredados de los misioneros en el noroeste de México dan cuenta de la organización social y del patrón de asentamiento. Todos coinciden en que la ranchería era el estilo de vida de la población norteña.

Lo que se conoce en cuanto a patrón de asentamiento en el registro arqueológico es poco. No obstante,

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] La Pimería abarcaba desde el río Gila al sur del actual estado de Arizona en Estados Unidos en la latitud 33° norte, hasta el sureste del actual estado de Sonora en la latitud 28° norte, extendiéndose por el oriente hasta Matachic en Chihuahua (Faubert, 1975).



Niños wuarijío en Mesa Colorada, Sonora.

gracias a algunos recorridos y excavaciones se ha podido detectar unidades habitacionales de pequeños grupos familiares en general dispersos, sobre todo en las partes más escarpadas de la Sierra Tarahumara. Esta conducta probablemente obedezca a las pocas posibilidades de desarrollar una agricultura a gran escala, lo que no permitía núcleos familiares amplios. Algunos trabajos, como los de Bennett y Zingg (1978) y Ruiz (1995) mencionan casas en acantilados o en abrigos rocosos, que parecen mantener a un núcleo reducido de gente. Sin embargo, el patrón de asentamiento de tipo abierto (en valles o terrazas) ha sido poco estudiado, si bien pareciera que las tierras bajas al oriente de la Tarahumara fueron el lugar propicio para asentamientos más prósperos, observándose principalmente el establecimiento de pueblos de misión en esa zona geográfica (Deeds, 2000: 55-69).

En la parte más septentrional de la Sierra, el patrón de asentamiento es similar, encontrándose casas en acantilados, en las partes más escarpadas de la Sierra, y en sitios sobre terrazas o lomas bajas, cerca de ríos y arroyos en los valles intermontanos de las tierras bajas, como el caso del río Bavispe (Douglas y Quijada, 2000 y 2001; Pacheco, 2003: 47-52). Al igual que en la Sierra Tarahumara, se trata de rancherías que tienen entre 10 a 40 probables habitaciones. El patrón arquitectónico detectado, tanto en cuevas[2] de la región Tarahumara como en la de Bavispe, corresponde a las tradicionales puertas en forma de "T" que caracterizan al sitio de Paquimé, en Chihuahua.

Considerando la historia colonial, el registro arqueológico y las características ambientales de la Sierra, observamos que la trashumancia ejercida por los pobladores serranos se remonta a épocas precolombinas y se continuó durante la Colonia, sólo que para estas fechas la movilidad tenía una doble función como bien señala Radding (1995b), es decir, la adaptación a un ambiente y escapar del sometimiento español. En el caso de los ralámuli, la movilidad estacional ha sido la forma en que este grupo se ha adaptado al medio ecológico, desplazándose en invierno hacia las partes bajas y trasladándose en verano hacia las partes altas. Este patrón de movilidad les permite tener dos espacios o áreas de cultivo, con lo cual aumentan las posibilidades de obtener productos agrícolas (Ruiz, 1995: 38), además de los diversos productos silvestres recolectados en los distintos nichos ecológicos.[3] Esta conducta de aparente aislamiento no es tal; más bien responde a un amplio

[2] En las cuevas es donde mejor se ha conservado el estilo arquitectónico, ya que en los valles, terrazas y lomas lo único que queda expuesto son los cimientos o alineamientos de las casas.

[3] La recolección de plantas y frutos silvestres es una práctica permanente entre los habitantes serranos. No la ejercen únicamente ralámuli, o'óba, óódami o warijó, no obstante sí son quienes más la practican. En la Sierra podemos encontrar cebollines y tomatillos silvetres, así como *chiltepín* (chile silvestre), nopales, tunas, nueces y bellotas, entre otros productos.

La interacción hombre-naturaleza fue precisamente la que permitió a los primeros pobladores desarrollar un cambio de relaciones con su medio. A lo largo de milenios de observación y probablemente de experimentación, el hombre inició un proceso de control sobre el crecimiento de ciertas plantas que bien pudo ser simultáneo en diferentes regiones de lo que en la actualidad es el centro de México. Las fechas más antiguas que se conocen para estos hallazgos van del 8000 al 5000 a. C. y se obtuvieron de sitios ubicados en Oaxaca y Puebla (López Austin y López Luján, 2001: 25; Carpenter *et al.*, 2001: 365).

El control sobre la domesticación de plantas fue un proceso lento y gradual, por lo cual la trashumancia aún seguía vigente, lo que muy probablemente dio como resultado la propagación de la incipiente domesticación. En el caso del noroeste de México, se cree que el área que permitió la transmisión de dicho conocimiento fue la Sierra Madre Occidental, que por sus mismas características naturales, similares (en esa época) a las del centro de México, presentaba un terreno propicio para practicarla. Las fechas disponibles de la domesticación de maíz provienen de Nuevo México, en la cueva Bat Cave, y aún están en debate, aunque oscilan entre el 3500 y 1500 a. C. (Cordell, 1984: 153-180).

De este modo, el conocimiento agrícola, recién adquirido por parte de pobladores serranos, fue transmitido y propagado en el noroeste de México por lo menos desde hace 3 500 años, periodo dentro del cual se han fechado diversos elementos arqueológicos que han ayudado a definir la conformación de

conocimiento del medio, lo que permitió, a pesar de todos los esfuerzos misionales, mantener un tipo de vida móvil, casi inalterado hasta la fecha.

En el caso de los o'óba, una intensa movilidad se mantuvo hasta mediados del siglo xx. No obstante, los cambios acelerados en su territorio los han obligado a readaptar su modo de vida, de modo que, si no todos, varios o'óba se encuentran asentados en la periferia de lo que fueran los antiguos pueblos de misión,[4] que ahora son centros de control y concentración de población no local. Estos cambios obedecieron a diversas causas. Por un lado, en los años de 1930 fueron dotados por el gobierno cardenista de terrenos montañosos principalmente;[5] y, por otro, la construcción de la carretera interestatal —construida a principios de los años de 1990 y que comunica a Sonora y Chihuahua— partió en dos su territorio y permitió la intromisión aún más constante de población foránea, que ha llegado a establecerse en sus tierras apropiándose de los mejores campos de cultivo e introduciendo el narcotráfico como un nuevo sistema económico y de explotación de la tierra.

Aunque existe un gran número de o'óba asentados en los antiguos pueblos misionales, muchos de ellos conservan sus ranchos en las afueras y pequeños *mawéchi* (tierras de cultivo), lo que implica mantener, de alguna forma, su antiguo estilo de vida. Esta actitud les ha permitido hasta cierto punto defender un espacio propio y, en la medida de lo posible, sus antiguas creencias, realizando ceremonias como el *yúmali* enmedio del bosque o zonas alejadas de los pueblos densamente poblados. Asimismo, persiste la costumbre de visitar sitios sagrados.

La visita a cuevas por parte de o'óba, o el mismo hecho de habitarlas, sobre todo por ralámuli, refleja la pervivencia de antiguos modos de vida. En sus exploraciones etnográficas y arqueológicas, Bennet y Zingg determinaron dos etapas en los años de 1940 para el caso arqueológico, una denominada cestera (*basket maker*) y otra cavernícola (*cave-dwelling*). La primera se caracterizaba por la presencia de maíz y la ausencia de frijol y calabaza, al igual que por la ausencia de alfarería, así como por el uso de las hendiduras de las cuevas como sepulturas, o por la elaboración de cestería enrollada. En la fase cavernícola ya se encuentra maíz, frijol y calabaza, entierros en estructuras elaboradas, de lodo y piedra (tipo adobe), dentro de las cuevas, y un cambio en la elaboración de cestería; ya existe la alfarería y el uso del metate para el procesamiento de maíz.

Estas conductas, como hemos mencionado, siguen vigentes. La elaboración de *wáli* o *jajar* (cestas) y diversos productos de fibras son característicos de los grupos étnicos de la

[4] Principalmente Maycoba y Yécora en Sonora y Yepachi en Chihuahua.

[5] Donde la explotación maderera es el principal recurso. Por desgracia esta explotación ha sido efectuada por algunos *dúkamas* (blancos o mestizos en lengua o'óba) que no tienen ningún derecho legal sobre la región y han deforestado gran parte del territorio.

los distintos desarrollos culturales en Chihuahua, Sonora, Arizona y Nuevo México.

En el norte de México se dio un proceso simultáneo en el desenvolvimiento cultural de sus pobladores. Por un lado, grupos que adoptaron y desarrollaron la agricultura y, por otro, los que mantenían su vida de recolectores-cazadores-pescadores. Estos procesos se prolongraron hasta mucho después del establecimiento colonial. Prueba de ellos son los diversos documentos etnohistóricos de misioneros, militares y viajeros que dejaron testimonio de sus observaciones (Nentuig, 1977).

Paul Kirchoff (1943), en la década de 1940, propuso una clasificación para comprender el desarrollo cultural del Continente Americano, designando para el norte de México y suroeste de los Estados Unidos los conceptos de Aridoamérica para aquellos grupos que no desarrollaron la agricultura y que continuaban una vida seminómada, y Oasisamérica para los que al integrar la agricultura a su desarrollo cultural optaron por una vida más sedentaria. Cada desarrollo cultural incluía un gran número de etnias con tradiciones, lenguas, sistemas económicos y formas de vida diferentes, coexistiendo en un amplio territorio en donde lo que compartían era la adversidad del medio, por lo que encontramos a los agricultores en oasis o nichos ecológicos que permitieron la práctica de la agricultura.

Sin embargo, la relación entre nómadas y sedentarios del noroeste de México existía (Villalpando, 1985: 233-258), ya fuera pacífica, ya fuera beligerante. Por

Sierra: los ralámuli recurren con frecuencia al uso de sotol (agave) y pino; los o'óba utilizan palmilla y palma, esta última recolectándola o comprándola en pueblos tan alejados como Nátora y Sahuaripa, en Sonora, a por lo menos 100 km de distancia; los warijó emplean, al igual que los o'óba, palma, palmilla y colorantes de origen mineral para decorarlas. Con estas fibras se elaboran canastas, petates y sombreros, que además de ser de uso doméstico son vendidos como artesanías.

Si bien el proceso colonial, en primera instancia —así como el mundo globalizado actual—, ha traído como consecuencia una ruptura de la organización social y económica de los pobladores serranos, obligándolos a adoptar nuevas prácticas de subsistencia, como los proyectos mineros, ganaderos, forestales y turísticos, y más recientemente de narcotráfico, subordinando las actividades agrícolas y de recolección y caza, estas prácticas no han sido abandonadas. Aunque ya no representan una base económica fuerte, la población étnica serrana ha sabido mantener sus propias lógicas de apropiación del territorio, generando formas de sobrevivencia "tradicional", al mismo tiempo que habitan y conviven con el mundo moderno. Con todo, no es posible pasar por alto que, en algunos casos, dichos eventos sí están transformando el modo de vida. Tal sería el caso de los o'óba de la comunidad de Juan Diego, en Yécora, que están abandonando el trabajo del campo para convertirse en obreros, siendo proveedores de mano de obra barata.



Cueva Blanca.

ejemplo, se tiene documentado el consumo de maíz entre pobladores no agricultores, quienes probablemente lo obtenían por trueque o quizá robo. El registro de sitios arqueológicos estratégicamente ubicados, ya sea en mesetas o profundos acantilados, se ha explicado por el carácter beligerante de los pobladores, sobre todo los trashumantes, lo que obligaba a los pueblos agrícolas a buscar y establecer refugios que proporcionaran una defensa natural.[3]

Pobladores agrícolas

Las tradiciones arqueológicas de pueblos agrícolas, identificadas para el noroeste de México, son Casas Grandes, La Serrana o Río Sonora, Trincheras y Huatabampo (Álvarez, 1985: 197-231; Braniff, 1992; Guevara y Phillips, 1992: 187-213; Villalpando, 2001: 211-236), y para el suroeste de Estados Unidos son Mogollón, Hohokam y Anasazi (Cordell, 1984; Cordell, 2001: 155-210). Básicamente sus límites se establecen para reconocer ciertos modos de conducta compartidos por los habitantes de un espacio territorial determinado, definiendo situación geográfica, patrón de asentamiento, prácticas mortuorias, desarrollo científico

[3] Esto no debe confundirse con la ocupación histórica y reciente que hacen muchos grupos serranos, como los tarahumaras, ya que dichas condiciones obedecen a situaciones diferentes.

HUELLAS OLVIDADAS. LOS TUBARES DE LA SIERRA TARAHUMARA

Ana Hilda Vera Pérez*
José Francisco Lara Padilla**

[...] Muro de polvo; siglos que se yerguen
contra el paso de nadie, bajo el tiempo.

Inscripciones, José Emilio Pacheco.

¿Por qué desaparece un grupo étnico? ¿Cuál es el escenario que propicia su extinción? A lo largo del tiempo, las tierras serranas del noroeste de México han atestiguado la aparición y desaparición de diversos grupos étnicos, como acaxes, xiximes, chínipas y guazapares, entre otros. Ese fue también el caso de los tubares, quienes habitaron hasta finales del siglo xix y principios del xx en la ribera del río Fuerte, en la zona suroccidental de la actual Sierra Tarahumara.[1]

La información acerca de los tubares es escasa. Luis González detectó su presencia en algunos documentos. El más antiguo remite al año de 1540. Trata de la expedición que hizo en la Sierra don Francisco Vázquez Coronado, en ese entonces gobernador del reino de la Nueva Galicia. El gobernador relata su encuentro con varios grupos étnicos de esos territorios, entre ellos, los tubares (González, 1984: 366). Más tarde, en 1677, el misionero Juan Calvo comenta que ya había tubares convertidos al catolicismo, mientras otros expresaban su deseo de ser bautizados, así como su inquietud por que les construyeran templos y tener sacerdotes arraigados de forma permanente en sus comunidades (González, 1984: 369).

Habría que preguntarse si los tubares en verdad deseaban tan fer-

* Investigador independiente.
** Investigador independiente.

[1] El área de los *tubares* está comprendida entre los 107° 38′ y 108° latitud norte y los 26° 40′ y 27° longitud oeste, en la parte suroccidental del estado de Chihuahua, en una región de montaña boscosa o de peñascos y barrancas, con altitudes que varían entre 2 382 y 500 msnm (González, 1984: 390).



Tambores en San Ignacio.

vientemente ser bautizados, tal como lo afirmaban los sacerdotes en sus cartas.[2] Documentos fechados entre 1648 y 1696 registran el rechazo tajante de los nativos a las estrategias evangelizadoras, lo cual se vio reflejado en el bloqueo de la entrada de sacerdotes a su territorio. Según Luis González, ese rechazo se remonta a 1681, época en que un sacerdote diocesano fue enviado a la Sierra con la finalidad de bautizar a los tubares. El sacerdote, en su afán por cumplir su misión, intentó obligarlos con violencia, lo que desató una revuelta (González, 1984: 473)

Posteriormente, ya con los ánimos más calmados, en los albores del siglo XVIII, el padre Manuel de Ordaz, hasta ese momento misionero en la provincia de Chínipas, funda la primera misión tubar: la misión de la Concepción de Tubares. Concepción de Tubares era la cabecera, con 128 familias; San Ignacio de Tubares, con 43 familias, y San Miguel Tubares, con 32 familias. Según dicen los cronistas, fue la etnia más numerosa de la zona.[3]

Hartman, un biólogo enviado por Lumholtz a la región, describe a los tubares como muy parecidos a los tarahumaras: fuertes, morenos, de cabello lacio, aunque más amables.[4] Los rasgos culturales tubares tuvieron sorprendentes similitudes con los de sus vecinos tarahumaras; además, bailaban para propiciar la lluvia, bebían cerveza de maíz (tesgüino), vestían de forma similar, se pintaban el cuerpo y practicaban la carrera de bola, entre otros; compartían con ellos el territorio, pero no la lengua.[5] Los documentos reseñan que ambos grupos étnicos sostenían luchas constantes, en las que la fortaleza tubar era destacable. De las relaciones comerciales con sus vecinos sobresalen la venta de mantas y la compra de sal.[6]

Entonces, ¿cómo explicar que una etnia numerosa, fuerte y dinámica hubiera desaparecido? Algunas características necesarias para que una población forme un grupo étnico son: que se perpetúe por medios biológicos; que comparta valores culturales fundamentales que se pongan en práctica

[2] Díce el padre Calvo de los nativos que piden sacerdotes para su comunidad: "Lastimome el corazón, y viendo que yo no lo podía remediar, los mandé a la villa de Sinaloa a que hablaran a los padres y al capitán" (González, 1984: 369).

[3] El padre Álvaro Flores de Sierra, en su carta dirigida al Provincial Andrés Cobián en el año 1671, esboza los siguientes trazos: "[...] los tubares, nación numerosa, de buenos naturales [...] fueron de los primeros que en esta provincia pidieron el bautismo [...]" (González, 1984: 369).

[4] Carl Vilhelm Hartman, compañero de Carl Lumholtz, estuvo con los tubares en los meses de junio y julio de 1893 durante la expedición a la Sierra Madre Occidental, en la que recopiló un amplio vocabulario de la lengua tubar.

[5] "[...] Serale muy útil al rey nuestro señor el darles ministro a estos pobres tubares, cuya lengua es totalmente diversa de la taromara [...]" (González, l984: 375). Según Lionnet el idioma tubar es de la familia lingüística yuto-nahua, con un parentesco más cercano al idioma mayo (González, 1984: 391).

[6] Los mitos ralámuli que se relatan en la zona acerca de gigantes que vivían en cuevas y comían niños, ha llevado a que las nombren como *tubáli o ganóko resóchi*; cuevas de gigantes. Esto es producto del modo habitacional en cuevas y las confrontaciones que tenían los tubares en contra de los ralámuli.



Rancho.

de forma cotidiana dentro de un todo explícito; que componga un campo de comunicación e interacción; por último, un grupo étnico abriga a un conjunto de miembros que se identifican y son identificados por otros como pertenecientes a una categoría que se distingue de otras (Cardoso, 1984: 2). Al analizar estas variables enunciadas anteriormente, podemos distinguir varias rupturas que no sostendrían la permanencia del grupo étnico que nos ocupa.

A la fecha aún es complicado, tanto para antropólogos como para historiadores, precisar las causas de la extinción tubar. La información disponible sigue siendo insuficiente. La contigüidad espacial, que en ocasiones se constituye en liminaridad interétnica (con los préstamos culturales mutuos que el fenómeno conlleva) no explica por sí misma la dilución —¿asimilación?— de un grupo étnico que por momentos fue dominante en la zona.

Podemos mencionar que la lengua es un rasgo importante para la conservación identitaria de un grupo étnico. Para el caso tubar, a pesar de haber sido muy numerosos durante el siglo XVII, ya para la época en que Hartman visitó su territorio, sólo cuatro personas hablaban la lengua, siendo uno de ellos de origen tarahumar.[7]

Al parecer, epidemias tales como la de la viruela azotaron la zona y causaron estragos en la población, propiciando su decrecimiento. Otro factor que también mermó a la comunidad tubar fue la carestía derivada de la expulsión de la Compañía de Jesús en el año de 1767; situación que provocó la diseminación de los núcleos de población hacia los enclaves mineros, en donde los nativos se empleaban como peones, lo que implicaba hablar la lengua de los "mexicanos" y cambiar algunas de sus costumbres, entre ellas, la vestimenta.[8]

[7] "Son por lo tanto cuatro personas quienes todavía dominan suficientemente el idioma tubar como para hablarlo" (Lionnet, 1978: 90).

[8] Hartman afirmó: "Hoy en día están todos mexicanizados; son casi todos peones al servicio de los mexicanos y han perdido todas sus costumbres y creencias indígenas" (Lionnet, 1978: 89).

La historia tubar, su presencia cultural en la Sierra, así como su desaparición, traen consigo más incógnitas que certidumbres. Su extinción, amén de las implicaciones lingüísticas y culturales, implicó una renuncia explícita y gradual a los rasgos adscriptivos que definían su identidad, que los hacían ser tubares y no tarahumaras... y no tepehuanes... y no guazapares.

La identidad implica el reconocimiento e identificación a través de la noción individual y de grupo. Se genera a partir de una serie de oposiciones y contrastes. Es un tipo organizacional que comparte valores fundamentales y formas culturales que se reconocen con respecto a otros, a través de la autoadscripción o la adscripción que hacen los otros (Cardoso, 1984: 2-9). Es identificación y diferenciación. Afán de persistencia (Buenrostro, 1998: 6).

Es posible conjeturar que como consecuencia de los mutuos préstamos culturales que se dieron en el contexto pluriétnico de la Sierra Ma-

y tecnológico (arquitectura, sistemas hidráulicos, arte rupestre, cerámica, lítica, concha, cestería, etc.), así como el ritmo de cambios culturales. Asimismo, algunos investigadores han hecho propuestas sobre los posibles descendientes de dichos desarrollos culturales, mismos que presentamos aquí sin asumirlas como una consideración definitiva.

Los habitantes del complejo cultural denominado Hohokam ocupaban los desiertos más extremosos del sur de Arizona y norte de Sonora y Chihuahua, aprovechando un amplio espectro de recursos que permitió probablemente la integración de otros pueblos durante su desarrollo cultural.[4] El área principal de los Hohokam era el centro de las cuencas de los ríos Gila y Salado, que atraviesan el desierto de Sonora, en Arizona; aquí se canalizaron ríos de varios kilómetros de extensión para la irrigación de campos de cultivo, combinando la agricultura, la recolección de plantas y frutos silvestres para la subsistencia, así como la caza.[5]

Para el 1200 d. C. empiezan a tomar fuerza sitios importantes en Sonora, como el sitio Cerro de Trincheras,[6] nombre que ha servido para designar a la tradición arqueológica del noroeste sonorense, por lo particular de su arquitectura. El complejo Trincheras se caracterizó por sus elaborados ornamentos de

[4] Se ha planteado, por ejemplo, que los pobladores anasazi pudieron llegar a territorio Hohokam después del siglo XII, cuando una aparente sequía asoló su territorio e hizo que lo abandonaran definitivamente.

[5] El periodo de ocupación que se ha propuesto para el desarrollo Hohokam va del 300 a. C. al 1450 d. C., con una época de apogeo del 550 al 1100 d. C.

[6] La época de auge fue al inicio del siglo XIII y finales del XIV. Para la época del contacto el sitio ya estaba abandonado.

dre Occidental, bien podrían estar diseminados en las culturas contiguas que aún persisten algunos elementos identitarios de la cultura tubar.

Dentro de la perspectiva occidental, muchas veces maniquea, la sobrevivencia de una etnia está asociada con una supuesta fortaleza. ¿De qué dimensiones tendría que haber sido la fortaleza tubar para haber persistido cultural e históricamente?

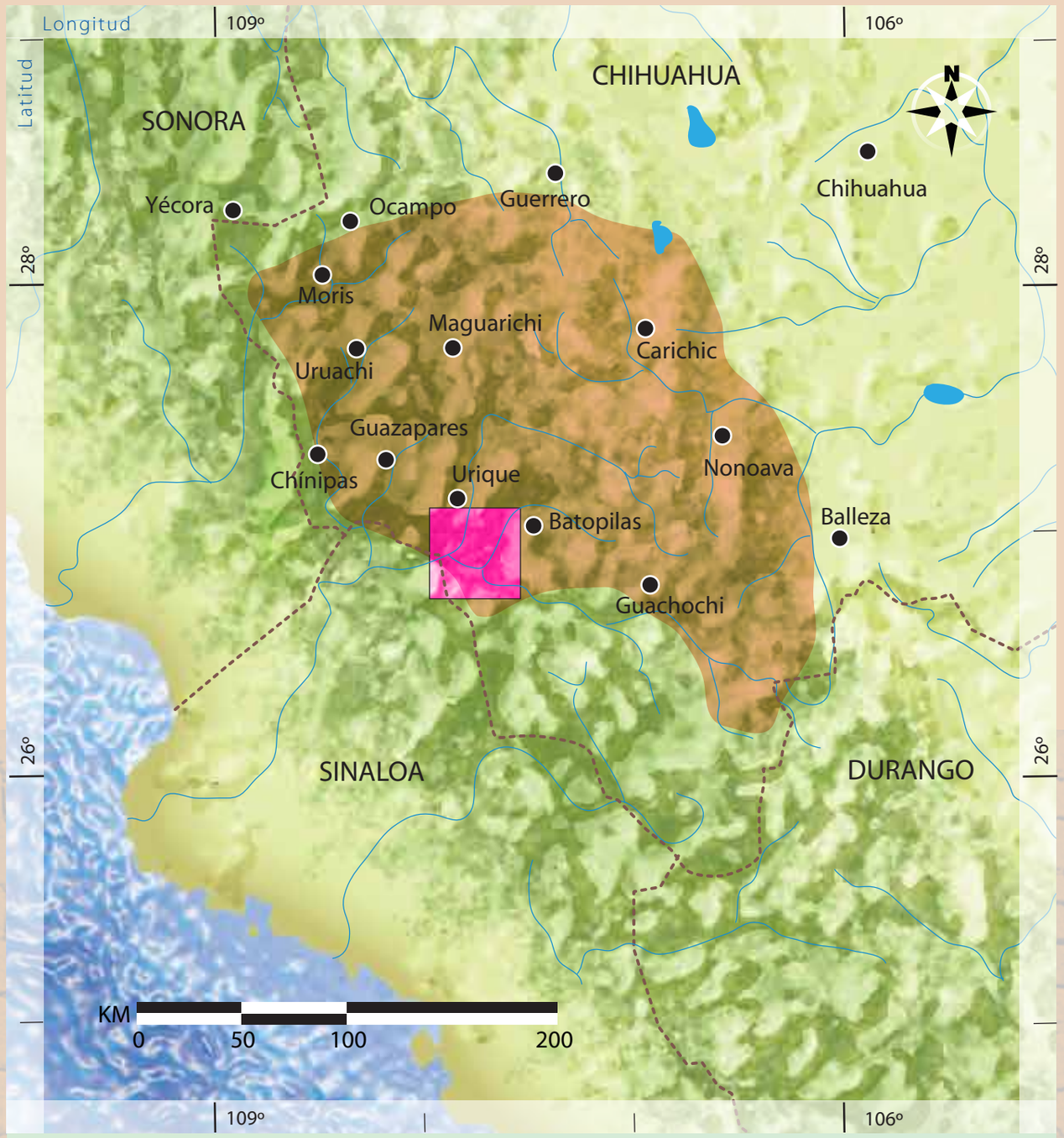
Especular sobre las causas de la extinción o dilución de la cultura tubar, bien podría parecer ocioso; sin embargo, las *huellas olvidadas* de los tubares deberían propiciar la reflexión y hacernos volver la mirada hacia los grupos étnicos que aún persisten culturalmente.

Estas huellas olvidadas, como las de muchos grupos étnicos extintos o en proceso de extinción, deberían inducir a la sociedad nacional y a sus autoridades a un proceso autocrítico y propositivo que revalore las políticas indigenistas y educativas implementadas en nuestro país durante la época posrevolucionaria.

El "indio" de museo, inmóvil, sin lengua, bien podría ser el ideal de cualquier proyecto cuyas pretensiones sean las de uniformar a partir de la negación; no obstante, la coexistencia cultural, diversa, rica, enmarcada por el respeto y la tolerancia, implicaría reconfigurar las estrategias de aculturación oficiales, para así abrir espacios al cúmulo de identidades que comparten territorio e historia con los ciudadanos mestizos mexicanos.



Campaña indigenista en la Tarahumara.



Región de tubares

Región de Tubares

Zona tarahumara

Núcleo poblacional

Límite estatal

Cuerpo de agua

Mapa 11. Región de tubares.



Construcción de adobe cercana a la Cueva de las momias de Otachique.

concha, materiales provenientes del Golfo de California que fueron exportados a otras regiones culturales como Casas Grandes, en Chihuahua.

Se ha planteado que los probables descendientes de las tradiciones Hohokam y Trinchera[7] sean los grupos pimanos de Arizona y Sonora, quienes es posible que se hayan extendido hasta la Sierra Madre Occidental, aun cuando propuestas de la década de 1970 como la de Pailes (1994: 117-122), que cuestionan el poblamiento serrano por el lado sonorense, consideran sólo la entrada a la Sierra por Chihuahua, basándose en una cronología cerámica, como si este fuera el único elemento diagnóstico para determinar movimientos y migraciones poblacionales y dejando de lado la evidencia lingüística.

La Serrana Sonorense[8] o Tradición Río Sonora —ubicada a lo largo del río del mismo nombre y de los ríos Moctezuma, Mátape, Alto Yaqui y Alto Mayo, llegando

[7] Las primeras investigaciones realizadas por arqueólogos estadounidenses en el suroeste de Estados Unidos y noroeste de México designaron como Complejo Hohokam al amplio territorio que ya hemos mencionado. No obstante, cuando se realizan investigaciones intensivas en regiones más delimitadas, se define una tradición Trincheras al noroeste de Sonora. Ambas tradiciones están estrechamente relacionadas en cuanto a su desarrollo cultural, pero existen algunas diferencias, lo que propició su delimitación.

[8] En las investigaciones de los años de 1970, Braniff analiza la frontera pima-ópata en esta región serrana a nivel arqueológico: las investigaciones etnohistóricas de Radding plantean la entrada tardía de ópatas en territorio pima, desplazando y dividiendo a esta etnia en épocas previas a la llegada de los españoles. La evidencia lingüística plantea entradas por ambos lados de la Sierra, conformando las distintas agrupaciones étnicas en el noroeste de México, como se explica a lo largo de este texto.



Doña Plácida elaborando un *wari* o *jajar* con palmilla, ranchería La Salitrera.

incluso hasta el norte de Sinaloa—, se caracteriza por un patrón disperso de rancherías en donde la construcción de casas semisubterráneas (*pit houses*), de materiales perecederos (de los inicios de la era cristiana hasta el 700 d. C.), cercanas a los arroyos o valles intermontanos, son lo característico. Posteriormente (del 700 al 1250/1300 d. C.), este tipo de construcciones son reemplazadas en algunas regiones serranas por jacales superficiales de pocas habitaciones en lo alto de cerros de difícil acceso mediante la nivelación del terreno. En la última fase de ocupación prehispánica (del 1200 al 1550 d. C.) se encuentra un patrón variado en el que predomina el sistema de rancherías, aunque se han observado un par de pueblos nucleados que, probablemente, mantenían contacto con áreas de tradición costera y Casas Grandes, evidenciado por productos cerámicos y bivalvos o conchas trabajadas.

Los anasazi, también considerados como los indios pueblo ancestrales, ocupaban el imponente Cañón del Chaco, extendiendo su territorio a toda la porción sur del estado de Utah, toda la parte norte de Arizona, el suroeste de Colorado y el noroeste de Nuevo México: un amplio territorio en el que se asentaban poblados temporales para el aprovechamiento de recursos, tanto silvestres como cultivados. Sin embargo, para el siglo XII el crecimiento poblacional, aunado a la sequía que se observó a través de la dendocronología[9] en los anillos de los árboles,

[9] La dendocronología analiza, a través del desarrollo de los anillos de los árboles, las posibles condiciones climáticas que determinaron el buen o mal crecimiento de éstos cada año, lo cual a su vez ayuda a determinar épocas de sequía o de lluvia abundante en una época determinada.

EL SISTEMA DE ENTERRAMIENTO EN LA SIERRA TARAHUMARA

Cameron Walker*

Cuando los españoles llegaron a lo que es ahora el estado de Chihuahua, en México, a finales del siglo XVI, encontraron en la Sierra Tarahumara a los ralámuli, quienes estaban agrupados a lo largo de arroyos, praderas elevadas, valles, y en las llanuras semiáridas. Al suroeste, la frontera se delimitaba con los ya extintos tubares y témoris; en el sureste con los tepehuanos; en el norte y el noreste por los conchos; en el noroeste por los jovas y pimas bajos; y en el oeste por los guazapares y varohíos (warijíos).

* Universidad de Milwaukee.

Desde el punto de vista lingüístico, todos estos grupos pertenecen a la raíz yutoazteca (Hill, 2001).

Los pobladores de la Tarahumara no fueron contactados por los españoles hasta por lo menos el año de 1560 (Pennington, 1963), o quizá hasta 1582 (Reff, 1991). En cuanto al registro arqueológico en el occidente de Chihuahua, las investigaciones han sido tan escasas que es poco lo que se sabe de la ocupación previa al contacto. Zingg (1940) mostró la existencia de lo que en el suroeste americano se denominó "Cultura Basketmaker" o Cestera (250 a. C. al 700 d. C.) y fue marginalmente asociada a las cuevas que él excavó. Zingg impuso la tradición de "Río Fuerte" como cultura de transición, basándose en materiales encontrados en algunas cuevas que localizó al suroeste de Chihuahua, e indicó que la estancia de los pobladores de la Tarahumara databa desde hace 2 000 años (Bennett y Zingg 1935; Zingg, 1940; Pennington, 1963). Zingg (1940) indicó también que aunque la cultura había sufrido algunos cambios, los tarahumaras al momento del contacto con los españoles aún seguían viviendo en cuevas; de este modo, los pobladores de la Sierra en los inicios



Puerta en forma de "T" del sitio arqueológico Paquimé. Característica del Complejo Casas Grandes.

de la Colonia pertenecían a la "Cultura de Cavedweller" o Cavernícola (Zingg, 1940). Muchas de las prácticas culturales fueron semejantes entre el Cavedweller y Río Fuerte, como por ejemplo los graneros (coscomates) de adobe en cuevas (Pennington, 1963).

El único estudio detallado de cuevas con entierros en esta región, antes de la presente investigación (Walker, 2006), fue realizado en dos momias saqueadas de una cueva cercana a Santa Ana, Chihuahua. Los restos son de una mujer embarazada de 15 años de edad, aproximadamente, con su feto, y el otro corresponde a un infante de entre seis y 18 meses. Las fibras de las prendas de vestir de la mujer embarazada fueron fechadas por carbono 14, dando como resultado una fecha probable del 1040-1260 d. C., correspondiendo a los tiempos tempranos del periodo Medio de Paquimé. Sin embargo, ninguna asociación fue hecha con Paquimé (Tyson y Elerick, 1985).

En la Cueva de la Cascada, que se localiza a 216 km al oeste de la ciudad de Chihuahua, en la Sierra Tarahumara (Ascher y Clune, 1960), se encontraron diez entierros humanos y una gran cantidad de cerámica Mogollón y Casas Grandes. Las descripciones de los entierros fueron limitadas, con sólo sexos y edades al momento de la muerte, aunque la conservación fue excelente. Los restos momificados por procesos naturales fueron envueltos en mantas y enredados en petates. Los rangos de edad promedio en los individuos al momento de la muerte fueron de 6-10 años y de 35-50 años, identificando este hecho por la unión epifisial y cierre craneal de sutura. Las causas de la muerte no fueron determinadas (Ascher y Clune, 1960), y la antigüedad precisa de estos entierros no es sabida.

Lister (1958) emprendió varias expediciones durante los años cincuenta al Valle de las Cuevas, en la porción septentrional entre los estados de Chihuahua y Sonora; encontró una gran variedad de materiales, así como varios entierros humanos. Aunque las medidas osteológicas de tres individuos fueron proporcionadas, las indicaciones de patologías, de traumas, las características dentales y la edad en la muerte no lo fueron. La cultura material demostró afinidades a los tipos Mogollón y Paquimé (Lister, 1958). No obstante, las investigaciones en Paquimé-Casas Grandes apenas habían empezado cuando Lister (1958) publicó sus resultados, por lo que ninguna asociación fue hecha con el periodo Viejo o Medio de Paquimé, hasta que Di Peso (1974) presentó el informe del sitio.

Zingg (1940) y Bennett y Zingg (1935) investigaron varias cuevas más al sur de Chihuahua, a lo largo de arroyos tributarios del río Fuerte, el cual drena sus aguas de la Sierra Tarahumara al Mar de Cortés (Golfo de California). Zingg ubicó estos sitios dentro del desarrollo "Basketmaker", denominándolo como el "Basketmaker de Río Fuerte". Muchos restos momificados fueron recuperados, proporcionando una descripción detallada de las prácticas mortuorias y de las mismas momias, aunque no realizó

provocó que estos pueblos migraran y abandonaran el territorio que les había dado albergue durante más de cinco siglos, pues ya no ofrecía los medios para su subsistencia.

Se ha planteado la posibilidad de que algunos de estos pueblos migraran hacia el territorio mogollón, mezclándose así diversas tradiciones y adentrándose incluso hasta la Sierra Madre Occidental, ya que los característicos sitios dentro de abrigos rocosos en los acantilados (*cliff dwellings*) parecen influenciados por aquellos pueblos. De hecho, los indios pueblo que habitan hoy en día en las reservas de Nuevo México, considerados como los descendientes de los anasazi, conservan algunos rasgos de la arquitectura que caracterizaría el desarrollo cultural Casas Grandes en su sitio más conocido: Paquimé.[10]

La Tradición Mogollón[11] abarcaba el suroeste de Nuevo México, noroeste de Chihuahua y noreste de Sonora, además de las inmediaciones del territorio sur anasazi y la parte oriental del territorio Hohokam. Estos pueblos agricultores vivían en un principio en casas semisubterráneas, pero al parecer con la influencia de migrantes[12] el patrón se modificó por anchos muros de adobe, como los que

[10] El desarrollo cultural Casas Grandes en Chihuahua, al igual que el desarrollo Trincheras en Sonora, fue establecido para delimitar características particulares en una región.

[11] La región comprendida como Mogollón, al igual que la Hohokam, ha sido replanteada debido a las recientes investigaciones en el noroeste de Chihuahua, en donde se ha designado al complejo como Casas Grandes. El sitio más representativo de este desarrollo cultural es Paquimé y se encuentra estrechamente relacionado con la Tradición Mogollón.

[12] Probablemente los pueblos indio ancestrales o anasazi.

CUADRO 11
FECHAS CALIBRADAS DE CARBONO 14, EN LAS CUEVAS CON ENTIERROS

NOMBRE DE LA CUEVA	FECHAS D.C.	MATERIAL FECHADO	NÚM. DE INDIVIDUOS
Huevachi	1287	Hueso	3
Juárez	1261	Hueso	7
Del Río	1769	Hueso	6
Rancho San Lorenzo	1319	Hueso	15
Otachique			7
La Momia	1222	Hueso	1
	1306	Hueso	
Blanca, Lintel 2	1109	Madera	?
Blanca, Lintel 1	1347	Madera	
Cahuisori	1455	Hueso	5
La Cachucha	1281	Petate	6
Hedionda, abrigo 1, secc. A	1399	Petate	18
Hedionda, abrigo 1, secc. B	1281	Hueso	
Hedionda, secc. B, nivel 2	1099	Hueso	
El Magüechi	1145	Hueso	30
Las Cuarenta Casas	1291	Hueso	2
Agua Caliente	1277	Hueso	?
		Total	100

Calibración con el programa CALIB, Rev. 5.0.1.,© 1986-2005, M. Stuiver y P. J. Reimer.

ningún análisis osteológico, y tampoco proporcionó fechas de radiocarbono; sin embargo, sugirió la superposición temporal de Basketmaker con los de Paquimé, basándose en la cerámica (Zingg, 1940).

Todas las cuevas con entierros documentadas por Zingg (1940), Ascher y Clune (1960) y Walker (2006), se localizan al suroeste del estado. En particular las cuevas que visité, excepto dos, están en las cumbres de la Sierra Madre. Cueva Hedionda, que es la más baja, se localiza a 1 494 msnm y Otachique, la más alta, a 2 334 msnm. Las cuevas con entierros se localizan en precipicios de riolita y andesita, a menudo con afloramientos de piedra caliza, ubicados sobre valles angostos, la mayoría con afluentes de agua.

Durante dos visitas prolongadas a la Sierra Tarahumara en el verano de 2004, se investigaron 14 cuevas que fueron descubiertas con ayuda de guías locales. De éstas, 13 tenían restos humanos. Hasta donde sabemos, ninguna de estas cuevas había sido repor-



Familia o'ob, ranchería La Cieneguita, Sonora.

tada por algún arqueólogo. Todas las cuevas fueron registradas y ubicadas, recuperando, en doce, materiales que fueron fechados por radiocarbono; la ocupación reciente de una de ellas no permitió su ubicación temporal.

Tres factores contribuyeron a la excelente conservación de los restos momificados y de los materiales recuperados: 1) la ausencia de luz directa del sol; 2) la poca humedad, y 3) la ausencia de animales que alteraran el espacio. Los saqueos posteriores fueron los responsables de la mala conservación de las momias, que había perdurado durante siglos en la Tarahumara. No obstante, se detectaron dos tipos de saqueo; en algunos casos los huesos habían sido exhumados y arrojados al fondo de los barrancos de las cuevas; en otros casos los restos óseos estaban alterados, pero se encontraban dentro de la cueva. Los informantes indígenas mencionaron que cuando los restos son arrojados fuera, es culpa de los narcotraficantes que introducen enervantes en esos espacios, ya que los valles que circundan las cuevas, además de estar bien irrigados, se localizan alejados de las zonas pobladas, pero cuando la cueva sólo ha sido alterada, el saqueo fue hecho por población local que busca tesoros.

Datos etnográficos indican que cuando un tarahumara muere, él o ella es envuelto inmediatamente en una manta y se le colocan alimentos. Después de que amigos y parientes han tenido oportunidad de despedirse, el cadáver es envuelto en un petate y llevado a cuestas por dos individuos, sobre algunos troncos. El cuerpo será dejado en una cueva, donde es enterrado superficialmente. La cueva seleccionada mira generalmente al oeste; las mujeres no acompañan al cortejo. Los adultos son enterrados casi siempre en posición extendida; los niños son enterrados normalmente en posición fetal (Lumholtz, 1902; Bennett y Zingg, 1935; Pennington, 1963). Después de que varios individuos han sido enterrados en la cueva, un muro de barro con piedras es construido para proteger los entierros de animales que se alimentan de carroña, y para mantener apaciguados a los espíritus de los difuntos; de este modo no vagarán, causando travesuras (Lumholtz, 1902; Pastron y Clewlow, 1974).

Estas tumbas son a menudo muy pequeñas, de alrededor de un metro cúbico. Dentro de estas cámaras, que en todos los casos ya habían sido saqueadas, es común encontrar momias de adultos y niños en posición fetal (flexionada). Los entierros de adultos en posición extendida son la norma en la literatura etnográfica, tanto para warijíos, pimas y tarahumaras (Lumholtz, 1902; Pennington, 1963; Merrill, 1992a; Yetman, 2002). Sin embargo, la evidencia en los entierros precolombinos (Walker, 2006) es que la mayoría de los individuos estuvieron en posición fetal y mirando al oeste.

Aunque los tarahumaras modernos viven en rancherías y migran entre la barranca y la Sierra a lo largo del año, sus moradas prehispánicas aún son un misterio arqueológico

caracterizan a Paquimé. Este sitio tuvo su mayor auge entre el siglo XIII y hasta mediados del XV. A su llegada, los europeos lo encontraron habitado por grupos nómadas que nada tenían que ver con el lugar.

La influencia de Casas Grandes se extendió hasta la Sierra Madre, tanto del lado chihuahuense como del sonorense, y ha llegado a considerarse a los ópata como los descendientes de Paquimé. Se ha sugerido que la intromisión posterior de esta población en la Sierra fue la causa de que el territorio pima se dividiera. De hecho, la palabra ópata es la deformación hispana de la palabra *obagg'ata*, que en pima significa "tener enemigo" (Radding, 1995).

Existe la idea de que los descendientes de la Tradición Mogollón y Casas Grandes son los tarahumaras, los ópata y cahitas de Sonora y Sinaloa, que incluyen a yaquis y mayos, lingüísticamente emparentados y que desarrollaron una agricultura importante, aun cuando continuaban aprovechando los recursos silvestres.

La evidencia arqueológica no siempre permite constatar estas propuestas, ya que la movilidad de los grupos del noroeste de México fue ardua y constante a lo largo de su historia, incluso durante la época del contacto. Aun con los riesgos que una interpretación así puede representar, considero que las propuestas hechas por arqueólogos, etnólogos, historiadores y lingüistas deben ser conocidas y consideradas.

(Zingg, 1940; Lister, 1958). Algunos datos etnográficos tempranos indican que los tarahumaras tenían habitaciones separadas; algunas eran para vivienda, otras para almacenar (graneros), y otras cuevas para los entierros (Lumholtz, 1902; Sayles, 1936; Pastron y Clewlow, 1974). Sin embargo, sólo Zingg (1940) reunió la evidencia que sugirió que los tarahumaras habitaban las cuevas donde ellos enterraban a sus muertos. Lister (1958) no encontró evidencia de habitación en cuevas de entierro, ni Ascher y Clune (1960). Es probable que las cuevas en donde enterraban a sus muertos fueran el refugio temporal para los pobladores seminómadas de la Sierra Tarahumara en época prehispánica. No obstante, no encontré evidencia de esa práctica en las cuevas que investigué. La única evidencia fue en Cueva Blanca, donde registré varias casas de adobe y, muy cerca de ella, dos abrigos que contenían restos humanos. Sin embargo, ningún entierro fue encontrado dentro del sitio de morada (Walker, 2006). Es importante mencionar que se detectaron cuatro elementos en común en las cuevas con momias que investigué:

I. No parece haber diferencias sociales entre mujeres y hombres en las prácticas mortuorias. Mujeres, hombres y niños fueron enterrados por igual en las mismas cuevas y con el mismo tratamiento (Walker, 2006). Por desgracia, Lumholtz (1902), Bennett y Zingg (1935), Zingg (1940), Lister (1958) y Ascher y Clune (1960) no informan sobre las prácticas mortuorias en sus investigaciones para contrastarlas con los resultados que obtuve.

II. Los muertos generalmente fueron orientados en dirección a puntos cardinales. Lumholtz (1902) presenció algunas ceremonias tarahumaras de enterramientos en cuevas; los gentiles (tarahumaras "paganos") le indicaron que los pies iban al este y la cabeza al oeste, porque los muertos seguirían el recorrido del sol. Sin embargo, los tarahumaras cristianos entierran a sus familiares en el cementerio católico con la cabeza hacia el este, hacia el sol creciente (Lumholtz, 1902; Bennett y Zingg, 1935). Todas las cuevas con entierros que registré abren al oeste, y las tumbas fueron alineadas en dirección este-oeste, conforme a las antiguas costumbres tarahumaras (Lumholtz, 1902; Bennett y Zingg, 1935; Pennington, 1963; Walker, 2006).

III. Los individuos enterrados en la Sierra fueron envueltos por igual, sin distinción, para su descanso. La mayoría fueron enterrados con las muñecas y los tobillos ligeramente amarrados y envueltos primero en mantas de algodón, y luego en petate (Lumholtz, 1902; Walker, 2006). Lumholtz (1902), Bennett y Zingg (1935) y Pennington (1963) documentan el uso de mantas como la capa interior y los petates como el exterior. Yo recuperé un solo fragmento áspero de tela de algodón; sin embargo, sí encontré varios restos de petates dentro de las cuevas. Los más



Mujer tarahumara y su bebé.

completos fueron encontrados en la cueva La Cachucha.

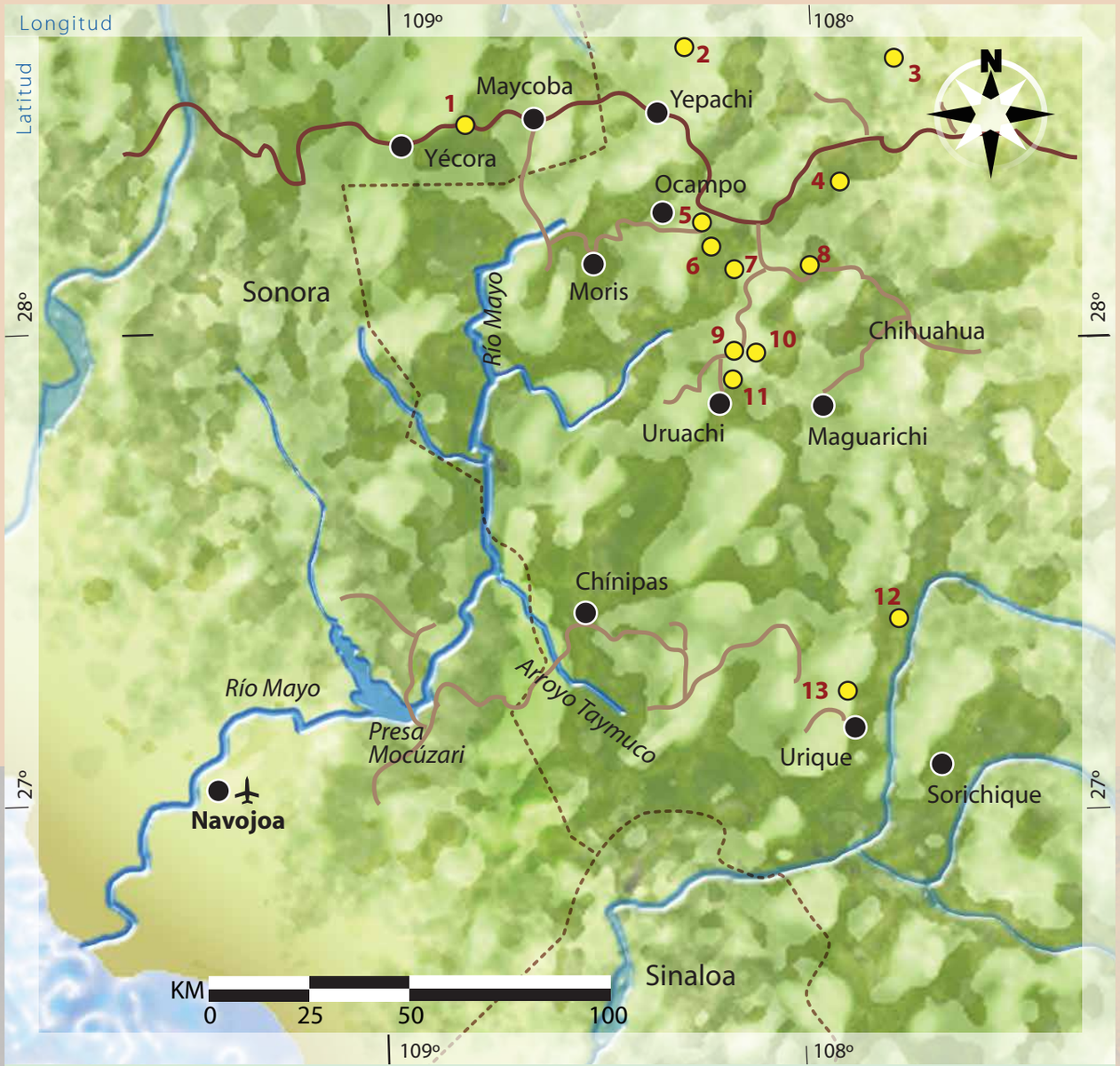
IV. Las cuevas con momias localizadas durante la investigación que realicé mostraron evidencia del uso múltiple de estos espacios, ya que la que menos tuvo fue la cueva Del Río, con seis individuos. En otras cuevas, aunque había uno o dos entierros, los restos óseos esparcidos por saqueo indican que hubo más.

Las similitudes de las prácticas mortuorias que documento arqueológicamente (Walker, 2006) y las documentadas etnográfica y arqueológicamente por Lumholtz (1902), Bennett y Zingg (1935), Sayles (1936), Zingg (1940), Lister (1958) y Ascher y Clune (1960) en las cuevas de la Tarahumara, sugieren un uso constante desde tiempos precolombinos. En el caso de los warijíos, rara vez se han hecho estudios, por lo que las evidencias son escasas (Yetman, 2002).

La continuidad de prácticas mortuorias desde la época prehispánica hasta el presente en la Tarahumara, sugiere una persistencia cultural entre los ocupantes prehispánicos y modernos. Además, las fechas de carbono 14 que obtuve (Walker, 2006) sugieren que estas montañas pueden haber sido ocupadas por miembros del mismo grupo cultural durante más de 800 años. Estudios posteriores pueden aportar más información para corroborar o desmentir los 2 000 años de la ocupación continua que sugieren Zingg (1940) y Reff (1991).



Cueva con restos óseos, Otachique.

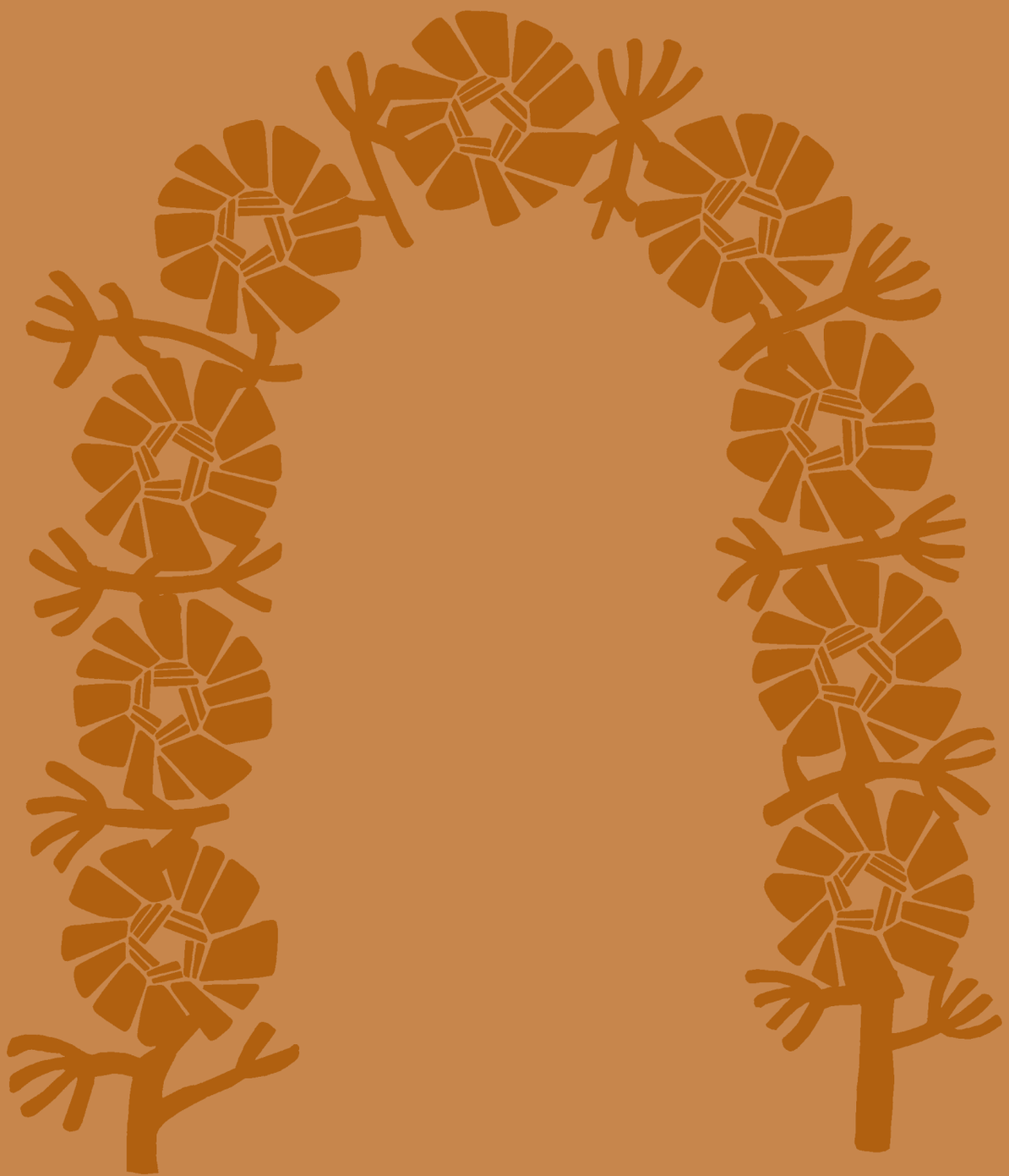


Sitios arqueol ógicos en la Tarahumara

1 Cueva La Cachucha
2 Cueva El Maguechi
3 Las Cuarenta Casas
4 Cueva Juárez
5 Cueva Cahuisori
6 Cueva Del Río
7 Cueva Rancho San Lorenzo
8 Cueva Huevachi
9 Cueva La Momia
10 Cueva Otachique
11 Cueva Blanca
12 Cueva del Venado
13 Cueva Hedionda

Zona arqueológica
Núcleo poblacional
Cuerpo de agua
Carretera
Brecha
Límite estatal

Mapa 12. Sitios arqueológicos en la Tarahumara.



Arco ceremonial de flor de sotol

CAPÍTULO 10

Jesuitas y franciscanos en la Sierra Tarahumara

Nicolás Olivos Santoyo*
Rubén Luna Castillo**

Conquistada la antigua Tenochtitlán e instaurado el sistema colonial en el Valle de México, el proyecto de exploración y conquista de los territorios del occidente y del norte no se hizo esperar. Motivadas por el afán de riquezas y tierras, las diversas expediciones fueron cada vez más frecuentes. En el proceso de incursión y conquista de estas zonas se fueron fundando pueblos y presidios que sirvieron como punto de avanzada desde los cuales se dirigieron y se sostuvieron los nuevos avances hacia territorios septentrionales.

Un factor que contribuyó al éxito de dicha empresa fue la labor evangelizadora que llevaron a cabo diversas órdenes religiosas, como los franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos. A cada una por separado, y con métodos diversos e incluso opuestos, le correspondería la tarea de cristianizar y reducir a las poblaciones originarias que habitaban los distintos territorios del norte, empresa que con frecuencia estuvo acompañada por soldados y milicias y a la cual se opusieron los pobladores originarios mediante el repliegue hacia las montañas o por medio de rebeliones en las que dieron muerte a algunos de los padres evangelizadores.

Fueron los miembros de la Compañía de Jesús los encargados del trabajo misional de la mayor parte del territorio serrano.[1] Su presencia y su labor imprimieron una particular influencia en la vida económica, social y cultural de las poblaciones étnicas del lugar. Esta es una de las causas que explican ciertos rasgos compartidos en las formas rituales y de organización social entre óódamis, ralámuli, warijó y o'óba, ya que muchas de ellas son el producto del sincretismo entre sus prácticas ancestrales y las introducidas por la misión.

Con la labor misional y la existencia de ganaderos, mineros, soldados y comerciantes inició un proceso de reconfiguración social y económico en la Sierra Tara-

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.
** Investigador independiente.

[1] El "Camino Tierra Adentro" significó la más importante expansión novohispana hacia el norte-centro de México, desde Zacatecas hasta Santa Fe, Nuevo México. El oriente de esta ruta fue cubierto por misioneros franciscanos, en tanto el occidente, la Sierra Madre, fue un territorio cubierto fundamentalmente por misioneros jesuitas. Sin embargo, en un legajo de documentos del Archivo General de la Nación se encuentran varias cartas en las que los franciscanos y los jesuitas se disputan el derecho de evangelizar algunas zonas que carecían en ese entonces de sacerdotes. Se remontan a los años de 1677-1820. Esas cartas revelan la preferencia que tenían los gobernantes por solicitar sacerdotes que pertenecieran a la Compañía de Jesús; incluso se prohíbe, según el Sr. Fiscal Luis Deberrio, la entrada a cualquier otra orden religiosa debido a que la reducción de los tarahumares es propiedad de los jesuitas. Una de las razones que manifiestan para justificar la petición de padres jesuitas es: "...para que más fácil efecto y mayor fruto tenga dicha conversión sean las dichas dos misiones de religiosos de la compañía de Jesús..." (AGN, Gpo. Doc.: AHH, núm. 8, vol. 839).



Templo jesuita de Sisoguichi.

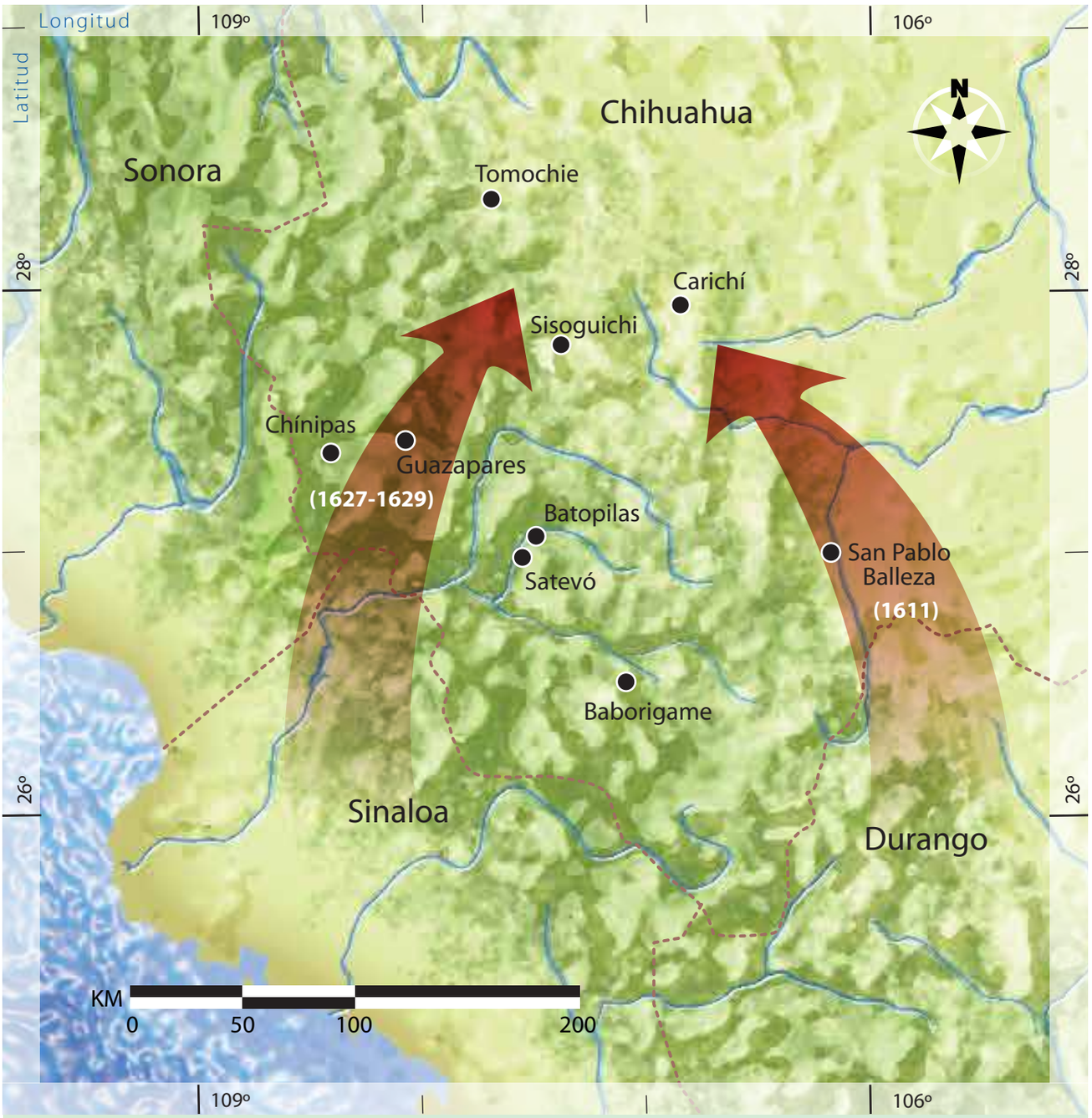
humara, caracterizado por una política de abusos, extorsiones, revueltas e incluso exterminio de los grupos autóctonos.

Fue el misionero jesuita Pedro Méndez quien en 1601 incursionó por primera ocasión en la Sierra Tarahumara. Él formó parte de la expedición comandada por el capitán Diego Martínez de Urdaide, la cual partió de la Villa de Sinaloa, teniendo por objetivo el reconocimiento de una zona rica en minerales. De modo que el primer contacto con grupos originarios de la región, como fueron los chínipas y guazapares, se realiza por la parte occidental de la Sierra.

Tres años después, el misionero jesuita de origen catalán Joan Font, en compañía del capitán Juan de Gordejuela, incursionó por la parte meridional de la Sierra. Dicha expedición partió de la Villa de Guadiana, llegando a lo que Font llamó el Valle de San Pablo, hoy San Pablo Balleza. La gente de la nación tepehuán le solicitó que fungiera como mediador con los ralámuli, ya que éstos eran muy guerreros y les hacían la guerra con frecuencia. Con la fundación de la misión de San Pablo inicia el proceso evangelizador entre la población ralámuli, no así en la región Sierra Tarahumara, como ya mencionamos.

A grandes rasgos podríamos decir que este proyecto implementado por los jesuitas con los pobladores originarios se basó, por un lado, en el adoctrinamiento al credo católico y la enseñanza de la fe; por otro lado, se buscó crear pueblos de misión donde, además de congregar a las poblaciones indígenas, se pretendió crear unidades agrícolas de producción autosuficientes desde donde sostener la fundación de otras misiones en toda la región.

Los primeros pueblos de misión fundados por la parte meridional fueron la misión de San Pablo Balleza y, después, en 1630, la de San Miguel de las Bocas. Una vez consolidadas éstas los jesuitas se dirigieron hacia otras regiones, donde formaron un conjunto de pueblos de misión como San Felipe, San Jerónimo



Rutas de colonización-evangelización en la Sierra Tarahumara

Rutas de colonización

Núcleo poblacional

Límite estatal

Cuerpo de agua

Mapa 13. Rutas de colonización-evangelización en la Sierra Tarahumara.

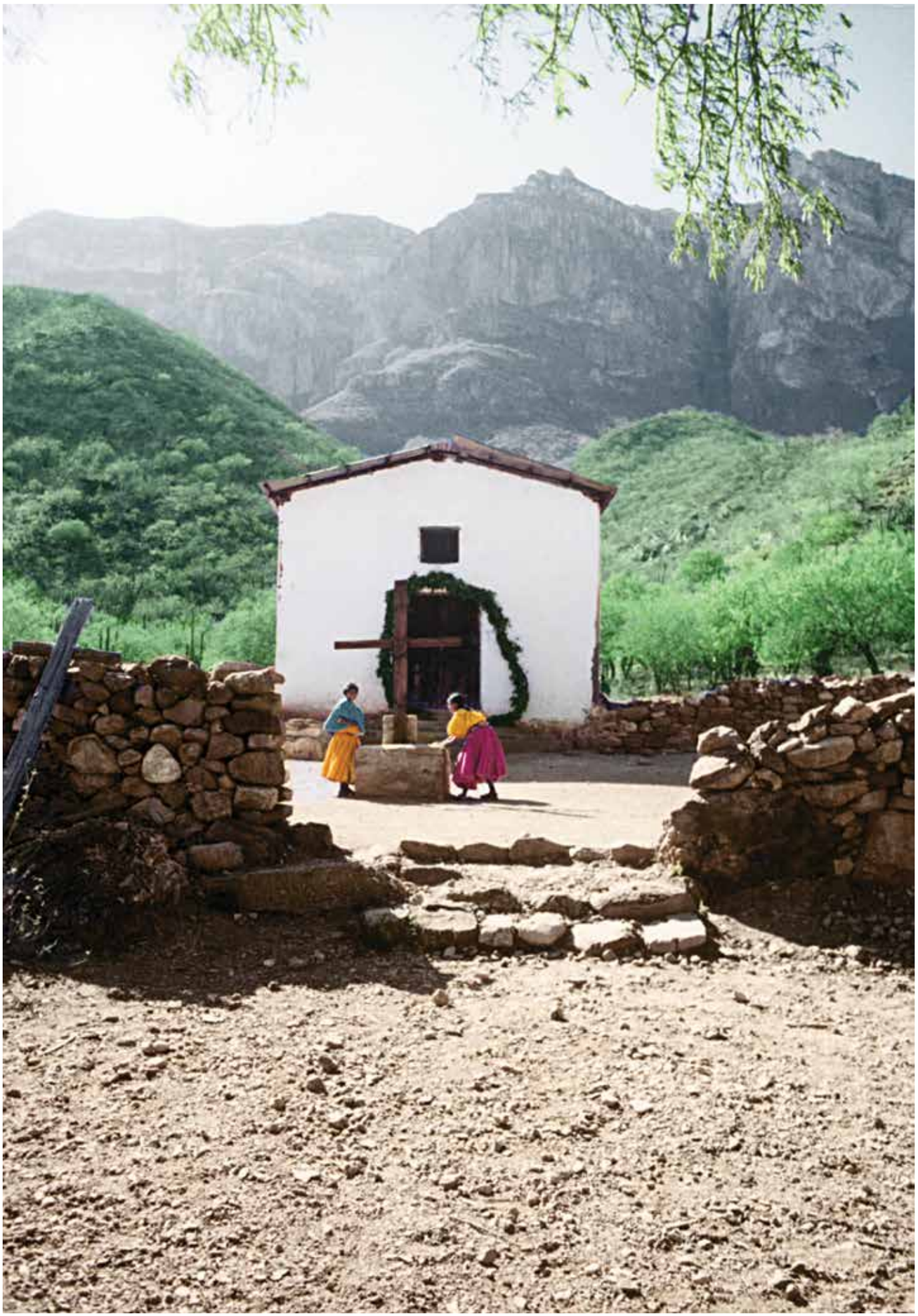
Huejotitán, San Pedro de Conchos, San Francisco de Borja, San Francisco Javier Satevó, San José Témechi y la Purísima de Papigochi. Todos estos pueblos de misión y sus respectivos pueblos de visita conformarían la región administrativa religiosa llamada "Baja Tarahumara".

Para el año 1673, los misioneros que partieron de San Bernabé Cusihuíriachi y San Francisco de Borja incursionaron en territorios más septentrionales, donde integraron otra región administrativa a la que llamaron "Alta Tarahumara". Esta región incluyó los pueblos de Carichí, Cocomorachi, Sisoguichi, Norogachi, Nonoava, Yepómera, entre otros. Se le unirían luego las misiones de frontera con los óódami, como fueron Baborigame y Nabogame.

La tercera región administrativa recibió el nombre de Chínipas. Ésta comprende la zona de barrancos de la Sierra, localizada hacia el oeste y que tiene frontera con los actuales estados de Sonora y Sinaloa. Algunos de los grupos mencionados por los misioneros en sus crónicas tienen hoy presencia en los estados vecinos a Chihuahua, como el caso de warijós en Sonora. Otros grupos, hoy extintos, se piensa, ocuparon regiones de la porción serrana del estado de Sinaloa, donde la existencia de toponímicos como temoris, huites, conicari darían muestra de lo anterior. Debido a que las incursiones a esta región se realizaron desde los fuertes y presidios de Culiacán, y a que fueron efectuadas por soldados y misioneros adscritos a Sinaloa, durante largos periodos esta región serrana formó parte de la jurisdicción de Sinaloa. Sin embargo, en otros momentos de la historia esta zona administrativa-colonial estuvo inscrita entre las misiones de la Tarahumara. En esta zona se fundaron pueblos de misión como Témoris, Guazapares, Batopilas, Cerocahui, Cuiteco, Churo, Sorichique y Yécora.

San Ignacio Arareco.





La iglesia de Potrero.

Fueron los padres jesuitas Tomás de Guadalaxara y José Tardá, adscritos a la región de la Alta Tarahumara, quienes en sus expediciones por la Sierra llegaron a Cuiteco, donde tuvieron contacto con los misioneros provenientes de la región de Chínipas. A partir de ese momento se encaminan los trabajos de unificar la misión en la Tarahumara. Para el año de 1677 el padre Antonio Oreña fundó la misión de María Santísima de Sisoguichi, a donde posteriormente se trasladó el rectorado de la misión de la Tarahumara ya como una unidad.

El proceso para crear un pueblo de misión que emplearon los padres jesuitas fue: en primer lugar, reconocer los territorios y a sus pobladores, labor que se efectuaba a partir de excursiones que hacían los padres a dichas zonas, donde entablaban las relaciones cordiales con los nativos; posteriormente los gentiles tenían que solicitar la creación de un templo, petición que tendría que ser avalada y autorizada por la alta jerarquía religiosa; una vez tomando posesión del pueblo en nombre del rey y de Dios, se iniciaba la labor de convencimiento y bautismo de la población originaria, y por último se organizaba a la gente para la construcción de la iglesia y otros edificios, como la casa del padre. Como parte de este proceso también se delimitaban aquellas tierras que serían utilizadas en las labores agrícolas que servirían de sustento al misionero, pero que también permitirían generar excedentes necesarios para financiar las expediciones a otras zonas. Una vez instalada la misión, se fundaban a sus alrededores los llamados pueblos de visita. Éstos servían de apoyo al pueblo principal en materia agrícola y de recursos humanos para realizar las tareas necesarias de la misión, pero también delimitaban físicamente el área de influencia de la cabecera misional.

Con la instauración del pueblo de misión se iniciaba uno de los objetivos más importantes del proceso de cambio cultural en la Sierra Tarahumara: la reducción o congregación de los nativos a las cabeceras de los pueblos. Es decir, lograr un patrón de residencia donde el centro del pueblo fuera la iglesia y alrededor estarían las moradas de los indígenas.

El proceso de evangelización jesuítica en la Sierra Tarahumara implicó territorialmente no sólo una reorganización regional de la misma, como ya vimos, en tres subregiones administrativas. A su vez trajo consigo el surgimiento de un nuevo proyecto



Paraje cercano a la ranchería El Kipor, Sonora.



Fiesta de San Francisco de Borja, Maycoba, Sonora.

territorial de organizar a la población indígena. Se buscaba congregar a los indios en pueblos de misión, con lo cual se intentó terminar con los proyectos territoriales de los grupos étnicos originarios.

El pueblo de misión se constituyó en la célula básica del trabajo misional, el cual era la continuación de una estructura organizativa que se desprendía de los grandes rectorados de misión hasta el templo construido en los territorios de las comunidades indígenas. La sede de la misión era denominada también como "cabecera misional" y tenía bajo su jurisdicción una serie de comunidades y rancherías llamadas "pueblos de visita". Al conjunto de la cabecera y de los pueblos de visita se les conocía como "partido". Así, fue tomando forma un nuevo modo de organización territorial, el cual se modificó después de la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios de la Nueva España, por orden del rey Carlos X en 1767.

El abandono del proyecto jesuita como consecuencia de la expulsión de sus misioneros ocasionó que los tarahumaras echaran por tierra el formato de organización territorial basado en pueblos de misiones, regresando a su vida en ranchos, lo que supuso el fin del proyecto de pueblos de misión en la Sierra, mismo que no pudo ser recuperado con el regreso posterior de la Compañía a finales del siglo XIX. Sin embargo, la idea de pueblo persistió en la noción y en la conceptualización de los ralámuli, sólo que ahora se nombraba pueblo al conjunto de miembros reconocidos comunitariamente.

La autosuficiencia económica de las misiones fue un imperativo, ya que una de las finalidades (aunque no de manera explícita) era producir no sólo para el autoconsumo del párroco, sino también abastecer a otras poblaciones coloniales. El proyecto productivo impulsado por los jesuitas modificó las estrategias productivas de la población indígena. Entre los requisitos de una economía que permitiera el desarrollo del trabajo misional a gran escala se contaba abandonar la agricultura incipiente de autoconsumo y la incorporación de una práctica agrícola y ganadera capaz de producir excedentes.

Se adoptaron entonces nuevas tecnologías y herramientas como el arado, animales de tiro, el desarrollo del pastoreo de ganado y el cultivo de cereales como el trigo, lo que trajo como consecuencia el cambio de muchos elementos cultu-



Iglesia antigua de Yepachi.

rales de estos pobladores originarios de la Sierra, destacando, en lo económico, la introducción de ganado (cabras y borregos). Lo anterior modificó y consolidó la condición campesina del grupo étnico tarahumara, que pronto se apropió de un territorio, utilizándolo para las actividades agrícolas y de pastoreo. Así, la inclusión del ganado y de los animales domésticos introdujo una modificación al patrón de subsistencia. Los bueyes se utilizaron en la siembra como animales de tracción para el arado y el estiércol de cabra para la fertilización de la tierra. Otros animales como el burro y el caballo se emplearon en las labores de carga y transporte, mientras que cabras y borregos pasaron a ser parte de la dieta de estos pobladores (Benett y Zingg, 1978: 559).

Los jesuitas buscaban establecer un desarrollo autónomo respecto de las poblaciones mestizas, razón por la cual no aceptaban población blanca en sus misiones y mucho menos permitían la salida de la población para emplearse al servicio de blancos. Tenían además la obligación de aprender la lengua y por lo general permanecían largo tiempo en un mismo lugar, todo con la finalidad de lograr un mejor trabajo de evangelización e inducir el desarrollo económico de las misiones.

A diferencia de los jesuitas, los franciscanos permanecían en un mismo sitio alrededor de tres años y después se les asignaba un nuevo lugar. Un rasgo relevante fue que los franciscanos buscaron la rápida integración del indígena a la vida occidental mediante una temprana ocupación del nativo al servicio del colonizador, práctica que recibió el nombre de repartimiento (León, 1992: 68, 69).

La buena administración de las misiones, su disponibilidad de tierras cultivables, la permanencia de mano de obra, la disciplina laboral y la exención del pago de diezmos a la Corona trajo como resultado la prosperidad de algunas misiones. Pero este auge generó el acaparamiento de mano de obra y productos agropecuarios, por lo que entraron en competencia y aventajaron a otros cen-

tros productivos, provocando una serie de reclamos y protestas por parte de comerciantes y ganaderos que vieron afectados sus intereses. Argumentaban que las misiones eran verdaderos centros productores que acaparaban la mano de obra de los indígenas con el pretexto de adoctrinarlos. Se decía que su labor afectaba la producción agrícola y ganadera de la región que desarrollaban otros sectores, como los militares y administradores coloniales. Además había fuertes tensiones entre el clero diocesano y las órdenes regulares, ya que estas últimas mantenían autonomía respecto del gobierno colonial y gozaban de exención del pago de diezmos. Las protestas de estos sectores no se quedaron en el nivel local, sino que trascendieron al gobierno virreinal, lo cual provocó una serie de trabas en la empresa evangelizadora que culminarían con la expulsión de la Compañía de Jesús.

La reducción de los aborígenes a los pueblos, se pensó, permitiría un mejor control y administración de la labor evangelizadora y de las estrategias productivas que requería la misión. Un proyecto que siempre fue limitado por dos hechos importantes. En primer lugar, por el deseo de los indígenas por mantener su patrón de asentamiento y de organización social basado en rancherías alejadas unas de otras. Pero por el otro lado, se sucedieron varias rebeliones indígenas. La primera mitad del siglo XVII no sólo será testigo del esfuerzo evangelizador por instalar iglesias y misiones por los territorios indígenas. También fue el siglo de las revueltas que interrumpían la labor misional y frenaban el avance de este proyecto civilizatorio. Para 1616 se registra el primer levantamiento óódami, lo que repercutió en la labor misional de la región debido a que los misioneros jesuitas tuvieron que interrumpir su avance en la zona y no restauraron su presencia sino hasta los años veinte del mismo siglo. A esta rebelión seguirían alzamientos indígenas tanto en la Baja y la Alta Tarahumara como en la región de Chínipas, entre los que destacan el alzamiento de guazapares y warijós en 1632, y muy en particular la rebelión de la nación tarahumara en 1646.

La historia de rebeliones concluirá en 1700. Ochenta años de guerra tendrán graves repercusiones para el avance y consolidación tanto del proyecto misional como del colonizador, generando por tanto el cambio de estrategias militares y de la acción evangelizadora. La primera de ellas se caracterizó por inducir el terror mediante la persecución de los líderes, cuyos cuerpos mutilados eran expuestos en los caminos, o la destrucción de pueblos rebeldes a partir de la concentración de prisioneros en poblados indígenas apartados de su origen. Baste mencionar que tan sólo entre 1644 y 1645 hubo tres rebeliones que en los primeros 100 años de colonización de la Tarahumara, las relaciones misionero-indígena no llegaron a consolidarse durante periodos de más de 30 años y que durante ese siglo el auge de los pueblos de misión, sobre todo en la Alta Tarahumara, sólo fue intermitente (Spicer, 1997: 38).

Los jesuitas, según Luis González, flexibilizaron su búsqueda de reducción a pueblos. Comprendieron que los indios, para ellos rebeldes y fugitivos, deseaban sólo vivir en las montañas. Decidieron no obligarlos a vivir reunidos en torno a las misiones o cabeceras de pueblos y optaron por la persuasión de adoptar el bautismo y el credo católico, la inducción de prácticas rituales y la dependencia económica de las nuevas tecnologías introducidas por misioneros. Una estrategia que al pasar los años mostró ser más eficaz para lograr la paz que la vía del terror impulsada por sus correligionarios militares y colonos blancos.

La adopción de nuevos elementos económicos y el formato de organización social propias de la misión tendrían un papel importante en la incorporación de otros rasgos desde los que se define ahora la etnicidad de los grupos indígenas en la Sierra: el modelo de pueblo para caracterizar la comunidad organizada en torno a una iglesia tuvo el papel de centro ceremonial, y las nuevas prácticas introducidas reforzaron los valores comunitarios del grupo, dotándolos de un nuevo sentido y de otras formas de expresar lo comunitario.

La presencia misionera y la introducción del cristianismo influyeron decisivamente en la cultura de los pueblos autóctonos, ya que la mayor parte de los elementos culturales que se filtraron a la cultura local están vinculados a los esquemas religiosos. La actividad misionera incorporó además una serie de concepciones del mundo que los ralámuli se apropiaron y adaptaron a sus creencias y concepciones anteriores. Las iglesias se convirtieron en los lugares de reunión de la gente para realizar sus fiestas, generándose al mismo tiempo una apropiación tanto del rito como del mito católico, no sin imprimir una particularidad al ser apropiadas desde las lógicas autóctonas de esos pueblos. Entre los elementos de tipo religioso destacan la adopción del calendario ritual cristiano, cuyo eje festivo es la Semana Santa, de donde se desprende un ciclo de fiestas menores dedicadas a celebrar un santo o un acontecimiento relevante del calendario católico, como la Candelaria o la Navidad.

Finalmente, con el cristianismo se adquirieron también las prácticas del casamiento y del bautismo, las cuales han fortalecido los lazos grupales necesarios para la reproducción de la comunidad. Asimismo, se introdujo un nuevo referente simbólico para el sostenimiento de las formas de organización social de los pueblos: el sistema de gobierno indígena. La existencia del gobernador y los demás cargos son fortalecidos desde la religión, al ser los responsables de organizar las fiestas y velar por su conservación, la de la religión y la de la comunidad. La vestimenta, junto con los utensilios domésticos, son los elementos culturales que mayor cambio han experimentado desde la época colonial hasta la actualidad. Con la misión hicieron su aparición nuevas prácticas de vestido y de cortes de pelo que configurarían una expresión distinta del ralámuli, óódami, o'óba y warijó en comparación con el indígena de la época prehispánica.

Con la salida de los jesuitas de la Sierra, los pueblos de misión quedaron repartidos entre el clero secular, dependiente del Obispado de Durango, otorgándose 18 misiones a la orden de los franciscanos, cuya sede era el Colegio Apostólico de Guadalupe Zacatecas. A otras órdenes, como las de josefinos y dominicos, también les fueron repartidas algunas sedes misionales.

La nueva tarea del clero secular pronto rebasó sus capacidades, dando como resultado el abandono casi total de las misiones a su cargo. Lumholtz relata que para finales del siglo XIX existía un solo sacerdote en la región (González y León, 2000: 104). Hasta mediados del siglo XIX los franciscanos trataron de continuar la tarea emprendida por los jesuitas. Ellos introdujeron y modificaron aspectos teológicos (por ejemplo, el rezo del rosario en algunas celebraciones importantes). Arquitectónicamente desarrollaron complejos más grandes que las iglesias jesuitas. En Baborigame y en Guadalupe Coronado, por ejemplo, junto a la iglesia se encuentra otra edificación que la gente llama el "convento", donde se resguardan objetos festivos (las lanzas de los fariseos, las coronas de los *matachines*, los bastones de mando) y se reúnen los gobernadores para dar su *nawesari* o para realizar un juicio.



Matachines en Guachochi.

La orden franciscana también abrió nuevos territorios de misión y su presencia puede observarse en lugares como Wapalaina, Pamachi y Guadalupe Coronado. Estos centros tenían como eje el pueblo de Guaguachique, el cual fungió como rectorado de la misión franciscana en la zona. Pero la labor emprendida por los franciscanos se vio superada por el amplio territorio encomendado, pues los misioneros alegaban constantemente escasez de religiosos para tan amplia zona. Esto se reflejó, entre otras cosas, en el progresivo debilitamiento del aparato productivo de las misiones, factor que propició que grupos de indígenas optaran por volver a sus antiguas prácticas de caza-recolección y otros regresaran a su vida de movilidad y búsqueda de asentamientos en zonas retiradas de los pueblos.

Algunos de los antiguos pueblos de misión fundados por los jesuitas[2] fueron ocupados por los franciscanos y otros quedaron abandonados, lo que propició su acaparamiento por parte de mestizos, quienes se instalaron en éstos sus sedes administrativas, comerciales y de poder regional. Esto provocó el repliegue de los indígenas a las zonas más accidentadas de la Sierra, las cuales no representarían —hasta la llegada de la explotación forestal— zonas de interés para la población blanca.

Otros sitios, como los pueblos de visita, se convirtieron en centros ceremoniales a donde la población originaria acude para realizar festividades y ritos que expresan el estado actual de la religiosidad popular en la Sierra Tarahumara.

[2] Debido a un decreto de Carlos III, a la salida de la Compañía de Jesús de las diferentes áreas de misión en 1767, los diferentes predios e inmuebles pasaron a formar parte de un proceso de aseguramiento administrativo y se denominaron como "temporalidades". Éstas se resguardaron y litigaron a través del denominado "Tribunal de Temporalidades", aunque se sabe que muchas de ellas fueron saqueadas tras el abandono.



Puma "Leoncito de la Sierra"

CAPÍTULO 11

Diversidad lingüística en la Sierra Tarahumara

Daniela de la Parra Aguilar*

Introducción



En la Sierra Tarahumara se hablan actualmente cuatro lenguas de origen precolombino: *o'ób nook* (pima montañés), *ralámuli, ralómali* o *ralámuli ra'ichali* (tarahumara), *warijó* (warijío) y *óódami* (tepehuano del norte), además del español que llegó a la región con la invasión occidental en los siglos XVI y XVII. Siguiendo un ordenamiento cronológico, el presente artículo comienza con la historia lingüística de la región. Posteriomente se aborda el tema de la diversidad lingüística en la región serrana en el contexto actual, al interior de las mismas lenguas, ubicando las zonas o áreas dialectales que hasta ahora se han podido identificar, así como desde el punto de vista del contacto de lenguas, particularmente tratando la relación de las lenguas nativas y el español. Finalmente, se presenta una serie de ejemplos de la relación entre lenguaje y cultura en las lenguas serranas con lo que se pretende subrayar el carácter cultural de la lengua como herramienta del pensamiento y de la interacción social.

Apuntes de la historia lingüística de la Sierra Tarahumara

Ninguna lengua del norte del México precolombino contaba con una tradición de escritura a la llegada de los europeos al continente americano, como sí la hubo en Mesoamérica. Esto podría llevarnos a pensar que la reconstrucción del pasado lingüístico de la región se limita únicamente a los registros coloniales. Sin embargo, la lingüística nos ofrece herramientas de aproximación a estadios muy remotos de las lenguas, como veremos a continuación; para ello necesitamos partir de la clasificación lingüística como preliminar a toda propuesta con base en criterios lingüísticos sobre la prehistoria de estos y otros grupos.

Las lenguas pima montañés, warijío, tarahumara y tepehuano del norte se clasifican dentro de la familia lingüística yutoazteca, una de las familias más extensas del continente americano en términos del número de hablantes, número de lenguas y territorio que abarca (Miller, 1983: 113). El tarahumara y el warijío conforman un grupo de lenguas muy cercanas, llamado tarahumarano, dentro del cual se

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

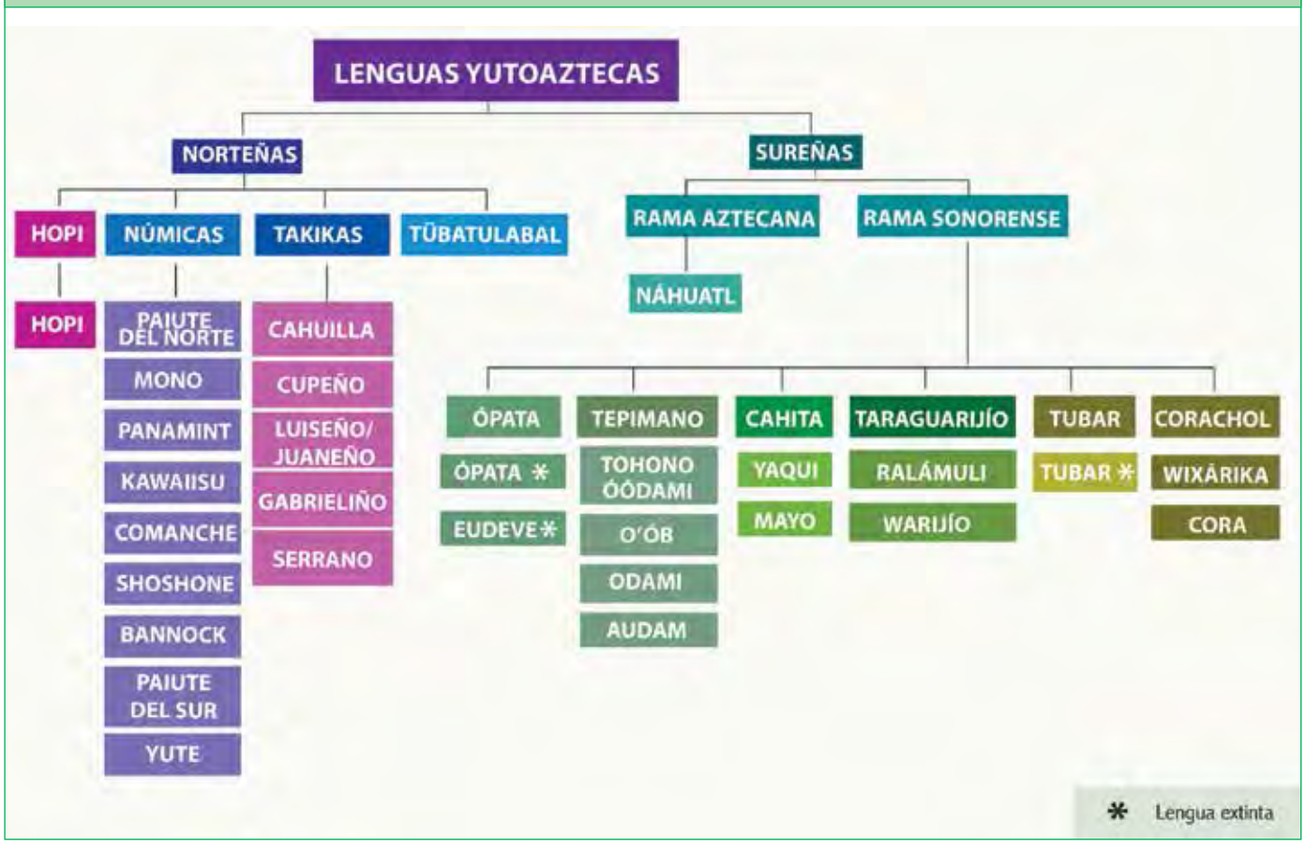
puede incluir al guazapar, una lengua extinta, resgistrada en el siglo XVII e identificada en ese periodo como una variante del tarahumara. Las lenguas tarahumaranas se clasifican a su vez, junto con el yaqui, mayo, ópata, eudeve y tubar (estas tres últimas extintas), en un grupo denominado taracahita. Por su parte, el pima de la montaña y el tepehuano del norte forman parte del grupo tepimano de lenguas compuesto también por el o'odham, el tepehuano del sur y el tepecano (extinta).

De acuerdo con algunos autores (Campbell, 1997; Mithun, 1999) de las 28 a 30 lenguas de reconocida filiación yutoazteca, perduran en el continente alrededor de 22, 8 de ellas —dentro de territorio estadounidense— en un gran riesgo de desaparecer.

La familia yutoazteca se extiende por gran parte de Norte y Centroamérica, atravesando varias fronteras políticas de norte a sur desde el estado de Idaho en Estados Unidos de América con el shoshoni, hasta El Salvador con el pipil, mientras que de oeste a este abarca desde la costa de California en Estados Unidos de América con el luiseño, hasta el estado de Oklahoma del mismo país con el comanche (Mithun, 1999: 540).

El establecimiento de relaciones genéticas entre este gran grupo de lenguas data de la segunda mitad del siglo XIX con el trabajo pionero del alemán Johann Carl Eduard Buschmann, quien presenta evidencia a favor de una hipótesis de filiación genética entre las lenguas del norte de México, proponiendo el término "sonorense" para este conjunto de lenguas, con el grupo de lenguas más norteñas, entonces llamadas "shoshoneanas" (Miller, 1983: 113). Años más tarde otros estudiosos extendieron al náhuatl la relación establecida por Buschmann, y para la última década del XIX todas estas lenguas se clasificaron dentro de una misma

GRÁFICA 6
DIAGRAMA DE LENGUAS YUTOAZTECAS





Platicando con una visita.

familia y se acuñó el término "yutoazteca" para nombrarla. Pasarían varios años de discusión para que se validara la relación genética entre el grupo de lenguas más norteñas o shoshoneanas, las sonorenses y el náhuatl, misma a la que prácticamente puso punto final el trabajo comparativo entre el paiute del sur y el náhuatl de Edward Sapir entre 1913 y 1914 (Miller, 1983), al grado que hoy se considera a la yutoazteca como una de las familias lingüísticas indiscutiblemente establecidas para el caso de América (Campbell, 1997: 133). Sin embargo, la clasificación interna de la familia es un tema que ha generado gran controversia. La discusión se centra en lo que respecta a la subdivisión de la familia en dos grupos de lenguas: yutoaztecas norteñas (Heath, 1977), que comprenden las lenguas númicas, tákicas, tübatulabal y hopi, y yutoaztecas sureñas (Campbell y Langacker, 1978), que comprenden las lenguas tepimanas, taracahita, corachol y nahuas. Ambos grupos han sido cuestionados; Miller (1984) no acepta la existencia del subgrupo norteño o shoshoneano, en tanto Hill (2001) toma la postura contraria afirmando que hay evidencia suficiente de innovaciones compartidas entre las lenguas norteñas como para asumir la existencia de un grupo de lenguas norteñas, mientras que para las lenguas sureñas la evidencia en apariencia es menos clara. En el diagrama de la gráfica 6 se "concilian" las dos propuestas, presentando las lenguas por ramas y no por grupos, con el sentido de izquierda a derecha y con las líneas entre las lenguas se busca representar los grados de relación entre ellas.

En lo que respecta a la prehistoria de estas lenguas, se estima a partir de la glotocronología[1] que la separación del protoyutoazteco data de al menos 5 000 años (Campbell, 1997; Mithun, 1999: 540). Las distancias de tiempo entre las diversas ramas de la familia son muy variables: para el protonúmico se calcula una separación de 2 000 años, de 3 000 para el protákico y una separación aproximada de 4 000 años para las lenguas sureñas (Silver y Miller, 1997: 290).

El lugar de origen o *homeland* parece haberse encontrado en Arizona en el suroeste de Estados Unidos y el noreste de México, y de ahí haberse extendido al

[1] Método lingüístico que sirve para determinar los años de separación entre lenguas a partir de la comparación del léxico más básico, el cual tiende a cambiar de forma más lenta y a un ritmo constante en el tiempo.



Ceta y Kangra. La madre tiene un papel muy importante en la transmisión de la lengua vernácula, Sorichikev.

sur de California, como lo sugiere el léxico reconstruido para plantas y animales en el protoyutoazteco (Fowler, 1983).

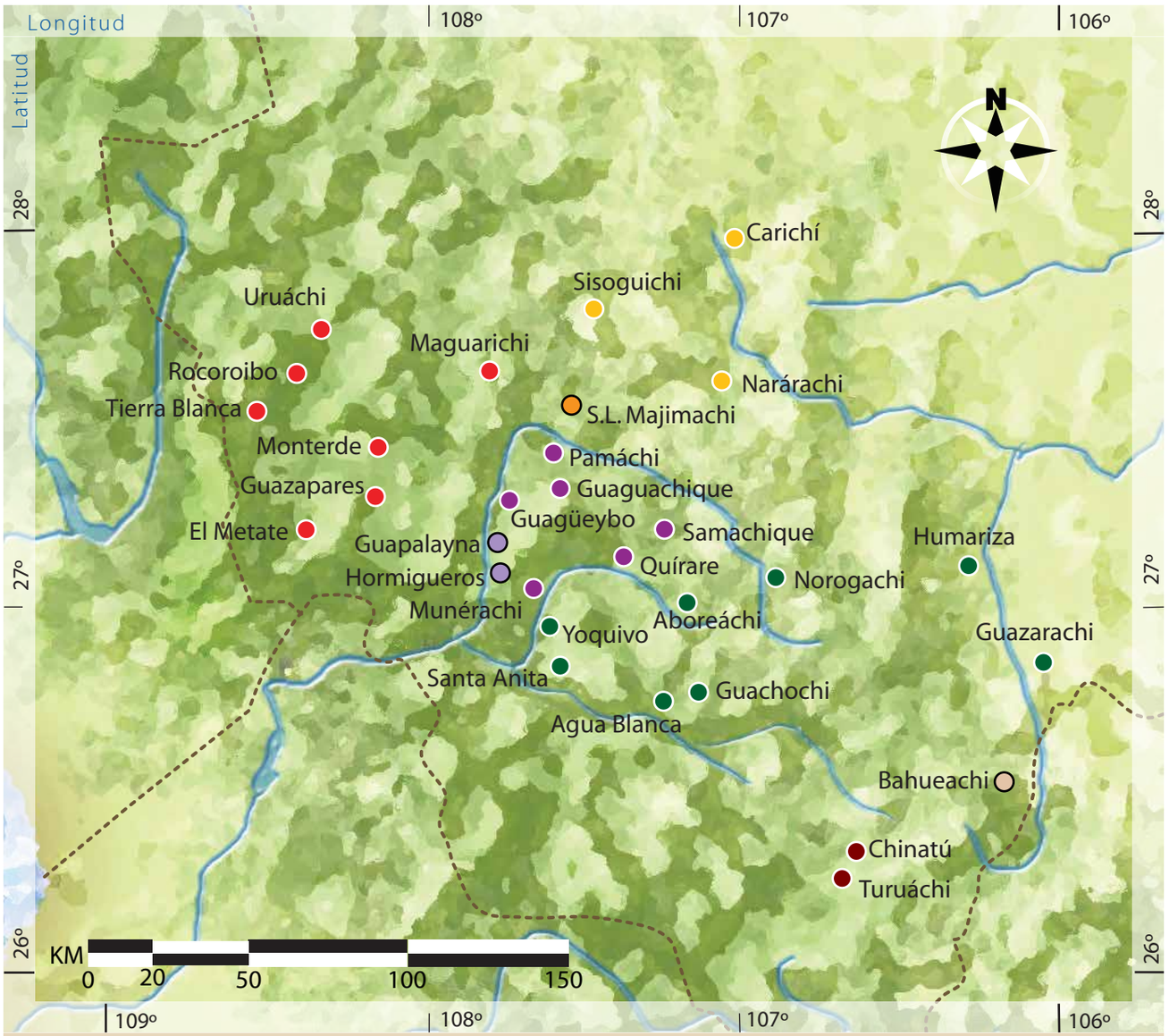
Las primeras fuentes documentales que dan cuenta de las lenguas del norte de México provienen de los misioneros jesuitas que llegaron a establecerse a finales del siglo XVI y principios del XVII en la región. Sin embargo, el conocimiento de este periodo temprano es muy incierto y variable porque no todas las lenguas recibieron la misma atención y varias de ellas se extinguieron antes de haber sido registradas (Miller, 1983). Además, es muy válido preguntarse ¿qué criterios utilizaron para determinar qué era una lengua y qué era una variante? En suma, el mapa lingüístico de los siglos XVI y XVII constituye un rompecabezas que ante la ausencia de piezas no terminaremos de ver, pero al menos futuros estudios podrán arrojar mayor luz a este respecto.

Panorama actual de las lenguas de la Sierra Tarahumara

Variación dialectal de las lenguas serranas. Tarahumara: un *continuum* dialectal

Si bien desde hace tiempo en el ámbito político, concretamente el que atañe al gobierno del estado de Chihuahua y a la educación indígena, se hace referencia a dos variedades lingüísticas (frecuentemente también manejadas como dos áreas culturales): el tarahumara de la Alta y el tarahumara de la Baja;[2] dicha separación

[2] Durante la época colonial, los misioneros jesuitas ya habían fraccionado la región en Tarahumara Alta y Tarahumara Baja o Antigua (Pennington, [1963] 1996: 14-18), también de forma arbitraria, distinguiendo entre territorios sur y norte, para lo cual emplearían algún meridiano, quizá 27° al norte del ecuador.



Áreas dialectales del Tarahumara

Coordinación Estatal de la Tarahumara (1991)

- Tarahumara Oeste
- Área transicional Oeste/Norte
- Tarahumara Norte
- Área transicional Oeste/Cumbre
- Tarahumara Cumbre
- Tarahumara Centro
- Área transicional Centro/Sur
- Tarahumara Sur

Límite estatal

Cuerpo de agua

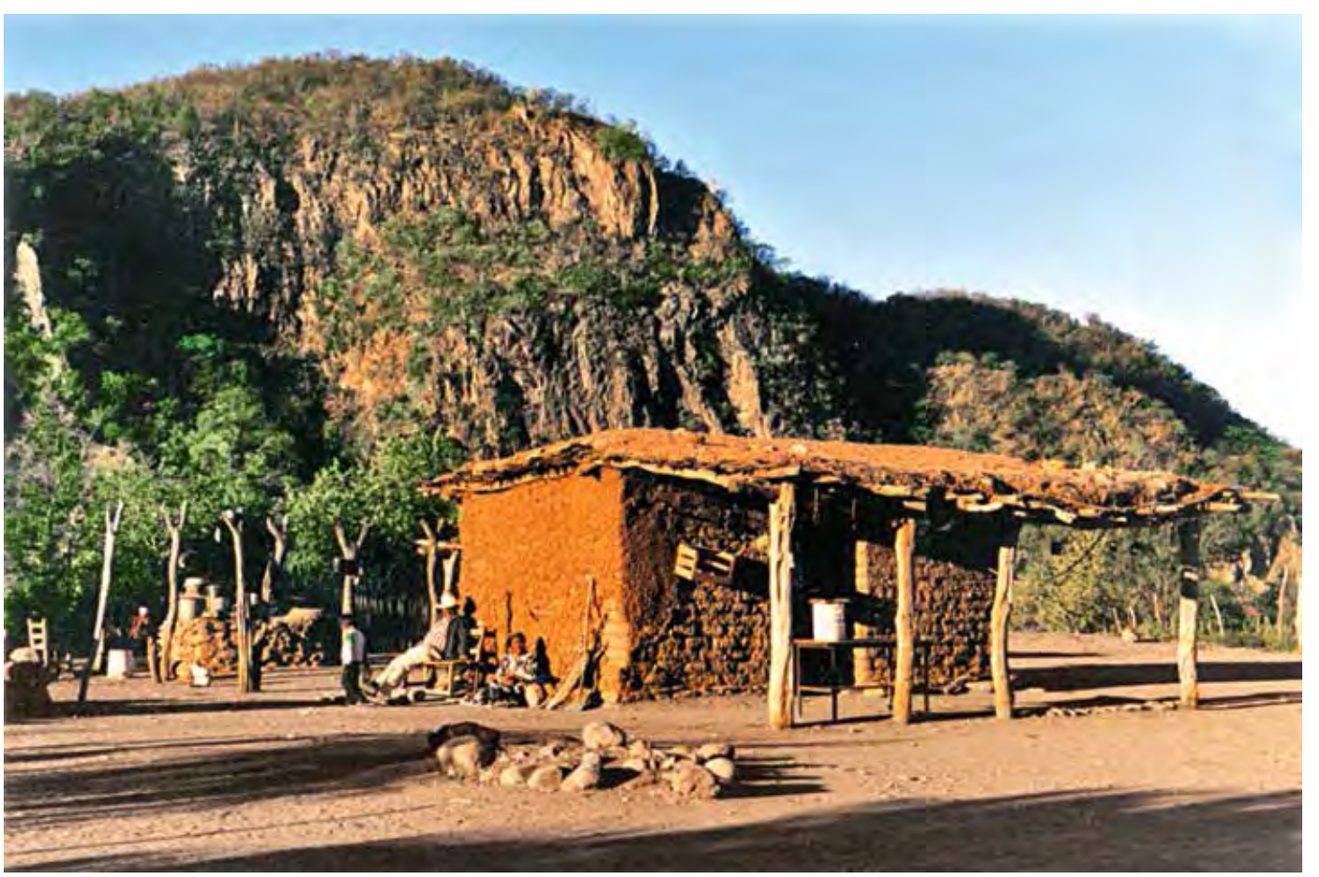
Mapa 14. Áreas dialectales de la lengua ralámuli.

no se basa en ningún criterio geográfico, como se piensa, y mucho menos lingüístico o antropológico, sino que tomó como referencia la ruta del ferrocarril que va de Chihuahua al Pacífico, en cuyo tránsito por la Sierra, cuando comienza a bajar la altura a nivel del mar, termina lo que se denomina Alta Tarahumara y comienza la llamada Baja Tarahumara, división que, por cierto, se vuelve difusa conforme nos alejamos de la ruta del ferrocarril, hacia el oriente de la Sierra.

Por otra parte, las diferencias dialectales asumidas por diversos estudiosos de la lengua tarahumara son a veces impresionistas, esto es, con poca o ninguna sistematicidad y por lo general tienden a relativizarse, propagando la idea de un único tarahumara. Asimismo, tal como apunta Valiñas (2002: 258-259), es de llamar la atención la gran divergencia que hay entre las distintas propuestas de variantes dialectales del tarahumara, que si bien emplean etiquetas similares, se refieren a cosas distintas.

Una de las propuestas que más se aproximan a la complejidad dialectal de la lengua tarahumara, en mi opinión, es la de la Coordinación Estatal de la Tarahumara (1991), cuyos resultados provisionales (no se tomaron en cuenta comunidades ubicadas al noroeste y suroeste de la Sierra) arrojan al menos cinco áreas dialectales distintas y tres áreas transicionales, pero lo más importante es que en dicho estudio se observa que los distintos dialectos conforman lo que se suele llamar una cadena dialectal, que describe la situación en la que los miembros de distintas comunidades en cualquier punto del continuo son capaces de comunicarse libremente con sus vecinos, pero tienen serios problemas para entender a los hablantes de comunidades más apartadas.

Los criterios a seguir para distinguir las variaciones lingüísticas fueron principalmente fonológicos y parcialmente léxicos y sintácticos. Entre los rasgos que



Familia wuarijío descansando al atardecer en Mesa Colorada, Sonora.

sirvieron para determinar las áreas dialectales se encuentran: (i) presencia *vs*. ausencia de la vocal inicial en ciertas palabras; (ii) presencia o ausencia de [h] antes de consonante; (iii) pérdida de sílaba inicial; (iv) presencia de [i] o [e] en sílaba átona; (v) presencia de [g] o [k] o cero; (vi) presencia de [b] o [w], y (vii) posición del acento (Coordinación Estatal de la Tarahumara, 1991: 36).

Por su ubicación geográfica, las áreas dialectales se nombraron: "Oeste", "Norte", "Cumbre", "Centro" y "Sur"; su distribución por comunidades y/o municipios es la siguiente: (i) "Oeste". Incluye las comunidades comprendidas en los municipios de Guazapares, Chínipas, Uruáchi y parte de Urique y de Bocoyna, probablemente con una subdivisión dialectal que podría definir dos subáreas, una norteña y otra sureña. (ii) "Norte". Comprende parte de los municipios de Bocoyna, Guachochi, Urique y Carichí; sin embargo, se menciona constantemente que el habla de Ariseáchi es diferente, lo que implicaría una subdivisión al interior de esta área. (iii) "Cumbre". Representada por las hablas de Samachique y de Munérachi, es posible que se divida en cuatro subáreas (1) Basíguare, Rejogóchi, Umira y Guagúeachi; (2) Munérachi, Rihuisuchi, Santa Rita y Raqueáchi; (3) Quírare, Mesa de la Hierbabuena y Bacaróchi y (4) Guahuichique, Pamáchi y Guagüeybo. (iv) "Centro". Región cuyas comunidades representativas son Aboreáchi y Guachochi. Esta área también se subdivide debido a que hay problemas de inteligibilidad en su interior entre la gente de Bahueachi con la de Norogachi, Samachique, Natacha y Chinatú, así como entre la de Aboreáchi con la de Inápuchi y Samachique. (v) "Sur". Localizada al este del municipio de Guadalupe y Calvo, se encuentra representada por las comunidades de Turuáchi y Chinatú. Se identificaron como comunidades transicionales Hormigueros y Guapalayna, entre Cumbre y Oeste; San Luis de Majimachi, entre Oeste y Norte, Bahueachi y Tecoríchi, entre Centro

La gente platicando en la fiesta.



y Sur, con cierta evidencia que sugiere que estas últimas podrían conformar una sexta área (Valiñas, 2001: 116-117).

Variación dialectal de la lengua warijío

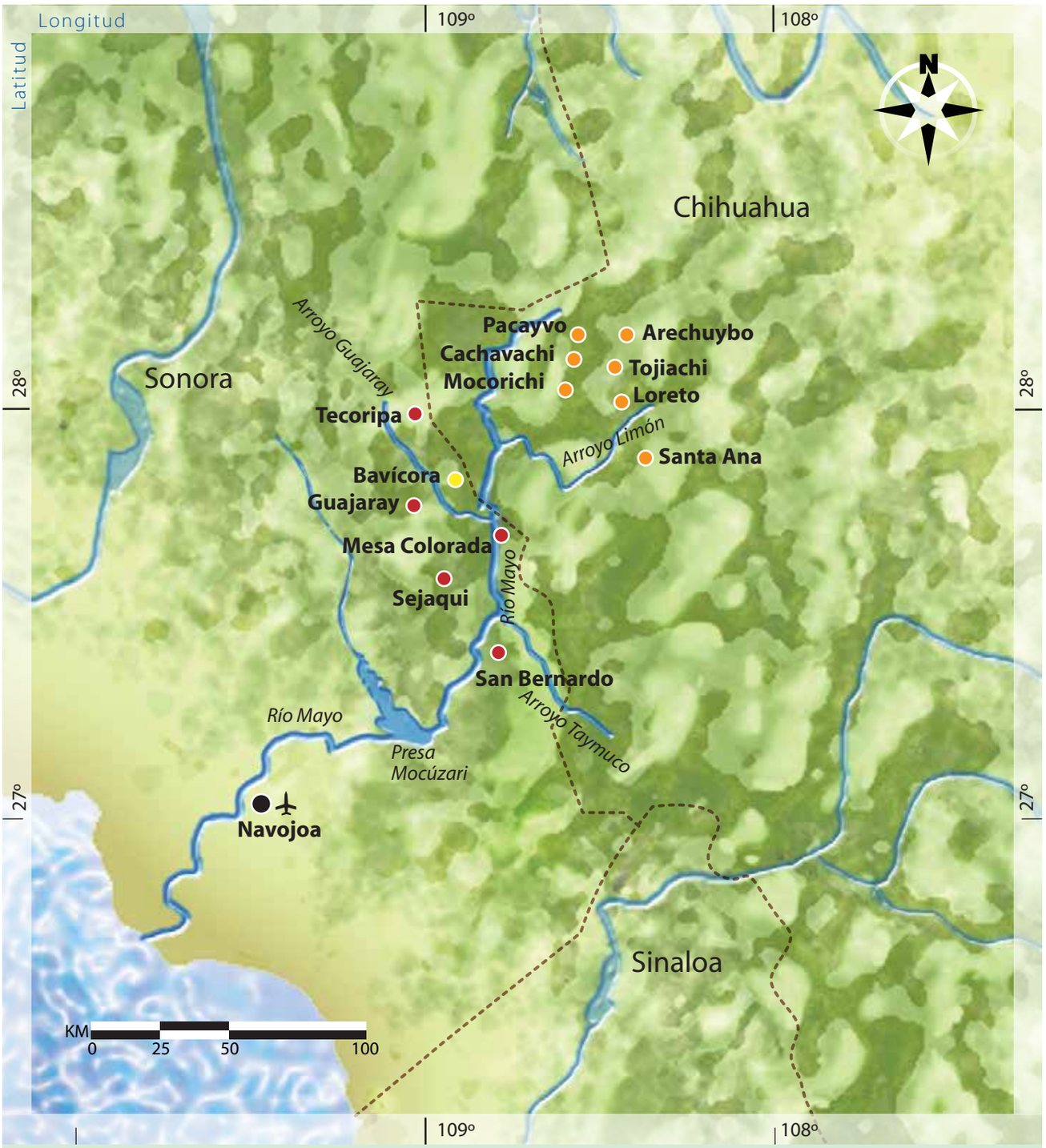
Miller (1994) reconoce dos dialectos principales y un área transicional: el "warijío del río", que corresponde al habla de las orillas del río Mayo y del arroyo Guajaray, en el municipio de Álamos en el estado de Sonora; y el "warijío de la sierra", el cual se habla principalmente en el oriente del municipio de Uruachi, con algunos hablantes en el municipio de Moris al norte, y en el municipio de Chínipas, al sur, así como en los alrededores de Arechuybo, en el estado de Chihuahua; mientras que al centro de estas dos áreas dialectales, en la comunidad de Bavícora en el estado de Sonora, se identificó el dialecto transicional (Miller, 1994: 21). Las diferencias entre los dos dialectos principales residen en aspectos fonológicos, léxicos y gramaticales. Entre las características del dialecto serrano se cuentan la sonorización de oclusivas y la ausencia de la distinción de número en los pronombres de segunda persona, mientras que el dialecto ribereño se distingue por la ausencia del cierre glotal ante sílaba átona y la pérdida de marca de número en el sufijo de futuro. Con base en estos datos, Miller (1994) caracteriza al dialecto de la sierra como el más conservador y dice no ver grandes diferencias entre ambas variedades a pesar de tratarse de dialectos distintos, aunque los hablantes de ambos lados comentan tener muchas dificultades para entenderse entre ellos, lo cual parece más bien residir en aspectos identitarios; por ejemplo, los warijíos de la Sierra se llaman a sí mismos *warihó*, y a sus vecinos del río los conocen como *makulái*, mientras que los del lado del río se llaman *warihío*, y llaman a sus vecinos de la serranía "tarahumaras". Al respecto, Yetman (2002) presenta un testimonio de un warihío del río a quien preguntó qué opinaba sobre el hecho de que algunas personas dijeran que los warijío estaban emparentados con los tarahumaras, a lo que respondió:

> No, algunas de nuestras palabras son las mismas pero eso es más cierto para los warijío de allá arriba. Arriba en las montañas, por Arechuybo. Ellos utilizan un montón de palabras diferentes a las nuestras. Nosotros nos juntamos algunas veces y tenemos algunos problemas para entendernos porque nosotros utilizamos palabras diferentes aquí abajo. Y ellos hablan con acento. Pero he escuchado historias acerca de los tarahumaras. Mi abuelito dice que corren todo el tiempo, arriba en las montañas como los chivos [...] Nosotros no somos así. Los tarahumaras son gente del bosque. Nosotros somos gente del monte" (Yetman, 2002: 14).[3]

Además, la misma persona entrevistada pensaba que el warijío era una lengua más cercana al mayo que al tarahumara, probablemente un indicador de la influencia cultural de los mayos sobre los warijíos del río: "se casan entre sí, viven juntos en el pueblo de Chorijoa, cerca de San Bernardo, además de que la mayoría de los maestros en las escuelas warijío de Sonora son mayos" (Yetman, 2002: 14).[4]

Por otro lado, respecto a la zona transicional, Miller (1994) nota que parece haber sido más cercana a la variante de la Sierra, pero en la actualidad la gente de ahí mantiene una relación más estrecha con la del río, de ahí su semejanza con ambos dialectos.

[3] Traducción del autor.
[4] Traducción del autor.



Los dialectos del warijío

- Warijó (warijío de la sierra)
- Área transicional (warijío central)
- Warijío (warijío del río)
- Núcleo poblacional
- Límite estatal
- Cuerpo de agua

Mapa 15. Las variantes dialectales de la lengua warijío.

Variación dialectal del *o'ób nook*

En los estudios dialectales del pima montañés se han observado algunas variaciones entre el habla de Yécora y Maycoba en el estado de Sonora, respecto a la de Yepáchi en el estado de Chihuahua; sin embargo, a diferencia del tarahumara y warijío, las discrepancias se atribuyen al menor uso de la lengua pima y, por lo mismo, a una mayor influencia del español, por lo que las "isoglosas" se encuentran entre grupos de edad más que entre comunidades lingüísticas repartidas en distintas áreas geográficas, lo cual hace posible encontrar los mismos fenómenos en todas las comunidades, aunque Yepachi se observa más conservadora y estable que el resto (Escalante, 2001: 149).

Las diferencias que se pudieron observar entre los hablantes más jovenes respecto a los mayores fueron: (i) pérdida de la vocal a final de palabra y frecuentemente también de la penúltima vocal átona; (ii) pérdida de la longitud vocálica; (iii) cambio de vocal larga a rearticulada (característico del habla de Yepachi), y (iv) cambio de la calidad de la vocal a final de palabra o en sílaba átona, mientras que en el léxico se observa una mayor cantidad de préstamos del español, principalmente entre los hablantes de Yécora y Maycoba (Escalante, 2001: 136-140).

Por otra parte, no ha sido tomada en cuenta, para tal efecto, el habla de las comunidades comprendidas dentro del municipio de Madera en el estado de Chihuahua, por lo que la dialectología del pima bajo[5] puede considerarse por el momento en un estado parcial.

Variación dialectal del tepehuano del norte

Hasta el momento no se han llevado a cabo estudios dialectales del tepehuano del norte que, por lo demás, ha sido una de las lenguas menos estudiadas de la región. De acuerdo con Bascom (1982: 271), se reconocen dos variantes: la primera y más extendida corresponde a la región de Baborigame, al norte del municipio de Guadalupe y Calvo, y la segunda al habla de Nabogame y sus rancherías colindantes, pero es muy probable que haya más variación en esta lengua si tomamos como ejemplo el caso tarahumara, cuyas formas de organización social y de asentamiento son muy similares a los de los óódami, dando como resultado una gran variación dialectal.

Multilingüismo en las comunidades étnicas de la Sierra Tarahumara

Se tiene noticia de que en las regiones donde convergen las lenguas de la región (pima-warijío, pima-tarahumara, warijío-tarahumara, tarahumara-tepehuano del norte), hay algunos hablantes trilingües, principalmente como resultado de matrimonios entre personas de grupos etnolingüísticos distintos. Cuando los matrimonios son entre mestizos y miembros de algunas de estas comunidades, la tendencia, por el contrario, es que la descendencia pier-

[5] En la bibliografía se suele llamar indistintamente "pima de la montaña" a la lengua que se habla en las comunidades de Yécora, Maycoba y Yepachi, por oposición al dialecto extinto que se habló en Ònavas, Sonora, y al que se denomina "pima de las llanuras" y que se considera, junto con el pima montañés, una misma lengua, el pima bajo (Escalante, 2001).



Mapa 16. Expansión de las lenguas tepimanas.

da la lengua indígena, aunque no siempre es el caso. Esto último es un reflejo de las relaciones entre los distintos grupos que habitan la región, mientras que la relación de los pueblos étnicos con los mestizos es de subordinación, entre ellos establecen lazos más ármonicos y se desenvuelven en una relación más equitativa; pero quienes se encuentran distribuidos a lo largo y ancho del territorio serrano son los mestizos, *chabóchi* o *yóli*, que atraídos por las posibilidades de la explotación minera se establecieron en la región (Bennet y Zingg, 1978: 293) y ahora constituyen la población más numerosa de la Sierra (cerca de 200 000). Sin embargo, a diferencia de los otros grupos, suelen habitar en una mayor densidad demográfica y principalmente en aquellos asentamientos donde se observa una clara presencia de la sociedad nacional, tales como las cabeceras municipales o los núcleos urbanos de los ejidos, siendo estos lugares en los que se produce mayor contacto entre éstos y las culturas nativas, se observan más cambios en ciertas pautas culturales o procesos de mestizaje y el empleo de la lengua originaria es menos evidente. Por ejemplo, Miller (1996) nota que a excepción de algunas rancherías en los alrededores de Arechuybo, enclave de escuelas y clínicas del gobierno, donde la lengua se utiliza muy poco y los niños no la hablan, el warijío es la lengua que se utiliza con mayor frecuencia en los ranchos, con un gran porcentaje de mujeres parcial o totalmente monolingües (Miller, 1996: 21-22). Esta misma situación describe lo que ocurre en las regiones ralámuli y óódami. Aunque algunas

LAS MISIONES Y LA POLÍTICA DEL LENGUAJE EN LA COLONIA EN EL NOROESTE DE MÉXICO

Daniela de la Parra Aguilar*

Frente a un panorama lingüísticamente diverso, militares y misioneros tuvieron que arreglárselas para lograr sus objetivos: el control territorial y político de la zona y la conversión de los nativos a la religión católica. En este ensayo me centraré en la política lingüística que ante este hecho se implementó en el noroeste de México durante la Colonia, analizando en el propio contexto regional bajo qué ideas e intereses recibió su carácter particular frente a lo que aconteció en otras regiones de América en esa misma época.

Por política lingüística o del lenguaje se entiende un conjunto de prácticas encaminadas a modificar una situación lingüística. En este sentido no hay nada lingüístico en una política de esta índole, sino más bien político en las lenguas: "el convertir a la lingüística en un problema ha llevado a que las lenguas hayan pasado a ser objeto de la actividad política" (Zimmermann, 1999: 7, 11).

Si bien es necesario y común a toda "politización de las lenguas" que la situación en que confluyen sea vista como problemática y de manera oficial o semioficial se trate de incidir en dicha situación (Zimmermann, 1999: 10), los medios, los fines y la misma concepción del problema varían de lugar a lugar y en cada momento de la historia. De esta manera, la política lingüística que se implementó en el noroeste de México, tanto como la que se llevó a cabo en el Continente Americano, se definió en gran medida por las condiciones sociales y políticas previas a la llegada de los europeos, así como por el conjunto de ideas, no siempre concordantes entre sí, respecto de los nativos, que tuvieron sobera-

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.



Ordeñando. Kipor, Sonora.

nos, militares y misioneros de distintas órdenes religiosas provenientes de diversas regiones de Europa.

Los avances militares acabaron con grupos enteros de varios lugares de América, y el noroeste de México no fue la excepción. En aquellos lugares donde la población nativa sobrevivió a la avanzada europea y no tuvo más opción que actuar de forma pacífica, los colonizadores se propusieron cambiar los modos de vida, costumbres y creencias de quienes habían logrado someter. En este contexto, los misioneros, quienes tenían que llevar a cabo dicha tarea, enfrentaron a su principal dilema en materia lingüística: enseñar a los nativos la lengua de los conquistadores o aprender ellos mismos las lenguas aborígenes (Suárez, 1992: 7).

Así, por ejemplo, en Mesoamérica se trazó una estrategia facilitada por las propias condiciones anteriores al contacto: los mexicas entonces eran el grupo dominante y por lo mismo su lengua se había convertido en segunda lengua entre diversos pueblos. Sacando provecho de ello, los conquistadores hicieron uso del náhuatl para comunicarse con una mayoría de grupos en las regiones donde los mexicas tuvieron mayor influencia.

A mediados de siglo XVI y principios del XVII, cuando los españoles tuvieron el primer contacto con las tribus del norte, intentaron implementar, sin éxito, la misma estrategia: "desplazándose hacia el norte de grupo en grupo, tratando al principio de usar intérpretes que hablaran náhuatl, los españoles se dan cuenta de que la comunicación dependía del conocimiento de una gran serie de lenguas indígenas" (Spicer, 1997: 10). Ahora sabemos que no sólo se trataba de idiomas distintos sino de lenguas pertenecientes a familias y/o ramas lingüísticas diferentes y con seguridad con grandes variaciones dialectales, más aún tratándose de grupos móviles repartidos en grandes porciones de territorio, muchos de ellos separados por extensas barrancas.

Y así fue que la táctica de la lengua dominante no pudo repetirse para el caso del noroeste, quizá debido a la economía y organización social de estos grupos, sociedades multicomunales repartidas en distantes asentamientos periféricos, es decir, sin centro político, comercial o religioso, muchas de ellas con prácticas de caza y recolección, como era el caso de los grupos atabascanos. La decisión imperante entre los misioneros, un tanto obligada por las circunstancias, fue finalmente darse a la tarea del aprendizaje de las lenguas nativas.

Una idea bastante extendida entonces, sobre todo entre los jesuitas, más no exclusiva de ellos, era que no existía mejor medio para hacer llegar la doctrina cristiana que la lengua materna. Y así nos lo demuestra el testimonio del franciscano fray Miguel de Tellechea como preámbulo a su gramática de la lengua tarahumara:

> sólo digo con el sentir de muchos doctores en la materia: que el Pá-



Pueblo de Kírare.

> rroco ó Ministro de indios que no sabe, ni procura con eficacia aprender suficientemente el idióma de ellos para en él predicarles por sí mismo como dice el Concilio Tridentino, confesarlos, y enseñarles los Dogmas de feé de nuestra Católica Religión, viven en un continuo pecado mortal, no se deben de absolver, y deben de restituir los sinodos, obenciones, y demás pingües que por tal título han obtenido y recibido [...] aunque el Ministro sea un abismo de ciencia, faltándole el idioma de sus feligreses, no cumple con la obligación debida, y es omnino [completamente] inepto por todos derechos para el ministerio, como lo fuera un mudo para la colasión de un Curato [*sic*] (fray Miguel Tellechea, 1826, citado en Burguess, 2002: 3).

El aprendizaje de la lengua se convirtió en un requisito indispensable para todo misionero que quisiera establecerse en estas tierras. Estudiando la lengua la escribían en un tratado al que llamaban *Arte*, si se contaba con una, y con la ayuda de vocabularios y a veces de algún cura docto en la lengua, comenzaban su labor. Esto sólo era de utilidad en un principio, ya que pronto se daban cuenta de que sus mejores maestros eran los nativos que quedaban bajo su cargo. El relato de un misionero jesuita, Ignaz Pfefferkorn, en la tercera década del siglo XVII, es muy ilustrativo al respecto:

Cuenta que había permanecido un tiempo al lado del padre Gaspar Steiger, un misionero alemán que tenía 36 años a cargo de los pima y que supuestamente había aprendido por completo su lengua. Su intención era la de aprender, bajo la guía de este reverendo, todo lo que le fuese indispensable saber de la lengua para los oficios necesarios cuando tomara su puesto. En el momento que creyó que había hecho bastante se fue para su misión. Después de un tiempo, cuando se le informó de un pima que estaba seriamente enfermo y quiso asistirlo y confesarlo, dice haber repetido sus exhortaciones con redoblado esfuerzo, sin lograr que aquel hombre dijera algo, hasta que al fin, sin éxito, tuvo que dejarlo. Un pima converso, a quien había traído consigo a la misión porque sabía español tan bien como pima, notó su preocupación y le preguntó la causa. Cuando le hizo saber lo que había ocurrido se dio cuenta de inmediato cuál había sido el problema. ¡Le aseguró que el enfermo al que atendió no había entendido nada de su sermón! Y esto había sido debido a la pronunciación de las palabras tal como las había aprendido de su maestro, quien a su parecer tenía un conocimiento de la gramática de la lengua pima, aunque nunca aprendió a pronunciarla correctamente. Su congregación, después de más de tres décadas, le entendía seguramente porque se había acostumbrado a su pronunciación. Pero para los otros pima su habla era extraña e ininteligible. Así, aceptó al hombre que había viajado con él como su nuevo maestro de len-

comunidades manifiestan un bilingüismo comunitario tarahumara-español. En la comunidad ralómali de Moribo en el municipio de Urique, donde se percibe cierto bilingüismo comunitario, la elección de la lengua puede estar mediada por diferentes factores, principalmente: (i) el interlocutor o las otras personas presentes en el momento de habla: si el interlocutor sólo habla español y/o es ajeno a la comunidad, se utilizará el español; lo mismo sucede con ciertos hablantes que tienen preferencia por el español, y (ii) la situación en la que se encuentra al momento del habla: en un contexto ritual, donde raramente hay personas ajenas a la comunidad (con excepción de las fiestas que se llevan a cabo en el pueblo), pero sobre todo por el carácter cohesivo de las fiestas, el uso del ralómali es notorio, más aún cuando se trata del *nawésali*, "sermón" o "consejo". Otro contexto donde se observa la preferencia del ralómali sobre el español es el de dar direcciones; los hablantes siempre optan por el ralómali, en este caso porque se trata de una lengua con un complejo sistema de orientación que expresa con precisión la ubicación mediante un sistema de posposiciones y afijos que se combinan, muy parecido al del warijío, pero aún escasamente descrito. Sin embargo, hay muchos casos en los que la gente de esta comunidad alterna los códigos sin una razón aparente, hasta donde he podido advertir.

Para el caso de los o'ób *y* o'óba, la penetración de la sociedad mestiza en los territorios pima, que son menos extensos y al encontrarse varios de ellos sobre

gua y dijo pronto alcanzar el punto en que todos los que se encontraban bajo su cargo lo entendieran a la perfección (Pfefferkorn, 1949: 230-231).

Hay que sospechar de este relato si en verdad los pima de aquella misión se habían acostumbrado a una forma distorsionada de hablar la lengua por parte del padre que estaba a cargo, o si la forma de hablar de la región a la que se mudó Pfefferkorn estaba bastante diferenciada de la del lugar donde se le había instruido, o incluso si se trataba de una lengua distinta.[1] Sin embargo, el problema en sí mismo no era sólo de índole lingüística sino cultural. A este respecto, dice Pfefferkorn:

> esta gente sólo atiende lo que es percibido por sus sentidos, sus palabras se limitan a aquellas que denotan objetos físicos. Palabras como Dios, espíritu, alma, salvación, inmortalidad, voluntad, memoria, inteligencia, fe, esperanza, amor, virgen, encarnación, resurrección, cielo, infierno, eternidad, penitencia, confesión, veneración, virtud, vicio y muchas más, especialmente aquellas que son necesarias para explicar las verdades de la fe y la ética cristianas, hacen falta en la lengua pima (Pfefferkorn, 1949: 231).

Observaciones de este tipo terminaron en discusiones acerca de si estas lenguas eran realmente viables para la evangelización, lo cual en realidad no era sino una expresión más del etnocentrismo occidental propio de la época, aunque cabe notar casos en los que el conocimiento de estas lenguas fue más profuso y, en consecuencia, la dificultad para enseñar la doctrina cristiana no se atribuyó al idioma de los nativos, tal como lo muestra el autor de la Cartilla eudeva:

> En estas pocas hojas se hallarán cosas que, por ser espirituales, jamás han hablado los indios en su lengua, sin embargo, es este idioma tan fecundo, que de él se pueden sacar locuciones bastantemente significativas de lo que pertenece a Dios y Nuestra Fe. No se debe extrañar, si ellos dijeren que no las entienden, pues esto será no porque explican mal, sino porque los indios no alcanzan la cosa que se explica, y por la misma razón dirán lo mismo de los términos castellanos, los más ladinos entre ellos. Si ellos quieren poner cuidado, lo que es muy raro en el indio, en lo que se dice, o irán entendiendo poco a poco, más [si] se añade la explicación continuada de su Padre Ministro y se cultivara la lengua, empezarán a usarse términos que entre ellos jamás han sido corrientes. [*sic*] (anónimo, siglo XVII; Pennington, 1981: 81.)

De esta forma, lo más viable, en términos instructivos, para muchos

[1] Tan sólo en el territorio que comprende la actual Sonora, Pennington (1981) calcula que en tiempos coloniales coexistieron cuatro grupos etnolingüísticos diferenciados: pimas bajos, ópatas, jovas y eudeves. Asimismo otras fuentes consideran a los pimas bajos coloniales como sibubapas o zuaques, nueres, híos, basiroas, tehatas, sisibotaris y aibinos (*apud* Escalante 2001: 131)

carreteras o muy cercanas a ellas, ha derivado en un mayor desuso de la lengua y de las costumbres tradicionales en estas comunidades. Escalante (2001: 131) describe cómo el número de hablantes de pima montañés se redujo a su quinta parte en un periodo de treinta años y no ofrece un panorama muy optimista. Sin embargo, en los últimos años se aprecia una preocupación entre algunos pimas por conservar su cultura y se han editado materiales bilingües donde se hace alusión a mitos y costumbres del pueblo pima (Beaumont, 2001; Beaumont y Aguilar, 2004; Beaumont, 2006) con lo que se busca detener este proceso de desaparición y fortalecer la lengua y cultura originarias.

La relación cultura-lengua: algunos ejemplos

El estudio de las lenguas nos permite revelar diversas concepciones culturales del mundo y la manera en que los miembros de una comunidad lingüística ineractúan con él. Una gran parte del léxico compendia el conocimiento de varias generaciones y por ello es de interés especial para el etnográfo conocerlo como un medio de aproximación a la cultura que estudia. En varias lenguas del mundo, la forma, consistencia y otras propiedades de los objetos determinan ciertas construcciones sobre otras y a menudo es necesaria la presencia de un elemento que acompañe al sustantivo que categorice o clasifique al objeto al que hace referencia basándose en

misioneros, incluso para aquellos que dominaban la lengua local de su puesto de misión, fue importar una serie de vocablos propios de la religión católica, del castellano a las lenguas nativas:

> Bien es verdad que algunos vocablos, especialmente nombres sustantivos, no he podido sacar de la lengua; porque aunque me parecía, que según las reglas se podían formar, les sonaban tan mal a los indios que más [no] quise usar de rodeos (anónimo, siglo xvii; Pennington, 1981: 81).

Sobre este punto algunos estudiosos notan que "… a principios de los 1700, donde quiera que se habían establecido misiones, se tenía el conocimiento de un vocabulario especializado —aquel perteneciente a la doctrina cristiana— entre la mayoría de los indios" (Spicer, 1997: 425).

No queda muy claro si los misioneros se habrán sentido satisfechos con su labor o llegaran a suponer que ya fuera tanto en la lengua materna como en el español toda esta doctrina no se tomaría al pie de la letra sino que sería interpretada a partir de los propios recursos culturales de estos grupos, que al adoptar estas palabras dentro de su vocabulario religioso las dotaban de un nuevo significado, no necesariamente prehispánico, pero tampoco católico.[2]

En otro orden de cosas, dejando un poco de lado el asunto de la evangelización y las ventajas que se pensaba que podría tener llevarla a cabo en las lenguas indígenas, se ha argumentado que el dominio de la lengua fue también para los misioneros un instrumento de segregación "evit[ando] cuidadosamente el español para que los indios no contrajesen los vicios de la civilización europea" (Lapesa, 1981: 544).[3]

Por otra parte, la Corona nunca mostró tal determinación respecto del uso de las lenguas. En un principio, aunque de manera imprecisa, se proclamó abierta al empleo de las lenguas vernáculas manifestando predilección por las lenguas más extendidas o "lenguas generales", como las nombraron en esa época (Cifuentes, 1998: 69), pero poco a poco se fue declarando mucho más a favor del español. Dicha postura nunca pudo empatar con la de varios miembros de la Compañía de Jesús, y es que sobre todo no podía empatar con la realidad sociolingüística del noroeste, donde no había "lenguas generales".

Para el caso de la Tarahumara, un hecho importante en este sentido fue

[2] En contraste, hoy día entre los mismos jesuitas encontramos un testimonio totalmente opuesto que se recogiera del padre Luis G. Verplanken S.J.: "los rarámuri reinterpretaron el cristianismo, vaciaron símbolos y ritos en sus propios moldes, dejando lo que nada les decía y adaptando a su expresión cultural simbólica. El resto, tarea imposible para los misioneros debido a su mentalidad occidental y conceptual" (Lazcano, 1999: 22).

[3] La segregación no sólo debe entenderse como una cuestión meramente racista; en el imaginario europeo surgió la figura del "buen salvaje" quien, se pensaba, era el representante contemporáneo de los hombres de origen o próximos al origen, lo auténtico (Leclerq, 1993: 151-166), algo que los misioneros no querían corromper.

sus propiedades inherentes o su arreglo respecto a otros objetos del mundo. Pero la lengua no es una mera entidad abstracta que reside en la cabeza de los hablantes; también es una forma de interacción social que se lleva a la práctica de forma cotidiana en cada comunidad de habla. A continuación se muestra el caso de la posesión de animales en las lenguas serranas para ejemplificar un caso de clasificación marcado lingüísticamente. Después se habla de un tipo de registro especial que es el habla ritual entre los ralámuli, como muestra de la relación entre lengua y cultura en la *praxis* lingüística.

La posesión de animales

La posesión de animales en las lenguas del área que se conoce como "suroeste", que abarca del suroeste de Estados Unidos hasta el noroeste de México (Spicer, 1962), ha sido identificada por Silver y Miller (1997) como un rasgo areotipológico. En estas lenguas no es posible indicar la posesión en forma directa; en cambio, debe emplearse una palabra como clasificador: *puhkú* en warijó, *bukú* en ralámuli, *so'í* en o'ób nook y *sàóí* en óódami:

(1) *warihó* (Miller, 1996: 255)

no'ó ***puhku****-wá*	*cu'cúri*
mi CLASIFICADOR-POSESIVO	perro
"mi perro"	



Iglesia franciscana de Guadalupe Coronado.

que los misioneros jesuitas que llegaron a establecerse ahí provenían tanto del Mediterráneo romance[4] como del centro y oriente de Europa, razón por la cual debieron sentirse más comprometidos con su labor evangelizadora que hacia la Corona española. De esa manera la disputa Corona-Iglesia prosiguió hasta que en 1770, expulsados ya los jesuitas desde 1767, se decretó en una Real Cédula de Carlos III la obligatoriedad del español y la extinción o destierro de los idiomas nativos (Zavala, 1977: 42; Lapesa, 1981: 544). Sin embargo, la política lingüística implementada por los misioneros jesuitas y continuada por los franciscanos en el siglo XVIII, ya fuera por proselitismo, segregación o una mera necesidad práctica, contribuyó al mantenimiento de las lenguas nativas de los grupos que sobrevivieron de las rebeliones contra la dominación española, denuedo que unos siglos después se vio contrarrestado frente a una nueva política lingüística, la de la nación mexicana, la cual plantea, en forma más o menos abierta, desaparecer los idiomas indígenas para liberar del "atraso" y la "dispersión" a sus hablantes conforme a su idea de consolidar una patria con una identidad y una lengua.

[4] Más allá de lo que conformaba los reinos de Castilla y Aragón, a la Tarahumara llegaron misioneros de lengua catalana y toscana, entre otras.

(2) *ralómali de Moribo*
kochí nihé ***bukú****-la* *niká-chane-O*
perro mi CLASIFICADOR-POSEÍDO ladrar-sonar-PRES
"Se oye ladrar a mi perro"

(3) *óódami* (Bascom, 1982: 314)
*áán iñ-****sàóí****-ga* *asàñitʸu*
mi mi-CLASIFICADOR-POSEÍDO burro
"mi burro"

Cuando esta palabra no se refiere concretamente a un animal poseído, el sustantivo se puede utilizar por separado para referirse a algún animal doméstico en particular: "perro" (diegueño, hopi, washo), "caballo" (shoshoni), "vaca"/"ganado" (warijío) o cualquier animal poseído (pima, óódami).

(4) *o'ób nook* (Escalante y Estrada, 1993: 51)
só'i*-ger*
CLASIFICADOR-POSEÍDO
"su mascota"

Además, Silver y Miller (1997) notan que el término que se emplea como clasificador es una palabra con mucha carga cultural en las lenguas que lo emplean. En luiseño, por ejemplo, se utiliza para "espíritu guardián", en óódami deriva de "estar apesadumbrado", mientras que en otras lenguas significa "esclavo", "huérfano" o "niño adoptado" (Silver y Miller, 1997: 293). En tarahumara se ha documentado el empleo de este clasificador para la posesión de hijos adoptados en algunas

El vallecito de Coechi.



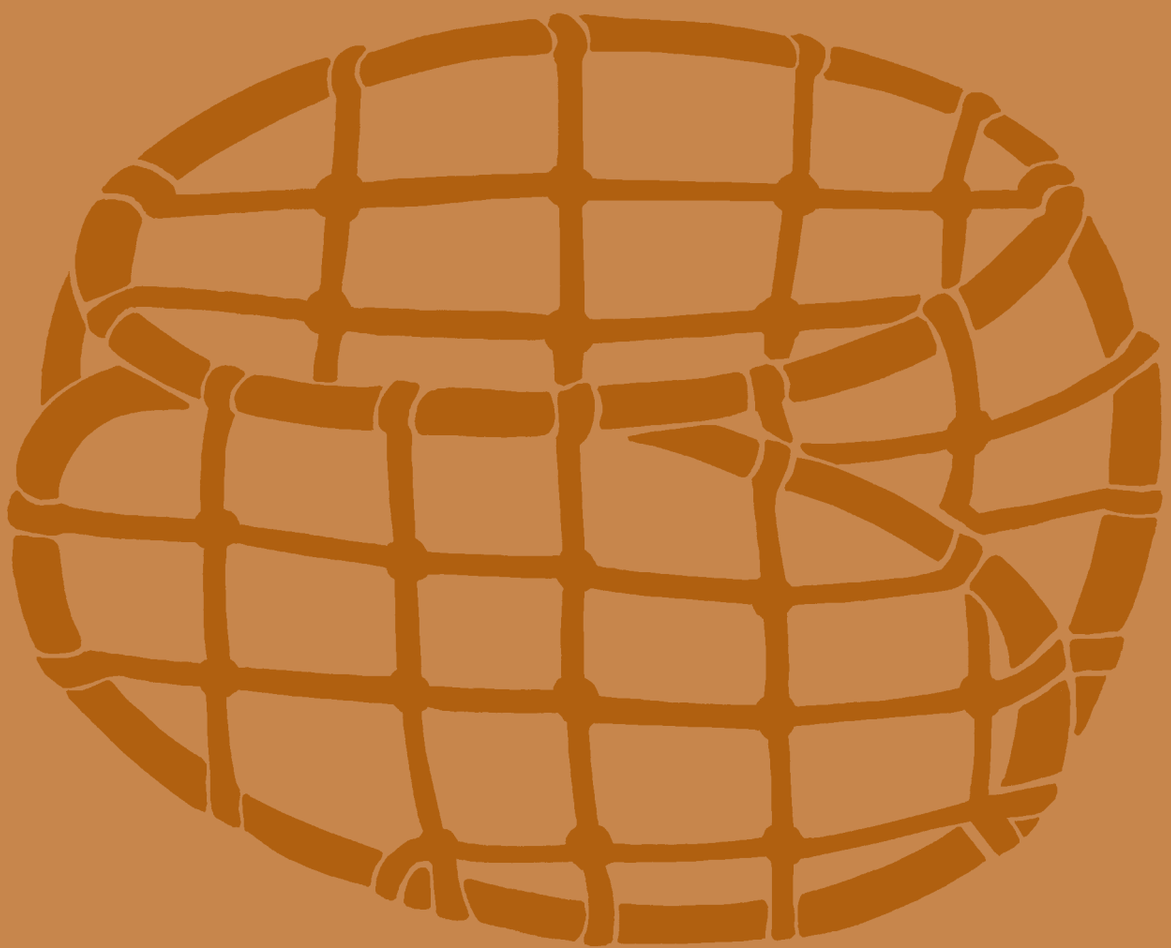
variantes (Lionnet, 1972), mientras que en otras se emplea exclusivamente para animales.

Habla ceremonial

Todas las comunidades de habla poseen un repertorio de registros o estilos para diferentes funciones y contextos comunicativos, y aunque no todos los hablantes pueden reproducirlos, sí son capaces de reconocerlos (Mithun, 1999: 281). Salvo la descripción de Miller (1980) del habla de respeto entre los warijío, no se han llevado a cabo ese tipo de estudios para las lenguas de la Sierra Tarahumara. Sin embargo, en el tarahumara podemos reconocer un estilo de oratoria muy particular, el *nawésari* o "sermón" que quizá sea una traducción que no haga justicia a este aspecto tan central en la cultura y la ritualidad ralámuli. El *nawésari* es un discurso que se pronuncia con motivo de diferentes actos rituales, desde una fiesta por reunión de trabajo en una casa, hasta en las festividades que se llevan a cabo en el templo, como la de Semana Santa o *Nolilúachi*. Se considera la forma más valorada de hablar y no cualquiera puede ostentar esa responsabilidad. El contenido del discurso varía de acuerdo con la ocasión; en él frecuentemente se hace alusión a *Onolúame* y a lo que él espera de la gente durante y después de la fiesta; se pide a los ralámuli que se porten bien, que no peleen y termina con un agradecimiento; es en esta última parte donde los asistentes participan con un enérgico "¡*Matétela ba*!" o ¡*Chuliwéla ba*", que significa "gracias"; a veces también participan durante el discurso asintiendo a lo que se pide, diciendo "*gála ju ko*" o sea "está bueno". En la forma, este tipo de discurso se caracteriza por una entonación particular y un *tempo* fluido, pero hace falta investigación desde una perspectiva lingüística-antropológica que describa con precisión los recursos gramaticales y la estructura textual de este género discursivo clave para entender la cosmovisión de los pueblos tarahumaras.

En ralámuli no existe una palabra como "árbol", ya que cada árbol tiene su nombre y puede ser tan específico que diferencian las variedades de una misma especie.





Angarilla "red"

CAPÍTULO 12

Muki li rijoy. Una aproximación a las relaciones de género y generación entre los ralámuli

Laura Vázquez Vega*

Hablar de mujeres, varones, niñas y niños ralámuli implica, en un primer momento, buscar las formas en que esta cultura construye y simboliza el espacio de la relación social, en la que se es miembro de un género o de una generación, más allá de los elementos exclusivos de la biología sexual.

Los factores que permiten distinguirlos como ralámuli, varones o mujeres, se construyen al interior del grupo doméstico, es decir, al participar en las distintas esferas que conforman su cotidianidad, como son las reuniones *batáricas*, eje fundamental en la identidad de esta etnia y que consisten en invitar a algunos vecinos cercanos o gente de otras rancherías para ayudar en alguna actividad que ha excedido al ámbito familiar —ya sea en la pizca, la construcción de la casa-habitación, el tejido de cestos o cobijas, entre otras—, además de compartir alimento, cerveza de maíz, música y baile. Asimismo, participan en diversas faenas domésticas: la siembra y cosecha de maíz, frijol o calabaza, el acarreo de agua, la recolección de leña, frutos y hierbas como el quelite, la preparación de alimentos, la confección de ropa, la elaboración de collares con chaquira y de menaje doméstico en barro, entre otras.

Se realizan carreras de bola (*ralajípali*), en su mayoría practicadas por varones, en donde se forman dos equipos que recorren varios kilómetros pateando una bola de madera, siendo el ganador el que finaliza primero las vueltas acordadas. Una vez que ésta ha finalizado se prosigue a pagar las apuestas y a beber, con su equipo, cerveza de maíz. Las carreras de aro (*ariwéta*), en general son realizadas por mujeres y consisten en dar un número determinado de vueltas, empujando un aro de madera con una vara. El equipo ganador será el que termine primero.

También se encuentran las celebraciones de curación, nacimiento y muerte; las fiestas de *yúmali* o *tutuguli*, hacia el final del verano, en donde se baila para agradecer los bienes recibidos, y de *matachín* durante el invierno, con la finalidad de ayudar a Dios para que no enferme, muera y se acabe la vida; la organización política tradicional; el sistema religioso, etc. Piensan que varones y mujeres ralámuli se diferencian por las almas que Dios les sopló, tres a los primeros y cuatro a las mujeres, ya que éstas tienen la posibilidad de gestar y parir: "Pos Dios hizo barro como olla a dos, yo creo un hombre y una ralámuli. Luego para las almas le sopló tres veces al hombre y cuatro a la mujer porque ésta tiene hijos y el otro no, yo creo así, no [...]" (Vázquez, *Diario de Campo*, Samachique, 2000).

* Coordinación Nacional de Arqueología, INAH.

En este sentido, se puede decir que el espacio femenino ralámuli se caracteriza por circunscribirse al ámbito privado, esto es, las actividades que ellas realizan en general no exceden el espacio doméstico y/o la ranchería. En tanto, el del género masculino acontece entre el pueblo ralámuli y la sociedad mestiza. Sin embargo, ninguno de estos roles se piensa de mayor valor, ya que ambos son igualmente importantes para su cotidianidad, además de que varones y mujeres adultos saben hacer de todo para garantizar su existencia en lo individual y, por consecuencia, como grupo.

De esta manera podemos describir brevemente algunos elementos de lo cotidiano en la vida de algunas mujeres que habitan en comunidades como San José Cuechi, Sorichique o El Plátano, ejido de Munérachi, municipio de Batopilas, en la Sierra Tarahumara, Chihuahua. Inician, desde el amanecer, con la preparación de los alimentos que compartirán con toda la familia y cuidan de manera constante a los infantes, de modo que si hay algún recién nacido o un pequeño menor a dos años lo amamantará varias veces antes de que prenda el fogón. Una vez que se ha consumido el primer alimento del día, continúan con el acarreo de agua para la preparación de los alimentos y, en ocasiones, para el baño de los infantes; recolectan leña para mantener encendido el fogón, hierbas

Un *sukurúame*, el hechicero.



o frutos; cuecen frijol, maíz, garbanzo o alguna sopa de pasta para la siguiente comida; muelen, metatean y amasan el maíz para tortillas o tamales. A la par de ello, realizan otro tipo de faenas, ya sea la transmisión de saberes y conocimientos a las generaciones más jóvenes, la confección de ropa (*mapacha*, camisa; *sipúchaka*, falda; *bisibúrga*, *zapeta* o taparrabo, o *collera*, banda para la cabeza), la elaboración de menaje doméstico de barro, el tejido de cobijas (*tobeke*), cestos para su venta, entre otras.

A su vez, los varones se ocuparán de diversas labores del campo, como recolectar leña o arreglar los aperos de labranza. En ocasiones saldrán de la comunidad rumbo a Creel o Batopilas con la finalidad de vender *tobéke*, cestos, cobijas u otro bien, lo que ha implicado una preparación previa por parte de toda la familia de tipo nuclear y, a veces, de la extensa, en una reunión de trabajo para la realización de estas artesanías. El viaje se aprovechará además para la compra de algunos insumos.

Asimismo, pueden trabajar en algún aserradero cercano a estos lugares o bien cuidar cultivos de *chutáma*, mariguana. "…Ese Chunel, cuando estaba como el Chenchió, ya conocía muy bien qué palos sirven mejor pa' prender *naiki* (fuego), siempre los traía en la mañana…" (Vázquez, *Diario de Campo*, San José Cuechi, 1999).



Algunas de las actividades en las que participan ambos géneros son la crianza y enseñanza de los hijos, el pastoreo del ganado, la siembra y cosecha de lo cultivado, las labores previas a una celebración, etc., por lo que se puede decir que esta sociedad expresa dinámicas de género en tendencia horizontal, debido a que la división del trabajo no implica alguna especialización. Por consiguiente, la mayoría de las veces, los roles genéricos son laxos e incluyentes, ya que ni el género, la generación o alguna limitación física son factores de desprestigio o desigualdad en lo social. Sin embargo, la interacción con otros patrones culturales ha fomentado el aumento de la violencia tanto al interior como al exterior de la comunidad, así como la exclusión del género femenino:

> esa Leticia antes sí era muy buena, pero luego cuando fue a la escuela se hizo muy mañosa, se puso a decir mentiras, y además ya no quería trabajar bien en la casa. Luego se fue con el maestro, pero dicen que ése ya tenía señora y por eso Leticia se regresó acá con su mamá, pero ya con un niño en la panza. También le platicó a Sara que el maestro ese le pegaba y le decía cosas muy feas [...]" (Vázquez, *Diario de Campo*, Samachique, 1998).

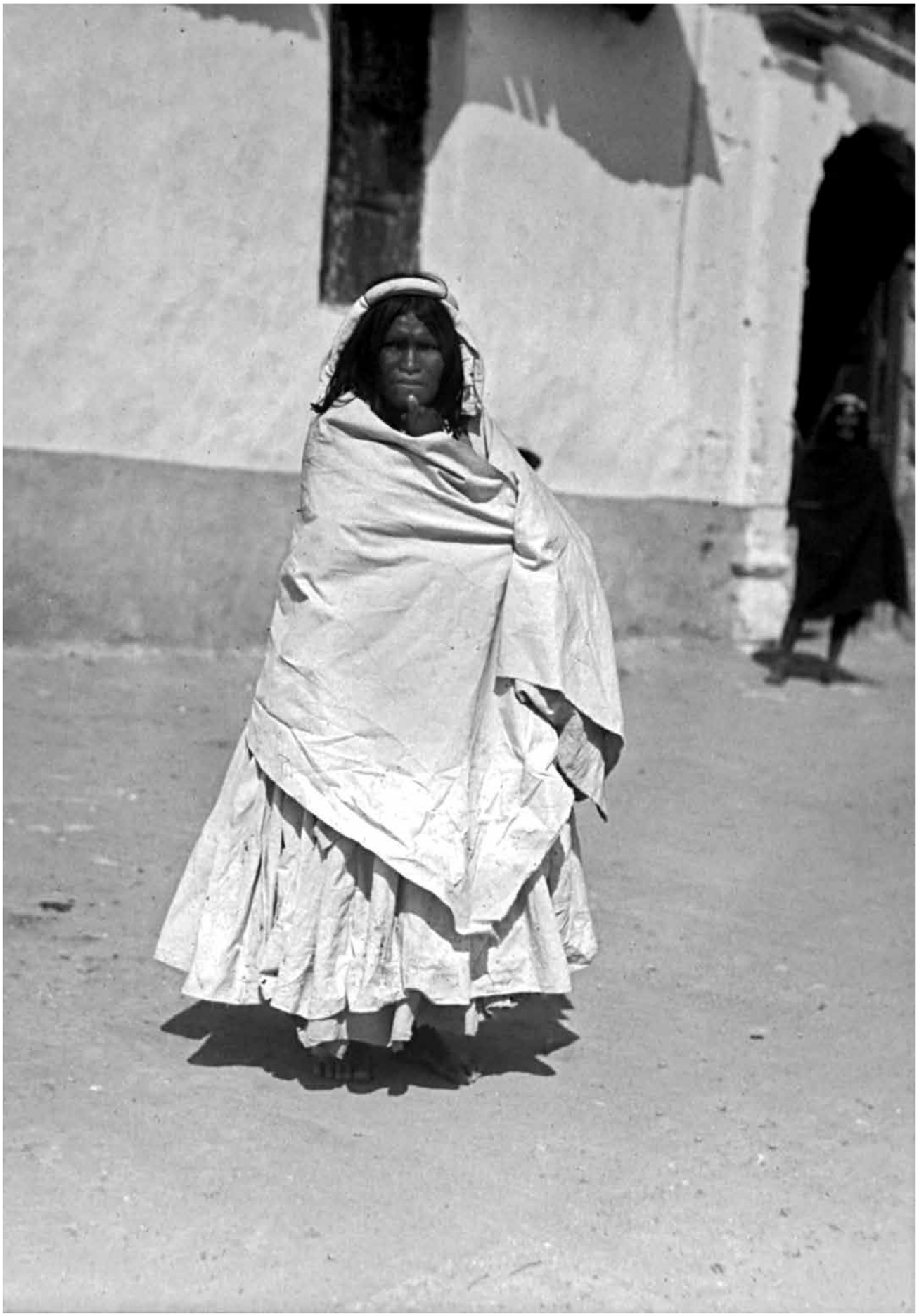
A pesar de que en lo cotidiano mujeres y varones pueden y saben hacer cualquier actividad sin importar el rol genérico, no hay mujer que ocupe un cargo de gobierno, lo que se puede explicar por las condiciones históricas en las que se ha desarrollado esta etnia. Asimismo, se ha observado que en el ámbito religioso predominan los varones *owilúame* (curanderos), ya que se dice que las mujeres ya no sueñan y por lo mismo no saben curar.

A diferencia de otras etnias nativas en las que las mujeres no llegan a ser jefas de familia ni a controlar una porción importante de los recursos, salvo en la viudez y el abandono, y en el caso de que no exista un hijo varón, los ralámuli poseen un sistema hereditario bilateral compartido y usufructuado por el cónyuge, los descendientes y otros familiares: la propiedad de los bienes se respeta sin importar si se es mujer o varón de cualquier edad; a pesar de ser trabajados, "[…] en muchos casos la esposa posee una riqueza potencial en propiedad heredable, igual o incluso mayor que el hombre. Por supuesto, esta propiedad no pasa al marido, pero él puede obtener bastante beneficio de la misma" (Bennett y Zingg, 1978: 357).

Como se ha señalado, las reuniones de trabajo permiten que las generaciones adultas transmitan a las jóvenes el conocimiento del medio ambiente, la significación de los elementos de su cosmovisión, lo permitido en la interacción entre géneros, la división de faenas según la identidad genérica, la elección del cónyuge, entre otros atributos que generan el sentido de pertenencia.

En este sentido, al entrar en la etapa adulta y dejar la niñez, aproximadamente entre los 10 y 14 años, cuando el varón realice las labores en el ámbito público y tome *sowíki* (cerveza de maíz), y la mujer sepa echar tortillas, preparar *sowíki* y demás faenas en lo privado, socialmente están preparados para vivir juntos: "El hombre está bueno pa' casarse [...] cuando ya sabe hacer arados, barbechar, cercar, hacer leña [...] entonces es bueno que se case, cuando sepa hacer muchas cosas. La mujer, cuando hace pinole, cobijas, comida, tesgüino" (S/n, 1995: 43).

El ritual del casamiento o matrimonio endogámico se puede llevar a cabo de diferentes formas; una de ellas es que en una reunión *batárica* él se "robe" a la mu-



Muki, anayáwari.



Pastoreando en Sorichike.

jer previo acuerdo entre ellos, y se la lleve al monte. Después de unos días regresan a la casa de la familia de éste y ahí vivirán durante un tiempo; ella ayudará en las labores domésticas y él continuará con el trabajo cotidiano. Después tenderán a mudarse a su casa. Luego de un año, más o menos, el gobernador dirá un *nawésari* (discurso) a la pareja, y en función de los recursos asignables al matrimonio construirán una casa-habitación en la ranchería de alguno de los cónyuges, privilegiando el lado materno, y así empezarán a trabajar las tierras que les fueron heredadas: "Ésta no sabe hacer faja, petaca sí, pero no pizca. Yo creo la regresa marido, mejor no casa. Luego este mamá está solo, mejor así, no" (Vázquez, *Diario de Campo*, Huicochi, 1999).

Otra manera de entablar una relación conyugal es que alguno de los dos defina con quién quiere vivir. Es decir, si ella decide que le gusta un varón, mandará pedir su ropa para lavarla, o si él lo decide, éste le enviará tela para que se confeccione ropa, le dará collares, jabones, etc. Así, ambos se irán a vivir juntos a la casa de alguno de sus familiares y seguirán el proceso ya iniciado. De hecho, el establecimiento de los matrimonios suele manifestar un carácter matrilocal, aunque, a decir de Kennedy, la ubicación se decide por conveniencia, esto es, la familia se establece en la casa de los familiares que más recursos les pueda proporcionar.

También en algunas ocasiones la concertación de la pareja puede ser realizada por los parientes de ambos, mediante la petición que éstos hacen al *mayoli* (mayor) para que intervenga en la conformación del matrimonio. Con frecuencia es el muchacho quien habla con los familiares de ella. Sin embargo, el consentimiento último de formar una pareja recae en los contrayentes:

> pos yo ya fui hablar con el papá de Elba, pero él no quiere que nos juntemos. Yo creo porque la gente dice que yo soy borracho y peleonero, por eso no



Kangra y Yermo.

> trabajo bien. Pero eso no es cierto; a mí sí me gusta Elba y yo la voy a ayudar mucho, y ella piensa que sí se va a quedar conmigo... El otro día vino su papá para llevársela, pero Elba ya no quiso irse (Gotés, *Diario de Campo*, Sorichique, 2000).

En el otro extremo, cuando alguien ya no quiere permanecer casado puede decidir la separación. En algunas ocasiones se argumenta que alguno de los cónyuges cometió adulterio, no trabaja o golpea al otro. Estas rupturas suelen llevarse a juicio, en donde las personas con cargo y otros vecinos se reúnen para hablar sobre la conveniencia de deshacer el compromiso. A menudo se conmina a la pareja a que intenten seguir juntos, pero en última instancia se respeta la decisión de ambos.

> Al Gilberto lo metieron en la cárcel porque se fue con otra mujer; Manita (su esposa) le dijo al *siríame* (gobernador) que ya no quería estar con ése y que le pagara con una chiva, porque tiene que cuidar a ese *towí* (niño)... (Vázquez, *Diario de Campo*, Sorichique, 2000).

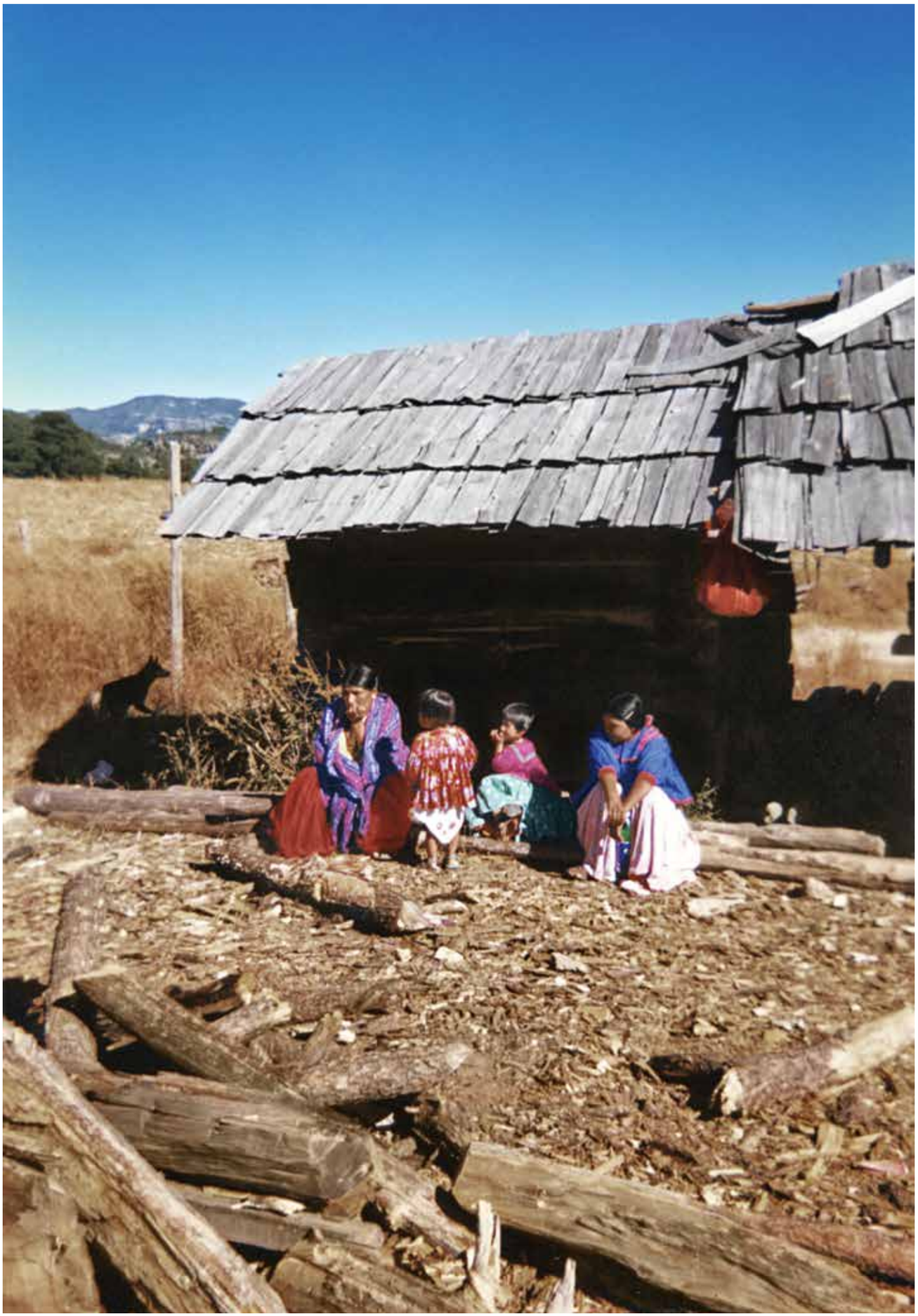
> Esta hija es grande, la mayor es, sólo está separada de su esposo porque es muy bravo, por eso mejor vive aquí, no, con nosotros... (Vázquez, *Diario de Campo*, Basigochi, 1999).

Cuando se comprueba que alguno de ellos cometió la falta se le puede aplicar una sanción que pueda resarcir el daño, e incluso al culpable puede dejársele durante algunas horas o a lo largo de un día detenido en la cárcel:

> Esa hija de 17 se casó con esposo malo; salió malo; no, no hace barda; ése no siembra, no corta leña tambiene; casa no ayuda nomás... ése nomás toma y se

La mesa de Sorichike.





Ropa nueva para la fiesta, Wisuchi.



Sowi sikoriki, olla con cerveza de maíz.

> ponía bravo... Esa hija se acabó huaraches; no, y mejor ese papá compró que esposo... ése hasta quería en Semana Santa que le comprara tela y le hiciera...
>
> Aquí abajo sembró frijol y calabaza, estaban buenas; pero ése ni cercar es bueno, yo creo las vacas comían y cochis (cerdos) tambiene...
>
> Fui con el comisariado a decir que no trabajaba y que nomás pegaba. Si no se iba pa' fuera y no dejaba de ir a pegar nomás iba a Creel a que le dieran cárcel, pues no era bueno. Y así pa' qué, nomás ni ayuda; mejor sin esposo, no. Luego nomás va a dejar hijos y más trabajo, mejor así... (Vázquez, *Diario de Campo*, Bacuseachi, 2000).

Entre las causas por las que los hombres se separan de su esposa se menciona que: "esas no dan hijos... se ponen flojas pa' hacer tortillas... luego si viven con padres no ayudan, y así yo creo..." (Vázquez, *Diario de Campo*, Samachique, 2002).

Por otro lado, el número de hijos que se gestan y se paren oscila entre seis y ocho, aunque no todos sobreviven, aun cuando en la actualidad programas gubernamentales han abatido la mortalidad infantil. Lo que está bien visto por algunas mujeres ralámuli es llegar a tener "una docena" de hijos, debido a que son más manos para el trabajo. Dicen que es lo que *Onó* (Dios) quiere para estar contento, además de que beban *sowíki*, bailen y canten *matachín*.

> los viejos dicen que hay que tener una docena; a mí me gustan los *tewéke*, niños; nomás me falta uno pa' la docena. Sólo muertos tengo tres... (Vázquez, *Diario de Campo*, Samachique, 2001).

> Unas señoras pueden tener 14 hijos nomás porque luego ya no. Otras 12, 11. Pero lo bueno es docena. Por eso no se toman pastillas... (Vázquez, *Diario de Campo*, Munérachi, 2000).

En relación con el parto, éste puede realizarse en la casa o en el bosque, sola o con la ayuda del esposo y, en algunas ocasiones, por otra mujer. Hoy en día el número de mujeres que acuden a las clínicas para parir es cada vez mayor, incluso en algunas rancherías como Huisuchi, comunidad de Munérachi, ejido de Batopilas, hasta cerca de 80% de mujeres embarazadas se atienden en la clínica.

> este esposo no me deja, nomás me pongo mala y ahí anda; ése siempre está ahí y ayuda cuando me sale este niño [...] A otras mujeres el esposo no lo ayuda y nomás los tienen solas, ahí en su casa.
>
> A mí me gusta más en la casa que con doctor, porque ése te apachurra para que salga y lo jala [...] Yo creo estoy mala porque se queda placenta en esta panza [...] (Vázquez, *Diario de Campo*, El Plátano, 1999).

En todos los casos, la incorporación a las actividades cotidianas después del parto es inmediata. En resumen, este breve esbozo puntualizó algunos elementos que nos permiten comprender la forma en que viven las relaciones de género en la cotidianidad ralámuli, que al igual que el resto de los aspectos de la cultura aparecen mediadas por el ciclo ritual agrícola.

Por último, es importante mencionar que en la experiencia tarahumar eventualmente se advierten situaciones relativas a la homosexualidad masculina. Incluso la lengua posee un término para referirla: *nawíki*, el que duerme con hombres. Los homosexuales suelen trabajar en cosas de mujeres, cuecen y

Mujer y niño tarahumara pastando chivas.



muelen nixtamal, hacen masa y preparan tortillas. También confeccionan su ropa y fabrican tiestos de barro.

Estas personas tienen una función de ajuste en las comunidades, pues suelen aglutinar a hombres para comer con ellos, intercambiar información y apoyarse en el trabajo de los vecinos para resolver diversas faenas. Si bien no hay un rechazo manifiesto hacia los *nawíki*, a menudo se cruzan descalificativos mutuos entre ellos y algunas mujeres de la localidad. Se manejan argumentos que refieren a las mujeres como flojas y ellas, en respuesta, los acusan de practicar la brujería. Incluso se tienen registradas situaciones de hombres que permanecieron casados y al enviudar han desarrollado hábitos de tipo homosexual. Tal es el caso de Juan K., Munérachi, de quien se conoce ampliamente este tipo de preferencia sexual.

Kennedy narra un caso en la región de Inápuchi, al que describe como el hombre-mujer, y en ese texto el autor da cuenta tanto del rol social como de las actividades en las que éste se involucra.

> Mauricio era un hombre maduro de alrededor de 27 años cuando, según dicen, se convirtió en mujer [...] Usa un vestido entre masculino y femenino y habla con forzada voz aguda [...] La mayoría de la gente no se explica por qué Mauricio se comporta de esta forma. Algunos dicen que desea evadirse del trabajo masculino [...] Uno de los informantes explica que paseando aquél por la barranca entró a una cueva y ahí encontró unas estacas mágicas, colocadas en forma de marco para tejer cobijas; de pronto las estacas cobraron vida, se apoderaron de él y lo transformaron en mujer [...] (Kennedy, 1970).

La pintura ritual, Maycoba, Sonora.



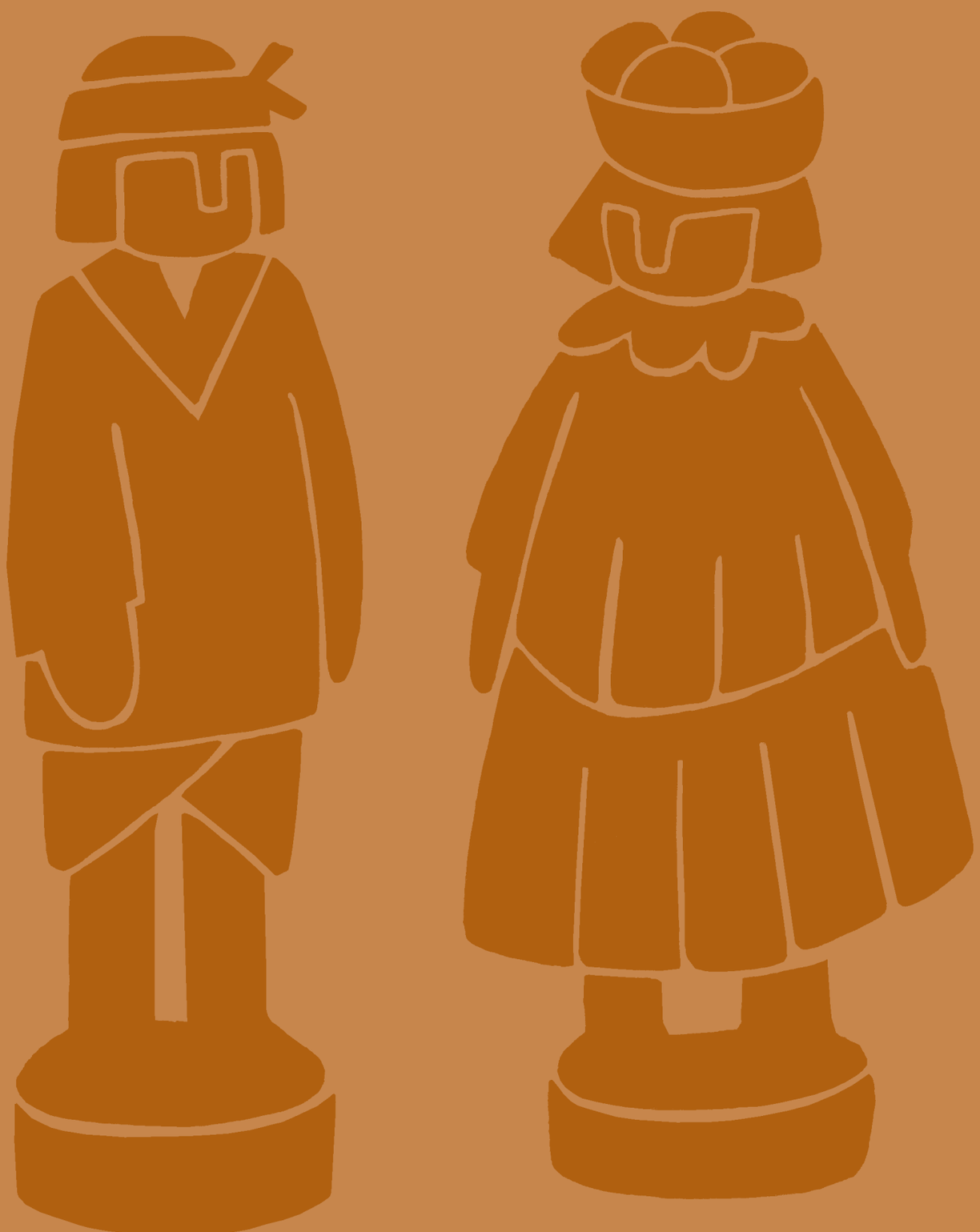


Bebida y medicina para las corredoras.

> Moisés tiene alrededor de 45 años, cuando ya está bebido cambia totalmente. De ser un *rijoy*, varón, como cualquiera, se convierte en muy pantera, o sea, camina como vieja, se mueve como vieja, te ve muy raro [...] (Lara, *Diario de Campo*, Koreareachi, Urique, 2004).

Sin embargo, lo importante desde el punto de vista del control social es que a esta persona se le acepta tal cual es, a pesar de no aceptar su conducta: "[...] Cuando le hace proposiciones sexuales a un hombre, éste lo rechaza gentilmente, en forma digna. No se le demuestra enojo[...]" (Kennedy, 1970: 170-172).

De hecho, este autor se encontró con la creencia de que los homosexuales alternan sexo cada mes, sólo que durante el tiempo que permaneció en Inápuchi observó que este varón mantuvo en forma constante el papel de mujer. Así, para concluir podemos decir que la sexualidad no es un tema muy estudiado, además de que es difícil su manejo en comunidades de este tipo.



Representación de hombre y mujer ralámuli

CAPÍTULO 13

Una aproximación al sistema de parentesco ralámuli

Ana Paula Pintado Cortina*



Entre los ralámuli las redes sociales se van conformando por diversas causas: existen, por ejemplo, las relaciones económicas o por vecindad, pero la más intrínseca es la que se establece a partir del matrimonio y la descendencia. A ello se le ha llamado parentesco: "un asunto social o convencional, cualesquiera sean sus lazos con la reproducción humana, y que aparece bajo tres formas elementales: matrimonio o afinidad, relación entre germanos [hermano carnal] y descendencia" (Dumont, 1975: 19). En este ensayo hablaremos de cómo se casan los ralámuli, cuáles son las reglas establecidas para hacerlo y cuál es su sistema de parentesco, es decir, el conjunto de principios de "reproducción humana".

Lo que se presenta a continuación surge de la experiencia de campo en una región muy específica de la Sierra Tarahumara: el área de barrancas, por lo que seguramente en las otras regiones de la Sierra la información no coincidirá del todo. Recordemos que así como es grande la Sierra, también su diversidad. Como muchos pueblos indígenas de México, los ralámuli tienen un sistema cognático que otorga igual importancia a la línea paterna que a la materna y, por tanto, es manifiesta la bilateralidad. Esto significa que los hijos e hijas quedan vinculados de igual manera al grupo familiar del padre y la madre.

En relación con los términos de parentesco se observa que —como lo definió Murdock— se trata de un sistema de tipo neohawaiano por el criterio utilizado en la terminología referente al primo, donde los primos por ambos lados, incluso los de segundo grado, se clasifican como hermanos (Murdock, 1965: 229). Si bien así lo han explicado algunos antropólogos (Merrill, 1983: 290), en la zonas de barrancas donde se realizó esta investigación se encontró que sólo a los primos por el lado de la madre, tanto paralelos como cruzados, se les llama hermanos.

Por otro lado, existe la tendencia a clasificar por generaciones de acuerdo con el sexo. El mayor número de distinciones se hace en la generación de ego, donde las diferencias en los vocablos son a partir de la edad relativa y el sexo de ego. Por ejemplo, a la hermana mayor se le dice *kochíla*, ya sea ego masculino o femenino (véase diagrama 4). En cambio, a la menor se le nombra *biníla*, si ego es mujer (véase diagrama 5), y *wayé* o *wayéla* si ego es hombre (véase diagrama 6). En el caso del hermano mayor, éste se llama *bachilá* y el menor *bonilá*, ya sea ego masculino o femenino.

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

A los primos hermanos matrilaterales se les llama igual que a los hermanos (véase diagrama 4). En cambio, para los primos hermanos patrilaterales, se usará *muchímali* para la mujer y *kulíchula* para el hombre. En ambos casos, sin diferencia de edades, y ya sea ego masculino o femenino.

Para las tías del lado de la madre se usa *chíchi* o *iyéla*, mismo término para llamar a la madre, así sean hermanas menores o mayores de la madre; y a los tíos del lado de la madre se llama *kulíchamala*, si es hermano mayor, y *raté*, si es menor. Para las tías por el lado del padre se usará *solóla*, para la hermana mayor, y *opalá*, para la hermana menor. Al tío, hermano mayor del padre, se le llama *kumúchi*, y *richilá* si es hermano menor. En todos estos casos, ya sea ego masculino o femenino (véase diagrama 7).

DIAGRAMA 4
ASIMILACIÓN ENTRE HERMANOS Y PRIMOS MATRILATERALES, YA SEA EGO MASCULINO O FEMENINO

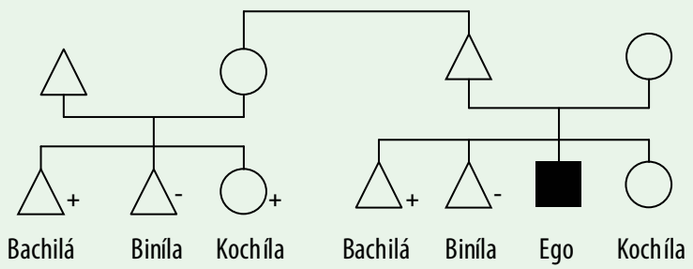


DIAGRAMA 5
ASIMILACIÓN DE LA GERMANA MENOR CUANDO EGO ES FEMENINO

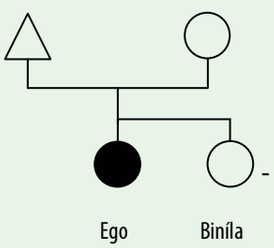


DIAGRAMA 6
ASIMILACIÓN DE LA GERMANA MENOR CUANDO EGO ES MASCULINO

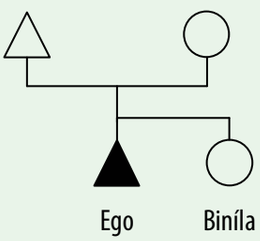
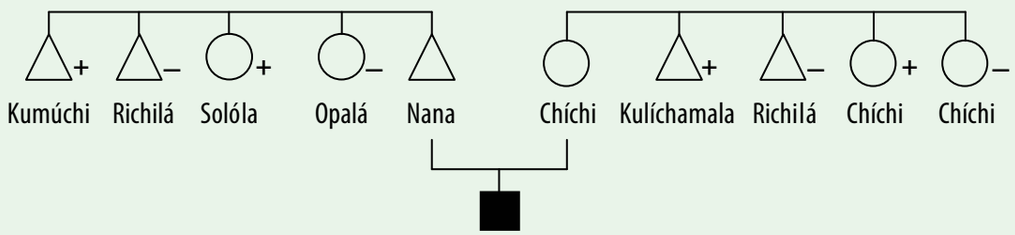


DIAGRAMA 7
ASIMILACIÓN ENTRE EGO
Y LAS TÍAS MATRILATERALES Y PATRILATERALES,
YA SEA EGO MASCULINO O FEMENINO

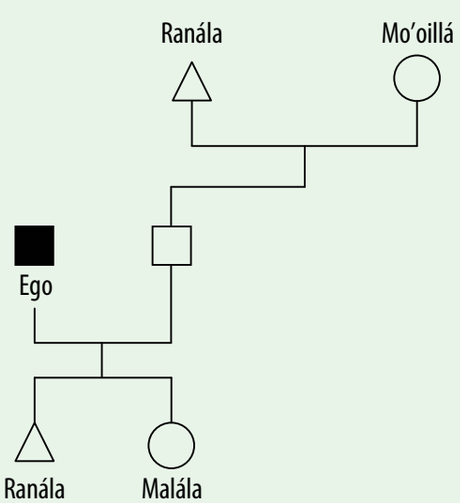


Al hijo hombre se le llama *ranála* y *malála* si es mujer, y a los suegros *sialá* para hombre y *mo'oillá* para mujer; en ambos casos no se les distingue ni por el sexo de ego ni por edades (véase diagrama 8).

Ambos sexos designan al padre de su padre *chulákali*, y al de su madre *palóchi*; a la madre de su padre *kachóchi*, y a la de su madre *usú* (véase diagrama 9). En el caso de nieto o nieta, para su abuelo es *palochenta* (véase diagrama 10) y para su abuela es *sululá* (véase diagrama 11), vocablos que vienen de sus propios nombres, *palóchi* y *usú*. Por el lado paterno, si el abuelo se dirige a un nieto o nieta será *chulákali* (véase diagrama 12), y si la abuela se dirige al nieto o nieta será *kachóchila* (véase diagrama 13).

Más allá de la segunda generación, en sentido ascendente o descendente, el sexo del pariente queda sin especificar, tal y como sucede con otros pueblos de América (Jáuregui *et al.*, 2003: 132). A partir de la tercera generación ascendente y descendente se usa el mismo nombre (*umúlila*), vocablo que en ocasiones también hemos escuchado para referirse a la cuarta generación ascendente, esto es, a los antepasados. Sin embargo, el término común a partir de la tercera generación ya

DIAGRAMA 8
ASIMILACIÓN DE SUEGROS E HIJOS



muerta es el de *anayáwali* (véase diagrama 9), y si aún estuviera viva se le diría *umúlila*. Según Bennett y Zingg (1978: 348), existen las palabras *choko-bo-a-ra* para definir a la cuarta generación y *ranigo-wa-ra* para la quinta, vocablos que no he encontrado en ningún otro texto, salvo en el diccionario de Thord-Gray, pero es posible que éste los obtuviera de dichos autores. Asimismo, mencionan el término *pírcili* para antepasado remoto.

En la vida cotidiana se observa que hay una relación más cercana hacia el abuelo y la abuela maternos que hacia los paternos. Asimismo, la relación con las tías maternas es más estrecha, de modo que la asimilación terminológica entre la madre y sus hermanas es congruente con el sistema matrimonial polígínico, ya que los hijos de una mujer reconocen desde siempre a las tías maternas como madres. Esta asimilación no se da respecto de la tía paterna.

DIAGRAMA 9
ASIMILACIÓN ENTRE ABUELOS
Y BISABUELOS PATRILATERALES Y MATRILATERALES

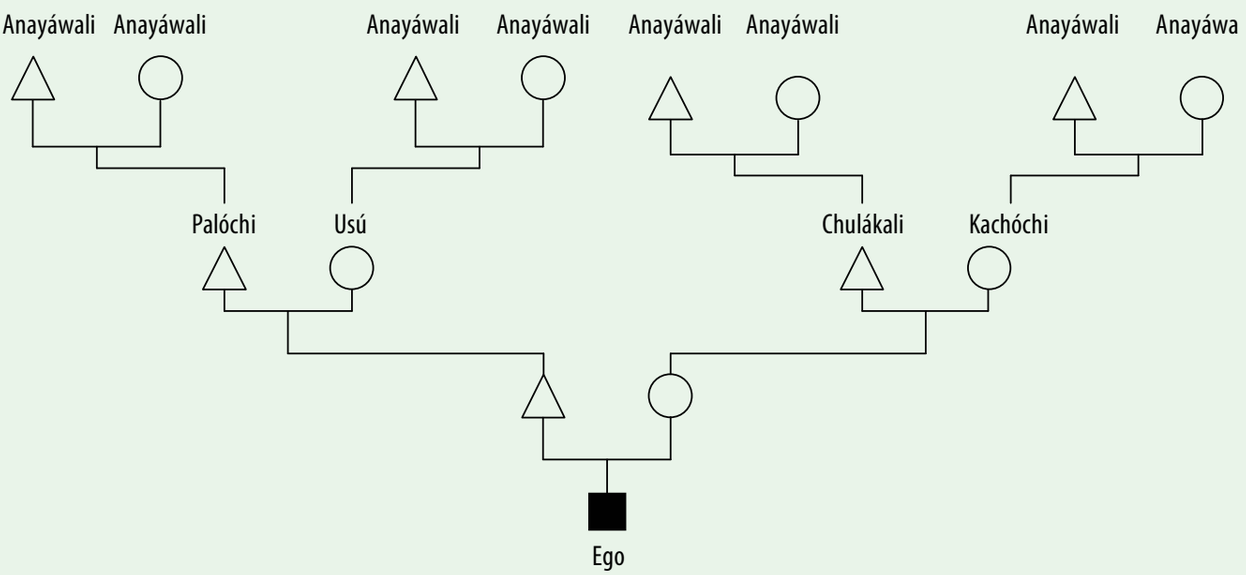


DIAGRAMA 10
ASIMILACIÓN ENTRE EL BISABUELO MATRILATERAL Y NIETO,
SEA ÉSTE MASCULINO O FEMENINO

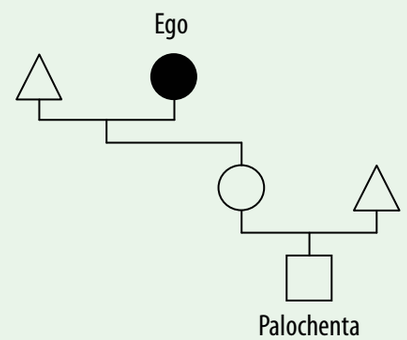


DIAGRAMA 11
ASIMILACIÓN ENTRE LA BISABUELA MATRILATERAL Y NIETO, SEA ÉSTE MASCULINO O FEMENINO

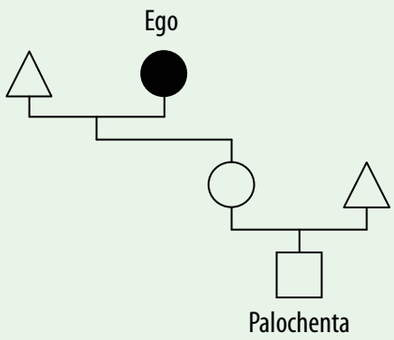


DIAGRAMA 12
ASIMILACIÓN ENTRE EL BISABUELO PATRILATERAL Y NIETO, SEA ÉSTE MASCULINO O FEMENINO

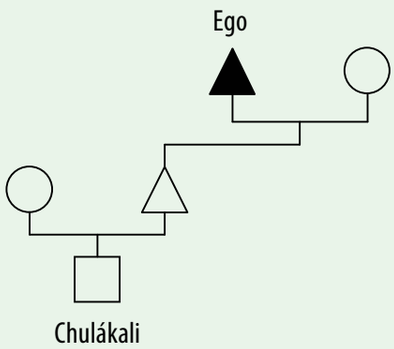
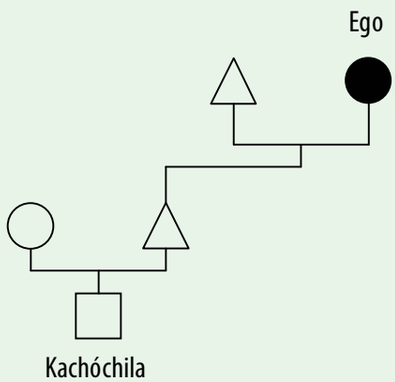


DIAGRAMA 13
ASIMILACIÓN ENTRE LA BISABUELA PATRILATERAL Y EL NIETO, SEA ÉSTE MASCULINO O FEMENINO



Otro elemento importante dentro del parentesco en la organización social del ralámuli es la definición de las residencias por uxorilocalidad o matrilocalidad, algo que también reporta Lumholtz (1986: 266) y que ha sido rechazado por antropólogos como Kennedy:

> Debe mencionarse, además, que la regla de la matrilocalidad o el requisito de tener un año de residencia matrilocal, tal como lo reportó Lumholtz, no se encontró en el área ni como un ideal expresado ni como realidad estadística […] en la práctica real hay una tendencia hacia la virilocalidad. Si nos guiamos por el hecho de que la residencia sea fijada cerca de las tierras de propiedad de, o heredadas de cualquiera de los padres, cerca de 70% de mis casos podrían considerarse como virilocales (Kennedy, 1970: 207).

Tanto Kennedy como Bennett y Zingg observaron la exigencia que debía de cumplir un hombre al trabajar para sus suegros, hecho que interpretaron como una "forma indirecta de pago nupcial" (Bennett y Zingg, 1978: 356). Por otro lado, Fried señala la flexibilidad en la selección de la residencia, aunque en apariencia acepte la idea de una regla uxorilocal de residencia (Fried, 1969: 288-291).

De acuerdo con nuestra experiencia, hay una tendencia a la uxorilocalidad con excepciones, muchas veces relacionadas con la situación económica de cada familia. Por ejemplo, a veces la familia del hombre tiene muchas cabras que cuidar y tierras que trabajar, por lo que necesita ayuda de la nueva pareja. La tendencia es que la joven pareja se vaya a casa de ella, donde sus padres hablarán con su flamante marido invitándolo a trabajar. Es una temporada de prueba "para ver si trabaja bien". Si es así, entonces la familia acoge al matrimonio tem-

Preparando comida.



poralmente —estancia que puede durar varios años—, incorporando al marido a los trabajos de la unidad doméstica. Más tarde, los padres de ella le cederán tierras a la pareja, que serán su medio de subsistencia. Poco a poco irán construyendo su propia casa sobre las tierras heredadas, aunque el proceso puede ser largo.

Kennedy advierte que el factor que determina esta residencia posmarital es el tamaño, la calidad y la ubicación de las parcelas de tierra arable accesibles a la nueva pareja; es decir, se trata del factor de "residencia por conveniencia". No obstante esta declaración, más adelante dice que el marido trabaja generalmente la tierra de su esposa (Kennedy, 1970: 87). En cuanto a la herencia de las tierras, se transmite a los hijos, después a los hermanos y luego a los nietos de ambos sexos.

El matrimonio

Los antepasados de los ralámuli (*anayáwali*) son quienes dieron origen al mundo en el que viven, pues fueron los que bailaron la danza tarahumara del *paskol* para "amacizar" aquel pedacito de tierra rodeado de agua:

> Hace mucho tiempo solamente había un pedacito de tierra rodeado de agua; no habían montañas, ni maíz, ni casas, ni chivitas. Sobre esa isla solicitó *Riosi* que dos *paskol*eros se pusieran a bailar pisando muy fuerte. Así, con pequeñas sonajas en los pies (*chanébali*), bailaron por tres días y tres noches hasta que el agua comenzó a "amacizar" (Candelario Vega López, comunicación personal, 1999).

Niwama yúmari, Sorichike.





Carmen en Sorichike.



Biré tiwe, Abiérachi.



Wíwachi, pizcando, Sorichike.

Los ralámuli parten de su origen para constituirse como pueblo, por ello el parentesco resulta trascendental para la pertenencia a una comunidad. Sus *anayáwali* son los que dictaron y dictan las reglas que constituyen su identidad.

Los ralámuli son, por lo general, endogámicos, es decir, se casan entre los miembros de su comunidad, así que desde niños ya se identifican unos con otros al pastar las chivas o acompañando a sus padres a las fiestas —donde los organizadores estarán emparentados, lo mismo los danzantes y los curanderos que bailarán el *júmali* y el *rutugúli* para pedir a sus antepasados una buena lluvia, cosecha y salud—. Así, mientras el curandero danza y los ralámuli toman, los niños juegan y observan.

La escuela igualmente puede ser un buen lugar para acercarse más a sus futuros prospectos. Si bien no tienen claro quién será su pareja, a muy temprana edad van identificando a aquellos con los que sienten una afinidad, además de parecerles *we semati* (muy bonitos). Ya desde pequeños se observan vigilantes, a veces se sonríen, pero discretamente. Niñas y niños mantienen en secreto sus preferencias, o quizá las descubran como una confidencia a otro amigo, porque es algo de lo que pocos deben enterarse.

Cuando niños juegan al futuro; éste promete muchos hijos, una buena cantidad de chivas y tierra para sembrar; una familia con muchas manos para trabajar, siempre unida, apoyándose mutuamente, es decir, con *we wanagí* ("grande amor"). Por lo general, cuando adolescentes, los ralámuli ya saben con quién les gustaría casarse, ahora faltará que sean correspondida(os). La única regla que seguirán es la de no casarse con un "hermano". Como ya se men-



Mariciria cargando a su hermano, Loreto.

cionó algunos párrafos atrás, al primo hermano por parte de la madre se le llama hermano.

A raíz de la construcción de más templos a lo largo y ancho de la Sierra, los ralámuli, de ser exogámicos se han convertido en endogámicos. La asistencia a las fiestas comunales, donde tradicionalmente hombres y mujeres buscaban marido, ha ido disminuyendo de manera paulatina, porque si antes había un templo para 50 rancherías, ahora hay un templo para cada 10 o 15 rancherías. Si bien la construcción de más iglesias ha facilitado el desarrollo de la vida festiva, ha complicado la selección de una pareja para el matrimonio. Parece una situación difícil de solucionar. Una propensión que tiene consecuencias tan graves como el que no llueva: "ya no se casan afuera, por eso ya no llueve". Sus *anayáwali* los han castigado.

Si bien no son forzados a matrimoniarse con quien no quieran, los padres siempre aconsejan a los hijos. Un hombre casadero, es decir, un muchacho con quien un padre responsable le gustaría que su hija se casara, es aquel que ya cumplió los 17 años y que trabaja bien sus tierras —las que heredarán de sus padres, las que les han prestado sus *anayáwali*.

Otro atributo importante del joven es el del uso de la lengua castellana, la lengua *chabóchi*, la del "hombre con pelusa en la cara". La lengua es una herramienta trascendental de sobrevivencia, es parte de su trabajo, porque regularmente, cada semana o cada 15 días, el padre de familia debe ir al pueblo más cercano para conseguir menesteres como manteca, sal, azúcar y café. Para ello requiere hablar el español, no sólo para establecer una comunicación básica de compra-venta, sino

para saber negociar cuando sea necesario y no sufrir, como suele ocurrir, algún abuso. Para cualquier tipo de negociación fuera de la comunidad se necesita del español. Aquel que no lo habla, dicen los ralámuli, no podrá cuidar a su familia en forma apropiada.

Otro aspecto que se toma mucho en cuenta —sobre todo entre los ralámuli más conservadores— es que el joven trabaje su tierra y que no salga de la comunidad a buscar sustento en la pizca de algún producto de una gran empresa, por ejemplo, en lugares como Ciudad Cuauhtémoc o Delicias, donde cada temporada de cosecha llegan grupos de ralámuli a trabajar. A quienes tratan de conservar las tradiciones de sus padres o abuelos, no convence el hecho de que el joven salga de su comunidad a buscar empleo en otras tierras. Dicen que los que se van son flojos, porque no quieren trabajar lo propio, lo ralámuli.

Ahora bien, una mujer casadera es aquella que ya cumplió los 15 años, y que ya moldea sus propias tortillas acercándose a la perfección con que su madre las crea, bien redondas y aplanadas. Las niñas comienzan esta artesanal tarea desde muy pequeñas; alrededor de los tres años sus madres les prestan la masa para que sus manitas se vayan agilizando y se acostumbren a una actividad que harán durante toda la vida, y todos los días. Ayudarán a su madre y si es el caso a sus hermanas mayores, imitando los movimientos correspondientes a esta importante labor. Sus manos, torpes y pequeñas, harán una figura amorfa; tal vez "la tortilla" se manche de tierra y termine devorada por el perro chivero. Sin embargo, tendrán

LOS TÉRMINOS DE PARENTESCO ENTRE LOS TARAHUMARAS

Maribel Alvarado García*

Las lenguas no son generadas en su totalidad por reglas gramaticales; existen terrenos en los cuales el contexto sociocultural contribuye al contenido de las mismas. Tal es el caso de los términos de parentesco, pues son palabras asociadas a redes sociales que se establecen a partir de la existencia de la institución llamada "familia". El parentesco como sistema determina, entre otras cosas, un estatus social con funciones especificas, que permite asignar nombres a todos los miembros de la familia (ya sea nuclear o extensa). Tanto el estatus como las funciones se construyen a partir de categorías entrelazadas especificas en cada lengua; a saber, las categorías son edad, sexo, generación, lado de la familia, etcétera.

Los primeros términos elementales son los de la familia nuclear; la manera y las reglas de cómo se entrelazan determinan la concepción de las demás relaciones. Se considera que el niño aprende primero los términos adecuados para las relaciones elementales —por ejemplo, madre o hermano— y luego los términos de parientes más lejanos.

Es importante volver a señalar sobre la diversidad y variación lingüística del tarahumara; por lo tanto, lo aquí descrito en relación a los términos de parentesco no refleja la lengua de todas las comunidades. Por ejemplo, los elementos que designan a la familia nuclear son más estables que los de parientes más lejanos; en estos últimos encontramos diferencias léxicas y gramaticales de comunidad a comunidad. Esta información no sólo es importante en términos descriptivos de la lengua, sino también como una pauta para analizar la estabilidad social de estos pueblos indígenas. A

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

TÉRMINOS DE PARENTESCO		
PADRE	*onó*	"padre del hijo"
	malí	"padre de la hija"
MADRE	*iyé*	"madre de los hijos"
HIJO	*raná*	"hijo del padre y la madre"
	no	'hijo del padre"
	ki	'hijo de la madre"
HIJA	*raná*	"hija del padre y madre"
	malá	"hija del padre"
	ki	'hija de la madre"
HERMANO	*bachí*	"hermano mayor"
	boní	"hermano menor"
HERMANA	*kochí*	"hermana mayor"
	wayé	"hermana menor de un hombre"
	biní	"hermana menor de una mujer"
TÍO	*kumúchali*	"hermano mayor del padre"
	richí	"hermano menor del padre"
	kulíchi	"hermano mayor de la madre"
	raté	"hermano menor de la madre"
TÍA	*soló*	"hermana mayor del padre"
	opó	"hermana menor del padre"
	raté	"hermana menor de la madre"
ABUELO	*ochíkali*	"paterno"
	apalochi	"materno" y "nieto"
ABUELA	*akáchuli*	"paterna"
	usú	"materna"
OTROS	*muli*	"bisabuelo/bisnieto"
	kuná	"esposo"
	upí	"esposa"
	kunámami	"viuda"
	upímami	"viudo"
	wasí	"suegra"
	sa'á	"suegro"
	muchimali	"cuñado"
	chi'é	"cuñado"
	rijamé	"parientes"

manera de ejemplo, el cuadro "Terminos de parentesco" muestra sólo los términos básicos de parentesco registrados en la localidad de Samachique.

Esta red de términos y relaciones parentales se construyen basándose en dos categorías entrelazadas: sexo y edad de los parientes en relación a la persona (ego). Estos rasgos sobre todo se marcan cuando se hace la distinción entre hermanos, por ejemplo: "hermano mayor", **bachí**; "hermano menor", **boní**; "hermana mayor", **kochí**, y "hermana menor de un hombre", **wayé**; estos contrastes se acentúan con parientes de generaciones más lejanas como los "bisabuelos", para el que sólo hay un término: **umuli**.

En general, las lenguas cuentan con recursos lingüísticos para expresar las relaciones sociales como el parentesco. En términos lingüísticos el parentesco entraña una relación de posesión. En el tarahumara esta relación se enuncia mediante una frase en la que hay un constituyente que expresa al poseedor y otra al poseído; pero además cuenta con mecanismos gramaticales para establecer la relación entre ambos, como el sufijo **–la** que se adjunta, por ejemplo, al término padre, madre e hijo para indicar quién es el poseído (pos):

	poseedor	*poseído*
1.	**nihé**	**ono-la**
	yo	padre
	"mi padre"	
2.	**nihé**	**iye-la**
	yo	madre
	"mi madre"	
3.	**nihé**	**rana-la**
	yo	hijo
	"mi hijo"	

Así, todo término de parentesco, como las partes del cuerpo, se expresan dentro de una construcción posesiva, pues estas palabras se caracterizan por tener el rasgo de inherencia relacional, es decir, deben ser entendidas dentro de una relación poseedor-poseído. Los términos de parentesco en esta relación funcionan como el exponente gramatical para poseído, en tanto que el exponente para poseedor es (son) otro(s) completamente distinto(s). En resumen, el tarahumara de Samachique tiene cuatro recursos gramaticales para expresar la relación de posesión entre parientes:

a) El sufijo **–la** que marca lo poseído.
b) Los pronombres **nihé**, "yo", "tu"; **tamuhé**, "nosotros"; **yemí** "ustedes", que dentro de la construcción posesiva funcionan como los poseedores.
c) Los pronombres posesivos **keni**, "mio"; **kemi** "tuyo"; **keta**, "nuestro"; **ketamo**, "su de ustedes"; **kepu**, "su de él (ella, ellos, ellas)", también funcionan para expresar la función de poseedor, como lo muestran los ejemplos del 4 al 8.
d) El orden de los constituyentes de la frase poseída [poseedor

aún 11 años para poder llegar a hacer una *semati remé* ("bonita tortilla") que todos estarán gustosos de comer.

Ya para los 14 o 15 años las tortillas les salen muy bien y se le considera una mujer adulta lista para formar su propia familia. Si a los 15 años la mujer no sabe hacer tortillas, será difícil que consiga marido. Además de tortillas tendrá que saber coser las faldas (*sipúcha*), las blusas (*mapacha*) y las *zapetas* (*wisibur*) de toda la familia; las hará con la tela que su esposo haya escogido en una de sus visitas al pueblo. Cada año, antes de la Semana Santa, se observará por los ranchos ralámuli a mujeres sentadas cosiendo minuciosamente los vestidos correspondientes a cada uno de los integrantes de la familia, para que el día de la fiesta los estrenen.

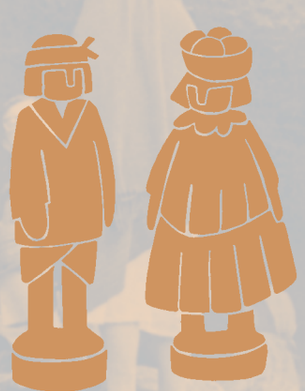
Labores como pastar las chivas, ir por la leña o el agua, sembrar la huerta de la casa, hacer un buen guisado de frijoles, papas o huevos; cuidar a los niños, darles de comer, hacer cerámica de barro, fajas que llevan en sus cinturas y hasta bordar son las actividades que una mujer realiza y aprende desde muy temprana edad, porque desde muy pequeñas juegan a ser madres, esposas y administradoras del hogar, pilares trascendentales para la familia.

El *mayoli* es la autoridad que hasta hoy en día gestiona los asuntos conyugales. Por ejemplo, si un matrimonio se pelea, el *mayoli* intentará restablecer el diálogo entre ellos, o cuando enviuda alguien, éste deberá hablar con el difunto para que ya no moleste a su esposa o esposo y le deje rehacer su vida. Asimismo, cuando

[poseído]], también es un recurso que permite suponer quién es el poseído en casos como el del ejemplo 9, que no tiene una marca en lo poseído, en constraste con los que sí tienen **–la**, como en el caso 10.

	poseedor	*poseído*
4.	**keni**	**onó**
	Mi	padre
5.	**kemi**	**iyé**
	tu	madre
6.	**keta**	**kochí**
	nuestra	hermana mayor
7.	**ketamo**	**wayé**
	su	hermana menor
8.	**kepu**	**bachí**
	su (de el)	hermano mayor
9.	**nihé**	**muchimali**
	yo	cuñado
	"mi cuñado"	
10.	**nihé**	**upí-la**
	yo	esposa
	"esposa"	

Los términos de parentesco son un tipo de evidencia que sugiere o refleja estabilidad dentro de la organización social llamada familia, ya que se comportan como una clase de palabra especializada en el referente que nombran. Estos términos cuentan con dos propiedades que hacen que tengan un alto grado de retención y estabilidad: *1*) a menudo son más simples en forma (por ejemplo, la forma para "padre del hijo", **onó** en contraste con **kumúchali**, "tío, hermanor mayor del padre"), sobre todo los de la familia nuclear; *2*) la frecuencia de uso diario es alta (por ejemplo, los hijos se refieren al padre por medio del término de parentesco **óno** y a los tíos por el nombre propio, de ahí que el primero sea más usado). Finalmente, dadas estas características, podemos esperar que algunos de los términos sean más estables que otros de comunidad a comunidad, tales como los de los miembros de la familia nuclear, en oposición a los de los otros parientes, y dentro de la misma familia nuclear la de los parientes lineales opuestos a los colaterales, como las formas empleadas para padres e hijos.



una pareja decide casarse, pero los padres de alguno de ellos rechaza el enlace, entonces la familia que sí lo acepta mandará al *mayoli* para que ablande el corazón de los papás del desdichado o desdichada. También cuando el hombre está desesperado por una muchacha que no le hace caso, el *mayoli* tratará de convencerla, le dirá frente a sus padres que éste es un buen prospecto, sabio (*walú nata*) y trabajador y que sabe hablar el *chabóchi*. El *mayoli* también asiste a aquellos que no encuentran pareja en su comunidad; recorre otras comunidades vecinas para encontrar a interesados en unir sus vidas con alguien de "fuera".

En cuanto al ritual de maridaje, no hemos presenciado ninguno, pero según comentan los ralámuli, antes solían llevarlo a cabo de esta manera: el *mayoli* ofrecía un discurso y posteriormente tomaba las manos de los enamorados para unirlas a su nueva vida, que duraría lo que debía durar. El ralámuli no comparte la noción occidental de que el enlace matrimonial debe persistir "hasta que la muerte los separe". De hecho, muchos de ellos, arriba de 30 años, ya han estado casados por lo menos dos veces; al segundo o tercer matrimonio, se establecen para siempre. Las separaciones ocurren cuando están aún jóvenes, entre los 18 y 24 años.

Hoy en día, si podemos hablar de un ritual de maridaje, éste ocurre en cualquier ceremonia donde haya tesgüino. La pareja de jóvenes interesados asisten a la fiesta como cualquier otro individuo participante. Llega cada quien por su lado; ella se sentará con las mujeres y él se reunirá con los hombres. Conforme



La familia platicando alrededor del fuego durante la comida.

la fiesta se va desarrollando, la pareja irá estableciendo paulatinamente un contacto: primero a través de miradas, luego de sonrisas y a medida que el tesgüino va logrando que sus sentidos se ablanden, desinhibiéndolos, entonces irán acercándose poco a poco. En la madrugada, en la oscuridad, ella se separará del grupo de las mujeres y él del de los hombres; él la invitará a un lugar privado, un lugar donde nadie los mire, detrás de una piedra, fuera del rancho o cerca del bosque. Así, la futura pareja se aleja del resto de la gente para comenzar, tal vez, una nueva vida.

Al amanecer, la joven pareja se irá a la casa de ella, donde sus padres hablarán con el posible marido, invitándolo a trabajar con ellos. Será una temporada de prueba, "para ver si trabaja bien"; si es así, entonces la familia acogerá a la recién pareja unos años, incorporándolos a los trabajos de la unidad doméstica. Posteriormente se les darán tierras a la pareja, que serán su principal elemento de subsistencia, y más tarde construirán su propia casa sobre el terreno cedido. El proceso pude llegar a ser largo, es decir, pueden pasar varios años antes de que la pareja se independice.

Los bienes no son compartidos, porque si bien el hombre trabajará las tierras de su mujer, éstas nunca serán de él. Si la mujer muere, el hombre no heredará sus propiedades; éstas pasarán directamente a los hijos. Cada cual tiene sus tierras y, por lo general, son las de la mujer las que en un inicio se trabajarán. Los hijos empezarán a tener sus obligaciones, pero también sus derechos. Por ejemplo, desde muy pequeños serán dueños de animales que sus padres les irán dando. Esto dependerá de qué tan trabajadores han sido. Si son flojos, los padres, como

Corraleta para fertilización.





Mujer en el puesto de auxilio de una carrera.



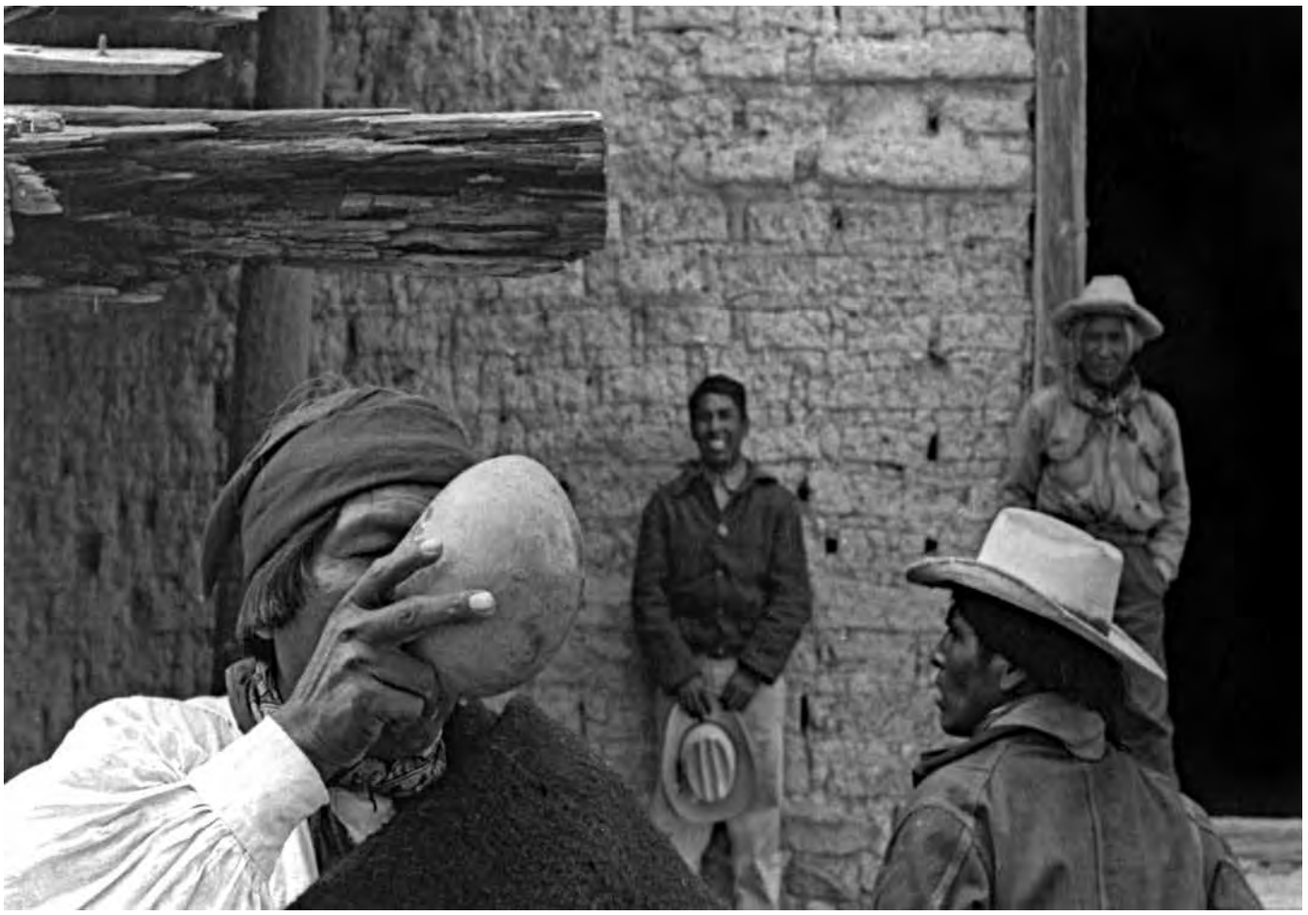
Pastoreo.

escarmiento, les darán menos que a los que han cumplido con las labores que sus padres les han pedido. Cada objeto de la casa tiene su dueño, pero esto no impide que los otros los usen, siempre y cuando se pida prestado.

Relación de la madre con sus hijos

Cuando el matrimonio se separa, los hijos se quedan con la madre y el padre pierde toda obligación e incluso relación hacia aquellos descendientes. Cuando la mujer se vuelve a casar el nuevo marido puede o no aceptar a los hijos de ella. Si no accede a tenerlos, éstos vivirán con la abuela materna y, no obstante que la madre los verá regularmente, la responsabilidad caerá sobre la abuela. Dentro de esta situación regular prevalecen las excepciones; por ejemplo, conocemos el caso de una mujer que un buen día decidió abandonar al marido y a sus hijos; después se volvió a casar y tuvo otros hijos. Se enlazó con otro hombre muy lejos de sus tierras originales y nunca más ha vuelto a ver a su familia anterior.

La relación de la abuela materna es muy estrecha, no sólo por lo que describimos unas líneas atrás —donde se separan los padres y la madre se vuelve a casar con alguien que no acepta a sus hijos, por lo que pasan al cuidado de la abuela materna—, sino por su fuerte presencia en la vida cotidiana de una familia. Vemos una muy cercana convivencia, mucho mayor que la de la abuela paterna. Ya se mencionó que en lengua ralámuli el nombre que se le da a la abuela materna es distinto al de la paterna: *usú* y *kachóchi*, respectivamente, lo que nos hace pensar que tienen distintos grados de relación.

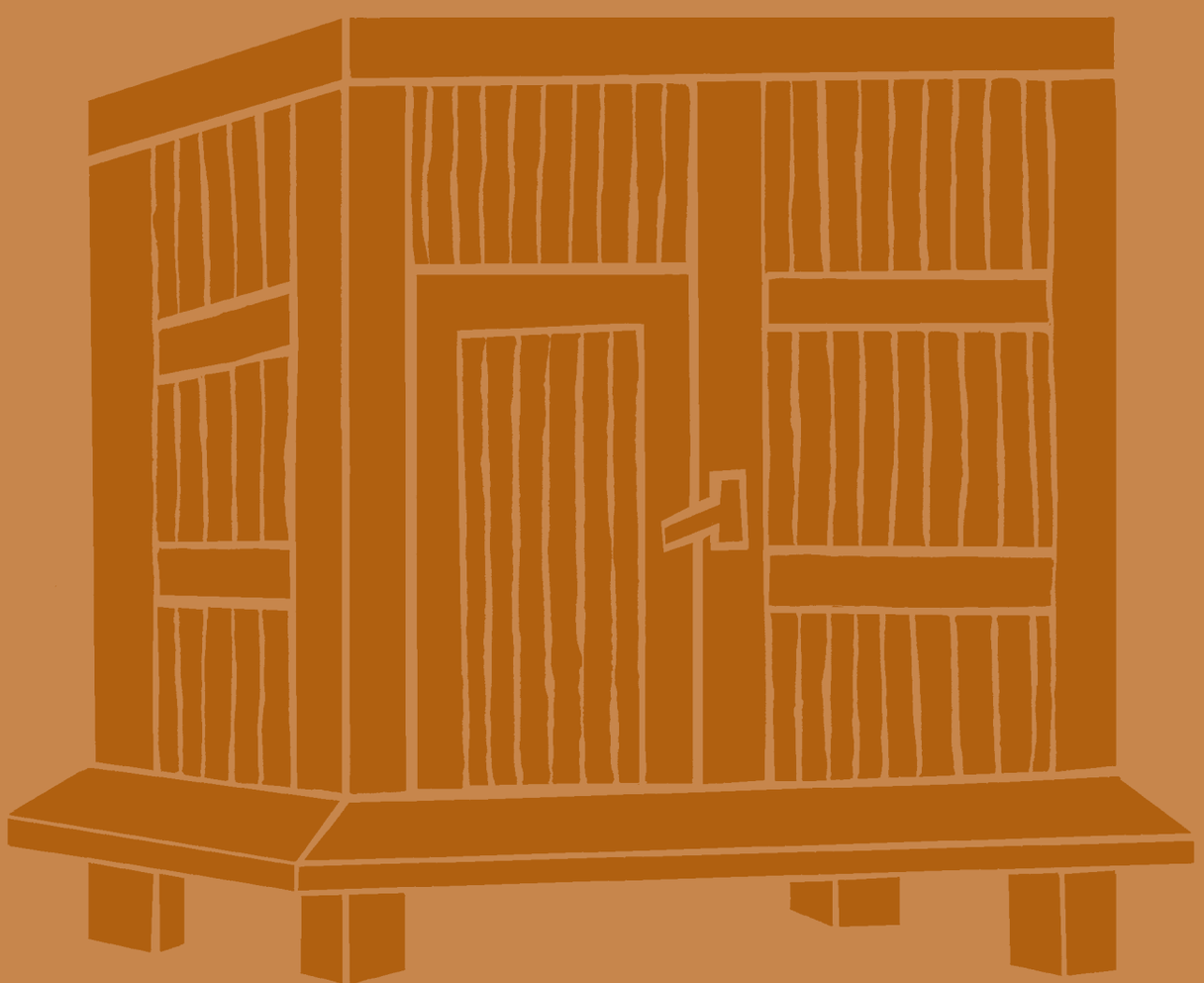


Hombre bebiendo *sowíki* durante una festividad.

Conclusiones

El parentesco y el matrimonio tratan de los hechos básicos de la vida: nacer, casarse y morir. Analizar el parentesco significa preguntarnos qué es lo que el hombre hace y por qué lo hace (Fox, 1985: 25); es decir, por qué se casa con quien se casa, por qué tiene hijos o por qué vive donde vive. Dentro de este panorama hay todo un mundo de situaciones y elementos que nos hacen pensar la gran paradoja del ser humano: lo complejo en que se convierte algo tan simple como la vida y la muerte. O tal vez, cuán complejo se convierte algo tan simple al tratarlo de traducir en palabras. A través de la comprensión de las relaciones de parentesco podemos vislumbrar algunas de las formas que tiene el ralámuli para convivir dentro de una sociedad indígena inmersa en situaciones que implican importantes estrategias de sobrevivencia.

Poder ligar el mundo cosmogónico con el mundo cotidiano nos ayuda a entender con más claridad cómo se percibe el ralámuli como sociedad. Por ejemplo, el venerar a sus antepasados y deidades (sol, luna, Venus, etc.), implica que, si bien ellos tienen la tarea de vigilar a los ralámuli, éstos deben cumplir las reglas que los antepasados y deidades exigen. Se trata de un acto recíproco, acto primordial de la sobrevivencia ralámuli. Son sus deidades quienes, en un principio, construyeron su sistema identitario y toca a los ralámuli la tarea de continuarlo. Así, la vida pasa y el ralámuli sigue volteando hacia arriba, porque sabe que de ahí se origina el principio de su existencia.



Tapesti ódami

CAPÍTULO 14

Kuruwiame kalike,[1] la formación de nuevos pueblos, nuevas familias y nuevas rancherías entre los ralámuli

Luis Eduardo Gotés M.*



"Rancho" es como se denomina a cada unidad residencial y productiva en donde habita una familia. Y el conjunto de estas unidades es lo que se considera como una ranchería, aun cuando en algunas ocasiones un solo rancho forma toda la ranchería. Lo más común, es que cada grupo doméstico posea más de un rancho proveniente de herencias o trabajos de tumba, roza y abono. Estos predios, conforme crece el núcleo doméstico, son heredados de manera equitativa a hijos e hijas, los cuales después de haber formado una nueva familia tenderán a fijar su residencia junto a alguna de las parcelas obtenidas. Esta decisión se resuelve en función de lo que parezca más conveniente, es decir, de habitar en aquel terreno que por su fertilidad y extensión les pueda proveer de un mayor producto, así como el acercarlos a recursos como el agua y la leña. El desarrollo de estas nuevas unidades habitacionales conduce a una paulatina dispersión de las familias, y si bien se pueden advertir tendencias uxorilocales,[2] es frecuente la creación de neolocalidades para la residencia, propiciando así nuevas rancherías de referencia.

> Ese Evaristo invitó a trabajar en el cerco de allá arriba, pues él quiere curar ese terreno para poder dejárselo a Susana cuando ya se case, *kuná nima*. Pero yo creo que esa Susana no quiere todavía marido. La gente dice que Evaristo no deja que se case todavía pa' que le ayude a Chepa [la esposa] con el trabajo (Gotés, *Diario de Campo*, 1998).[3]

En este sentido, el modelo de organización social ralámuli puede aproximarse desde el concepto de sociedades segmentarias tal y como lo maneja la bibliografía

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

[1] Casa nueva.

[2] Del latín *uxoro*, esposa. Se refiere a la tendencia de ubicación de la familia, en donde se privilegia el hogar de origen de la mujer. Si bien el modelo ralámuli exhibe algún ascendiente matrilineal y matrilocal, en relación con la ubicación territorial de la nueva familia, también se percibe lo que Kennedy describe como residencia por conveniencia. Es decir, que el matrimonio prefiere establecer su habitáculo posnupcial ahí en donde se le otorgan más recursos, tierra y ganado, sin importar si ello procede del lado del hombre o por el lado de la mujer. Es decir, no se sigue necesariamente una regla de residencia (Kennedy, 1978: 176).

[3] Testimonio de Reyes Kimare. Susana es la hija mayor de Evaristo Kimare y Chepa Villegas, vecinos de la ranchería de Sorichique, en el pueblo-ejido de Munérachi, municipio de Batopilas, Chihuahua. Y en relación con otras jóvenes púberes que lo hacen entre los 15 y 18 años, Susana se casó hasta los 20. Pero desde antes su padre había trabajado para hacerse de nuevas parcelas pensando en sus seis hijos: Pegro, Bilardo, Susana, Kuresia, Martín y Modesto, pues para cada uno, él y su esposa estaban pensando en qué tierra les deberían heredar. Cabe señalar que se trata de una familia en donde Chepa actúa como parte dominante de la relación y cuida de todos los aspectos que implican a su familia.



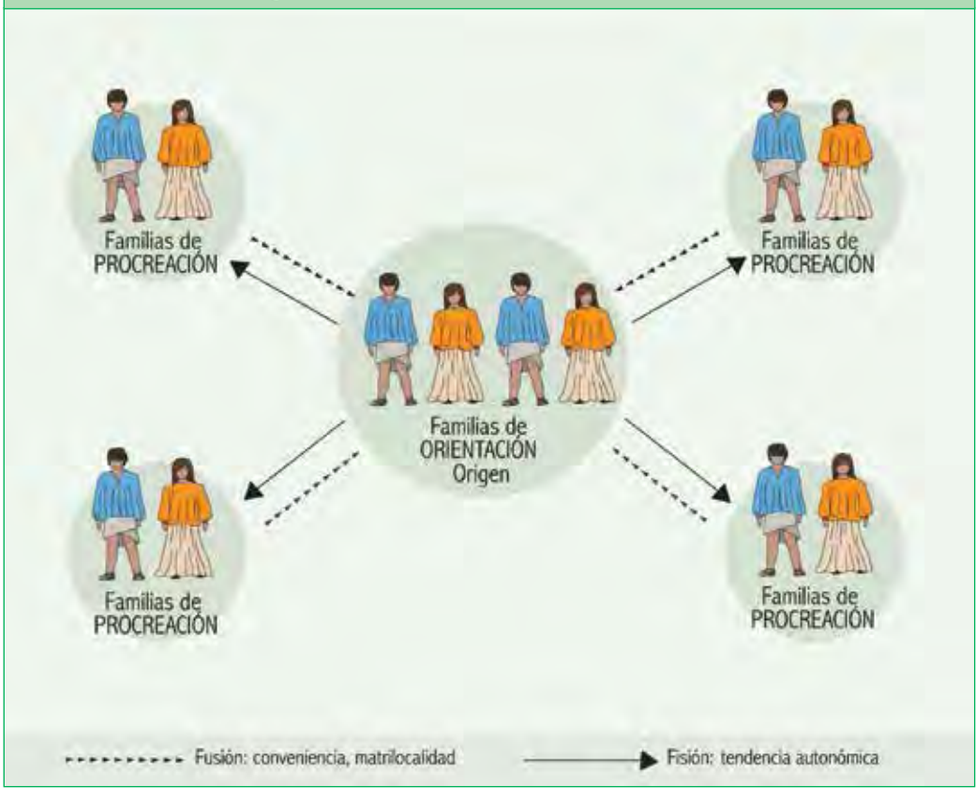
La mujer y el fuego.

sobre temas de matrimonio y parentesco.[4] Entre los ralámuli, la noción de linaje como unidad corporada no opera de forma definida, a pesar de que es factible encontrar una idea de núcleo de origen y una tendencia residencial en relación con el abuelo materno (*apalóchi*). De hecho, al abuelo materno normalmente se le refiere con aprecio y en la cotidianidad se le reconoce como "abuelo", a diferencia del ascendiente paterno (*churákari)*, a quien por lo común se le mira sólo como el padre del padre. Ello es lo que nos hace suponer que la vieja estructura social de los ralámuli y sus formas de residencia manifestaran prácticas tendientes a la formación de grupos de descendencia, aun cuando la localización del hogar[5] esté fundada más en la convivencia y el interés inmediato. De todos modos esta conveniencia implica algunos lazos corporativos débiles y temporales, razón por la cual el término de núcleos segmentantes puede auxiliar a la comprensión de la dinámica familiar y habitacional de los ralámuli. Ésta observa un permanente proceso generacional de fisión-fusión doméstica, perdiendo e integrando miembros constantemente, sea por nacimiento, muerte, matrimonio, adopción o adscripción temporal (Kennedy, 1970: 109). De hecho, puede advertirse un proceso de permanente fisión entre las familias de origen u orientación hacia la familia de procreación.

[4] "Tomamos la noción de sociedad de linajes y segmentaria de la terminología corriente de la etnología. Se sabe que un linaje es un grupo de personas que descienden de manera real o ficticia de un ancestro común, hombre o mujer, ya sea en línea masculina o en línea femenina; puede ser descompuesto en segmentos de diferentes niveles que reúnen a las personas surgidas de tal o cual descendiente del fundador. En una sociedad de linajes y segmentaria, los grupos locales —aldeas, barrios, etc.— están constituidos sobre la base de la pertenencia al linaje: el linaje o el segmento es el núcleo del grupo local; la relación entre los diferentes grupos locales es al mismo tiempo de antagonismo y de complementación; no existe autoridad política centralizada" (Terray, 1971: 95-96).

[5] "Las diferencias entre familia y hogar son vitales […] La familia es un asunto de parentesco. Esto significa que sus miembros reconocen una asociación mutua sobre la base de una descendencia biológica compartida […] El 'hogar', por otra parte, es un asunto de disposición espacial. Sus miembros están ligados sobre la base de la residencia compartida" (Bohannan, 1996: 75).

FIGURA 9
ESQUEMA FUSIÓN-FISIÓN FAMILIAR



La segmentación basada en el carácter excéntrico o periférico de las comunidades ralámuli genera una dinámica de frecuente mudanza habitacional. Y si bien existe una tendencia a la continuidad social y territorial, ello siempre ocurre en una perspectiva de probable ruptura a partir de los nuevos matrimonios o alianzas que van formando un *continuum* en la creación de nuevos núcleos habitacionales.

De hecho, la posibilidad de casarse se encuentra latente entre los ralámuli una vez que se ha conseguido el conocimiento básico para permitirse la subsistencia, esto es, entre los 14 y 18 años entre las mujeres y los 18 y 20 años para los varones. De hecho, en esas edades es cuando se inicia la búsqueda de un cónyuge. Apenas formada la pareja, ésta suele ubicar el lugar de residencia en la lógica de la conveniencia (Kennedy, 1978: 176), aunque observaciones sobre el terreno muestran también una leve tendencia hacia la matrilocalidad, aun cuando en todo momento prive un sentido de búsqueda de un nuevo nicho habitacional para el joven matrimonio, algo que por lo general sucede a partir del nacimiento del primer hijo.

> La soltería en las circunstancias de aislamiento que privan entre los tarahumaras es prácticamente imposible. Es por esto que los solteros, hombres o mujeres, mayores de 16 años son escasos. El tarahumara, en cuanto está en condiciones físicas de proporcionarse los medios de vida, de los 13 a 14 años en adelante, tiene que luchar por sí mismo y busca la manera de formar su hogar (Plancarte, 1954: 42).

Hasta hace pocos años (1970-1980), las familias ralámuli eran reducidas, cuatro o cinco miembros, pero esto ha cambiado rápidamente hacia núcleos



Mujer trabajando en el campo.

domésticos más numerosos, tal vez debido a los programas de vacunación, y a la mayor facilidad de acceso a recursos alimentarios, como los que proporcionan las escuelas y albergues o los que distribuye el comercio mediante las tiendas de abasto rural.

> La familia es minúscula y parece una adaptación al medio geofísico. Está constituida básicamente por el padre, la madre y los hijos menores, incapaces de bastarse a sí mismos. Sólo en casos excepcionales se agregan otras personas al hogar. En cuanto los hijos son capaces de satisfacer por sí mismos las necesidades primarias de subsistencia forman otro hogar. Los adultos célibes de ambos sexos son escasos (Plancarte, 1954: 47).

> Mi papá, igual que mi mamá, nada más eran pocos hermanos; nosotros fuimos seis y yo ya tengo cinco, *mariki kúruwi*, pero Martha ya no cuenta porque está en la escuela de Munérachi (Gotés, *Diario de Campo*, 2004).

Este crecimiento demográfico y la formación de un mayor número de nuevas familias marcan en la actualidad la pauta de la permanente expansión social ralámuli, la cual se extiende en redes de núcleos domésticos ligados por el parentesco ampliado, la reciprocidad y las reuniones *batáricas*[6] o de bebida. Estos núcleos familiares se integran y consolidan a partir de la fuerza cohesiva de la madre o la capacidad económica del padre, lo que sucede hasta la desaparición de éstos y el finiquito equitativo de la herencia.

En ocasiones, luego de la muerte de un referente familiar se abandona temporal o definitivamente la casa, y las tierras aledañas suelen dejarse ociosas durante

[6] *Batáricas*, de *batári*, vocablo ralámuli con el que se refieren a la cerveza de maíz.



Las cabras, un recurso básico de la tradición ralámuli a partir de la Colonia.



Pastando chivas.



Los blancos representan el primer momento de la imposición social de la sociedad nacional en la Sierra Tarahumara.

un tiempo, pero uno o dos años después estos predios son rehabilitados por los herederos. En el caso de las casas-habitación, éstas se abandonan o se derrumban para así "alejarse de las almas del difunto": "Ese Pegro ya no quiere subir a la Sierra, pues se quedó a vivir allá en el barranco, por Chapatare, en un rancho que era de mi abuelo, *nije parochi*. Por eso quiere hacer fiesta y va a matar *bire shibá*, una chiva, para que le ayuden hacer casa, pues no quiere meterse en la que era de mi abuelo" (Gotés, *Diario de Campo*, 2004).

Por otro lado, si bien las rancherías pueden incluir redes de parentesco ampliado, en realidad son un espacio de vecindad irregular, pues por una parte la permanente movilidad no incluye siempre a los mismos vecinos en la cotidianidad de cada localidad. Además, las familias guardan lazos de lealtad que se establecen más por el lado de la madre y los hijos y que se expresan en la asistencia a ciertas fiestas, de ciertos vecinos o en el lienzo de los corredores, "arriba" o "abajo", para apostar en las carreras de bola y/o *ariwéta*.

Este modo de la vida social fue explicado por Bennet y Zingg (1978: 507) como "un grupo vecinal bastante indefinido", en el que se privilegia el aislamiento,[7] aunque en la investigación de Kennedy con los gentiles de Inápuchi se describe cómo "el núcleo social fundamental de la estructura social ralámuli" (Kennedy, 1970: 109), la cual se amplía hacia los territorios circundantes mediante la interacción en reuniones de trabajo, curación o ritos funerarios mediados por la cerveza de maíz, conjunto de reuniones a las que este autor llamó "red social o complejo del tesgüino" (Kennedy, 1978: 120-124).

[7] "Están aislados, además, debido a su preferencia por vivir en unidades familiares, en lugar de habitar en los pueblos. Diseminadas por todas las montañas, existen muchas de esas propiedades familiares compuestas de pequeñas milpas y de una choza de tablones a un lado" (Bennet y Zingg, 1978: 297).

A pesar de la poca solidez que muestra la mecánica descrita de la estructura social ralámuli, lo más común es que los miembros de las diferentes unidades domésticas interactúen permanentemente en dinámicas de reciprocidad generalizada, tanto en relación con la distribución de bienes como en la participación del trabajo colectivo que apoya a cada familia y que por lo común es pagado con comida o cerveza de maíz.

Estas comunidades étnicas operan dentro de una estructura social que induce a unas relaciones de prescindibilidad particular de los individuos, pero sobre la base de la imprescindibilidad cooperativa de los mismos, pues nadie es especialmente requerido, todos saben hacer de todo. Los integrantes de la comunidad se ven forzados emocionalmente a participar en los distintos espacios grupales del trabajo, da redistribución, así como en las formas de reciprocidad generalizada denominadas *kólima* (Noriega, 1992: 25).

Además, como correlato de la prescindibilidad-imprescindibilidad, el sistema de rancherías se sustenta en la producción de individualidades autonómicas, no posesivas. Es decir, en la formación de sujetos que transitan socialmente en dinámicas relativamente autosuficientes, por lo que es fácil segmentarse y actuar como unidades independientes. La condición individual de estos productores conduce a la conformación de relaciones de carácter periférico, que no forman relaciones verticales de poder ni pasan por centros políticos para el desarrollo de sus diversas prácticas productivas, festivas, sociales y familiares.

Por ello, puede afirmarse que se trata de estructuras de bajo costo termodinámico, al no tener que soportar pesadas instituciones políticas, económicas y reli-

Chepa, Evaristo y Modesto en la casa de verano.



giosas, lo que permite al sistema operar en condiciones de una reducida energía entrópica y adaptarse de manera relativamente fácil a las presiones contextuales, incluso las que derivan de la sociedad globalizada.

En ese sentido, la conformación de pueblos en la modalidad jesuita y la más reciente creación de los ejidos debieron emplear límites territoriales arbitrarios, que en el primer caso coincidían con áreas de integración ligadas por relaciones parentales, en las cuales podía actuar la influencia de algún hechicero o cacique regional (León, 1992: 31). Y derivado de ello, las extensiones ejidales se delimitaron en un trazo que aproximaba a los viejos pueblos y su radio de comunidades (Lartigue, 1983: 87-94). Como se puede observar, ambos casos se definieron en situaciones algo imprecisas y marcadamente arbitrarias, contrastando con la dinámica poblacional de los ralámuli, de forma tal que ésta prevaleció aún por encima de la formalidad territorial tanto del proyecto colonizador novohispano como el de la propuesta de la sociedad nacional organizada en la forma positiva del derecho agrario. De esta manera, ante las formas de tenencia y usufructo de las tierras derivadas de la norma constitucional, los tarahumares han hecho prevalecer su modo propio de manejo territorial, basado, como ya se ha visto, en las necesidades y la conveniencia productiva requerida para el sostenimiento de la familia:

> Los ralámuli practican una forma particular de apropiación de la tierra y el territorio, que es por otro lado fundamento de la identidad étnica del grupo. De

Corral para fertilizar en Ritosachi.



> alguna manera se puede hablar de una propiedad dentro de otra, que responde más a formas de vida o cultura que a las leyes de la reforma agraria. En un ejido, comunidad o pueblo las familias miembros poseen pequeñas parcelas, rara vez mayores a dos hectáreas, destinadas al cultivo de los bienes de subsistencia. Las parcelas que se han obtenido por herencia o desmonte se consideran como propias y esto es respetado por los demás, incluso como un bien heredable. Son estas pequeñas extensiones las que realmente consideran como suyas, no así las áreas boscosas o de pastoreo que se entienden más como un bien externo o comunal (Gotés, 1991: 85).

Este modo territorial va conformando nuevos núcleos poblacionales segmentados del origen y que operan en lógicas autonómicas, siempre ligadas a la comunidad por lazos de parentesco, redes de reciprocidad y mallas rituales como las que se integran por los circuitos de la cerveza de maíz. Fenómeno que por cierto caracteriza el modo grupal de los ralámuli:

1. La residencia posmatrimonial en Inápuchi es dictada por la conveniencia de los recursos económicos, antes que por una "regla" de residencia.

2. La residencia del grupo está continuamente cambiando de composición a través del ciclo anual, mediante la combinación o con la desintegración de las familias nucleares. Esto puede ser de forma nuclear o extendida para diferentes momentos del año.

3. El grupo cambia esta forma de generación en generación, cambios que van de la forma nuclear a la extendida, y así sucesivamente conforme la muerte o el nacimiento de nuevos miembros, así como por la salida o entrada de miembros por razones matrimoniales (Kennedy, 1978: 176).

Esta observación, dice el autor, indica lo arbitrarias que son las reglas de residencia, por lo que se complica cualquier clasificación familiar estadística: nuclear, extensa, matrilocal o patrilocal. Ello producto de una dinámica de apropiación del mundo que se resuelve desde esta clase de individuos autonómicos y segmentarios. Sujetos que fácilmente construyen nuevos espacios de referencia, los cuales son referidos en la vida cotidiana de los ralámuli con comentarios sobre la formación de nuevos asentamientos o puntos de referencia. Por cierto, la aparente fragilidad de este sistema periférico que induce una frecuente variación vecinal, junto con el sentido autonómico de sus miembros, permite que el modelo sea con frecuencia aprovechado por agentes externos a la comunidad, los cuales arriban al lugar motivados por intereses forestales o por la extensión del narcocultivo, así como por con la perspectiva del desarrollo de empresas turísticas o por políticas locales del sistema de educación bilingüe y bicultural que usan "la necesidad" de estas nuevas comunidades para presionar en la construcción de nuevas escuelas que representen para dichos agentes "educativos" el control de nuevos espacios laborales y territoriales.

> Ésos de Gavilana ya no bajan a la fiesta en Munérachi porque quieren ser pueblo. Por eso en Semana Santa se quedan allá. Hacen su propia fiesta. Yo he ido a tomar con ellos. También bailan. Dicen que quieren hacer iglesia. Y los maestros ya les pusieron escuela. Yo creo que quieren hacerse de Samachique, pues por ese lado está más cerca ir para allá. Además, en Gavilana hay poco bosque y está cerca de la carretera que llega a Huikochi, es un camino trocero que hicieron



Tronco para arado y siembra, Sorichike.

desde Samachique pa' sacar madera y se quieren llevar la de Gavilana (Arnulfo Kímare, en Gotés, *Diario de Campo*, 1999).

Los de Korareachi ya son pueblo, pues ya hicieron iglesia; antes nada más eran rancho, como cinco ranchos. Además que ahora son ejido, ya hasta tienen aserradero. Antes iban a bailar a Samachique o venían aquí a Munérachi. Pero desde que llegó Evangelio ya no quisieron venir. También había *towíz* de Korareachi en la escuela, pero ya tienen una de esas que hicieron los aleluya, por eso ya no bajan niños desde allá (Juan Kubésare, en Gotés, *Diario de Campo*, 2001).

La escuela es para la gente de la comunidad de la Mesa de Muribo, porque ahora nosotros ya somos comunidad, tenemos nuestro gobernador. Porque acá ya hay



muchos vecinos, aunque todavía bailamos en Guadalupe, pero pos nos queda muy lejos y preferimos tomar *sowíki* aquí mismo y no ir hasta allá (Valente Argüelles, en Olivos, *Diario de Campo*, 2003).

En marzo [de 2006] dice Marcos que ya va a haber fiesta en la iglesia nueva de Wisúchi; dice mi tío Juan que por eso ya no van a ir a bailar en Munérachi. Pienso que Marcos hizo esa iglesia pa' ganarles a los aleluya que ya tenían una ahí. Pero ahora todos van a ser otra vez *pagótame* y ya no se van a juntar con los de la otra banda, allá en Santa Rita (Abelardo Kímare, en Gotés, *Diario de Campo*, 2005).



Coyote

CAPÍTULO 15

Pueblos mestizos y minorías étnicas

Luis Eduardo Gotés M.*



La presencia colonial en la Sierra introdujo el desarrollo de una nueva organización social y de los territorios (León, 1992: 86-89), basada en el proyecto de aculturación promovido por los jesuitas y en la creciente presencia de nuevos pobladores de origen hispano y criollo,[1] que en la mezcla con los habitantes nativos produjo la formación de un nuevo sector social, los mestizos (*chabóchi* o *yóli*), quienes junto con la población nativa de origen conformaron el mosaico étnico de la Tarahumara, que prevalece hasta el siglo xxi y del que los pueblos de origen representan en total una tercera parte en relación con los blancos, que alcanzan más de 60% de los pobladores serranos.[2] Esta conformación social se expresó en un diálogo de mayorías y minorías identitarias en el que se mueve el proceso social de la región.[3]

Los poblados blancos y/o mestizos se consolidaron en los puntos en donde se concentran los recursos mineros, agropecuarios, forestales, turísticos y comerciales. Y si bien pueden encontrarse ranchos con este tipo de pobladores en toda la extensión de la Sierra, lo más común es que tiendan a ubicarse en los polos de desarrollo o en las vías de comunicación que se han implementado desde la Colonia hasta nuestros días: enclaves mineros, puestos comerciales, caminos reales, carreteras, vías férreas o polos de desarrollo[4] y los recientes centros urbanos.

La presencia de la población blanca se desarrolló a través de distintas fases que correspondieron a los diversos momentos del proyecto histórico del avance occidental o de la sociedad nacional. Los primeros occidentales en internarse en la Sierra Tarahumara fueron misioneros jesuitas y algunos avances militares y de

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, inah.

[1] El primer occidental que cruzó la Sierra por su porción norte fue Álvar Núñez Cabeza de Vaca hacia 1523-1524. (Adams, 1990: 80). Después, en 1607, el sacerdote jesuita Joan Font toma contacto con los ralámuli y en 1627, por el oeste, el también jesuita Julio Pascual funda la misión de Chínipas. Ya para 1631 se encuentran 300 vecinos en la región de Parral y por esta franja paralela a la Sierra se van colonizando los predios hasta el Alto Papigochi, con la introducción de ganado y la formación de fincas agrícolas (Jordán, 1978: 89-94). Se trata de los primeros blancos en la Sierra y sus proximidades.

[2] En el censo de 2000, la población total de la Sierra se contabiliza en cerca de 2 500 000 habitantes, 78 000 de los cuales son hablantes de lenguas nativas. De éstos, en orden decreciente, 70 842 ralámuli, 6 178 óódami, 917 warijó, y 346 o'óba reconocieron hablar estas lenguas (inegi, 2001: 419).

[3] Marvin Harris platea los conceptos de mayoría y minoría para referirse a aquellos grupos que por su origen cultural y lingüístico se diferencian y acomodan políticamente. De tal forma, las nociones de mayoría y/o minoría refieren, en el primer caso, la condición dominante y, en el segundo, la situación de subordinación social de ciertos grupos de identidad (Harris, 1996: 394-396). Por otra parte, López y Perea aplican esta categorización al caso mexicano, reconociendo que estas minorías operan en una condición de explotación específica y preferencial, es decir, que el perfil étnico de estos pueblos implica, además de la explotación de clase, una relación de subordinación y opresión cultural y lingüística (López y Perera, 1979: 150).

[4] Por polos de desarrollo se entiende aquellos puestos donde el proceso de la sociedad nacional acontece en la lógica de modernización u occidentalización que ésta supone como su propio proyecto. Es decir, es ahí en donde pueden ubicarse aserraderos, centros comerciales y habitacionales, puestos médicos, fluido eléctrico y sistemas modernos de comunicación, entre otros.

mineros, estos últimos sobre todo por el flanco occidental (González, 1984: 23-41 y 145-195). Posteriormente se fueron encontrando distintas vetas minerales que precipitaron la llegada de colonos españoles, fundándose poblados como Coyachique (1964), Cusihuirachi (1687), Urique (1691), Loreto (1707), Batopilas (1708), Uruachi (1736), y los cercanos minerales de Santa Bárbara y Parral (Jordán, 1978: 443-449; Pennington, 1969: 21). Para 1767, cuando Carlos III decreta la expulsión de la Compañía de Jesús, ésta contaba con 29 misiones y 55 visitas (Pennigton, 1969: 16), atendidas por 19 padres (Velasco, 1983: 27). Estos puestos misioneros habían desarrollado una importante dinámica agropecuaria que les permitía comercializar los excedentes con los enclaves mineros y otros centros de población blanca (Noriega, 1992: 97; León, 1992: 68 y 152). Sin embargo, en la región de las llanuras y los valles que se ofrecían como los terrenos de mayor potencial agropecuario, la presencia de colonias blancas había ya desplazado hacia la zonas montañosas a los pobladores nativos, asumiendo los españoles el proyecto de producción agrícola y ganadera. Así, los pueblos de origen quedaron por un lado vallados en el oriente por distintos desarrollos coloniales, y en el occidente, desde la costa, por permanentes incursiones de españoles hacia la Sierra. Además, dentro de los territorios étnicos se ubicaron diversos asentamientos de occidentales que condujeron con el tiempo el desarrollo poblacional de la sociedad blanca o mestiza.

Comúnmente, la sociedad blanca operó como el recurso social de ingreso y sostenimiento de productos, tecnologías, mercancías y proyectos de la sociedad dominante. Esto es, fueron un canal de comercialización, enganche de trabajadores para minas y haciendas y, con la modernidad, sustrato social de la explotación forestal, del turismo y recientemente del narcocultivo y tráfico de alcohol (López, 1998: 98-100).

Kuríwiame kali, una casa nueva, Korareachi.





Chabóchi, armonía y conflicto.



Vaqueros.

Por otra parte, los blancos han sido hasta nuestros días el referente opuesto de la identidad de las sociedades nativas, al llamarlos *chabóchi*, de *chaboame*, barbados; o *yori*, diablos.[5] Los ralámuli, óódami, o'óba y warijó se autoasdiscribieron identitariamente como pueblos de origen, vinculando su ascendiente a los aspectos sociobiológicos y lingüísticos. Ello puede constatarse cuando refieren experiencias con gente de origen nativo americano, como mixtecos o nahuas, que conocen en los campos de jornal cuando migran a Sinaloa a la pizca del tomate:[6] "Sí, había otros tarahumares, que hablaban tarahumar, pero no les entendíamos nada. Eran de Oaxaca y eran muy bravos."[7]

Por su parte, los blancos construyen su positividad en oposición a los habitantes de origen, pues permanentemente los califican como flojos, borrachos, sucios y tontos, empleando para ello términos despectivos como tarahumarito, indio, indito, indiada, tehuequita o tohuisito. Es difícil para la gente blanca aceptar el mayor interés que muestran los proyectos de desarrollo del estado con las poblaciones minoritarias, lo mismo que los distintos agentes de la sociedad nacional o internacional, como artistas, antropólogos o incluso los turistas. Con frecuencia los mestizos dicen saber todo sobre sus autóctonos vecinos y sugieren que no es necesario ir a las comunidades, dado que sin tomar "riesgos" ellos pueden dar la mejor información: "Pa' qué va con los indios, si siempre están borrachos y no saben hablar. Mejor quédese aquí, con la gente de razón. Además yo le platico lo que uste' quiera saber de los tarahumaritos" (Gotés, *Diario de Campo*, 1999).

[5] *Chabóchi* es el término empleado por los ralámuli. Sin embargo, también puede aparecer entre los óódami, o'óba y los warijó, aunque en estos dos últimos casos se emplea con mayor frecuencia yori, seguramente exportado de la tradición cahita, los o'óba de Chihuahua también utilizan el término *dúkama*.

[6] De hecho, las referencias de estos pueblos con términos de adscripción parecen ser un argumento que precede a la presencia occidental, la cual usa su propia experiencia nominal para buscar sustantivar a toda comunidad humana, a pesar de que otros pueblos no muestran una mayor preocupación por autonombrarse. De hecho, el término *ralámuli*, que tiene una traducción literal de "los de los pies ligeros, o de rayo", es tomado por los ralámuli como un sinónimo de gente y les parece que se trata de una traducción muy elaborada.

[7] Testimonio dado por Florencio Valenzuela, de Guaguachique, después de una salida al trabajo jornalero en los campos de El Fuerte, Sinaloa (Gotés, *Diario de Campo*, 1985).



Okwá kuruwi, dos niños.



Muki, towi li ranara. Mujeres, un niño y un nuevo ralámuli.

LOS PIMAS O'ÓBA

Angélica Pacheco Arce*

Los o'óba,[1] mejor conocidos como pimas,[2] representan una población indígena de aproximadamente 650 personas (INEGI, 2001). Habitan en una porción de la Sierra Madre Occidental, entre los estados de Chihuahua y Sonora,[3] compartiendo esta gran región cultural con los ralámuli, óódami, warijó o warijío y kikapú,[4] todos hablantes de lenguas pertenecientes a la familia yutoazteca o yutonahua, excepto los kikapú, con apenas un siglo de presencia serrana y localizados al norte y fuera de los límites de la Sierra Tarahumara, en lo que fuera antiguo territorio ópata.[5]

* Equipo regional Chihuahua, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, CNAN-INAH.

[1] O'óba es la forma en que se autonombran los pimas de Sonora y o'óba los de Chihuahua. Este término significa "gente", pero sólo la gente que se reconoce como *o'ob no'ok*, es decir, de "lengua pima". Utilizaremos el término *o'óba* para referirnos en adelante a esta población serrana.

[2] La palabra pima fue utilizada por los primeros españoles que establecieron contacto con algunos de los habitantes de los actuales estados de Sonora, México y Arizona, Estados Unidos. Al parecer la palabra *pi'ma* implica la negación de algo, ya que los o'óba no entendían lo que los españoles les preguntaban y generalmente contestaban "*pi'ma*"; los colonizadores se confundieron pensando que la etnia hacía referencia a su nombre gentilicio y desde la Colonia son nombrados con dicha palabra (Ortiz, 1995: 1).

[3] En el territorio conocido histórica y geográficamente como Sierra Tarahumara.

[4] Los kikapú, que lingüísticamente pertenecen a la familia algonquina, provienen de la zona de los Grandes Lagos entre Canadá y Estados Unidos. Durante el proceso colonial fueron desplazados de su territorio original hasta llegar a Wisconsin y más tarde a Indiana, Illinois, Missouri, Kansas, Arkansas, Louisiana, Oklahoma y Texas. A mediados del siglo XIX un grupo de kikapú pidió al gobierno mexicano que les permitiera establecerse en el territorio nacional, concediéndoles un espacio denominado actualmente "Colonia El Nacimiento de la Tribu Kikapú" en el estado de Coahuila. Unas décadas después, en 1905, un pequeño grupo llegó al poblado de Tamichopa, en el municipio serrano de Bacerac, Sonora, sufriendo rápidos cambios culturales (Moctezuma, 1991:159-165).

[5] Los ópata desaparecieron como grupo étnico a principios del siglo XX. Los pocos ópata que quedaban se integraron totalmente a la población campesina de la Sierra; el resto desapareció durante la Colonia por diversas enfer-

Además, los blancos o mestizos representan el opuesto del etnocentrismo natural característico de estas comunidades, pues si los ralámuli y sus vecinos yutonahuas dicen poseer tres almas, "los *chabóchi* sólo tienen dos almas, como los animales".

Para los pueblos de origen, los blancos también fungen como la razón opuesta del deber ser, pues son ladrones (*chigórame*), hablan mucho y todo el tiempo mienten (*we karéame*), incluso son los que hacen las peores cosas, como sembrar amapola o marihuana, robar ganado, robar en los aserraderos, pelear e incluso matar: "Los *chabóchi* son muy palabreros —mientras más hablan, más divertidos están—. Les gusta la bulla más que lo tranquilo. Se aburren con nosotros cuando nos quedamos silenciosos y no contestamos todas sus preguntas luego luego, de un tiro" (Wheeler, 2000: 98).

La presencia mestiza se ha traducido además en formas de caciquismos violentos en los que incluso se llegaba a aporrear a los tarahumares. De hecho, aún quedan resabios de dicha violencia, al menos en el trato verbal o en la práctica de violar a jóvenes mujeres nativas, pues se sabe que nunca pasa nada: "ándele, Raymundo, vamos a agarrar a unas *tewéques* allá cerca de Basígochi, yo sé por dónde andan cuidando las chivas y nadie nos va a ver y están muy sabrosas. Luego ellas no dicen nada, pues yo creo que les gusta. Y si no, de todos modos tienen miedo" (Gotés, *Diario de Campo*, 1995).

Esta violencia se expresa en todos los ámbitos de la interetnicidad: políticos, culturales, sociales y comerciales, y llega a los extremos, como lo sugiere la narra-

Las investigaciones etnográficas entre los o'óba se han caracterizado por una descripción de sus prácticas rituales, tanto las que parecen tener un origen nativo, como el *yúmare* o *yúmari*, así como de sus festividades de origen occidental,[6] como la fiesta de la Semana Santa o los acontecimientos religiosos de los santos patronos de sus comunidades y rancherías, como son San Francisco en Maycoba, Santiago en Yepáchi[7] y más recientemente San Antonio en Los Pilares y San Juan Diego de los Pimas, esta última en una colonia cercana a Yécora y de población predominantemente o'óba (Aguilar, 1998; Porras, 1999; Muñoz, 2001; Beaumont, 2002 y Beaumont y Duarte Rodríguez, 2002). Asimismo, se han aportado datos estadísticos sobre censos poblacionales y algunas descripciones generales de su ubicación geográfica, organización social y aprovechamiento de recursos (Dunnigan, 1970; Faubert,1975; Pennington, 1980; Ortiz, 1995).

A finales del siglo xx, los antropólogos hablaban de la desintegración de la identidad o'óba; recalcando insistentemente la aparente dispersión en que vivían. Se mencionaba, por ejemplo, el aislamiento al que habían sido sometidos en la zona denominada Sierra Tarahumara, haciendo hincapié en que la disgregación de esta población en ranchos sin un "territorio propio" era el producto de su desintegración étnica. En contradicción, también se aludía a la apropiación e invasión por parte de *chabóchis* y *dúkamas*[8] de los "territorios tradicionales" del pueblo o'óba, que repercutían en sus esquemas económicos y sociales.

Esta errónea visión sobre las condiciones de vida de los o'óba se debe, sobre todo, a una equivocada perspectiva por parte de algunos antropólogos que aplicaron modelos explicativos de los pueblos del centro y sur de México, por encima de las lógicas distintas de los pueblos del noroeste, homogeneizando la forma de vida de las diversas sociedades que componían el actual territorio mexicano. Por otro lado, las investigaciones arqueológicas (Braniff, 1992; Guevara y Phillips, 1992; Álvarez, 1996; Villalpando, 1985, 2001) e históricas (Spicer, 1997; Luis González, 1984; Radding, 1995b; Ortega y Del Río, 1996) en el noroeste son la muestra palpable de la organización social en cuanto a patrón de asentamiento se refiere, ya que el característico estilo de vida de los pobladores norteños fue la llamada ranchería desde tiempos precolombinos. Los documentos etnohistóricos (Nentuig, 1977; Pérez de Rivas, 1985), legado de misioneros y militares, hablan de las bonanzas

medades y enfrentamientos con los invasores, y después varios de ellos perecieron durante la Guerra Apache.

[6] Aunque con gran carga de su propia cosmovisión y creencias, mezcladas con las impuestas por los misioneros coloniales.

[7] Estas dos ceremonias se practican desde el periodo colonial.

[8] *Chabóchi* y *dúkama* son utilizados por las etnias del noroeste de México para referirse al hombre blanco o mestizo.

ción presentada por Francisco Plancarte, primer director del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara, que se construyó en Guachochi, Chihuahua, en 1952:

> Se cuenta de un mestizo que pasaba por la casa de un indígena, vio sus cabras y le pidió que le vendiera una. Accedió el indígena poniendo el precio de 10 pesos al animal. El mestizo le pidió que se lo matara y destazara a cambio de dejarle el menudo. Hecha la tarea, el indígena le pidió que le vendiera la asadura, el cuero y una pierna. El mestizo accedió poniendo a cada pieza el valor de cinco pesos, que en total hicieron 15, por lo que el mestizo salió ganando en la operación casi toda la carne del animal más cinco pesos que le quedó a deber el indígena. Ésta es una historieta, pero no está lejos de la realidad y ejemplifica el sentido comercial de los mestizos en la Sierra (Plancarte, 1954: 22).

Situaciones como la referida por Plancarte se manifiestan con la frecuencia misma de las interrelaciones de los pueblos nativos y los blancos. De ahí que se piense que los mestizos son desmesuradamente egocéntricos y poco compartidos, además de que todo lo resuelven con dinero, pues dicen que requieren mucho dinero y todo el tiempo lo están buscando. Talan el bosque, siembran marihuana y a menudo establecen comercios o llevan mercancía en mulas o camionetas para vender aun en las comunidades más alejas de los centros comerciales (Gotés, 1991: 22).

efectuadas para lograr congregar a la población serrana en pueblos de misión. De hecho, una de las formas de resistencia étnica más recurrentes en la Sierra durante la formación de los pueblos misionales en la Colonia fueron las migraciones, dando forma a un tipo de "rancherías estacionales o volantes", lo que les permitía escapar del sometimiento eclesiástico y militar; según precisa Raddign: "Las rancherías errantes representaban una corriente de resistencia indígena que se mantuvo constante durante todo el periodo colonial. Estas rancherías consistían en pequeños poblados o campamentos de parientes (familias extensas) que no permanecían en el mismo lugar. Su persistencia refleja tanto las condiciones ecológicas de la zona como las estrategias para eludir el control de los españoles sobre la vida de los indios" (Radding, 1995: 101).

Este tipo de trashumancia, de ranchería en ranchería, entre los o'óba, fue recurrente hasta los años de 1930. Posteriormente, cuando fueron dotados por el gobierno cardenista de terrenos montañosos principalmente,[9] varias familias o'oba se congregaron en la periferia de los antiguos pueblos de misión,[10] compartiendo el espacio con población mestiza (*dúkama*), sin abandonar sus antiguos ranchos, intentando mantener de alguna forma su antiguo estilo de vida. Al parecer, esta actitud les ha permitido, hasta cierto punto, defender un espacio propio y conservar, en la medida de lo posible, sus antiguas creencias religiosas y de culto a la naturaleza, realizando ceremonias como el *yúmari* en medio del bosque o zonas alejadas de los pueblos de gran densidad poblacional. Asimismo, algunos acostumbran todavía la visita a sitios sagrados, como por ejemplo al dejar ofrendas en las cuevas con momias o restos humanos. Las ofrendas consisten en *wáris o jajars* (canastas o cestos) con semillas, ollas de barro o botellas de vidrio y plástico con tesgüino (bebida de maíz fermentado), veladoras y flores silvestres. Estas actitudes cumplen con diversas funciones, como el pedir que no haya granizada y que se dé bien la cosecha. Son una forma de agradecerle a *Ich Maam* (El Creador) por el bienestar del pueblo o'oba.

No obstante, el despojo que han sufrido los o'oba de otros espacios importantes para ellos, como son los centros religiosos y los santos que éstos albergaban, como en el caso del pueblo de Maycoba, en Sonora, representan una fuerte afrenta. Y lo mismo puede decirse del narcotráfico que ha invadido la Sierra desde los años de 1970 (Harriss, 1998) y de la construcción de la carretera interestatal que comunica a Sonora y Chihuahua, que parte su territorio y permite así la intromisión aún más constante de población no local. Este nuevo poblamiento, que

[9] Donde la explotación maderera es el principal recurso. Por desgracia esta explotación ha sido efectuada por *dúkamas* que no tienen ningún derecho legal sobre la región, y han deforestado parte del territorio.

[10] Principalmente Maycoba en Sonora y Yepachi en Chihuahua.

Desde el inicio del contacto y conforme al poblamiento blanco-mestizo, la presencia occidental se desarrolló tomando como recurso la experiencia adaptativa de los pueblos de origen y empleándolos en faenas que parecían arduas ante los ojos de los invasores. Los nativos trabajaron como guías, interlocutores, correos y

El INI de Guachochi.



ha llegado a establecerse en sus tierras, se ha apropiado de los mejores campos de cultivo, y ha traído como consecuencia un clima de tensión y una violencia creciente, en donde ya se ha vuelto común celebrar alguna fiesta tradicional y, al mismo tiempo, enterrar a algún(os) individuo(s) que fueron asesinado con violencia generalmente de origen o'óba. Además, la población dominante ha establecido escuelas que subordinan el habla o'oba, y cantinas y expendios de cerveza que están agudizando problemas de violencia interétnica e intrafamiliar, y el alcoholismo en el grupo.

Considerando este desolador panorama y las consecuencias que ha provocado, no deja de ser digna de mención la forma en que este grupo étnico ha sabido mantener algunas de sus creencias y estilo de vida, muy a pesar de un sistema que intenta desintegrar su identidad étnica, las prácticas culturales y en general su forma de vida. Por ejemplo, la ceremonia del *yúmari*, conservada y realizada por los o'óba de Chihuahua, y la cual ya no se acostumbraba entre los o'oba de Sonora, ha retomado interés a últimas fechas, intentando entablar de nuevo una cohesión de grupo, ya que los rezadores, músicos y *paskólas*[11] chihuahuenses se trasladan a las comunidades del lado sonorense para realizar y reenseñar el ritual, en una nueva muestra patente de que se resisten a desaparecer como un pueblo con rasgos y características específicas. Esta resistencia también se observa en ciertas actitudes propias de los o'óba, como el hecho de ir cortando flores silvestres para depositarlas en las cuevas de pinturas rupestres o cuevas con entierros. Así, según su propio testimonio, no se ofenden los que ahí habitan.

Existe una fuerte creencia sobre el viento que habita en los ojos de agua y en las cuevas. "En Piedras Azules vive el viento", es una expresión cotidiana de algunos o'óba de Yepáchi y Las Salitreras. En estas comunidades chihuahuenses es importante el respeto al viento, el cual se manifiesta a través de corrientes de aire; en ciertos espacios puede provocar algún daño o perjudicar a quien le faltó al respeto.

El interés por fortalecer las creencias y las prácticas religiosas es común entre los o'óba de Sonora y Chihuahua. Algunos encuentros han sido propiciados no sólo por los miembros mayores del grupo, sino también por el padre capuchino franciscano David Joseph Beaumont, de la Iglesia Inculturada, quien tiene más de 18 años viviendo con los o'óba. No sucede lo mismo con los gobernadores tradicionales, que por lo común se muestran apáticos al respecto y poco participativos en las actividades tradicionales. De hecho, se ha cuestionado de manera reiterada su función, ya que al parecer los gobiernos estatales e instituciones federales como el INI han intervenido en la implantación de dichas autoridades, que responden

[11] Las danzas de *paskola* son una tradición compartida por todos los grupos del noroeste de México.

cuerpos de carga, ahí en donde las mulas y otras bestias no pasaban. Los nativos fueron y siguen siendo un mecanismo sociocultural que ha suavizado las montañas de la Sierra Madre Occidental para la permanencia y desarrollo de la sociedad blanca: "Sí, esos *chabóchi* nunca pueden cargar tanto como nosotros, luego luego se cansan, igual que usté. Por eso siempre quieren que les ayudemos. Nada más que pagan muy poco y todo el tiempo nos gritan. Así son los blancos, son bien aprovechados. *We chati chabóame*." Los blancos son realmente malos (Gotés, *Diario de Campo*, 2003).

Los mestizos visten a la usanza del ranchero norteño; usan pantalones vaqueros, camisas a cuadros, botas y también huaraches. Gruesas chamarras en invierno y siempre portan un sombrero "atejanao". Son los primeros en aparecer frente a todo desarrollo de capital y mercado que se introduzca en la Sierra. Es así que normalmente son ellos los que trabajan y controlan los aserraderos. Incluso en los ejidales, con mayoría de ejidatarios nativos. Son siempre mestizos los que se suceden en la administración ejidal y manipulan las asambleas de acuerdo con sus intereses. Poseen las flotillas de camiones para el trasporte de la madera. En algunas regiones forestales en donde constituyen la base del trabajo, conforman comunidades itinerantes que van de un aserradero a otro y sus dinámicas de vida son azarosas y permanentemente permeadas por el alcohol. Las mujeres suelen ser el sustento definitivo de estas familias, pues los hombres comúnmente pierden el empleo o la vida en las frecuentes riñas.



Fariseos pimas de Semana Santa en Maycoba, Sonora.



Los mestizos o *chabóchi*, Urique.

más a los intereses gubernamentales que a los de los propios o'óba. Así lo manifiesta Camou:

"La historia de los indios sonorenses en el siglo xx se ha caracterizado por dos constantes: la culminación del despojo de su territorio y la intromisión, en su economía, de los criterios de explotación empresarial, no siempre encaminados a mejorar su nivel de vida sino a utilizar su fuerza de trabajo en beneficio de otros grupos de la sociedad. Las respuestas a estas presiones han sido muchas y variadas y los indios han tenido éxitos y fracasos en ellas" (Camou, 1997: 273).

Sin embargo, la resistencia o'óba encarna sobre todo en algunos integrantes adultos del grupo que participan en diversas actividades como rezadores, *paskolas* y músicos, y que están intentado acercar de nuevo a los miembros de ambos estados, acudiendo y ayudando a la celebración de ceremonias y reenseñando el ritual que muchos habían abandonado. Pero los cambios acelerados en la forma de vida serrana, no sólo de los pueblos étnicos, sino también de los campesinos, ha traído consecuencias graves, como un gran consumo de alcohol durante fiestas y ceremonias, lo que provoca riñas y violencia, y diversos grados de neurosis entre la población. Y aunque las dificultades son muchas, los o'oba luchan por mantener vivas sus tradiciones. Por ejemplo, varias mujeres continúan elaborando *wáris* o *jajars* (cestos) de palmilla y algunas aún confeccionan sombreros con palma, la cual es traída desde lugares tan alejados como Nátora y Sahuaripa, en Sonora. Igualmente, varias todavía trabajan el barro y fabrican ollas, jarras y jarros pequeños. Estas actividades, junto con el bordado, constituyen en ocasiones una fuente de ingresos para las familias pima, ya que en general estos utensilios son elaborados como productos artesanales.

Otras actividades económicas que desarrollan los o'óba para subsistir durante todo el año y que forman parte de la herencia jesuítica en la región, es la elaboración de conservas de manzanas, duraznos y nopales, así como de mermelada de tuna. Estas provisiones garantizan reservas por lo menos para unos cuatro o seis meses, dependiendo del tamaño de la familia.

Es evidente que los pima están viviendo un severo y acelerado proceso de cambio, no sólo como pueblo o'óba, con raíces y creencias propias, sino como campesinos y gente de la Sierra. Resultado de ese agudo proceso, día a día es más frecuente ver a niños que crecen sin orgullo por su cultura, o ver unas tierras, antes cultivadas con maíz, frijol y calabaza, ahora cultivadas con *Cannabis*. Un acelerado proceso en que sus bosques desaparecen, y junto con todo eso, también su identidad. De ahí la gran necesidad de hacer prevalecer el legado cultural que su existencia representa.

> En su mayoría provienen de diversos puntos de la región serrana del estado de Chihuahua, aunque haya alguno de un lugar tan lejano como Puerto Rico o Veracruz. Tienen en común entre sí haber participado en otros trabajos similares anteriormente; en otras fiebres, por así llamarlas. Como el Mineral de Monterde, el de la Bufa, los trabajos del "bordo" (cuando se construía el ferrocarril Chihuahua al Pacífico), o bien de otros aserraderos hoy muertos, como La Barahona, La Victoria o Mesa Colorada. Algunos de ellos son veteranos también de las pizcas en Sinaloa o California. Todo ello constituye su bagaje cultural, su experiencia vital determinante. Cuando el trabajo "se acaba" y continúa la peregrinación, es cuando el hecho de ser población flotante se transforma en caos, hambre, miseria y enfermedad.) (Irigoyen, 1980: 138-139.)

Esta situación es también producto de la poca adaptación al medio que muestra la sociedad blanca, lo que normalmente requiere de una serie de recursos tecnológicos, económicos, rituales y sociales que dependen del exterior, ya que la Sierra como región social no ha desarrollado un mercado interno que cubra las expectativas culturales de estos pobladores.

Los blancos, aunque menos adaptados al medio, por lo general viven en mejores condiciones que la población autóctona. Han adoptado con un mayor desarrollo costumbres propias de estos pueblos, tanto en vivienda como en alimentación. Incluso la diferencia entre las condiciones de vida de los mestizos pobres y los más acomodados es poca, sobre todo cuando viven en lugares aislados, aunque en las poblaciones grandes las diferencias son más marcadas.

Dependiendo del lugar, en general la casa-habitación de los pobladores blancos está construida con adobe, piedra o troncos con techos de lámina. Por lo común tienen divisiones entre las distintas áreas de la vivienda, dedicando una en especial a la cocina-comedor. La disposición de la casa es semejante a la clásica casa criolla mexicana, esto es, un pequeño patio central en el que convergen las habitaciones, aun cuando este diseño tiende a desaparecer en los grandes poblados como Guachochi, que crecen por la migración de las rancherías circunvecinas. El mestizo posee una infraestructura doméstica más compleja que sus vecinos nativos. Los menajes caseros se conforman por estufas de gas, calentadores para invierno, camas de resorte, mesas, sillas y trinchadores. Esto tiende a variar paulatinamente por la presencia de vendedores de muebles (aboneros), que día a día ofertan su mercancía incluso en pequeños y alejados ranchos en donde habitan familias autóctonas (Gotés, 1991: 70).

La religiosidad mestiza se manifiesta en un mayor apego a la formalidad ritual de las iglesias, y en la práctica del culto católico o protestante. Además, revelan una relación vertical con la clase sacerdotal. Incluso consideran un "honor" invitar a un clérigo o ser visitados por él. Su vida cotidiana está plagada de imágenes religiosas, santos, vírgenes, crucifijos, biblias y veladoras. Enuncian referencias frecuentes al santoral. Llevan a cabo ceremonias familiares de acuerdo con cada sacramental, como primeras comuniones, bodas y fiestas de 15 años para las hijas adolescentes.

La población mestiza reconoce que prácticamente todos ellos portan sangre aborigen y esto lo retoman como un dato positivo al valorar los aspectos de resistencia física y la autenticidad de las poblaciones de origen. Sin embargo, intentan poner distancia en la proporción de sus genes nativos en tanto un referente de mayor o menor posibilidad de "ser una gente de razón":



Semana Santa en Maycoba, Sonora.

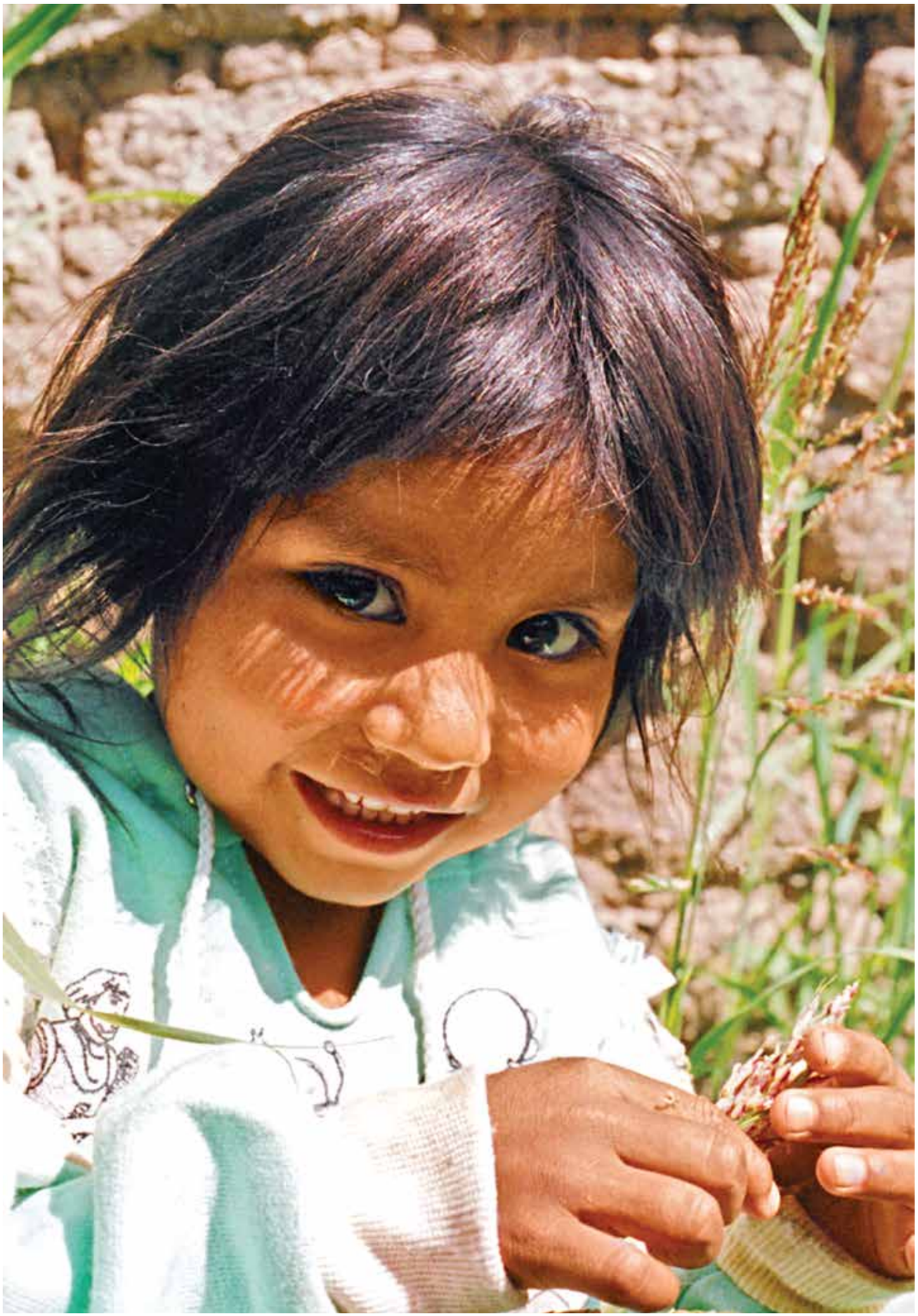
> Sí, mi mamá era tarahumara, por eso ella sabía muy bien andar por la Sierra, tejer petacas, sembrar maíz y cuidar cabras. Ella me enseñó para hablar en tarahumara, pero ya se me olvidó hablarlo bien, aunque sí entiendo. Yo soy mitad, pues estoy injertado de tarahumare.
>
> No Reinaldo, ni digas que eres todo de razón, pues tú eres un cuarterón. Tu nana era una tarahumarita (Gotés, *Diario de Campo*, 1998).

Salvo casos aislados, los mestizos prefieren vivir cerca de los polos de mayor desarrollo urbano. Conforme algunas cabeceras ejidales y municipales han crecido, los pobladores mestizos de la periferia suelen concentrarse en dichas cabeceras, cerca de servicios como el agua, pavimento, carreteras, fluido eléctrico, comercios, escuelas y centros de atención médica. De hecho, asocian todos estos factores al progreso y alejamiento del modo de vida de los "indios". Por eso los ralámuli piensan que los *chabóchi* no saben vivir en libertad: "Esos *chabóchi* no saben andar solos; siempre quieren vivir todos juntos, muy arrimados" (Gotés, 1991: 21).

Las explicaciones que dan los ralámuli o sus vecinos yutonahuas sobre la presencia de los mestizos se fundan en distintas mitologías que proceden de la diversa información con la que cuentan en cada región, de modo que es posible que un mito viaje de comunidad en comunidad adquiriendo nuevas interpretaciones, pero de alguna manera conservando un núcleo original. Esto debido a la amplia variación regional e individual en torno a la forma específica en que se maneja el conocimiento (Merrill, 1992a: 98-101): "Dicen que esos *chabóchi* vienen de los franceses, pues una vez vinieron para acá y se robaron a muchas *tewéke*. Se las llevaron a su tierra y de ahí nacieron los *chabóchi*, que luego se vinieron otra vez aquí a la Sierra" (Gotés, *Diario de Campo*, 1987).

Los tarahumares siempre emplean al mestizo como referencia de lo malo, esto es, como un factor que complica el mejor estar. Por ello lo asocian a todo lo que representa angustia y un detrimento de la calidad de vida. Se piensa en ellos como un costo social para Dios, pues no hacen fiesta ni danzan para ayudar a *Onolúame-seyerúame* a estar bien para que la vida siga. De hecho, creen que los fabricó el diablo por competir con Dios cuando hizo a los tarahumares: "A los ralámuli los hizo Dios con barro, y les dio tres almas. Entonces el diablo, que es el malo, tuvo envidia y por eso sacó a los *chabóchi*; los hizo con ceniza. Pero nada más les pudo dar dos almas, como al *basachi*. Yo creo que por eso son tan ladrones y que por eso también lloran como coyotes cuando se les muere uno de su familia" (Gotés, *Diario de Campo*, 2003).

En resumen, es factible afirmar que en la actualidad no puede pensarse en la cosmovisión y el modo de vida de las culturas étnicas de la Sierra Tarahumara si no consideramos la presencia mestiza, pues ésta actúa como el referente que les permite a las comunidades nativas definir lo que no son y lo que no quieren del mundo occidental, lo mismo que como medio de contraste para entender por qué su forma de vida es más justa y libre. De todos modos, los blancos son también un argumento de estatus, pues se busca su ropa, su música y las *trokas*, sólo que estos recursos, si bien deseables, les parecen caros: "las *tewéke* de Wisúchi sí están buenas pa' casarse con ellas, porque sí saben trabajar mucho; nada más que cuesta muy caro porque quieren igual que los *chabóchi*, que se compre mesa y cama de resortes" (Gotés, 1991: 22).



Niña pima.



Morral óódami

CAPÍTULO 16

Etnografía óódami

Emilio Nudelman Cruz*



Cerca de 9 000 óódami o tepehuanes habitan en Chihuahua, de los cuales más de 3 700 viven en el pueblo de Guadalupe y Calvo. Sin embargo, en este municipio hay más de 8 000 hablantes de la lengua tepehuana, lo que representa más de 88% de la población (Sariego, 1998: 17). Por cada nueve hablantes mayores de cinco años hay una casa promedio, y son los óódami en el municipio de Guadalupe y Calvo los que muestran una mayor concentración poblacional.

Después de 18 horas en autobús o 16 en automóvil, se llega de la ciudad de México a Hidalgo del Parral, Chihuahua. Una vez aquí, se tienen dos opciones: se puede pagar un viaje en avioneta hacia Baborigame (que tarda 40 minutos y cuesta 700 pesos), o bien se puede tomar un camión que cuesta 150 pesos y que hace un recorrido de seis horas a la cabecera municipal de Guadalupe y Calvo,[1] donde habrá que tomar la "rápida" (el transporte público) que sale después de las dos de la tarde y tarda entre cinco y seis horas en su recorrido al pueblo de Baborigame, por un camino de terracería construido hace aproximadamente 25 años.

Baborigame cuenta con calles de terracería, electricidad, drenaje o, en su defecto, fosas sépticas, escuelas, internados, un centro deportivo, siete diferentes iglesias, tiendas, nuevos puentes que cruzan dos ríos, taxis aéreos, expendios de gasolina, restaurantes, hoteles, teléfono, clínica, dispensario, cuerpos policiacos y un gran campamento militar.

Desde Baborigame hay tres diferentes rutas para llegar al rancho de Uxcóyana o Palos Muertos. Una puede ser el Camino Real, que se recorre a pie y no da tantas vueltas (dos o tres horas). Otra posibilidad es la del primer camino para las "trocas" (camionetas), siguiendo la pista aérea, por donde se hacen cerca de cuatro horas caminando y media hora en "troca". La última vía es la de un nuevo camino cuya construcción concluyó hace poco y que conduce a Guachochi (donde se hace también cerca de media hora o menos en camioneta).

Hay una escuela primaria (la Celestino Carrillo) y pocos son los *baki* u hogares que tienen electricidad. En casa de uno de los habitantes hay un radioco-

* Investigador independiente.

[1] Después de Parral, Guadalupe y Calvo (ubicado en uno de los tantos puertos de la Sierra Tarahumara) es el segundo núcleo identificado de concentración de capital en el sur de la Sierra. Se caracteriza por tener todos los servicios (agua, electricidad, drenaje, teléfono, transportes, escuelas, hospital, hoteles, etc.) y por tener una economía sostenida en la extracción forestal, pero sobre todo en el narcocultivo y narcotráfico. No en vano los mismos pobladores se refieren a este asentamiento como Guadalupe y *Polvo*, ya que no es difícil identificar "periquerías", lugares bien localizados en donde se vende cocaína (la que se queda, ya que éste es un lugar de concentración y distribución del producto hacia Estados Unidos). Resaltan grandes casas y muchos negocios, como hoteles, que en muchas ocasiones, y a sabiendas de la misma gente, sirven de fachada para el narco y el lavado de dinero.



Ralámuli y tepehuanos.

municador, y en la casa de otro un teléfono, del cual se pueden hacer llamadas locales y de larga distancia (instalado por los militares y que hoy en día no funciona). Hay tres o cuatro pilas de agua, y se agotan rápidamente. Una partera ralámuli, originaria de Coloradas de la Virgen y habitante de la Ciénega de los Ayala, atiende los partos de los óódami de la zona. No hay clínica ni médicos *o'bai*. Pocos son los habitantes que tienen trocas que sirvan. Una o dos personas venden cigarros, papas, *sodas*, sopas Maruchan, Pepto-Bismol y Alka-Seltzer en sus casas.

Desde la primera vez que fui a la Sierra conocí a José, padre de Laida, quien estaba embarazada de Javier, su primer hijo. José estaba construyendo el *baki* donde hoy viven él y su familia. El que era esposo de Laida trabaja en Chihuahua; ella vive con su padre, su madre y sus hermanos. Tiene 21 años.

Dentro de la casa viven, además de José, Juanita la mamá, y los hijos: Fidel de 14 años, Cirilo de 23, Florentina de 10 y Laida con su hijo. Recientemente Juanita tuvo un hijo, al parecer "el coyotito" (es decir, el último), llamado Mario. No viven en la casa todo el tiempo. Cirilo trabaja como jornalero en las pizcas de temporal en Sinaloa. En el caso de dos hermanas de Laida, ya están casadas. Sin embargo, las familias son numerosas y pueden llegar a tener más de 14 miembros en un mismo núcleo familiar, sin contar a los hijos fallecidos, que pueden ser varios.

No existe un sistema de matrilocalidad ni de patrilocalidad definido. Las uniones tampoco están determinadas por la exogamia o la endogamia. Todo depende de las circunstancias en que se den los hechos. El tener una o más esposas, se da. Dicen que si el hombre puede mantenerlas, adelante. Y de hecho hay casos de hombres con más de una mujer, pero no está tan bien visto por la comunidad.



Óódami cultivando papa.

Las casas están construidas con adobe, troncos y lámina, de forma rectangular y con techo de dos aguas; son amplias y constan de tres o cuatro habitaciones. La primera sección dentro del hogar es el lugar de reunión y baile cuando hay *nabáite*; es una especie de patio interno donde se puede encender un fuego para calentarse o para alumbrar. Puede haber incluso camas y ser usado como un dormitorio más. Luego está el espacio en donde hay fogones que pueden permanecer todo el día encendidos con la leña que se trae del cerco. Aquí se preparan y se disfrutan los alimentos. Después hay una o dos habitaciones más con camas y colchones donde duermen los integrantes de las familias y, en su caso, los invitados, como yo. Cerca del techo se ubica el tapanco, que es un espacio funcional para guardar semillas principalmente, pero también sirve para acopiar herramientas o ropa. Es un gran almacén del tamaño de la casa.

La distancia entre la casa y las de sus vecinos es poca. De hecho, las rancherías óódami se caracterizan por su alta concentración demográfica, a diferencia de las rancherías ralámuli, por ejemplo, en donde la casa del vecino queda a una jornada considerable. Entre los óódami, ir a la casa del vecino inmediato no lleva ni cinco minutos, y el *baki* o casa más lejana dentro de la misma ranchería se puede caminar en no más de 45 minutos. Este hecho confirma la noción de centralidad entre los óódami, características de los patrones de asentamiento de esta cultura respecto de otros grupos de la región.

Mujer óódami de la comunidad de Palos Muertos.



Una de las peculiaridades de la relación con este terreno es el agotamiento de los suelos por varios factores. Uno de los principales motivos de esta erosión es la tala indiscriminada de árboles por parte de las empresas responsables de la extracción forestal y los incendios provocados, que son un lugar común en las peleas entre óódami y *ojobbai* (mestizo), óódami y óódami y *ojobbai* y *ojobbai* por los espacios ejidales encargados de la explotación del bosque. Partes del monte ya están "pelonas" debido a estas luchas por los territorios de tala y por la misma extracción.

La apropiación material y simbólica del espacio va a ser bien diferente para los óódami y para los *ojobbai* (mestizos). Y es que los óódami no ven el bosque como un ente separado de ellos. El óódami y el bosque son uno mismo, inseparables, aunque las condiciones actuales los empujen a modificar su relación con la naturaleza. Los árboles llaman al agua, y como el agua es vida, es imperativo protegerlos. Y no nada más por eso resulta indispensable su cuidado, sino porque también el bosque es hogar de otros animales. Los árboles son necesarios para hacer casas y como combustible para preparar los alimentos y generar calor. Los óódami no ven el bosque como un recurso económico, aunque muchas veces la carencia los empuja a talar y vender, pero lo que reciben como ganancias no alcanza para nada. Para los óódami, el bosque es un organismo vivo, al igual que ellos... no están por encima de la naturaleza, ya que ellos son también naturaleza.

Existe entre los óódami una preocupación constante sobre la herencia que dejan a sus hijos, y por ello ven la necesidad de conocer las leyes de protección al ambiente y, con esto, programas de capacitación que les permitan saber cómo defender sus bosques. Exigen proyectos que velen por la reforestación y la reproducción de especies en peligro de extinción, como las plantas medicinales que instituciones extranjeras y organizaciones no gubernamentales extraen del entorno para su apropiación.

El gobierno óódami se divide en dos: el político y el religioso-moral. Ambas autoridades son elegidas por consenso entre los habitantes del pueblo con la intención de ser representados por personas reconocidas al interior de la comunidad, que cuiden y protejan sus formas de vida y sólo con la confianza otorgada por los habitantes se consigue ocupar un campo.

Una de las situaciones características de estas sociedades es la del *nabáite* (reunión) con *tesgüino*, y se puede presentar en cinco momentos distintos: las *fainas* de trabajo, los cumpleaños, los *tásai* (o santos), las fiestas y las propagandas políticas. En todas ellas se baila *yúmari*, se canta y bailan corridos. Es común que en la tesgüinada se dé de comer a los invitados: *únoe taxcari* (tortillas de maíz), *cócore* tatemado (chile tatemado), *babbi* (frijoles) y café.

Aunque no es una norma, en la tesgüinada podemos observar la segregación de género. Por un lado tenemos a las mujeres (que visten de falda con olanes al igual que la blusa, decoradas con encaje y botones grandes, ambas confeccionadas con telas de estampados floreados muy coloridos, por las propias manos de las mujeres. En la cabeza llevan pañoletas de colores muy vivos y radiantes, así como las calcetas que venden los "tolucos" en Baborigame), y por otro lado están los hombres (que visten de pantalón de mezclilla, camisas por lo general con motivos del norte, como ganado o marihuana, sombrero tipo texano, cintos de hebillas grandes y huaraches de cuero). Lo cierto es que la convivencia entre ambos sexos también se da.

Tásai (santos) hay casi todas las semanas. Si no es en casa del vecino, será en la casa del vecino del vecino, asegurando de esta forma las relaciones sociales entre parientes consanguíneos, políticos, amistades y el resto de los integrantes de la comunidad.

Uno de los mejores ejemplos de reciprocidad que encontramos en las situaciones del *nabáite* son las *fainas* de trabajo, que significan trabajo colectivo en donde el *tesgüino* es el eje sobre el cual giran las relaciones de ayuda y reciprocidad entre los parientes y los vecinos en cuanto actividad concreta. Puede ser que uno necesite barbechar sus tierras. Para no hacerlo solo, o con su familia directa, hace *nabáite* e invita a parientes y vecinos a barbechar y a beber juntos. Así el trabajo se termina más rápido y además se convive con la comunidad, por lo que los lazos que los unen se mantienen.

Otras situaciones pueden ser la construcción de casas, cercar una hortaliza o levantar una barda.

Las *fainas* se realizan cuando hay dinero para comprar el maíz suficiente del *nabáite*, ya que son jornadas largas que pueden durar dos días completos, sobre todo en época de barbecho, los meses de marzo y abril justo antes de la siembra. Por esas fechas es la Semana Santa, periodo en que se festejan dos cosas: la preparación y siembra de la tierra, y la enfermedad y salud de Cristo. Ambas celebraciones, enmarcadas por la importancia y presencia del *nabáite* como cohesionador social.

Aunque a simple vista parezca que el *nabáite* funciona sólo como elemento cohesionador de las redes que se tejen en niveles individuales y colectivos, también se muestra como un dispositivo enajenante cuando se presenta el abuso en el consumo, ya que las tesgüinadas suelen terminar en grandes borracheras que pueden durar varios días. La violencia no queda excluida como uno de los tantos impulsos que produce el exceso del alcohol.

Pero hay un problema más grande que el abuso del *nabáite*, que es el consumo de la cerveza, que alcanza cantidades considerables. Esto se ve reflejado en la gran inversión que se requiere para comprarlas, por lo que significa una herramienta más de dominio por parte de Occidente. Lo anterior quiere decir que, después de todo, el alcohol es un elemento cultural importante y de dos filos, ya que puede funcionar como unificador o dispersador al interior de la sociedad. Otro elemento de cohesion es la búsqueda y recolección de leña, indispensable para la gente que vive aquí. Un momento diferente de reproducción social es la educación que se imparte en las escuelas del gobierno, donde los profesores pueden ser personajes relevantes dentro de sus comunidades o gente enviada de otras partes y designadas en la región.

Todo el año, pero sobre todo en invierno, es común encontrarse con gente enferma. Entre los adultos la gripa es muy frecuente al igual que la diabetes y el alcoholismo. En los niños se pueden ver males como la disentería y enfermedades de las vías respiratorias. La mortalidad infantil es considerable, y sin embargo es una característica que no sorprende a los habitantes, sino que se percibe como algo que pasa comúnmente, así como la enfermedad misma. De hecho, en algunos casos, como en la situación de "Chico", cuando pareciera ser que intuyen la cara de la muerte, pareciera que se dejan morir, pues saben que ya les toca.

Frente a este escenario aparecen dos mecanismos de resistencia en términos de salud. Por un lado está la partera que vive en la Ciénega de los Ayala, ralámuli



Anciano óódami de Baborigame.

de Colorados de la Virgen, que con sus utensilios y medicinas naturales (*oweame*) elaboradas a base de cocidos de hierbas y animales, además de jabón, agua y cobijas, recibe a bebés de la región, como a Mario, el último hijo de Juanita. Por otro lado está la medicina natural conocida por los habitantes de las rancherías, utilizada en parte por los promotores de salud y en parte por los médicos tradicionales (de dos clases: que hacen el bien y que hacen el mal), muy protegidos por la comunidad misma. Y es que sin la participación de los integrantes de la comunidad mediante el consenso, la organización que ellos ven tan necesaria entre pueblos y comunidades no sería posible. Al respecto, me comentaron que estaban pensando formar una asociación civil por medio del Consejo Supremo Tepehuán, para así tener mayor peso en el Congreso, lo que podría abrir las puertas hacia una legalidad "indígena".

Hay cuatro actividades económicas fundamentales en la región. Por orden de importancia en la obtención de riquezas, está en primer lugar el narcocultivo, seguido de la migración temporal, la economía familiar de subsistencia y la explotación forestal. En ocasiones la gente prefiere no vender "marihuana" porque dicen que "es apestosa y hace mucho bulto; que es mejor la goma... se paga mejor, aunque sería mejor venderla ya procesada, porque se paga todavía mejor". Después de todo es su trabajo en el narcocultivo y la venta de los productos lo que les deja sus principales ingresos, aunque los precios que pagan los compradores son muy bajos. Ha sido el narcocultivo una de las vías principales por las que se ha integrado a los óódami a la economía nacional e internacional. Ya sea en Guadalupe y Calvo



Mujer *óódami* de Baborigame.

o en Baborigame,[2] se ven trocas del año, muchas de ellas traídas de la frontera con el país del norte. Muchos hoteles, según quienes ahí habitan, sirven de fachadas para el negocio del narcotráfico y el lavado de dinero. Casas de más de dos pisos caracterizan la opulencia serrana.

Mascar goma de opio puede calmar un dolor de muelas, de oídos o de cabeza, por ejemplo, o concentrar marihuana en alcohol ayuda a calmar los dolores reumáticos untándosela. Estos ingresos, desde luego que son un apoyo para la economía familiar, pero no dejan de ser un riesgo para ellos mismos y para los demás, ya que la cultura de la violencia que se genera al interior y exterior de las comunidades es grande.

La segunda actividad económica es la migración por temporadas. El tipo de éxodo temporal de la población óódami se da hacia ciudades de Sinaloa, Chihuahua

[2] Conocido como Baborigomas, por razones obvias.

y Sonora, principalmente, para trabajar como albañiles (en el caso de los hombres) y como empleadas domésticas (las mujeres). También puede ser que la migración se dé hacia otras rancherías para la pizca de frutas, verduras, marihuana y amapola.

A quienes realmente preocupa irse a Estados Unidos no es a los óódami o ralámuli, sino a los mestizos que viven en Baborigame, Guadalupe y Calvo y Parral, desde luego. Ven en el extranjero la posibilidad de mejores formas de vida... del *american way of life*, y de hecho muchos de los habitantes de aquí tienen parientes en el otro lado. Las épocas del trabajo migratorio (ya sean alimenticios o de estupefacientes) genera temporadas de mayor solvencia económica, y esto se refleja en las visitas que recibe el pueblo de Baborigame para hacer las compras de los productos que ellos no producen, como alimentos procesados, medicinas y, en la mayoría de los casos, más cerveza y más *nabáite*.

Como tercer elemento económico está la economía familiar que se lleva a cabo en el interior de las rancherías. Lo que busca este tipo de economía es la producción doméstica que "satisfaga" las necesidades alimenticias de la familia: maíz, frijol, calabaza, chícharo, haba, ajo, trigo, papas, quelites y árboles frutales como la manzana, los duraznos y los perones, por mencionar algunos ejemplos. Hay una sola cosecha de maíz al año (siembran en abril y cosechan en octubre). Después de la cosecha, las espigas de maíz son colgadas en las copas de los árboles para que se sequen, y en la época de barbechada las espigas sirvan como alimento para las bestias que ayudaron a preparar la tierra. En temporada de cosecha, las bestias son llevadas a los barrancos para que no se coman los cultivos.

El trabajo en el campo comienza al amanecer y termina después de medio día, a la hora de la comida, a diferencia del trabajo en la casa, que se desarrolla a lo largo de todo el día, puesto que implica el mantenimiento general del hogar, como la limpieza, el lavado de ropa, el cuidado de los hijos y la preparación de los alimentos. También está la confección de los vestidos, actividad destinada a las mujeres, o la mampostería para el hogar (sobre todo con madera de pino), reservada para los varones.

Los excedentes que producen las familias suelen ser intercambiados al interior del rancho por otros productos que ellos no cosechan; la minoría se puede vender. Sin embargo, este excedente que se genera no ha logrado formar un mercado interno, ya que la producción es de subsistencia y el excedente no es rentable. Aunque logren vender algo de sus productos, el dinero que obtienen no alcanza para comprar aquello que no se produce en las comunidades, como el aceite, la Minsa, las pastas secas, las *sodas* o las medicinas alópatas.

Es clara la participación de todos los miembros de la familia en la economía de la casa. Todos pueden ayudar en algo, ya sea en la producción de enervantes, en el campo o en el levantamiento de cercas, de casas y en el acarreamiento de agua desde los aguajes (que siempre estan cerca del hogar). Las semillas que utilizan para las siembras las consiguen en Baborigame, al igual que los fertilizantes (que en la mayoría de los casos determinarán una buena o mala cosecha).

El cuarto momento económico, quizás el más crítico, es la explotación forestal. En manos de los *ojobbai* mexicanos y extranjeros se encuentran los aserraderos que extraen y procesan la madera de la zona para ser vendida. Ninguno de estos espacios funcionales es óódami, lo que empuja a los nativos a trabajar como asalariados dentro de sus propios bosques. Decía uno de los habitantes

de Palos Muertos que "ellos venden sus árboles y son pagados con corteza". Otro lugareño precisaba que ni siquiera con la corteza, sino más bien con el aserrín. Al parecer, Palos Muertos es un rancho, según comentan sus habitantes, que no tala desde hace aproximadamente ocho años, por razones de protección al bosque. Sin embargo, no es raro escuchar los ecos de las motosierras alterando la tranquilidad del entorno.

Los incendios son comunes, y no son ocasionados accidentalmente o con motivos de preparación del terreno para una nueva siembra. Partes del monte ya están "pelones" debido a la tala inmoderada. Las ganancias de la venta de madera en rollo se reparten entre los ejidatarios de manera equitativa cada dos meses. Para poder ser ejidatario y vivir en este rancho, es necesario el consenso entre los demás ejidatarios y habitantes de Palos Muertos. Principalmente se hallan pinos de ocho diferentes clases, madroños y encinos. Son árboles cuya madera es explotada ampliamente. La tala del encino no la pueden hacer los de Palos Muertos, ya que está estipulado que eso les toca a los de Baborigame; las prohibiciones de las empresas mestizas y las instituciones gubernamentales reducen la posibilidad de la explotación forestal óódami en sí y para sí. Mucha de la gente que vive en Uxcóyana dice que no sabe cómo vender su madera. Me comentaron que pensaban mandar al comisionado ejidal a Canadá para "darse una mejor idea" de cómo explotar los bosques en sus manos, aunque esta propuesta no se ha concretado aún.

La población de Palos Muertos se reconoce como católica, aunque hay casos de personas pertenecientes a otras iglesias (bíblicos no evangélicos, testigos de Jehová, adventistas del séptimo día, pentecostales y evangelistas), que en general a la gente no les gustan mucho porque les prohíben seguir sus costumbres, como el *nabáite*.

Así, tratándose de un catolicismo indiscutiblemente sincrético, se festejan las diferentes celebraciones a lo largo del año muy de la mano con las formas peculiares. Muestra de ello son los ritos como el *tónari*, actividad compartida con los ralámuli, que consiste en sacrificar una res y compartir con la comunidad la carne (que se cocina sin sal, remembranzas gentiles,[3] según recuerdan las hermanas carmelitas). El *báiguri* es un rito de paso en donde el que quiere empezar a fumar cigarros debe sacrificar una codorniz y entregársela al *fíxcari*, quien da el permiso. Esta cultura, llena de historias y leyendas, sólo las sacará a la luz por medio de la confianza. Como las "trocas que vuelan", como les dicen entre bromas y risas a "las *jets*" que dejan su rastro cuando vuelan: *Uggai* (Muerte)... brujas que en las noches se elevan muy al ras de la tierra, y se hacen de fuego, dejando rastros de llamas azules-verdosas. ¡Para tener pesadillas seguro! Y es que los sueños son muy importantes entre los óódami. Cuando uno saluda a otra persona, por lo general le pregunta qué soñó. También, por ejemplo, si estás dormido y sueñas con alguien, puedes voltear tu almohada, y de esta forma la otra persona soñará contigo. Uno sueña con el corazón, piensa con el corazón, a diferencia del mestizo, que utiliza la "razón". Uno siente y piensa con el corazón, y es que "no hay un tonto que no hable de amor", como diría Fortino Ayala, del Cordón de los Otos. Todas las enfermedades comienzan en el corazón.

[3] Es decir, gente que no está bautizada, lo que de alguna manera podría significar el recuerdo de que son óódami antes que católicos.



Coéchi.

Preocupados por la pérdida de tradiciones (por no visitar a los vecinos en las mañanas, aunque muchos lo hacen aún; cruzar los brazos mientras ofrece agua; saludar con el sombrero...), los óódami se reconocen a sí mismos como una cultura de resistencia, organizada en torno a lo político-religioso mediante el consenso.[4] Se caracterizan por tener el *nabáite* como agente cohesionador, que según ellos, los pone alegres y platicadores, y por la capacidad perceptiva para moverse en la Sierra y su particular forma de ver a Dios como el tío Chuy. Les encantan las fiestas y las reuniones, tal como lo constatan las celebraciones de santos y cumpleaños, y también las festividades grandes: el 24 de octubre, Día de San Francisco de Baborigame; el 24 de diciembre, con la Noche Buena y el cambio de *Kaigi*; el 5 de enero, cuando se hace *tónari* y se baila *matachín*, y desde luego la Semana Santa, en que además de recordar el Vía Crucis se celebra el *yúmari* para llamar a la lluvia, ya que es época de siembra.

El miércoles antes del Jueves Santo, en la noche, vienen los cabos. Llegan a una hora indefinida. Son cuatro los cabos que recorren las tierras de los arribeños y cuatro los que caminan las tierras abajeñas. Los cabos llegan y rodean la casa. Tocan la puerta buscando la cooperación de hombres y niños en la fiesta para barrer las calles y el centro ceremonial en Baborigame. Los cabos van armados con espadas y se identifican por cargar una bandera de manta blanca bordada con flores de colores y apellidos que identifican los "linajes familiares". El recorrido dura cerca de 10 horas. Subiendo y bajando cerros sin senderos se

[4] Véase Taller de Proyectar "Resistencia de la Organización Indígena ante la Política del Gobierno Mexicano *Obbai*", llevado a cabo entre el 4 y 6 de junio de 2002.

visitan alrededor de 60 casas. Pasamos por Palos Muertos, Los Tarros, Mesa Lisa. En el camino se reparte leña. Finalmente, como a las 4:30 a.m., descansamos en las Juntas de Arriba, punto de reunión con el resto de la gente y los demás cabos arribeños en donde se prenden fogatas para entrar en calor. Algunos dormimos un poco.

Si las familias no abren las puertas de las casas, se entra a la fuerza. Con las espadas se pueden botar los seguros de las puertas y de las ventanas. Se bebe y come lo que se encuentra. En ocasiones las familias preparan alimentos destinados a los visitantes. Muchas veces los hombres y niños se esconden en los árboles, en las milpas o en el cerro para no tener que ir, por lo que la búsqueda de cooperación se convierte en una verdadera cacería. Después de estar en las Juntas de Arriba, se reparten ramas de táscate, que se utilizarán como escobas para barrer las calles. De regreso al rancho, y después de medio día (ya que hay que guardar ayuno jueves y sábado porque todo lo que te hagas se lo estarás haciendo multiplicado a Jesús, quien se encuentra enfermo)[5] hay mucha comida. La diversidad y cantidad de platillos significará un asunto de distinción y prestigio entre los habitantes. En casa de los Herrera había 11 platillos:[6] chacale, flor de calabaza, sardinas (o portolas), frijoles, huevos, quelites, ejotes, orejones de durazno, papas, ruedas (de calabaza... textura similar a los hongos) y belluza.[7] Se empieza por los chacale, que son el fruto de la tierra, y luego se come poquito de los demás. Se puede repetir el o los platillos que más le gustan a la gente. Se come mucho en estos dos días.

Arribeños y abajeños se dividirán la elaboración de los judas, que son la representación de los últimos novios en casarse. Un año, lo arribeños construirán con paja al hombre, y al siguiente año fabricarán a la mujer. Esto lo hacen con la intención de llamar la atención de los jóvenes respecto de robarse a la novia sin avisar a los padres, recordando que es pecado, pero de una manera divertida y chusca.

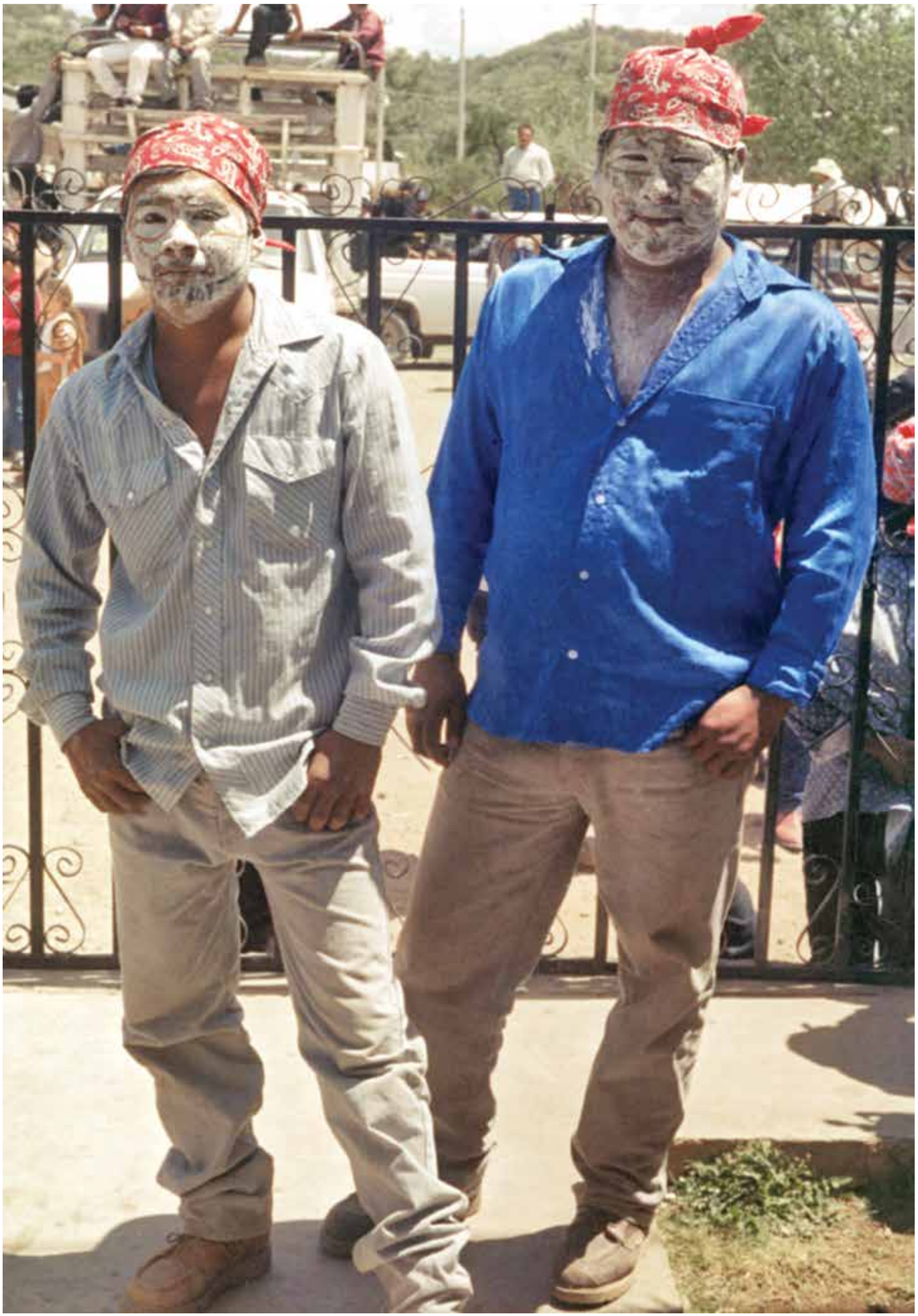
Este año les tocó hacer a la mujer. Lo primero que construyeron fueron los pechos. Luego la vagina, que era grande. La vistieron de *pants*, zapatos, vestido, paliacate y *brassiere*, que era una bolsa de plástico. No le pusieron calzones. Hubo muchos juegos sexuales... le tocaban los senos, que eran enormes, pues cuándo se ha visto a una óódami que no sea así. Bromeaban mucho sobre las nalgas, ya que para los hombres es una parte importante en las mujeres. Jugaban con intentar hacerle el amor y *jugaban* con que se la llevaban a un hotel. Uno de los fabricantes la protegía mientras los otros hacían como si se la quisieran robar.

Por lo que pude observar, llego a la conclusión de que aquí la diferenciación de género sobresale. El dominio del varón sobre muchas de las esferas de la vida se deja notar por medio de la fabricación del cuerpo humano, ya sea hombre o mujer, y por tanto control sobre lo sexual y sobre lo religioso. Es el hombre el que castigará a los judas, y por tanto el que tiene de alguna manera poder sobre la moral, sobre lo que está bien y lo que está mal. Luego se la llevan para esconderla en casas

[5] Aunque los bíblicos tratan de explicar que Jesús muere y resucita una sola vez, los óódami creen que Jesús se enferma y todo lo que le hacemos a nuestro cuerpo se lo hacemos a él. Muere y resucita todos los años.

[6] Para más información sobre el tema de platillos, consúltese Rivas, *et al.*, *Recetario tepehuano de Chihuahua y Durango, indígena y popular*, 2000.

[7] Este platillo, preparado a base de maguey cocido y molido, recuerda la procedencia óódami: ellos dicen venir de Balleza, pero con la invasión peninsular tuvieron que irse hacia la Sierra, donde hoy viven.



Semana Santa en Maycoba, Sonora.



La pintura ritual.

diferentes, para que el novio de paja no la encuentre para robársela. La fiesta se muestra como algo extracotidiano, pero ¿no puede ser un reflejo de lo que se vive todos los días? El judas masculino es sumamente fálico, y juegan mucho con el gran pene que le han construido.

La Semana Santa significa también un espacio para que los varones solteros se den a conocer. Se llevan a cabo dos peleas entre abajeños y arribeños, poniéndose unos enfrente de los otros, con los cabos como mediadores. No se permiten golpes con el puño cerrado, aunque sí llegan a hacerse daño. Se lanzan piedritas a manera de provocación simbólica y golpean palos como si fueran lanzas. Al terminar este ritual, queman a los judas en una fogata. Semana Santa es momento también de deporte y apuestas. Se juega carrera de bola y *ariwéta*[8] entre abajeños y arribeños y se hacen grandes apuestas, por lo que al final del juego suele haber problemas, ya que las trampas en el juego son un lugar común.

Esta celebración, en donde conviven óódami, ralámuli y mestizos, se convierte también en un importante espacio político de denuncia. El discurso de la Iglesia católica es muy poderoso. Las estaciones de la pasión de Cristo son siempre traídas a la realidad de los habitantes óódami, ralámuli y mestizos.

En conclusión, los óódami, al igual que el resto de los pueblos indígenas originarios de la Sierra Tarahumara, viven un franco proceso de cambio, generado por la modernización y la globalización, si bien se resisten a perder parte de sus antiguas tradiciones que los identifican como pueblo óódami.

[8] La carrera de bola es para los hombres y la *ariwéta* para las mujeres. El primer juego consiste en patear la bola de madera, correr, alcanzarla y volver a patearla, dando vueltas alrededor del pueblo de Baborigame. El primero en llegar gana. La *ariwéta* es similar, pero en lugar de utilizar los pies utilizan un palo, y en vez de pelota, un aro de madera que hay que lanzar lejos para después alcanzarlo y volver a lanzarlo.



Horqueta y bola. Aliwéta

CAPÍTULO 17

Ralajípali. Carrera de bola

Luis Eduardo Gotés M.*

En la última carrera de bola (*ralajípali*), que se llevó a cabo hacia los días finales de octubre en Carbonera, localidad al norte del ejido de Munérachi, municipio de Batopilas, Chihuahua, ganó el equipo de "arriba". Sin embargo, fueron acusados de haber embrujado a Silverio, uno de los corredores de "abajo", *ralajípame tuna*. Ello se debió a que había apostado *para* "abajo". Manita se dio cuenta cuando Reyes, el *sukulúame*, puso polvo de hueso y una calavera por donde pasaba Silverio, y debido a eso perdió la competencia (López Batista *et al.*, 1981: 11, 13). Por ello, después de discutir el caso los cabecillas (*chokwila*) que habían organizado el evento: Benancio Kímare, por "abajo" y Manuel Luna, por "arriba", pactaron un nuevo desafío para el sábado de la segunda semana de noviembre, tiempo en que habría luna llena. Después de esta carrera, si todo salía bien, repartirían las apuestas reunidas (*táli*), las cuales ya habían casado o recolectado. La carrera se llevaría a cabo en la ranchería de Wisúchi, del mismo pueblo de Munérachi.

Así, durante los siguientes días los *chokwíla* se dedicaron a recorrer las casas de los corredores que "trabajarían" para cada equipo. También invitaron a nuevos vecinos a asistir como ayuda y apostar por ellos. Algunos interesados fueron poco a poco a entregar sus apuestas con el cabecilla del equipo que suelen apoyar. Las apuestas se hacen con tela, prendas de ropa, utensilios domésticos, jabón, madejas de lana, animales domésticos y/o dinero en efectivo. En este caso, Benancio llevaba ya de la carrera de Carbonera $1 700.00, además de varios metros de tela, seis camisas, dos faldas, 12 jabones y un hacha.

Wisúchi es una mesa ubicada a 1 900 msnm, sobre la cumbre del arroyo de Chapátare, con cerca de cuatro kilómetros de largo y un circuito perimetral para correr que alcanza siete kilómetros (véase mapa 17). La competencia se acordó en 20 vueltas (*nolerma*), 140 kilómetros, aproximadamente. De todos modos, antes de iniciar el evento, se preguntará de nuevo cuántas vueltas están dispuestos a correr los dos equipos.

El día de la competencia, Benancio se levantó temprano y lo primero que hizo fue preguntarle a su mujer si soñó quién ganaría la carrera. Ella le comentó que sí, que parece que los de "abajo". Posteriormente fue al aguaje que se encuentra bajando a la barranca con la finalidad de recolectar sotol (*shiléke*), para más ade-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

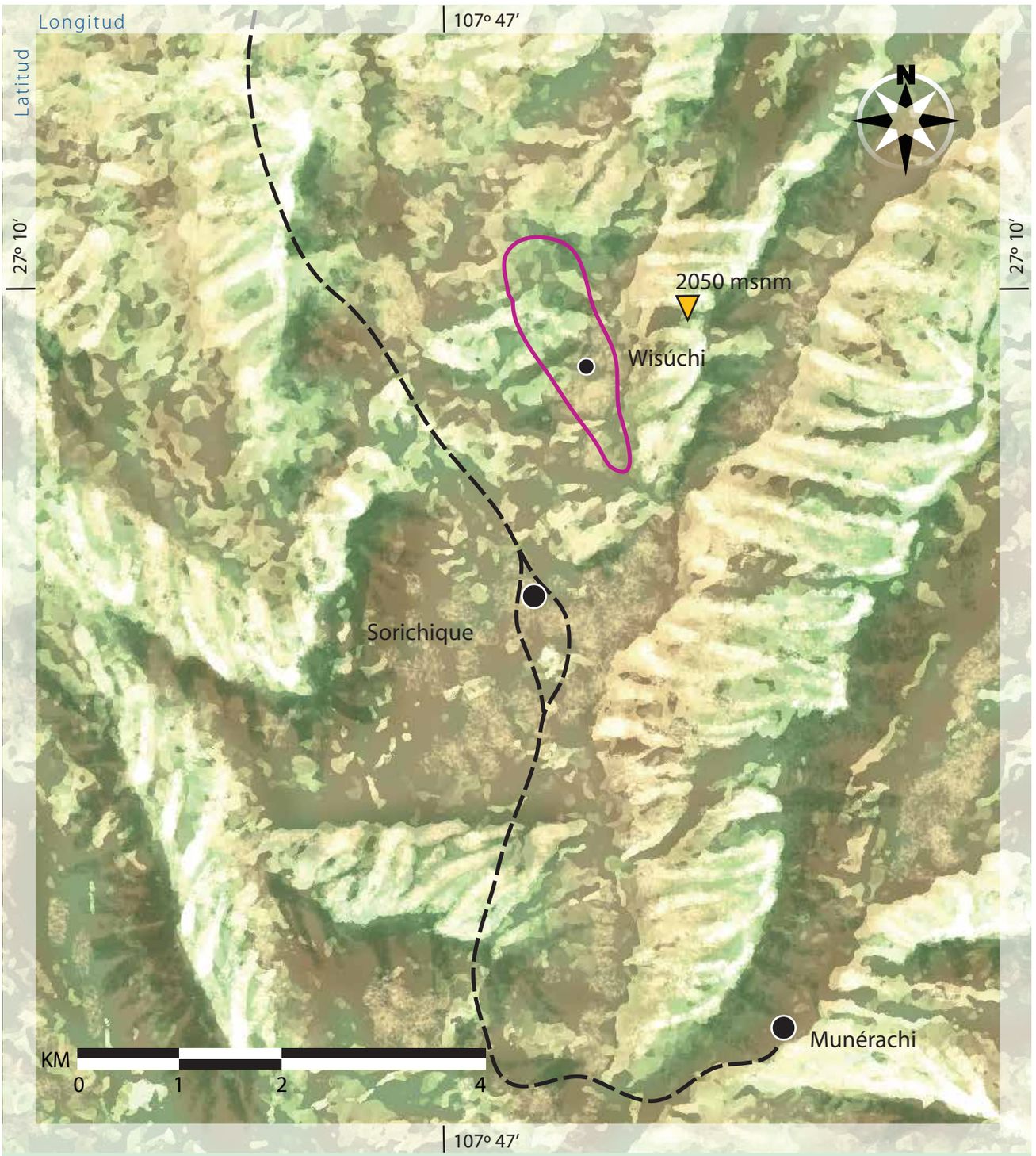
lante, antes de la competencia, machacarlo con agua y untar las piernas de los *ralajípame*, "sí, sí ayuda el *shiléke*, pues eso asusta al cansancio". Igualmente buscó en la troje las piedras que sacó el año pasado de la panza de un venado que mató Albino Luna. Esas piedras se las daría a los corredores para que les ayudaran a ir más ligeros. También Kangra, su mujer, preparó atole de maíz y café (*kajé*), para quitar la sed de los corredores al darles de beber en los dos puestos de auxilio que se organizan sobre el circuito de la carrera.

Antes de salir, mientras tomaba *kajé* y comía tortilla con frijoles, llegaron dos vecinos a depositar su apuesta: José de Abiérachi, que apostó 100 pesos, y Lucía de Koechi, quien entregó una madeja de lana y 20 pesos. Benancio también les cuestionó sobre si soñaron con la carrera. José comentó que en su sueño "Arnulfo llegaba por delante". Después de esto, les ofreció café. Benancio preparó su salida, tomó el *shiléke*, tres bolas, *gomáka*, que elaboró con madera de encino, una vara para señalar la pelota cuando acompañe a sus corredores durante algunas vueltas, para apoyarlos con gritos de ánimo y ayudarles a ubicar el lugar en donde cayó la bola. Kangra, junto con el hijo mayor, Juvencio, y su pequeña hija, Zeta, cargaron las apuestas y los demás artefactos y pertrechos necesarios para el desarrollo de la competencia.

Una hora más adelante, cerca de la media mañana, la familia llegó a Wisúchi. Organizaron un campamento a la mitad de la pista aérea que queda a lo largo del circuito que recorre la carrera. Ahí se instaló la meta. Benancio colocó las apuestas en costales junto a las piedras formando una hilera con dirección poniente, y marcó el número de vueltas acordado. Una piedra por giro. Así, conforme los corredores de ambos equipos crucen por la meta, se marcará una vuelta separando una piedra. La carrera iniciaría pasado el medio día. Durante el tiempo que faltaba, Benancio machacó el sotol y lo diluyó en agua, usando para ello un viejo bote de cinco litros. También fue anotando a los nuevos apostadores y sus con-

Taósiachi. La meta y el número de vueltas.





Ruta carrera *ralajípali*

Altitud (metros sobre el nivel del mar)

Ruta de la carrera

Núcleo poblacional

Carretera

Mapa 17. *Ralajípali*. Ruta de la carrera de bola.

tribuciones. En tanto, fueron llegando los *ralajípame* y el público interesado por la competencia. Algunas mujeres arribaron pastoreando sus cabras, que después guardarían en las corraletas disponibles en la localidad. Los recién llegados se distribuyeron a lo largo de un kilómetro y medio, sobre las márgenes de la ruta por la que pasarían los pateadores de bola. Había mestizos de la cabecera del ejido vecino de Cieneguita de la Barranca: Ramón Urías y Rita, su mujer, Lalo Morales con tres amigos y Chalo Amador, entre ellos. Ramón llevaba mercancía para vender durante el día: *sodas*, jugos, galletas, dulces, naranjas y correas para huarache. De hecho, Benancio le compró cuatro "Coca-Colas" que se emplearían "para ayudar a los corredores".

Manuel Luna, el líder de "arriba", montó su campamento medio kilómetro más abajo, cerca de la casa de Joel Urípachi, quien apostaba por su equipo. Después, quizá conforme se desarrollara la competencia, casarían las apuestas, colocando el monto total junto a la meta.

Los integrantes del equipo de "abajo" invitados por Benancio eran Arnulfo Kímare, Pedro Kímare, Antonio Kímare, Silverio Villegas, Miguel López, Pedro Urípachi, Juan Villegas y Moreno Pérez. De ellos, Arnulfo es el más ligero, por eso llevará el *wekosáka*, una tira de cascabeles atada a la cintura. Por el lado de "arriba" correrán Rodrigo Urípachi, Silvino Gutiérrez, Juan Kubésare, Jacinto López, Roberto López, Bartolo López y Valentín Catarino. En el caso de los de "arriba", varios corredores se curaron las piernas desde tres días antes, con una infusión de táscate y grasa de cabra. Y se preocupa de que un *owilúame* les cuidara el sueño, para así no soñar con perder la competencia. El vigilante del sueño no debe dormirse. De los de "abajo", sólo Silverio se hizo una cura previa. En esta ocasión Abelardo Kímare platicó que en Samachique algunos corredores mastican raíz de

Ritulóame. Los señaladores.





Muruca Burema, apostando.



Sapúka, "aprisa".

bakánowi y luego con eso se frotan las piernas, para curarse de la brujería de los *sayos*. Pero eso en Munérachi no todos lo saben.

Se habían colocado dos puestos de auxilio con bebidas, entre ellas agua caliente y café, para no enfriar a los *ralajípame*. Cada grupo implementó una de estas áreas de auxilio junto a sus campamentos y la otra por la subida oriental. En cada uno de estos puntos se encontraban varias mujeres y, en el caso de la meta, un curandero por equipo.

Matías, un *owilúame* de Koechi, reunió en la meta a los dos equipos y después de un *nawésali* o sermón, en donde los conminó a no hacerse trampas ni practicar brujerías, se acordaron las reglas de la carrera: por ejemplo, cuántas vueltas correrían, lo que siempre termina por ser una decisión de los *ralajípame*. Se recuerda que sólo pueden patear la bola aquellos competidores que nunca abandonan la competencia. También se dice que no se debe tocar la bola con la mano y cómo van a participar los animadores o *ritúloame*. Posteriormente, la carrera dio inicio al grito de *¡mabá!* Las primeras cuatro o cinco vueltas los corredores van muy rápido, de ahí que todavía no se corra para animarlos. Poco a poco se incorporan los *ritúloame*, hombres y mujeres que con gritos de *sapúka* (aprisa) y *wériga* (ánimo) impulsan a sus corredores. Algunos llevan varas para señalar en dónde cae la bola después de cada patada y facilitar a los corredores el siguiente impulso. Cuando la carrera se encuentra avanzada, son más los *ritúloame* que impulsan con mayor intensidad a su equipo. Los corredores más débiles procuran iniciar pateando la bola, para "ayudar en las primeras vueltas"; después van saliendo y sólo quedan los que se consideran mejores corredores y que frecuentemente son los que terminan.

Por esta razón, en el equipo de *abajo* ya saben que Antonio Kímare, Silverio Villegas y Miguel López iniciarán pateando. Los demás trotarán detrás del pateador hasta que éste se canse y se pase a la retaguardia o abandone la carrera.

La bola se impulsa colocándola entre el dedo gordo y el inmediato del pie, derecho o izquierdo, según la condición del *ralajípame*, y lanzándola hacia arriba mediante una patada continua. Esto cansa a los corredores; por eso se van turnando.

Luego de cuatro horas se habían completado nueve vueltas. Los de *abajo* se encontraban más de medio kilómetro atrás del otro equipo, pues dos veces, en las vueltas tres y cinco, la bola se cayó por sendas cañadas, lo que "quitó" cerca de veinte minutos para continuar la ruta. Ya sólo corrían para *abajo* Arnulfo, Pedro, Juan y Moreno. Del grupo de *arriba* quedan seis. Algunos *ritúloame* marchaban al lado de sus *ralajípame*. También en ese lapso cada *chokwila* pidió a varios compañeros que fungieran como agentes de apuestas, animando a más público a participar; estos personajes se conocen como *sakéliame* y tratan de convencer a distintos *sayos*, contrarios, de buscar dinero y apostar.

Para este momento, Juvencio ya se había organizado para cortar y acarrear *chopéke*, ocote, pues no tardaría en oscurecer y los competidores requerirían alumbrarse. Para esto, Juvencio cortó más de cincuenta rajas para usarlas como antorchas. Posteriormente, pasando la vuelta quince, ya oscuro, los de *abajo* habían adelantado a sus oponentes y sólo quedaban tres corredores por equipo. Se iban encendiendo teas de ocote, y después del giro diecisiete salió la luna, lo que hizo más claro el panorama. La carrera avanzó y únicamente quedó corriendo por los de *arriba* Silvino, sólo que muy atrás de Arnulfo y Pedro, quienes en esta ocasión ganaron la competencia. En ese momento Evaristo Kímare, padre de Pedro, que había apostado por *abajo*, gritó: *¡Ma sowili pa ralajípali. We semati robilike!*, ¡Ya se acabó la carrera, muy bonita competencia! Entonces los *ralajípame*, cansados, se sentaron cerca de la meta, recargados en un cerco, en donde uno de los *ritúloame* les ofreció tamales y una *soda*.

Recién terminó la última vuelta, los apostadores se acercaron al reparto de las ganancias. Éstas ya se encontraban casadas con valores equivalentes: camisas con

La carrera de las mujeres.



camisas, grupos de jabón, objetos varios y montos de dinero. En un cuaderno Benancio llevaba anotados los nombres de las personas que apostaron con él. Uno de los *sekéliame;* levantaba y mostraba la prenda apostada preguntando de quién era alguien la reconocía y se acercaba a cobrar el premio, y los demás lo festejaban con gritos y risas. Entonces, Benancio anotaba en el cuaderno, pidiendo que se dejara parte de lo ganado "para los corredores". Así se continuó hasta agotar el total de las apuestas y entonces dirigirse a la casa en donde se había elaborado cerveza de maíz para, con un rito batárico, terminar de celebrar el evento.

Los *sayos* se fueron a tomar la cerveza de maíz que tenían preparada en su campamento. Ahí comentaban que si bien ahora habían perdido, ya se repondrían en la próxima. Sin embargo, cuando el alcohol hizo su efecto, algunos mostraron enojo y alegaban que los de *abajo* habían hecho brujería. De todos modos, cuando agotaron su bebida, decidieron ir a tomar en las ollas de sus contrarios; ahí alguien empezó a tocar un violín y con música de *paskol* y/o *matachín*, todos terminaron bailando y convirtiendo la competencia en una fiesta.

Las carreras de bola entre los hombres ralámuli, *ralajípali*, y las que se hacen entre mujeres, *aliwéta*, son juegos que se tienen documentados por lo menos desde el siglo XVIII (Irigoyen, 1994: 17). Se trata de competencias en las que suelen correr distancias mayores a cien kilómetros. De hecho, se citan datos de carreras de más de quinientos kilómetros (Irigoyen, 1994: 2-3), lo que puede ser exagerado, pero lo cierto es que entre 1995 y 2000, corredores ralámuli ganaron varias veces una competencia de cien millas a campo traviesa en el estado de Colorado, Estados Unidos. Estos eventos se llevan a cabo sobre todo cerca de las cosechas, hacia las lunas de octubre o noviembre. Se eligen circuitos de tres a veinte kilómetros (Bennet y Zingg, 1978: 510). Las carreras cortas, cuarenta o cincuenta kilómetros, duran horas, pero las más largas pueden durar más de un día.

Estas justas deportivas funcionan como un espacio de encuentro entre las rancherías y pueblos ralámuli, pues en ocasiones la carrera se celebra entre distintos pueblos. De esta forma individuos y familias que viven distantes unas de otras, encuentran en la celebración de las *ralajípali* o *aliwéta* un argumento para relacionarse con una serie de gente con la que no interactúan de manera cotidiana. De hecho, estas competencias pueden ser un espacio en el que se comunican diversas noticias que proceden de radios más amplios con relación a la movilidad diaria de los ranchos. A la carrera se asiste con ropa nueva. También en algunos casos puede ser motivo de reunión de jóvenes púberes, en la perspectiva de la formación de una nueva pareja. Lo mismo es un lugar en el que se pueden comprar dulces, galletas, *sodas* y otros alimentos poco comunes en la cotidianidad doméstica. Ello es así, pues aun en las competencias que se desarrollan en los parajes más aislados, alguna gente lleva burros acarreando diversas mercancías. Además de esta función socializante, la celebración de las competencias permite, a través de las apuestas, la circulación y redistribución de distintos productos y dinero. Al mismo tiempo los corredores, por ser jóvenes y encontrarse normalmente iniciando la formación de una nueva unidad doméstica, ganan parte de las apuestas, con lo que pueden contar en su nueva aventura familiar con un recurso extra para la consolidación de dicho proyecto social (Noriega, 1992: 255).

> Competir también constituye un motivo de orgullo para los familiares del contendiente y para el propio *ralajípame*, y de alguna manera la carrera de bola es



Abiérachi.



Las corredoras en la última vuelta.

> un rito de iniciación a la vida adulta, ya que concursar en estos eventos es "cosa de hombres", *walu rijówi*. Hay que decir también que desde niños se busca en los juegos emular a los mayores. Los niños organizan carreras largas para su edad, se apuesta y el público infantil participa en ellas como lo hacen los adultos en los concursos propios (Gotés, 1991: 162).

En relación con los mestizos, éstos suelen apropiarse comercialmente de las carreras, pues son normalmente ellos los que llevan mercaderías a vender. También emplean la competencia, a la manera de las carreras de caballos, para apostar cantidades de dinero y productos que exceden la economía ralámuli. De hecho, cruzan apuestas entre ellos por camionetas, miles de pesos y/o ganado mayor. Esto, incluso, se ha incrementado con la práctica de los narcocultivos.

> El 6 de noviembre hubo una carrera de bola en Sorichike; los mestizos abarcaron el espacio, mediante la vendimia, apuestas y distribución de cervezas y Viva Villa, un aguardiente barato. Parece que con el excedente que produce el narcocultivo, distintos ralámuli compraron alcohol e hicieron una parranda de tres días. Los mestizos dispararon armas, circularon permanentemente con sus camionetas y la carrera se malogró como a las 3 de la madrugada del día 07, cuando el corredor que ganaba, argumentó que los de arriba, sus contrarios, le echaron brujería. Polvo de hueso y hierbas (López, 1998: 124).

Entre los vecinos óódami, de la región de Baborigame, también se practican las carreras de bola y poseen las mismas características que las de los ralámuli. De

hecho, en las áreas fronterizas puede haber competencias en donde participen miembros de ambos grupos. El material, las reglas, la organización y la duración del evento son similares a los que se han descrito (Pennington, 1969: 168-169 y 320-326).

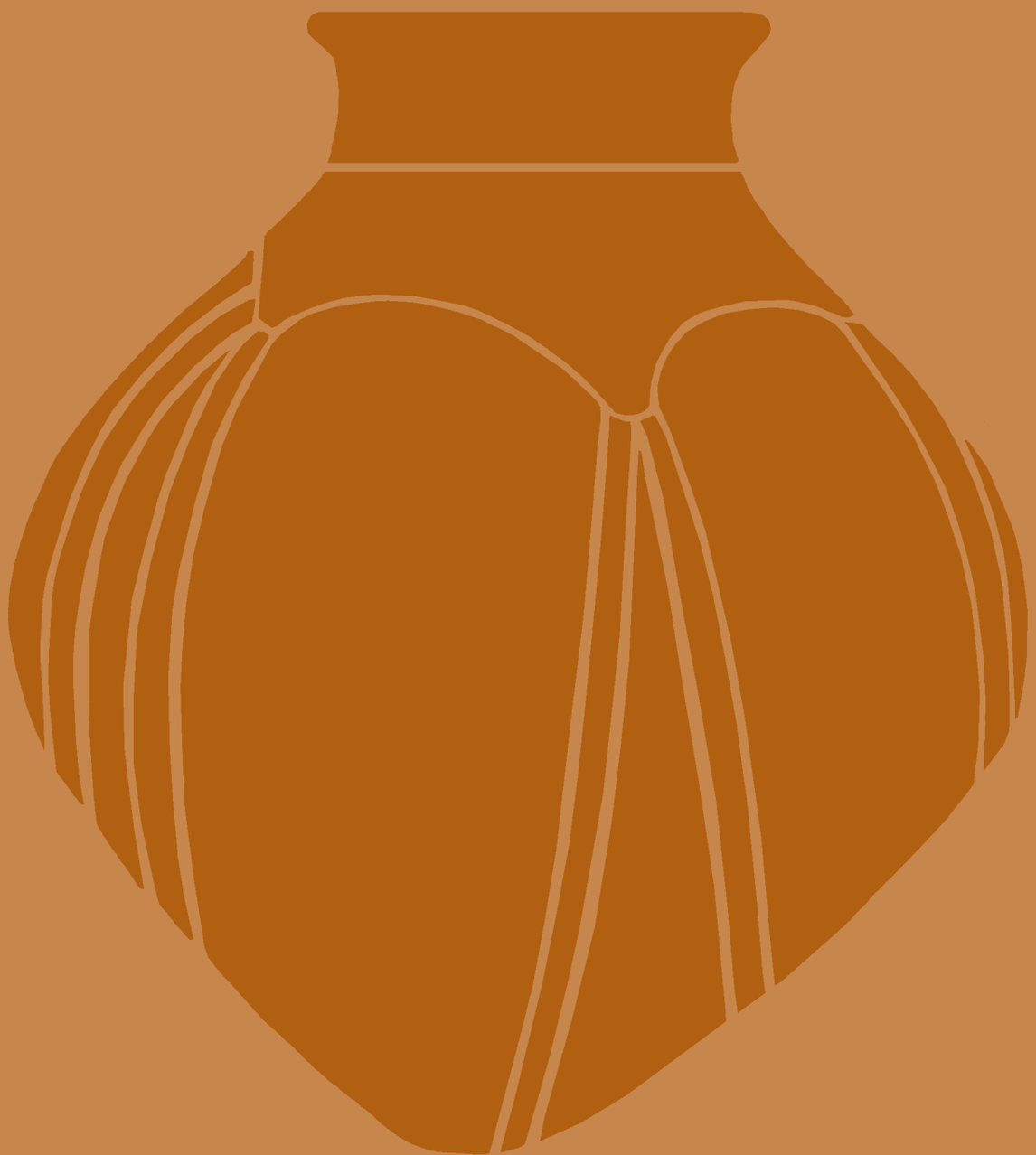
Respecto de los warijó, Claudia Harriss señala que tradicionalmente los warijó practicaban la carera de bola. Al parecer de forma similar a la que actualmente desarrollan los ralámuli, los warijó llevan a cabo carreras tanto para hombres, como otras en donde sólo participan mujeres jóvenes. Durante estos eventos, rancherías vecinas se unían por las carreras y normalmente se desarrollaban por el mes de noviembre, después de terminar la cosecha. En las carreras, distintos individuos apostaban por el corredor que representaba a su comunidad. Las apuestas consistían, por ejemplo, en una cosecha completa de maíz, en un caballo, una mula o una casa. Las carreras representaban importantes momentos sociales que reunían gente de diversas rancherías, que poco se frecuentaban a lo largo del año.

Para los años setenta del siglo xx, la carrera de bola entre los warijó cayó en desuso, debido a que bandas de narcotraficantes perpetraron por ese tiempo una apropiación violenta de los distintos espacios sociales de la región, de forma que muchos eventos comunitarios fueron cancelados debido al miedo de los participantes de ser afectados por esos invasores. Sin embargo, desde la década de los noventa, en el mismo siglo, y a partir de un programa de promoción cultural de la Dirección de Educación Indígena, se retomaron las carreras de bola dentro de las escuelas primarias como parte de las actividades de educación física. Desde entonces, algunos jóvenes de diversas rancherías han reiniciado este tipo de competencias, pero ahora dentro de la protección que significa el espacio escolar. Ello, sin embargo, ha implicado algunas restricciones a la vieja manera tradicional de llevarse a cabo estos eventos, tales como la eliminación del consumo de alcohol y la ausencia de apuestas de bienes y dinero, sustituyendo estos premios en forma de medallas y diplomas (Harriss, *Reporte de campo*, 2004).

En el caso de los o'óba, no se cuenta con información sobre la existencia de carreras de aros o de bola.



En la meta, *taósiachi*, se marca con piedras el número de vueltas acordadas, *kípu nolerma*.



Olla de barro forrada de cuero

CAPÍTULO 18

Una mirada al arte étnico en la Tarahumara

Juan José Atilano Flores*

Cultura y arte

La búsqueda y manifestación de la sensibilidad estética no es en absoluto una conducta exclusiva de la sociedad occidental o de aquellos grupos humanos cuyo desarrollo cultural e industrial les permite disponer de tiempo y espacios destinados a la creación artística. Hasta ahora no existe en el mundo sociedad, por simple que sea su desarrollo, que carezca de manifestaciones artísticas.

La creación de la belleza es una actividad que lejos de encontrarse disociada de las actividades de subsistencia o utilitarias, encuentra en ellas su razón de ser e incluso de ellas abreva el conjunto de interpretaciones simbólicas motivo de lo estético. Desde los tiempos más remotos, el arte ha estado asociado a las ideas religiosas o mágicas, a la cacería y la agricultura, a la reproducción biológica del género humano y en general a las relaciones que todo pueblo establece con el entorno social y natural que lo rodea. De esta forma, la búsqueda de la belleza no es exclusiva de algunos pueblos, sino más bien una experiencia humana universal.[1]

El estudio de las manifestaciones artísticas de los pueblos indígenas supone entonces considerar todas aquellas expresiones estéticas plasmadas o manifiestas en los campos de la cultura espiritual o material, pues de esta relación depende no sólo la descripción de los objetos de arte en sí mismos, sino también la comprensión de la naturaleza de las visiones, emociones y sensibilidad de sus creadores.

Por otro lado, el universo tecnológico de los ralámuli, pima y warijío que habitan en la Sierra Tarahumara está constituido por un conjunto de objetos producidos para facilitar las actividades de trabajo doméstico, mientras que el campo de la cultura espiritual pertenece al de las ideas: el complejo de representaciones cosmogónicas que los pueblos elaboran sobre su entorno medioambiental y social.

Estos dos ámbitos de la cultura, si bien pertenecen a esferas distintas de conocimiento antropológico, en lo estético es necesario mirarlas como una unidad, ya

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

[1] Respecto de la universalidad del arte, Ina Corinne señala: "Nos inclinamos a pensar que la sensibilidad estética es una cosa exclusiva de la gente ociosa y con cierto grado de refinamiento. Los habitantes de las culturas más simples no pueden disponer de mucho tiempo para actividades no utilitarias y a los que necesitan cazar o cosechar su propio alimento no puede agobiárseles exigiéndoles que hagan muchas cosas. No obstante, desde los tiempos más remotos, conocidos por nosotros, los hombres parecen haber sentido que la belleza es la justificación de su propia existencia y la búsqueda de la belleza es una experiencia humana universal" (Corinne, 1983: 82).

que la creación artística resulta una síntesis de ambos espacios. Los ralámuli no son aquellos que desde el espacio privilegiado del taller y de la academia crean belleza. Ellos expresan emociones desde su cotidianidad y se valen para ello de conocimientos específicos en torno a los materiales que emplean, por ejemplo, en la alfarería, la cestería, los textiles, en la danza, en la música o en la indumentaria, entre otros. Para este ensayo se considera que el conocimiento en el manejo de los materiales y los procesos, como el de las técnicas decorativas y las ideas estéticas, conforman un campo complejo a partir del cual se mira el arte étnico en la Sierra Tarahumara.

De acuerdo con lo planteado por Levi, asumimos que en la producción material también puede advertirse una perspectiva estética que refiere al mismo sentido de etnicidad e identidad étnica. De hecho, entre los ralámuli, parte de su producción instrumental y doméstica se ha convertido en un medio de interacción con la economía regional. Diversos artefactos de vieja tradición, como el arco y sus aperos, las cobijas de lana como envoltorio funerario o los estilos de las fajas operan como recursos identitarios y de resistencia cultural (Levi, 2001: 127-128).

En el mismo sentido se sostiene que dichas expresiones de arte constituyen una síntesis de la identidad étnica, en la medida en que muchos de los motivos artísticos son al mismo tiempo emblemáticos de lo étnico. Encontramos así un universo de análisis complejo en el que lo estético no puede separarse de las representaciones cosmogónicas ralámuli y de las relaciones sociales y rituales que garantizan su reproducción.

El mundo de la cultura material

Los grupos humanos arraigados en la Sierra se enfrentan a los mismos problemas fundamentales de la supervivencia física: deben descubrir los medios para satis-

Matachines.





Violinista ralámuli.

facer sus necesidades básicas de alimentación, vestido y albergue. Dichos medios son una creación que resulta de la inteligencia humana y de la experiencia que acumulan al estar en constante relación con el entorno natural que los rodea, que al paso del tiempo se traduce en conocimientos acumulados.

Estos conocimientos permiten la creación o invención de herramientas y objetos que facilitan las actividades de subsistencia y domésticas. A este universo de artefactos y menajes se le puede denominar tecnología, misma que conforma el mundo de la cultura material ralámuli. Los instrumentos para el trabajo agrícola y la recolección, igual que las armas para la caza, el acondicionamiento de abrigos naturales o la construcción de viviendas, el vestido, el mobiliario y menaje del hogar, así como todos aquellos objetos creados para la actividad ritual, recreativa o lúdica son depositarios de la experiencia humana y cumplen la imprescindible función de facilitar la subsistencia en la Sierra.

En sentido estricto, no todos estos objetos pueden ser considerados como elementos de expresión artística. En algunos de ellos predomina una función técnica que reduce el esfuerzo físico para el trabajo. Este es el caso de arados y estacas para la agricultura, las angarillas y la pizca para la recolección (estructuras de vara que cuentan con una red de tiras de cuero reticular), algunos cuencos de calabazo o barro para transportar o beber agua, o herramientas para hilar y tejer algodón o lana, como los husos y telares verticales.

Sin embargo, hay otros objetos con los que hombres y mujeres expresan ideas, emociones y nociones de belleza, cuyos motivos se asocian a una estética que está inspirada en la naturaleza y en la representación de astros o seres míticos. Entre éstos podemos señalar los producidos en la alfarería y cestería, algunos instrumentos musicales, la indumentaria cotidiana o ritual e incluso piezas de imaginería o juguetes en que se muestran escenas de la vida cotidiana ralámuli.

De acuerdo con la anterior distinción, este ensayo centra la mirada en el segundo grupo de objetos, pues son éstos los que más elementos gráficos y simbólicos presentan, lo que facilita su análisis desde el punto de vista artístico y estético. Dado el reducido espacio con el que se cuenta, se dejan de lado otras expresiones artísticas, como la música, tema que sería motivo de otro estudio en particular.

La magia en la urdimbre y la trama

En el campo del arte textil se agrupan dos subcategorías: la de la cestería y la de la indumentaria o vestido tradicional, si bien hay diferencias importantes entre estas dos en cuanto a las materias primas que se usan y a su resultado estético, las dos comparten una misma base técnica: el tejido.

La cestería es quizá la producción artesanal más importante de los actuales pueblos indígenas del noroeste mexicano. Los orígenes de esta actividad se ubican en la época prehispánica. Según señala Radding (1995a), la alfarería y el tejido de diferentes fibras vegetales integran en los siglos XIV y XV una industria doméstica ampliamente difundida, sobre todo entre los grupos óódami y cahita, pueblos que fabricaban cestas y canastas de los más diversos estilos con materiales que extraían de su entorno natural, como el torote prieto, el chayacote, el ocotillo y varias especies de agave, a las cuales se les extrae la parte fibrosa para manufacturarlas (Mata, Atilano y González, s.f.: 32).

En la actualidad los materiales más empleados en la Tarahumara para el tejido de diversos estilos de cestas son la palmilla, el sotol y la hoja de pino. Estas fibras vegetales crecen de manera silvestre en las barrancas y cumbres de la Sierra. Con ellas las mujeres ralámuli y pima tejen petacas y *wáli* (objetos que desde la época prehispánica han formado parte del menaje doméstico), en los que se acostumbra germinar el maíz con el que se prepara el *sowíke*, se guarda queso de cabra o bien se emplean como costureros y tortilleros. Estas cestas cuentan con una gran variedad de diseños y son destinadas para su venta como artesanía típica al turista que visita la región.

La mayoría de las cestas se caracteriza por su tejido doble y por la diversidad de formas, destacan los *wális* con base plana y de cuatro esquinas, con paredes altas y tapa. También tejen cestos globulares semejantes a ollas que en su parte superior terminan en boca de estrella y floreros. Otros cestos característicos de la región, y en particular de los ralámuli, son los *pawílame*, *wális* pequeños que se apilan uno dentro de otro.

La técnica de tejido se denomina asargado, esto es, se entrecruzan de manera alterna dos grupos de fibras (puede ser una disposición de dos a uno o de cinco a uno), que definen movimientos diagonales en la trama y en los que se pueden identificar cambios en el ritmo del tejido según el manejo de los entrecruces. Esta técnica es compartida por los ralámuli, pima y warijó, aunque existen algunas diferencias: los warijío, por ejemplo, en sus tejidos combinan la sarga con el petatillo (Mata, Atilano y González, s.f.: 58).

La propuesta estética de la cestería en la Tarahumara es el resultado de la finura en el tejido, de las formas caprichosas en las piezas y en el uso alternado de distintas técnicas y fibras, pues generalmente las mujeres intercalan en la trama sotol y hoja de pino, lo que proporciona variedad en las tonalidades, texturas y volumen



Mujer tejiendo un cesto con palmas de sotol.

de las cestas. Otro elemento que complementa la belleza es el olor de las fibras, ya que éste permanece durante años en el cesto.

A diferencia de la cestería, actividad cuya técnica es de origen prehispánico, el tejido de algodón y lana para manufacturar el vestido tradicional, cobijas y algunos complementos de la indumentaria ralámuli y pima, sí recibió la influencia de nuevas materias primas traídas por los peninsulares. Electra L. Momprade (1981) menciona que grupos como los pimas, ópatas, nevomes y los antiguos tarahumaras ya usaban mantas de algodón y de fibra de agave antes de la llegada de los españoles. En las mujeres se acostumbraba una falda y una prenda semejante al gabán, tejido de algodón, mientras que el cuero y la gamuza se utilizaban para fabricar taparrabos y sandalias (Momprade, 1981: 211).

La introducción de la lana para la fabricación de prendas fue realizada por los frailes jesuitas. Con el afán de cubrir la desnudez de los nativos, instruyeron a las mujeres en el beneficio de la lana. Llevaron a la Sierra los borregos y herramientas como la rueca para hilar el algodón. Esta tecnología sin duda fue aceptada por la población, que aprendió el cuidado de animales, el trasquilado, la limpia y cardado de la lana, así como los procesos de hilado y tejido. Pronto las mujeres adecuaron el empleo de la lana a sus tradicionales telares horizontales, en donde elaboran hasta la actualidad fajas y cobijas de lana.

Al parecer, las modificaciones en el vestido introducidas por los frailes, tanto para hombres como para mujeres, fueron relativas, aunque en casos como el pima fueron totalmente asumidas. Cuando Carl Lumholtz visitó la Sierra (1890-1910), las cobijas de lana, la enagua, el calzón de manta y el cotón ya estaban integrados por completo a la indumentaria pima, mientras que entre los ralámuli se seguía usando la característica *atabátzara* (Mata, Atilano y González, s.f.: 110).

Para finales del siglo XIX y principios del XX, el vestido de las mujeres pima y ralámuli muestra ya cierta influencia europea, fundamentalmente en el camisón de algodón, en el que se observa un estilo victoriano. Esta prenda era de manga

Tambores de Semana Santa en San Ignacio.



larga o corta, con pliegues en los hombros, plisada y terminada en puño, de cuello redondo, con alforzas y dos botones al frente. Dicha prenda se complementaba con una enagua o enredo de lana que se sostenía con una faja, también de lana, con aretes y collares de barro o semillas como accesorios.

En el caso del vestido masculino los pima usaban camisa y calzón de manta, mientras que los ralámuli mantenían su *sitabacha* elaborada de algodón, prenda que se componía de dos partes: el calzón, que era una prenda rectangular que se cruzaba en la entrepierna y otro lienzo cuadrado que se doblaba en puntas y se sujetaba a la cintura por una faja ancha de lana denominada *puraka*. A diferencia del hombre pima, que adoptó el sombrero de sotol, el ralámuli mantuvo el uso de la *koyéla*, cinta de algodón con la que sostenía el pelo sobre su frente.

El arreglo y adorno del cuerpo, a través del vestido o de sus complementos, constituye desde tiempos remotos un espacio de expresión estética humana. Así, por ejemplo, entre los ralámuli y warijío la indumentaria ha recibido múltiples influencias que la han transformado —como ha sucedido con el uso de telas industriales estampadas, con las que las mujeres confeccionan sus blusas y enaguas, así como la camisa o *napáchala* de los hombres—, pero siempre ha mantenido ciertas particularidades en cuanto a los diseños y el manejo del color, que hacen evidente un gusto estético específico.

El color y los motivos fitomorfos —flores y hojas, principalmente— parecen ser predilectos entre los ralámuli, pues manifiestan un especial gusto por este tipo de motivos, así como por los diseños geométricos en el tejido de fajas y cobijas, que adornan con grecas en colores rojo, amarillo, azul, café y blanco. No se dispone aún de algún trabajo de investigación que explore la relación entre dicha geometría en los textiles, el manejo del color y las posibles representaciones simbólicas que las tejedoras plasman con sus telares, pero es claro que en ello se sintetiza un gusto por la simetría y por el contraste de color.

Las telas estampadas parecen consideradas bellas en la medida en que la abundancia de color y de flores se asocia a la Virgen María, como sucede con el traje de danzante *matachín*, en el que predominan el color y las flores, y con la capa y el tocado de listones y espejos que se colocan en la cabeza, así como con el cetro que portan en una mano. Esta idea se refuerza si consideramos los opuestos que representan las danzas de *matachines* y fariseos, danzas de conquista que representan opuestos cosmogónicos, según algunos autores. Desde la perspectiva de Bonfiglioli (1995), la danza de fariseos constituye la transformación de alguna variante de la de "moros y cristianos". En el análisis particular del caso tarahumara, los fariseos guardan una importante similitud con los judíos, mientras que el Judas (mestizo) representa al diablo, y los partidarios de Dios son los soldados.

De la danza de los *matachines*, el mismo autor señala que fue introducida por los jesuitas a principios del siglo XVIII, y adoptada por los indígenas del noroeste, quienes le otorgaron un carácter de plegaria a Dios o "El que es padre" para los ralámuli.

No obstante la procedencia europea-cristiana de estas danzas, su práctica en las comunidades indígenas las convierte en una amalgama de elementos autóctonos y extranjeros. Entre los ralámuli, los *matachines* y fariseos representan una unidad de opuestos, la cual es la base de su orden cósmico: uno que ordena y otro que subvierte. Los primeros habitan en el cielo y los segundos en el subsuelo. Usando este mismo modelo, no sería extraño que los ralámuli asociaran la belleza con el cielo y lo feo con el subsuelo. Por tanto, la antítesis de lo bello (*matachín*) sería el

fariseo, personaje que se ubica durante la Semana Santa. Los fariseos constituyen la oscuridad, que parece estar representada por la arcilla con la que estos personajes embarran su cuerpo.

Geometría y forma del barro

Hacia el Periodo Medio 1200-1500 d. C. se desarrolla en la región de pastizales del norte de México el sitio de Paquimé, el cual, de acuerdo con las investigaciones del arqueólogo Charles Di Peso, ha sido considerado como el centro comercial más importante en el área cultural denominada Casas Grandes, cuyo desarrollo va del 700 al 1400 d. C., ocupando una extensa área geográfica de la Gran Chichimeca que incluía Arizona, Nuevo México, Sonora y Chihuahua.[2]

Una de las expresiones estéticas de los antiguos habitantes del norte de México, y en específico de los del actual estado de Chihuahua, que se ha mantenido hasta nuestros días es la cerámica de Paquimé, que se distingue por su acabado policromo y el predominio de diseños geométricos: los cuencos y ollas globulares, así como algunas piezas zoomorfas, fitomorfas y antropomorfas con engobe y de paredes lisas, con un acabado decorativo muy fino, se asocian a la actividad ritual, ya que se han encontrado en contextos funerarios.

Si bien resulta aventurado postular una continuidad cultural y estética entre este tipo de cerámica y la que actualmente elaboran los ralámuli, pima y warijío, al compararlas se encuentra una importante similitud en la forma. Las posibilidades de una probable influencia de la cerámica Paquimé en la que fabricaban los grupos que habitaban al sur, en la Sierra Madre Occidental, se reduce a los contactos que pudieron haber mantenido los grupos nómadas y semisedentarios con el centro de Paquimé mediante el comercio. Radding (1995a) ha advertido entre Paquimé y los grupos de alrededor intercambios comerciales de productos como mantas de algodón, esclavos, conchas marinas, granos y cerámica.

Al margen de dicha continuidad, el hecho es que la alfarería en la región Tarahumara, más allá de su función doméstica o ritual, es un espacio de expresión artística relevante. Entre los ralámuli ha predominado una alfarería tipo lisa, de forma globular, con decoraciones geométricas y fitomorfas, con acabados en almagre y tierras de tono ocre. La mayor parte de sus piezas son elaboradas con arcillas que se mezclan con desgrasante como arena, paja o estiércol, modeladas a partir de la técnica de manos libres, uniendo tiras de barro húmedo al que se le va dando forma globular. Una vez terminado el modelado, las piezas son secadas a la sombra, pulidas o bruñidas y quemadas en hornos a cielo abierto, para finalmente ser decoradas con dibujos de flores o grecas en tonos rojo y blanco.

Estos diseños tradicionales con los que los ralámuli decoran fundamentalmente el menaje doméstico se han visto modificados por el auge comercial de las artesanías destinadas a satisfacer el gusto del turismo que visita la Sierra. Así, los alfareros y alfareras innovan tanto en el tamaño como en el decorado de las piezas, introduciendo técnicas nuevas, como el bajorrelieve, en el que se muestran paisajes.

Piezas características de la alfarería ralámuli son las ollas en las que se fermenta el maíz para elaborar el *sowíke*. Estas ollas tradicionalmente son de forma globular

[2] Los fechamientos fueron tomados de la cronología que aparece en el artículo de Beatriz Braniff (1994).



Haciendo *chanébari*.

y de boca ancha, cuentan con un engobe y son lisas. Pueden clasificarse como de uso ritual, en la medida en que el *sowíke* se consume en ceremonias como el *yúmare* o la raspa del *jíkuri* y durante la Semana Santa, espacio ritual festivo en el que los ralámuli ofrecen a *Onolúame* dicha bebida, pues en su concepto es un medio para llegar a Dios.

En la Tarahumara se pueden identificar cuando menos tres estilos de alfarería, determinados por el tipo de arcilla que se usa para fabricar las piezas, la decoración y el bruñido o alisado. En la zona de San Ignacio Arareco predomina la manufactura de vajillas, ollas y platos ricamente decorados con motivos florales o astrales, utilizando como base de los dibujos el alambre o tierra de color rojo óxido. Hacia la subregión de las barrancas se identifica un segundo tipo, caracterizado por la manufactura de cuencos, vasijas y grandes ollas tesgüineras hechas con arcilla roja o parda que llevan como principal distintivo una red de tiras de cuero que parece responder a una innovación artesanal para el comercio. Finalmente, en la parte de la Baja Tarahumara encontramos una cerámica lisa, con escasa decoración, que generalmente se destina al autoconsumo. Muy similar a este último tipo de alfarería es la de los tepehuanes del norte localizados en Guadalupe y Calvo, quienes elaboran de forma aislada jarros y cuencos de arcilla roja sin ningún tipo de decoración (Mata, Atilano y González, s.f.: 68).

Instrumentos y representaciones con madera

Tradicionalmente los grupos étnicos que habitan en la Sierra Tarahumara han utilizado la madera —sobre todo pino, madroño y táscate—, recurso por demás

Haciendo *mapachaka*.



abundante en la zona, para fabricar herramientas de trabajo agrícola, mobiliario y menaje doméstico, así como instrumentos musicales, juguetes, máscaras para danza y una infinidad de piezas costumbristas que tienen como fin la venta al turista.

La técnica de trabajo para la fabricación de objetos como bateas, artesas, cucharas, bolas para la carrera de bola, arados, bancos, sillas y mesas, suele ser la misma, sólo presenta diferencias significativas cuando se fabrican instrumentos musicales como violines o tambores. En general, los artesanos se valen de herramientas como hachas, navajas, cuchillos, limas, lijas y sierras para cortar, desbastar, tallar y pulir la madera.

Como se señaló en líneas anteriores, el menaje doméstico y las herramientas de trabajo agrícola se caracterizan por su rusticidad, prioridad en su elaboración a la resistencia de los objetos. Así, por ejemplo, los arados agrícolas, las artesas y bateas que se usan para preparar alimentos son sometidos a un proceso de curación de la madera que consiste en hervir el material en una infusión de agua con hierva, lo cual evita que la madera se parta al contacto con el sol y la humedad. Una vez hecho esto, se le da forma al objeto debastando, luego tallando y finalmente, si es necesario, se pule.

En otros casos, como la manufactura de figuras costumbristas y animales, sólo se desbasta y se esculpe la madera de pino o su corteza hasta lograr la forma deseada. El impulso estético en este tipo de piezas está asociado a los elementos del entorno natural y a la representación de escenas de la vida cotidiana ralámuli. En el primer caso predominan, por ejemplo, las tallas de ardillas, conejos, águilas y víboras, figuras que encuentran su belleza en la capacidad del artesano para tallar y aprovechar las ventajas que proporciona la veta en la corteza de pino o la madera de madroño. En el segundo caso es de destacarse la creación de mujeres y

Fariseos pimas y artesanías en la antigua misión de Maycoba, Sonora.



hombres ralámuli con su vestido tradicional: molenderas, tejedoras o agricultores con su arado y yunta.

Otros objetos en los que se observa claramente la expresión artística son los juguetes o piezas lúdicas, pero de manera muy sobresaliente en la fabricación de violines y tambores que se tocan durante la Semana Santa. Los juguetes más frecuentes son camiones y aviones, aunque también se fabrican arcos con flechas, juegos del 15, aros y bastones para el juego de *ariwéta* y las tradicionales bolas de madroño para la carrera de bola.

Los violines y tambores son piezas que requieren de mayor especialización. En el caso del tambor existe la necesidad de laminar la madera para construir el aro sobre el cual se tensan dos parches de cuero de chiva curados con agua y cal. Estos tambores en general se decoran con motivos astrales —principalmente el sol—, que se dibujan con almagre en los parches del tambor: "Este instrumento se asocia a la lucha, al tiempo de guerra, su función es anunciar la llegada de los fariseos o diablos, personajes que son acompañados por el tambor y la flauta en los diferentes momentos del ritual en Semana Santa" (Mata, Atilano y González, s.f.: 175).

Los instrumentos de cuerda, entre los que destaca el violín, fueron impuestos por los frailes jesuitas a casi todos los grupos del norte de México y hoy en día forman parte de la dotación instrumental de danzas como *matachines* y *paskóla*. Su manufactura requiere de conocimientos específicos, pues los constructores seleccionan distintos tipos de madera para cortar, armar y tallar el instrumento. Por ejemplo, para el brazo del instrumento se emplean casi siempre maderas duras, como el madroño, mientras que para las costillas se utiliza el táscate y las tapas se elaboran con madera de pino. Este instrumento de cuerdas se caracteriza porque en general los artesanos tallan figuras zoomorfas y fitomorfas en la cabeza de los violines.

Otro instrumento importante entre los ralámuli es el *chapaléke*, que se construye con el fuste del quiote, material que se obtiene en los meses de octubre y febrero, cuando ha terminado de crecer en el centro del maguey. En el extremo más angosto del quiote se realiza una perforación por la que atraviesan dos o tres cuerdas de alambre que se sujetan, en distinto nivel, sobre dos o tres clavijas de madera de pino colocadas en el otro extremo del palo, mecanismo que tiene la función de afinar el instrumento, tensando o destensando las cuerdas.

En la actualidad el *chapaléke* acompaña la danza de *paskola*. Para tocarlo, el ejecutante utiliza su cavidad bucal como caja de resonancia, al introducir el extremo más delgado del instrumento, quedando muy cerca de la boca las cuerdas, mismas que se puntean con los dedos para producir un sonido peculiar (Mata, Atilano y González, s.f.: 178).

Para la danza de *matachín* se construyen sonajas con "madera laminada de pino o táscate (sabino), y maracas poligonales o cilíndricas. La madera se rebaja con navaja o cuchillo hasta darle un espesor de menos de medio centímetro; después, las partes se unen con pegamento natural conocido como *ikiki*, o bien con resistol blanco. Ya seco el vaso de la maraca, se depositan frijoles o piedras en su interior y colocan un mango y una cruz tallada en la parte superior, aditamentos que también se trabajan en pino o palo Brasil" (Mata, Atilano y González, s.f.: 169).

Un instrumento que no muestra alguna motivación artística en particular, pero sí reviste una importancia ritual y simbólica fundamental es el raspador, que se usa en ceremonias curativas y petitorias. "Los tarahumaras tienen la creencia de



Bordados pimas de pinturas rupestres.

que este tipo de objetos son habitados por espíritus, a quienes los chamanes consultan sobre las enfermedades y su respectiva curación. Durante los rituales de la raspa del *jikuri* y la *bakanoa*, el chamán toca el 'raspador' o *sipáame* para invocar a los espíritus y pedirles perdón a efecto de lograr la curación de su paciente" (Mata, Atilano y González, s.f.: 173).

Por último, los ralámuli confeccionan un tipo especial de máscara para la danza de *matachín*: *chapeyón matachín*. Esta máscara representa a un viejo, pues se caracteriza por sus rasgos humanos y sus aplicaciones de crin de caballo que hace las veces de barba y bigotes. La máscara de *chapeyón* es usada por el jerarca de la danza y por tanto denota la jerarquía del mismo ante el grupo de *matachines* que él dirige y supervisa (Mata, Atilano y González, s.f.: 160-161).

Naturaleza de los motivos estéticos

La noción ralámuli de belleza encuentra su asidero en la vida cotidiana y en la percepción cosmogónica del mundo. La mirada ralámuli se llena de asombro ante los elementos naturales que lo rodean, otorga significados divinos a los astros, aprecia y trata de representar su entorno sin complicaciones, expresa sus ideas y emociones de manera espontánea.

La expresión estética no se concibe como una forma separada del mundo. El ralámuli siente la necesidad de representar el sol o las estrellas como un acto de reafirmación de su pertenencia al mundo que creó Dios. Danza y se viste con colores y flores, porque a través de ello ofrenda plegarias y mantiene un orden cosmogónico. En los mitos se describe que Dios formó la tierra desde el cielo en siete días. Al principio, cuando recién la terminó, la tierra se destruyó en parte. Fue necesario que los ralámuli bailaran *yúmare*, *paskol* y *matachín* para "macizar" la tierra.[3] De aquí también se explica la frecuencia con que los ralámuli representan estrellas y soles, tanto en los tambores de Semana Santa como en piezas de alfarería. La cotidianidad se plasma asimismo en tallas de madera que hablan de los animales en el bosque y de las tareas que tanto mujeres como hombres realizan. En estas figuras queda de manifiesto su gusto por el color y los motivos florales, elementos que se asocian a su entorno natural.

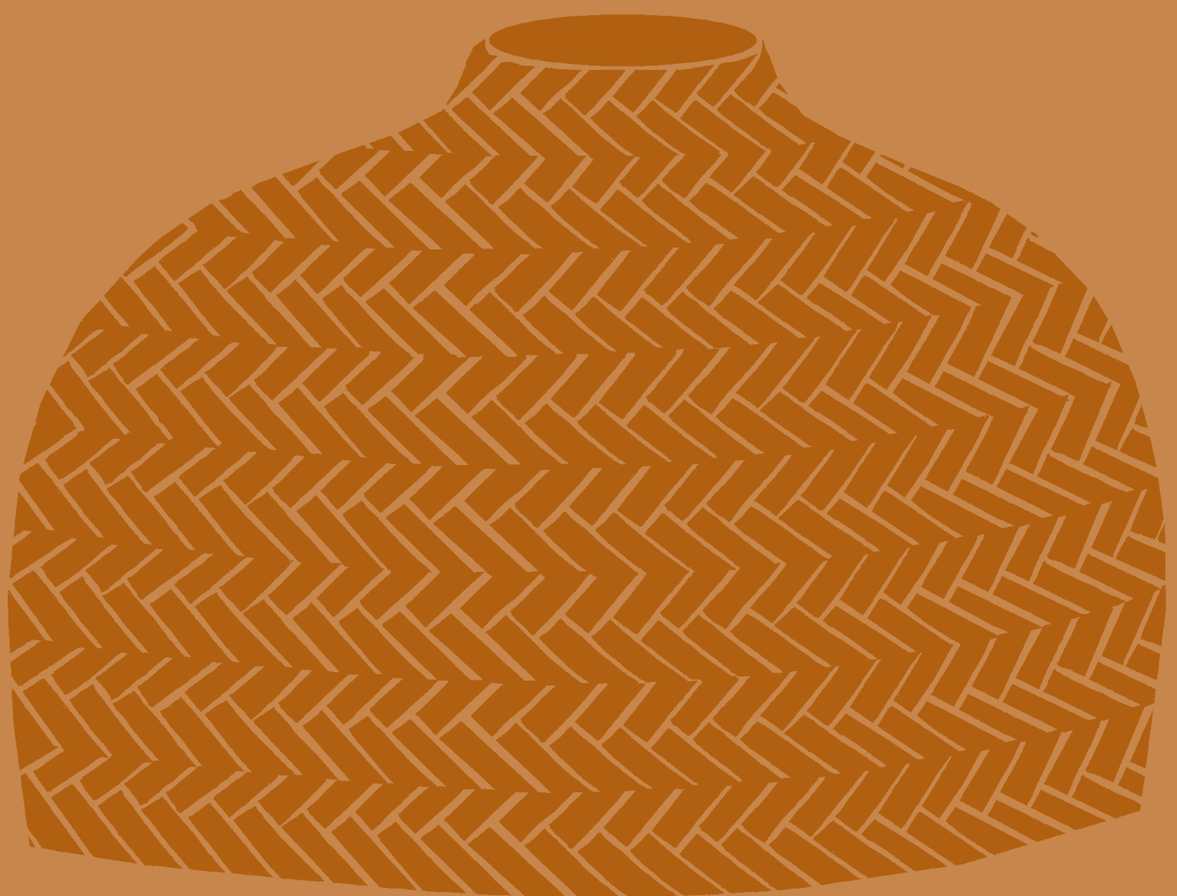
Sería un error no reconocer que las expresiones artísticas ralámuli, vistas a través de artesanías, están influidas por la "visión del otro": el mestizo que, a pesar de discriminar al ralámuli, vive de vender su imagen al turista. En este ensayo se ha tratado de demostrar que los distintos grupos étnicos que habitan en la Sierra Tarahumara, y en particular los ralámuli, sienten la necesidad de expresar emociones relacionadas con su hábitat, su mundo religioso y simbólico, que pueden ser entendidas como manifestaciones artísticas, que sin duda deben distinguirse del folclorismo étnico que prevalece en las ideas de los mestizos y el turista.

La producción de artesanías en la Tarahumara debe concebirse como una actividad de subsistencia, inmersa en un proceso social y cultural más amplio, una transición entre la elaboración cotidiana de objetos útiles para el trabajo doméstico y agrícola o la actividad ritual y aquellas piezas ornamentales que el mercado le demanda.

[3] Información tomada del mito "Origen del mundo" (Tello y Valdez, 1995: 15-17).



Doña Isabel, elaborando un sombrero con palma, ranchería El Kipor, Sonora.



Olla de barro forrada de cuero

Glosario

Introducción

Hemos procurado reunir en este glosario todas las palabras de las lenguas yutoaztecas de la Sierra Tarahumara que aparecen a lo largo de la presente obra. A diferencia de un diccionario bilingüe, donde se proveen términos equivalentes para cada palabra, aquí se proporciona una definición etnográfica, basada tanto en información recogida directamente del campo como de los textos que aparecen en el conjunto de la obra y/o en los diversos títulos que tratan acerca de las culturas de la Sierra Tarahumara, en cuyo caso se anota la referencia bibliográfica.

Todas las palabras que aparecen en este glosario corresponden al habla de las zonas donde los autores de este libro han trabajado. Del ralámuli, se refleja el área dialectal cumbre o interbarranco, del o'óba, el habla de Maycoba, del guarijío, el habla de Arechuybo, y por último del óódami, el habla de Baborigame.

Si bien el formato de este glosario se ajusta a los de los diccionarios comunes, a continuación hacemos explícita la manera en que habrá de entenderse todo aquello que en él viene señalado.

- Para facilitar la consulta, las palabras vienen ordenadas alfabéticamente.
- Se indica en forma abreviada en letras versalitas la lengua a que pertenece la palabra: OB (o'ób nook), OD (óódami), RA (ralámuli), WA (warijó).
- El paréntesis ( ) se utiliza en ocasiones en las entradas para encerrar una parte de la palabra que puede o no pronunciarse, algo que se observa con frecuencia en ralámuli. Esta parte de la palabra resulta de la aplicación de una plantilla compuesta por la consonante k + la vocal precedente: *i. e. sikolí*, "olla", también se dice *sikolíki*; tobé, "canasto", *tobéke*; *sunú*, "maíz", *sunúku*; *matá*, "artefacto de piedra para moler o metate", *matáka*; *moló*, "moro, personaje en el ritual de Semana Santa", *molóko*. Se ha dicho que la aplicación de esta plantilla es expletiva (Brambila, 1976: VI) o eufónica, es decir, que no afecta el significado de la palabra; sin embargo, no se trata de algo que haya sido estudiado con profundidad como para asegurar que no tenga una función morfológica, sintáctica, semántica o pragmática (Daniela Leyva, comunicación personal).
- El signo < se utiliza para señalar la etimología de la palabra o para indicar que se trata de un préstamo, en cuyo caso se indica la forma original de esa palabra y la lengua de donde proviene.

- ~ introduce un sinónimo o, mejor dicho, un término intercambiable con el que se está definiendo y que también aparece en el texto.
- Se indica, en forma abreviada, antes de cada definición, el ámbito de la vida en el que las definiciones aplican: alimentación, agricultura, cargo, cosmovisión, uso doméstico, fauna, flora, etcétera.
- La definición va acompañada por un término equivalente en castellano, cuando lo hay, y en el caso de animales o plantas, del nombre científico que recibe, lo cual en gran parte fue posible gracias a los trabajos de Bennett y Zingg (1978) y Pennington (1969).

TABLA DE ABREVIATURAS	
OD	Ódami
OB	O'ób Nook
RA	Ralámuli
WA	Warijó
Alim.	Alimentación
Agr.	Agricultura
Carg.	Cargo
Cosm.	Cosmovisión
Dom.	Uso doméstico
Fau.	Fauna
Flor.	Flora
Hist.	Historia
Org.	Organización social
Parent.	Parentesco
Rit.	Ritualidad
Vest.	Vestido

La escritura de las palabras se ha adecuado, hasta donde fue posible, a la ortografía española con el fin de que todos los lectores de esta obra puedan leerlas sin la necesidad de conocer un alfabeto fonético, a pesar de que este último representaría mejor los sonidos de esas palabras.

Asimismo, no en todos los casos el uso de las grafías españolas quiere decir que los sonidos que representan sean los mismos en las lenguas serranas; tal es el caso de la l en ralámuli; varios autores describen este sonido como entre ere y ele y que en términos articulatorios se trata de una retrofleja aproximante, es decir, que la lengua se voltea hacia atrás sin tocarse con el paladar en tanto una corriente de aire fluye de manera continua y en consecuencia no se produce ninguna fricción audible (Akamatsu, 2000: 26).

Por último empleamos el signo ', ajeno al alfabeto, como letra, el cual se trata de un sonido muy particular y alejado de los que existen en nuestro idioma: el alto glotal, que en las lenguas de la Sierra Tarahumara tiene un valor consonántico. La glotis es un espacio que hay entre las cuerdas vocales, y para producir un alto glotal es necesario que las cuerdas vocales hagan un contacto firme, de manera que ninguna corriente de aire pueda pasar a través de ellas hacia adentro, ni hacia fuera (Akamatsu, 2000: 22).

A

abolí. RA. Flor. *Juniperus junceus s. p*. Táscate, tipo de cedro. En ralámuli no existe un término como el del español "árbol", sino que se refiere individualmente según la especie. Rit. La madera de este árbol se emplea en la fabricación de instrumentos musicales como *labelí* y *sawála*. Al mismo tiempo que como leña (*kú)* la cual, suele percibirse con un humo de olor dulce.

aká(ka). RA. Vest. Huaraches. Los ralámuli primero aprenden a andar descalzos y luego con huaraches. Elaboran la suela de sus sandalias con un pedazo de llanta que se corta a la medida y luego, con una tira de cuero, hacen los amarres que van de la suela a los tobillos. Si bien en algunas regiones de la Sierra varias de las prendas tradicionales han caído en desuso, las *akakas* ralámuli no han podido sustituirse, y son tan resistentes que incluso algunos *chabóchi* también las usan para andar en la Sierra. En las ciudades las mujeres ralámuli han cambiado esta prenda por delgados zapatos de plástico y los hombres por zapatos o botas.

akála ~ akáchula. RA. Parent. Abuela paterna y nieto o nieta de la abuela paterna.

alála. RA. Agr. Arado. Si no se tiene ganado vacuno, los hombres adultos o los jóvenes de mayor edad conducen la yunta que lo jala, el cual normalmente está hecho con madera de encino (*rojwá*).

alewá. RA. <Esp, alma (¿?). Cosm. Tradicionalmente se traduce como alma. Si bien es probable que venga del español "alma" y el término haya sido introducido por los misioneros durante la Colonia, también lo es que se haya resignificado conforme a la propia cosmovisión de ese momento, pasando por diversas etapas hasta llegar a lo que actualmente se entiende por *alewá*, que se dice podría estar más bien relacionado con la idea de fuerza (Pintado). Según los ralámuli y los warijó, los hombres tienen tres "almas" y las mujeres cuatro, porque son más fuertes y pueden traer la vida. En cambio, los *chabóchi* nada más dos, como los animales.

aliósi. RA. <Esp. Adiós. Es una forma de despedida junto con *che siné pache*, "hasta la próxima vez", *aría paché*, "hasta luego", etc. Cuando se hace la fiesta de *nutema* la gente se retira diciéndole a los difuntos "*aliósi ba*".

aliwéta. RA. Rit. Instrumento integrado por una vara a manera de bastón y un aro elaborado con ramas de encino y forrado con tela o un tejido de fibra y que se lanza con el bastón o *rowéla* en las carreras de mujeres en las cuales los equipos compiten en distancias superiores a los 30 km. La carrera es conocida con el mismo nombre con el que se denomina el instrumento antes referido.

almú. RA. <Esp. Almud. Antigua medida de extensión que equivalía a la siembra de media fanega. En la Sierra se emplea para determinar la cantidad de terreno sembrado equivalente a aproximadamente media hectárea y que entre los gru-

pos étnico-campesinos de la Sierra se interpreta como la cantidad de terreno necesaria para sembrar diez.

apalóchi. RA. Parent. Término bastante generalizado en las diferentes zonas dialectales para abuelo materno y nieto del abuelo materno.

anayáwali. RA. Cosm. Antepasados. Término que se emplea para referir a los que vivieron antes y que aparecen en los distintos mitos como un referente de las tradiciones. Se piensa que también actúan como espíritus presentes que vigilan el modo en que los ralámuli debieran vivir.

atabácha. RA. Hist. Parece ser el término con que antiguamente (Lumholtz) se designaba la *bisiburga* o zapeta, una prenda de manta o de algodón, como un calzón, cubierto por dos puntas al frente y que en la actualidad todavía utilizan algunos ralámuli.

awé. RA. Fau. *Halicitos s.p.* Águila.

awí. RA. Bailo, bailan. Rit. Bailar es una obligación ritual para los ralámuli. Ellos piensan que el mundo existe porque los ralámuli bailan para agradar y ayudar a que Dios esté conforme con la vida en la Tierra. Se puede bailar *paskol*, *matachín*, *pochi* o *rutugúli*, dependiendo de la ocasión y, en algunos casos, del género de la persona que baila.



Awílachi.

awílachi. RA. Literalmente, "en donde se baila". Rit. Patio ceremonial que se ubica en el área habitacional de toda unidad doméstica, formado por un círculo y un altar central integrado por tres cruces orientadas hacia la salida del sol y en donde se llevan a cabo ritos de yúmali o rutugúli por razones curativas, de agradecimiento, petición o de muertos que las familias ralámuli llevan a cabo en distintos momentos del año.

B

bachí. RA. Flor. *Cucúrbita pepo.* Calabaza. Hist. Producto agrícola que aparece en la economía ralámuli en la denominada etapa cavernícola del periodo prehispánico, en el cual se formó la cultura ralámuli de origen. Alim. Los ralámuli las preparan de diversas maneras, cocidas con sal o en azúcar y leche. También se prepara un *kisharma* con las semillas molidas en el *matá*.

ba'chíla~bachíla~bahchíla. RA. Parent. Término para el hermano mayor de ego o el hijo varón del hermano o hermana mayor del padre de ego (primo).

bajulí. RA. Fau. *Lutra canadiensis*. Nutria. Puede observarse a este animal en algunos arroyos, aunque con poca frecuencia. Se encuentra en proceso de extinción.

bakanówi. RA. Flor. Una planta de raíz pegajosa que se dice es más activa que el mismo *jíkuli* (Brambila, 1976: 46). Los *owilúame* la usan como medicina para evitar la inflamación de las heridas (*idem*) o para que los corredores en la *rarajípa* agarren más fuerza. Los *sukurúame* la utilizan para los hechizos (*idem*). Se le suele temer, aunque quizá menos que al peyote.

basachí. RA. Fau. *Canis latrans*. Coyote. Es considerado un animal ladrón y ladino (*chigórame*). Se le persigue con perros y trampas, pues frecuentemente hace presa a las crías ovinas y caprinas.

basiáware. RA. Flor. *Bromus arizonicus*. Dom. Los ralámuli la recolectan para preparar cerveza de maíz. Sirve como catalizador en el proceso de fermentación del *sowíki*.

basolóa. RA. <Esp. Pasear. Org. El pasear representa un formato social cotidiano entre los ralámuli: se pasea para visitar a los vecinos, otros ranchos, otros pueblos, incluso los núcleos urbanos desarrollados por la sociedad nacional (Gotés, conversación personal).

batáli~sowí(ki). RA. Alim. Cerveza de maíz. Rit. Beber *sowíki* es una obligación ritual para los ralámuli para ayudar a que Dios esté contento y no deje que la vida se acabe.

batú. Fau. *Prosyon lotor*. Mapache.

bawí. RA. Agua. Cosm. El agua es símbolo de que Dios está contento porque cuando se enoja no manda *ukí*, la lluvia. Dom. En la barranca el agua es abundante, mientras que en la cumbre escasea y hay que acarrearla desde muy lejos, a veces subiendo una cuesta. En estas tareas domésticas tan cotidianas los hombres y las mujeres ralámuli van adquiriendo la fuerza y la resistencia que les es tan característica.

bi'chela. RA. Parent. En el oeste, padres de los tatarata tatarabuelos.

biníla. RA. Parent. Hermana menor de una mujer.

bisibúrga. RA. Vest. La zapeta, como se le conoce en español, es una prenda blanca hecha de algodón que consiste en un calzón, cubierto por dos puntas al frente. En algunos lugares donde todavía se utiliza la prenda, los niños (*towí*) se distinguen de los adultos (*rijowi*) usando tan sólo el pico de atrás, en tanto que los hombres llevan uno por el frente y otro por detrás. A veces se suele bordar el dibujo de una flor o una planta con hilo de colores intensos en el pico trasero de la *bisibúrga*, lo cual nos muestra que en la cultura ralámuli las flores no se asocian a lo femenino, como ocurre en la nuestra.

bitichí. RA. <*Bitea*, habitar; *-chi*, locativo. Literalmente, "en donde se habita". Puede referirse tanto al rancho como a la casa-habitación.



Bitichí.

boníla. RA. Parent. El hermano menor de ego. En el oeste, ego lo utiliza si es hijo del hermano o hermana menor del padre de su interlocutor.

biníla. RA. Parent. La hermana menor de ego. En el oeste, ego lo utiliza si es hija del hermano o hermana menor del padre de su interlocutor mujer.

buléma. RA. Amarrar. Rit. Coloquialmente se utiliza para referirse a las apuestas de *ralajípa* o *aliwéta*. Aunque parece tener un sentido metafórico, a veces lo que se apuesta se junta en un pedazo grande de tela (que a su vez forma parte de la apuesta), que luego se amarra.

Ch

chabóchi. RA. <*Chabó-* "pelusa" y *-chi*, locativo. Literalmente, *peludo* o *barbudo*. Nombre con que se denomina al mestizo o blanco (véase *yóli*). Aunque puede servir sólo para caracterizar a una persona, a la lengua o la ropa; en muchos contextos es una forma de descalificar, incluso un ralámuli le puede decir a otro: "¡Pareces *chabóchi*!" o "¡No seas *chabóchi*!" (Brambila, 1976: 83).

chanébali. RA. <Chanema, "sonar". Cascabeles hechos con capullos de mariposa, *nakalóki*; se amarran a los tobillos para hacerlos sonar mientras se baila el *paskol*.

chapalé(ke). RA. Instrumento musical que consta de tres cuerdas sujetas en un palo de aproximadamente 60 centímetros.

chapeyó(ko). RA. Carg. Funcionario. Rit. Según Brambila (1976:106), es el que señala con un grito un cambio de evolución en las danzas.

cháte ~ cháti. RA. Feo, malo, extraño. Cuando los niños pequeños hacen un berrinche la mamá les grita: "¡Cháti!"

chawiró. RA. Flor. Pitaya, pitayo.

chíchi. RA. Parent. Madre. En un uso más coloquial, irónicamente se dice de quienes se consideran muy mimados "que no pueden dejar la 'chichi'" es decir, el seno materno.

chiní. RA. Tela. Vest. Los ralámuli elaboran su ropa *sipúcha*, *napácha*, con telas de colores muy vistosos y contrastantes entre sí. Pueden ser lisas o estampadas. Una tendencia en las regiones donde la blusa y la falda son muy amplias es usar telas lisas, y donde se usan faldas más cortas y menos plisadas es usarlas estampadas. Una falda amplia se puede llevar hasta seis metros de tela; una angosta, en cambio, sólo la mitad.

chichimoko. RA. Fau. *Eutamias dorsalis*. Ardilla rallada. Se emplea como referencia de las cosas simples, con un carácter burlón.

chikúli. RA. Fau. *Peromyscus difficilis*. Ratón de campo.

chipawí. Fau. *Sicurus apache*. Ardilla. Es una especie que aún abunda en la Sierra y se le caza para asar en las brasas.

chokóbawa. RA. Parent. En la zona de Samachique, hijastro.

chokwíla. RA. Rit. Cabecilla en la carrera de bola o *robilíke*. Son los encargados de pactar el día de la carrera y el lugar. Se necesitan dos, uno que represente a cada equipo: arriba y abajo.

cho'malí. RA. Fau. *Oidocoileus virginianus*. Venado. Este animal nativo de la Sierra se caracteriza por su gran agilidad. Sin embargo, un ralámuli tiene bien ingeniado cómo cazarlo. Cosm. El venado tiene una presencia importante en los mitos de los ralámuli; se admira su rapidez y destreza. Rit. Los corredores más ágiles pueden llevar como "amuleto" alguna parte del venado, normalmente litiasis formadas en las vísceras del animal, para así tomar algo de su velocidad (Gotés, comunicación personal). Alim. Los ralámuli, en unas regiones más que en otras, acostumbran comer la carne del venado, la cual se considera un manjar. Dom. Su piel también es muy apreciada. Cada vez es más escaso.

chopé(ke). RA. Flor. Ocote. Parte resinosa de la madera de pino. Dom. Los ralámuli la obtienen para alumbrar o para hacer una fogata.

chuléke. RA. Fau. *Taxidea taxus berlandieri*. Tejón. Suelen cazarlo para comerlo. La piel y la cola la emplean los fariseos en la fiesta de Semana Santa.

chupalélo. RA. Flor. *Cogomélo*. Tipo de hongo comestible. Alim. Durante la temporada de lluvias, los ralámuli los recolectan para comerlos asados o en guiso; no son los únicos; en la Sierra se da una gran variedad de hongos comestibles.

chutáma. RA. Flor. Amapola. En ocasiones, marihuana. Hist. A diferencia de los otros cultivos, la introducción del narcocultivo es reciente y es una fuente de trabajo que ha ganado importancia en la Sierra.

chutamélo. RA. <Chutáma, "marihuana". Castellanización de la palabra ralámuli *chutáma*. Refiere al que se dedica al narcocultivo.

chuwé. RA. Rit. Difunto. A los muertos se les realiza una fiesta que se llama *nuté* (<*nutéma*, "alimentar") con el fin de darles fuerza en su viaje a *ripá*.

chuyáka. RA. Fau. *Colpates cafer*. Pájaro carpintero.

D

duukami. OD. Oficiales que gobiernan la política y festividades tepehuanas.

E

ególila. RA. Parent. En el oeste, término para referirse a los tatarabuelos (padres de los bisabuelos) y tataranietos.

G



Gomáka.

geyóchila. RA. Parent. Tatarata tatarabuelos (padres de los tatarabuelos) y tatarata-taranietos.

gochíla~ kochíla. RA. Parent. Término de parentesco que refiere tanto a la hermana mayor de ego o a la hija del hermano o hermana mayor del padre de ego (prima).

gomáka. RA. Rit. Es el nombre de la bola de la *rarajípa*. Se elabora con madera de encino (*rojowá)* y tiene unos 25 cm de perímetro.

gonomí(ki). RA. Arco iris. Cosm. Ente peligroso; se dice que roba a los niños.

gulúbusi. RA. Flor. *Arbutus glandulosa*. Madroño. Árbol de madera rojiza. Dom. Con su madera los ralámuli elaboran cucharas, y las semillas, que también son de color rojo, se utilizan como cuentas para fabricar collares.

I

Ich Maam. OB. Deidad *o'óba*, a quien se consagran las fiestas y los bailes.

ichíma. RA. Sembrar. Alim. La subsistencia ralámuli depende básicamente de lo que siembran (maíz, frijol, calabaza). Saber sembrar es un conocimiento que todo ralámuli posee. Rit. La siembra, como los demás momentos del ciclo agrícola, se ritualiza. La siembra se hace con el trabajo de todos los miembros de una familia. Primero se remueve la tierra y se forman los surcos; después cada uno trabaja un surco. En un morral cargan de uno a dos kilos de semillas y con una vara de sembrar, o *wika*, se hace un agujero en el cual se depositan las semillas. Primero se siembra el maíz (*sunú)*, luego el frijol (*muni*), que se arruinaría con las primeras lluvias, y finalmente la calabaza (*bachí*).



Ichíame.

ichíame. RA. <*Ichí*, "sembrar". Sembrador. Agr. Ser un sembrador, saber sembrar, es un conocimiento básico-primordial en la sociedad ralámuli, como sociedad campesina. Hist. Esto les ha valido para convertirse en una fuerza de trabajo como jornaleros agrícolas o en el narcocultivo.

iyéla. RA. Parent. Madre.

iyéna. RA. Caminar. Verbo que se emplea frecuentemente para indicar tanto la actividad que se desarrolla como el lugar donde ésta se lleva a cabo.

Iyelúame. RA. Literalmente, "la que es madre". Cosm. Se complementa con *Onolúame*, "el que es padre", representando ambos la deidad que dio todas las cosas buenas, el maíz, el frijol, los animales, las lluvias y el sol, que siempre estará corriendo y no se apagará mientras ellos estén contentos.

J

(*Je*)*suikristo*. RA. < ESP. Jesucristo. Cosm. Se utiliza como otra manera de nombrar a *Onolúame*.

jíkuli. RA. Flor. *Lophophora Williamsii*. Peyote. Cactácea redonda de 10-20 cm de diámetro que crece en las zonas áridas del altiplano del norte de México. En el caso de los ralámuli, se colecta en la región de Camargo, Chih. Las fiestas de peyote son comunes en la región de Nararachi y pueblos tarahumares circunvecinos, tales como Norogachi, Sisoguichi, Chogita, Cusárare y Basíguare. Rit. La ceremonia del *jíkuli* se celebra tanto como curación mágica, en casos de enfermos graves, así como para ayudar a la subida del alma de algún difunto que perteneció a un círculo de peyote. Cosm. El *jíkuli* es pensado como un Señor que puede hacer daño, por eso se piensa que en la fiesta de *jíkuli* todos se vuelven locos (*cf.* Velasco, 1983).

jiskáli. RA. <ESP. fiscal. Carg. Fiscal ralámuli.

julíosi. RA. Rit. *Juriosi*, judíos o *riablos* en la Semana Santa; son los representantes de *riablo*, quienes pintados de blanco o amarillo luchan contra los representantes de *Onolúame*: los *molós o molókos*.



Julíosi.

K

kaithañi. OD. Carg. En el sistema de cargos tepehuanes, es el capitán auxiliar del capitán general o *moiyi*.

kalí. RA. Dom. Casa-habitación. Unidad habitacional de una ranchería. Hist. El origen de estas construcciones son coloniales, antiguamente los ralámuli acostumbraban vivir en cuevas. Las paredes se hacen de adobe y piedra y llevan un techo de lámina. El tamaño promedio de una casa ralámuli está en un rango de 12 a 15 m^2. La casa se piensa conforme a su funcionalidad, por eso es muy común que de pronto una familia tire o simplemente abandone una casa para hacerse otra en el mismo rancho. Son lugares de almacenamiento, ya que cada familia cuenta con dos residencias: una en la cumbre y otra en la barranca. La gente duerme en el exterior, a menos que esté lloviendo. Es probable

que la distinción interior-exterior se conciba de manera distinta en la cultura ralámuli pues ambos se refieren con un solo término: *pachá*, "adentro". Espacialmente se caracteriza por un lugar destinado al fogón donde se preparan los alimentos, que puede estar tanto al interior como al exterior o en ambos, y por un patio ceremonial o *awílachi*. Puede tener una pequeña huerta, árboles frutales, corrales para los animales domésticos: *kochí*, *chibá* y *torí*; esto último es opcional, ya que muchos de éstos se pueden guardar en otro lugar fuera del área de la casa-habitación.

Kanrelália. RA. Rit. Esta fiesta forma parte de los ritos que se realizan durante el tiempo invernal, cuando *Onó* se enferma, para animarlo y ayudar así a que pueda franquear esta temporada. Durante ese periodo se nombran los cargos para organizar la próxima *Nolilúachi*.

kawíwali. RA. Fau. *Micruroides euryxathus*. Coralillo.

kí. RA. Parent. En la zona de Samachique, el hijo o la hija de la madre.

kilibá. RA. Flor. Quelites. Alim. Los ralámuli los recolectan; son un complemento de su dieta.

kióchi. RA. Fau. *Urocyon cinereoargenteus scottii*. Zorro. Se encuentra en toda la sierra y suele comerse las gallinas, pero se caza con perros o trampas.

kisharma. RA. < ESP. guisar. Guisado. Es el nombre que recibe cualquier preparado con caldo para comer. Alim. En la comida ralámuli existe una gran variedad de guisados: de carne de chiva, *kóchi* o *torí*, o de vegetales: *bachí*, *tomata*, etcétera.

kiyóchi. RA. Fau. *Urocyon cinereoargenteus scottii*. Zorro. Se encuentra en toda la sierra y suele comerse las gallinas, por eso se caza con perro o trampas.

kobáaly. Carg. Gobernador o'ob. Se reconoce este cargo en cada uno de los centros de mayor concentración pima: Maycoba, Yepáchic y Mesa Blanca. Las autoridades que auxilian al gobernador son el segundo gobernador, el comisario del ejido, el tesorero, el jefe de vigilancia y su suplente, y el juez de campo y su suplente.

kobísi. RA. Alim. Maíz tostado y molido (pinole); los ralámuli no le ponen azúcar ni otro condimento; se bebe revuelto con agua: *lokuasa kobísi*; "¡bata pinole!"

kochí. RA. Fau. Perro. Dom. Los perros son de gran utilidad para el cuidado de los animales, ya que por lo general una sola persona lleva a pastar hasta 20 animales entre chivas y borregos. Desde cachorros aprenden al lado de los adultos las labores pastoriles. Normalmente los "amos" les dan de comer *sekiáte* o *remé* dura remojada en agua. A los ralámuli no les gustan los perros "flojos" que no trabajan bien con las cabras, porque sólo comen, pero no ayudan.

kóchi. RA. Fau. Cerdo. Alim. Los ralámuli no comen mucha carne, por eso es muy apreciada. Preferentemente comen las partes más grasosas del animal; también

preparan chicharrón (cuero de cerdo frito en su grasa a temperaturas muy altas) tatemado y chicloso.

kochíla ~ gochíla. RA. Parent. Término de parentesco que refiere tanto a hermana mayor de ego como a la hija del hermano o hermana mayor del padre de ego (prima).

koláchi. RA. Fau. *Corvus corax*. Cuervo.

kolí. RA. Flor. *Capsicum baccatum; chiltepín*. Se da en regiones calurosas como las barrancas. Es un producto de importante comercialización en las zonas templadas de la Sierra como Guachochi, Rocheáchi, Samachique, Basihuare y Creel, entre otros, así como de intercambio entre los ralámuli cuando están en la barranca con los que estén en la cumbre; también se puede mandar como regalo o simplemente se recolecta si se pasa cerca de esta planta durante el trayecto. Alim. Se utiliza para condimentar los frijoles; una manera de hacerlo es poniendo a cocer varios granos con alguna otra hierba como condimento. Rit. Durante *Nolilúachi* es común que se prepare un platillo de frijol colorado con este chile.

kólima. RA. Nombre que recibe una forma de reciprocidad generalizada entre los ralámuli. Sistema de redistribución o intercambio que no implica un pago inmediato.

kolimáka. RA. Acción de pasear, *basolóa*, para recibir *kólima*.

Korpo. RA. Rit. Esta fiesta concluye el tiempo de siembra; se realiza en los primeros días de junio. En esta temporada se llevan a cabo ceremonias para curar la tierra: se le da alimento enterrando porciones de caldo de tortilla en distintos puntos de la parcela, al mismo tiempo que con un cuchillo se corta el viento para alejar los males, y después, con música de violín y humo de *molowaka,* se bendice las casas y a las personas para evitar ser víctimas de los rayos que envía el señor de las tormentas en las primeras lluvias.

koyéla. RA. Vest. Es una banda de tela blanca o estampada (depende la región) a la que se le suelen cocer listones de colores. Se lleva en la cabeza para sostener el cabello; se usa tanto como una prenda habitual como una prenda festiva (a veces los listones que se pueden coser a ella, hacen esa diferencia). En la zona de Munérachi los hombres la usan con un simple nudo amarrado hacia atrás, en tanto que las mujeres el nudo se recarga hacia la parte derecha. En cambio, en la zona de Norogachi la *koyéla* es más delgada y cuelga con dos tiras a cada lado de la cabeza.

kú. RA. Palo, leña. Dom. La leña sigue siendo el combustible más frecuente en las casas ralámuli; es indispensable para la comida que, a excepción de los frutos, siempre pasa por el fogón.

kulási. RA. Rit. Cruz. Referente ritual omnipresente en las fiestas ralámuli. Representa los cuatros puntos cardinales. En el *awílachi* se colocan tres cruces hacia el oriente.

kulúchila. RA. Parent. Hermano mayor de la madre.

kunála. RA. Parent. Esposa. Incluso de ahí se deriva la acción matrimonial de la mujer, *kunama*, casarse.

kúmi. RA. Dónde, a dónde.

kumúchala. RA. Parent. Hermano mayor del padre.



Labelí.

L

labelí. RA. <Esp. rabel (antiguo nombre para un instrumento de cuerdas; todavía constituye una entrada en algunos diccionarios de español). Violín. Hist. El violín y las melodías que con este instrumento se interpretan se introdujeron durante la Colonia, pero la cultura ralámuli se los ha apropiado. La hechura y la afinación de las cuerdas son distintas. Rit. No puede faltar en un *paskol* o un *matachín*.

láname. RA. Color amarillo o anaranjado. *Láname muní,* "frijol amarillo" es el nombre con que se denomina a un tipo frijol de color blanco amarillento que en español se conoce como frijol bayo.

M

malá. RA. Parent. En la zona de Samachique, la hija del padre.

malí. RA. Parent. En la zona de Samachique, el padre de una mujer.

matá. RA. Metate. Instrumento para moler hecho de piedra (a hachazos). Se compone de dos partes: una base hendida inclinada para la recepción de la molienda en un recipiente y una pieza alargada (para poder agarrarla con ambas manos) y gruesa (para destrozar el grano). Dom. En él se muelen diversos granos, principalmente el maíz cocido para hacer *remé* o tostado para *kobísi*. A pesar de que en muchas casas se cuenta con un molino mecánico, este instrumento no se ha dejado de fabricar y utilizar.

makáwi. RA. Fau. *Columba fasiata.* Paloma o torcasa.

mauyaka. Fau. *Felis concolor*. Puma o león americano. Se le considera un animal feroz, riesgoso para el ganado. Actualmente se encuentra en avanzado proceso de extinción.

mayoli. RA. Carg. Mayor ralámuri; en un tiempo les encontraba pareja a los solteros; esto se ha ido perdiendo.

mawéchi. RA. < *mawéma*, "desmontar" Agr. Lugar desmontado para sembrar mediante la técnica de tumba y roza. El *mawéchi* se utiliza con frecuencia para sembrar frijol. Se dice que del *mawéchi* se obtienen las mejores cosechas de esta leguminosa.

melióchi. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.

meliósochi. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comúnes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf* Pennington, 1974:132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta, se recolectan para preparar un guisado.

moiyi. OD. Carg. Capitán general que tiene bajo su cargo; es aconsejado y ayudado por una serie de auxiliares: *kaiki*, *kaithañi*, *phixkharhi*, *oidhigïrdunukami*, entre otros.

molókos. RA. Rit. Estos personajes de la fiesta de Semana Santa representan una fuerza positiva que procura mantener el orden; debe luchar contra otra negativa y que produce el caos, que son los *juríosi* o fariseos.

molowaka. RA. Incienso. Rit. En varios ritos su humo se esparce sobre lo que se quiere "bendecir". El humo es un elemento fundamental en las prácticas de limpia ritual.

molúchi. RA. Fau. Cría de la cabra. Una importante labor —cuando se lleva a pastar a las chivas—, es cuidar a las más pequeñas del coyote, que las prefiere como presa.

mukí(la). RA. Mujer. Org. Se dice de las mujeres adultas; el criterio para considerar o no al adulto es el matrimonio.

muluchí. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.

N

nabáite. OD. Alim. Cerveza de maíz.

Nabidá. RA. Rit. Fiesta que forma parte de los ritos que se realizan durante el tiempo invernal, cuando *Onó* se enferma, para animarlo y ayudar así a que pueda franquear esa temporada. Durante ese periodo se nombran los cargos para organizar la próxima Semana Santa, *Nolilúachi*.

nakalóki. < *naká-* "oreja" y "mover" Literalmente, "oreja que se mueve". Fau. Mariposa. Rit. Con sus capullos los ralámuli fabrican sus *chanébali*, casacabeles que atados al tobillo se hacen sonar mientras se baila el *paskol*.

naligochi. RA. Fau. *Canis lupus*. Lobo mexicano Prácticamente extinto.

napawí. RA. Reunirse, juntarse, congregarse. *Napawí nochaza* son las fiestas de trabajo.

nawíki. RA. Homosexual. En ocasiones tiene un sentido peyorativo.

nekwásare. RA. Flor. *Brassica sp*, Pequeña planta de la familia de la mostaza, la cual más comúnmente se deja crecer en lo que fueron las corraletas usadas para el abonado de las parcelas.

nijé. RA. <*ni-* "yo" y *-je* "demostrativo" (Lionnet) o *¿-ju* "ser",? Org. El yo ralámuli reclama un fondo autonómico, no posesivo (Gotés, comunicación personal).

nikarra ~ nïikarroi. OD. Rit. Patio ceremonial óódami.

nó. RA. Parent. Hijo varón del padre.

nolerma. RA. Dar vueltas.

Nolilúachi. RA. Rit. Fiesta de Semana Santa, la cual se calendariza en función del primer plenilunio de primavera. Esta fiesta se caracteriza por ser un ritual de petición, así como de enfrentamiento del bien con el mal. Con ella se espera agradar a *Onolúame-Iyelúame* para que aleje los males, envíe suficiente lluvia y haya buenas cosechas. La ceremonia incluye ritos de provocación hacia la naturaleza para forzar a que ésta sea feraz y además de que el clima sea benigno. También se espera que vengan nuevos embarazos y nuevos nacimientos. De hecho, durante *nolilúachi*, integrantes de los grupos de ritual *moró* y *fariseo* luchan entre sí, reproduciendo el acto sexual para de esta manera inducir la fertilidad humana.

No'nó. WA. Dios warijó.

Nuté. RA. <*nutéma* "alimentar". Rit. Fiestas que se hacen a los parientes recientemente muertos. Se dice que se alimenta a los muertos para que tengan fuerza y no se queden en el camino de su viaje para llegar a *ripá*.

O

o'bai. OD. En lengua óódami es el blanco o mestizo.

ochélame. RA. Anciano.

ochíkáwala. RA. Parent. En la zona de Samachique, refiere indistintamente al abuelo paterno o al nieto del abuelo paterno.

ódami. OD. Nombre con el que se reconocen los tepehuanes del norte. También quiere decir "gente".

oidhigïrdunukami. OD. Carg. Jueces de monte en el sistema de cargos óódami.

ojí. Fau. *Ursus americanus*. Oso. Especie en un avanzado proceso de extinción. En la mitología ralámuli se le considera un viejo. Se piensa que las mujeres pueden ser preñadas por un oso y tener descendencia con las características de estos animales.

okó(*ko*). RA. Flor. Pino. Abunda en la Sierra; quizá por eso, aunque en ralámuli no hay un palabra para "árbol", *okó* puede ser un equivalente; también se usa *kusí*, que en otros contextos sólo quiere decir "palo".

okó. RA. Fau. Pájaro.

o'ko. RA. Fau. *Otus. Sp.* Una variedad de búho.

Onagúshigam. OB. Gobernador o'óba.

Onó. RA. Parent. Padre. En algunaâs zonas, sólo del varón y de la mujer *malí*. Cosm. Dios. Los ralámuli se reconocen como *Onó kuchila*, es decir, hijos de Dios (véase *kúchi*).

Onolúame. RA. Literalmente, "el que es padre". Cosm. Rit. Las fiestas son una obligación de los ralámuri con *Onolúame* para que siempre esté contento.

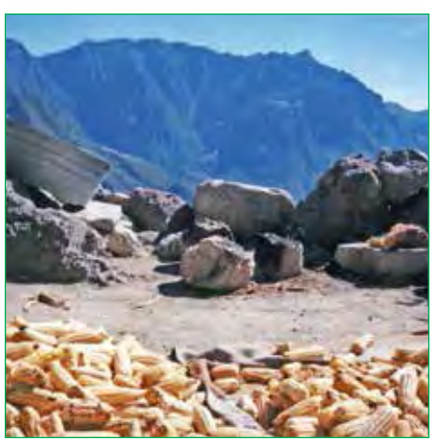
o'ob. OB. Lengua yutoazteca perteneciente al grupo tepimano de esa familia lingüística y, por ende, nombre con el que se autodenomina el grupo étnico que la habla, también conocido como "pima bajo" y que habita en los pueblos de Yécora, Pilares, Maycoba (Sonora) y Yepachic (Chihuahua).

opochíla. RA. Parent. Hermana menor del padre.

owilúame. RA. Curandero. Rit. Tiene un papel especial en varios momentos rituales.

Owilúame.





Pachí.

P

pachí. RA. Flor. Mazorca tierna de maíz. Dom. Los elotes que no están buenos se aprovechan como alimento para las aves domésticas. Alim. Los ralámuli comen los elotes cocidos o tatemados; sin embargo, lo más común es su desgrano para preparar pinole y masa para tortillas, alimentos de todos los días.

pagótame. RA. Literalmente, "mojado". Bautizado. Hist.

paisóri. WA. Criatura mítica que vive bajo el agua, presente en los mitos warijó. Es tanto dañina como benigna. Es mala porque se roba a los niños y buena porque cuida el aguaje (*cf*. Miller, 1996: 511).

paskol. RA. La danza de *paskola*. Danza ritual que se ejecuta durante la fiesta de Semana Santa, en donde normalmente se reproducen de manera ritual las conductas de diversos animales. Este tipo de manifestación ritual fue introducida por los jesuitas y también se puede encontrar entre los pimas, los tepehuanes y los warijío.

paskóla. WA. Danza.

pasúchi. Fau. *Mephitis mephitis*. Zorrillo.

pawírame. RA. <*bawí*, "agua".

peléame. RA. Habitante.

pochi. RA. Saltar. Rit. Danza que bailan las mujeres; se llama así porque saltan.

púali. RA. Fau. *Geococcyx velox*. Correcaminos.

R

rakála. RA. Semilla.

ralámuli o *rarámuri*. RA. Ralámuli, ralómali y ralomli son las distintas denominaciones que, dependiendo de la región, los "tarahumaras" utilizan para sí y que, además, en otros contextos, pueden tener el sentido más reducido de "hombre" o más amplio de "gente". Tradicionalmente se ha dicho que viene de *ralá*, "pies" *múli*, "rayo", y muchos lo traducen como "pies ligeros"; sin embargo, esto no parece ser el sentido que le dan los propios ralámuli.

ranála. RA. Parent. Hijo varón o mujer (véase *nó*, *ki*, *malá*).

rarajípa. RA. Carrera de bola. Rit. Según el calendario ritual agrícola, se lleva a cabo durante el periodo de cosecha. Es una competencia de resistencia entre dos equipos de corredores varones: *arriba* y *abajo*. Gana el equipo que dé más vueltas a la pista. En el equipo ganador se reparten las apuestas de ambos bandos.

rarajípame. RA. Corredor de carrera de bola.

ratéla. RA. Parent. Hermana o hermano menor de la madre.

rawí. RA. Fau. *Buteo alvicaudatus*. Gavilán.

rawíli. RA. Día.

rayéna(*li*). RA. Sol. Cosm. La salida del Sol de cada día es la prueba de la armonía con el cosmos de que Dios está contento; si se enojara, el Sol no saldría más. Es un reflejo del semblante de Dios.

re'cholí. RA. Fau. *Cyrtonyx montosumae*. Codorniz.

rekámuchi. Fau. *Linx rufus*. Gato montés. Se le refiere como un animal muy bravo.

remé(ke) ~ *rimé(ke)*. RA. Tortilla. Vianda preparada de una masa hecha a base de granos de maíz cocidos y que, luego de darle forma circular, se cocina en un comal por ambos lados. En el caso ralámuli, suelen ser mucho más gruesas que las tortillas popularmente conocidas. A pesar de elaborarse a mano tienen la forma de un círculo casi perfecto; de hecho, una tortilla que no esté lo suficientemente redonda no es apetecible para un ralámuli. Es un producto alimenticio omnipresente en la pitanza tarahumara, y se toma por lo tanto como un sinónimo de la palabra comida, lo cual se ve cuando a uno le invitan a comer diciéndole: *¡Goá reme!*, "¡Coma tortilla!", lo cual no quiere decir que sólo se va a comer tortilla; por lo general siempre habrá un plato de frijoles o algún otro guiso.



Remé.

repokó. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.

richíla. RA. Parent. El hermano menor del padre.

rijówi. RA. Hombre.

rikówi. RA. Granero.

rikúri. RA. Borracho.

rimú. RA. Sueño. Cosm.

rimugá. RA. < *rimú*, "sueño cortar".

ripá. <ESP. arriba (¿?). Cosm.

risúti. Pobre o deteriorado. Se dice cuando alguien carece de algún bien o se encuentra en un estado de agotamiento. También se emplea para referir una mala siembra, poca agua y pocos peces en el arroyo, o cuando el monte se encuentra muy seco.

rituróame. RA. < *ritú*, "mirar". Literalmente "observador". Actúa como *réferi* en la carrera de bola, es decir, observa que todo acontezca según las reglas.

robilíke ~ *rarajípa*. RA. Carrera de bola. Rit. Según el calendario ritual agrícola, se lleva a cabo durante el periodo de cosecha. Es una competencia de resistencia entre dos equipos de corredores varones: *arriba* y *abajo*. Gana el equipo que dé más vueltas a la pista. En el equipo ganador se reparten las apuestas de ambos bandos.

rochí. RA. Fau. Cualquier clase de pescado, como carpas (*Cyprinus carpio*), bagres (*ictalurus sp.*) y truchas.

rolí. RA. Fau. *Neotoma mexicana madrensis*. Rata de cola peluda.

rowéla. RA. Rit. Aro que se utiliza en las carreras de mujeres o *ariwéta*.

rowí. RA. Fau. *Sylvilagus hordinarius*. Conejo.



Sawéame.

rutugúli ~ *tutugúli*. RA. Fau. *Bubo sp*. Búho o tecolote. Rit. Danza. Cosm. En la cosmovisión ralámuli se le considera un emisario de la muerte.

S

sabóchi. WA. Nombre warijó para referirse al mestizo o al blanco.

sawéame. RA. Rit. En el *tutugúli* canta mientras agita una sonaja que se llama *sawála*.

sayawi. RA. Fau. *Crotalus molossus* y *C. triseriatus*. Víbora de cascabel.

semáti. RA. Bonito, hermoso.

shitachí. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.

sikolí. RA. Olla. Dom.

sipáame. RA. < *si'pí*, "raspar". Rit. Raspador.

simarróni. RA. Gentil. Hist. Se refiere con este término a los que rechazan la religión cristiana.

sinowí. RA. Fau. *Thamnophis eques*. Culebra. Cosm. Personaje frecuente en los mitos; se les considera seres perniciosos que viven en el inframundo; por lo general engaña a sus presas o se esconde bajo el agua; pueden disfrazarse de mujer para enredar a hombres adúlteros y llevárselos a las profundidades del agua.

sipúcha. RA. Vest. Falda.

siríame. RA. Carg. Gobernador ralámuri. Dirige el sistema ralámuli. Tiene bajo su jurisdicción una serie de rancherías. Para lograr la administración de justicia y de gobierno, el *siríame* se auxilia de un conjunto de funcionarios nombrados en asamblea: los auxiliares de gobernador o segundos gobernadores, el capitán y segundo capitán, soldados, el mayor y el fiscal.

siwí. RA. Fau. *Melegaris gallipavos*. Guajalote silvestre.

siyóname. RA. Color azul o verde.

solóla. RA. Parent. Hermana mayor del padre.

sowí(ki) ~ *batáli*. RA. Alim. Cerveza de maíz. Es un recurso central en la formación de redes sociales que integran directa e indirectamente a las distintas comunidades tarahumaras. Rit. Beber *sowíki* es una obligación ritual para los ralámuli para ayudar a que Dios esté contento y no deje que la vida se acabe.

sowíli. RA. Acabó. Se emplea para indicar el término de cualquier acción, incluso la vida; es decir, cuando alguien muere, *mukuméa*, se dice que ya se acabó, *ma sowíli pa*.

sukulúame. RA. El que sueña y embruja. El hechicero.

sunú. RA. Maíz. Cosm. Rit. Alim.

T

talí. RA. Flor. Semilla, grano para sembrar. Agr. Se obtienen desde el tiempo de cosecha, seleccionando las de aquellas mazorcas que muestran un mejor desarrollo, dureza y tamaño de los granos.

táta. RA. Parent. Padre. En algunas regiones, el padre de una mujer.

teke. Tener. Se dice de algunas posesiones tangibles (dinero, cigarros, herramienta) e intangibles (pensamiento, *nata*). No se dice del ganado ni de los hijos adoptados, para los cuales se utiliza *buké* (*cf.* Lionnet, 1972).

tewé. RA. Niña. Mujer joven, hasta antes de casarse.



Tewé.

tibúame. RA. <*tibú*, "cuidar". Carg. Alguacil ralámuli.

tisóla. RA. <*tisó*, "usar bastón". Bastón.

tobé(ke). RA. Canasto (Forma).

toh. OB. Cueva. Cosm. Las cuevas son un referente importante dentro de la cosmovisión o'óba. Rit. En varias ocasiones se realizan ritos en las cuevas para petición de lluvias, entre otros.

tónali. RA. Alim. Cocido de carne con su caldo. Rit. Se sirve en fiestas.

to'op. OB. Iglesia. Rit.

torí. RA. Fau. Gallina, *torí owí-ra* (gallina macho-posesivo), gallo. Dom. Los ralámuri suelen tener algunas gallinas con sus pollitos, *churípi*; éstos no sólo complementan la alimentación; sino también ayudan a que no se eche a perder la comida comiéndose las plagas. El caldo de gallina puede considerarse un platillo especial que se puede servir en honor a un momento feliz o a una visita muy apreciada.

towí. RA. Niño, hombre joven hasa antes de casarse.

turélo. WA. Cantante de *tuwúli*.

tutuguli ~ rutugúli. RA. Fau. Búho. Rit. Fiesta iniciada por el canto del *owilúame*.

tuwúli. WA. Rit. Nombre que recibe la fiesta donde el *turélo* canta.

U

ukwí. RA. Lluvia. Recurso central en la lógica campesina de los pueblos agrícolas de la Sierra. Rit. Gran parte de las fiestas se celebran en petición de dicho elemento.

umúlila. RA. Parent. En la zona oeste, bisabuelos paternos o maternos, e indistintamente los bisnietos hombres o mujeres.

u'súla ~usúla. RA. Parent. Abuela materna y nieto de la abuela materna.

u'wí. RA. Flor. *Arctostaphylos pungens*. Pingüica. Tipo de arbusto.

W

waíla. RA. Parent. En el oeste, hermana menor de un hombre o ego; lo utiliza si es hija del hermano o hermana menor del padre de su interlocutor hombre (véase *wayéla*).

wajomáli. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.

wajúra. WA. Criatura mítica que vive bajo el agua.

wakasí. RA Fau. Vaca. Agr. Las vacas tienen un papel más importante en el trabajo de la tierra, jalando la yunta, que en la alimentación directamente.

Walúpa. RA. < Esp. Guadalupe. Cosm. Sin embargo, no tiene el sentido católico de "virgen de Guadalupe". Rit. La fiesta de *Gualupa* se juntó con *Kanlelalia* y *Nabidá*; ayuda a revitalizar a Dios, que en el tiempo invernal se enferma.

wále. RA. Término con el que denominan los *ralómali* "de la Baja" a los ralámuli "de la Alta"; Burguess (2002) registra *iwále* y lo traduce como "los de la alta" de *wérachi*, "sierra alta" (Hilton, 1998), pero parece tener una connotación despectiva; a veces lo traducen como "zapetudo" (véase *bisibúrga*).

wáli. RA. Canasto. Dom. Los canastos sirven principalmente para almacenar granos, ya sea en la casa o en el *rikówi*. En el espacio doméstico, sobre todo los canastos de este tipo que no llevan tapa, se utilizan para guardar las tortillas, luego los comensales irán hacia él para tomar sus *reméke*.

warijó. Nombre con el que se hacen llamar los guarijío de la sierra, mientras que los que viven en los valles —a la orilla del río Mayo— se dicen warijío.

wasalá. RA. Agr. Barbechar. En la zona cumbre se inicia con la cuaresma y concluye en el tiempo de siembra, durante la última semana de mayo o la primera de junio.

wasamóchawala. RA. Parent. Hermana mayor de la madre.

wayéla. RA. Parent. En el área de Samachique, hermana menor de un varón.

wekogí. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.

wekosá(ka). RA. Vest. Cinturón con cascabeles pendientes. Rit. Se usan en la carrera de bola o para bailar un *paskol*.

wíka. RA. Agr. Coa; vara puntiaguda para sembrar. La clavan en el suelo hasta llegar a la capa húmeda y entonces echan ahí la semilla.

wikáame. RA. <*wiká*, "canto". Rezandero.

wikuwekuri. RA. Flor. Tipo de hongo comestible. Los hongos sólo se dan en la época de lluvias; son más comunes en las tierras altas, donde pueden encontrar mejor sombra para desarrollarse (*cf.* Pennington, 1974: 132). Alim. Los hongos son un complemento de la dieta; se recolectan para preparar un guisado.



Wakasí.

wilú. RA. Fau. *Cathartes aura*. Zopilote.

wíwachi. RA. Agr. Periodo en el cual se lleva a cabo la pizca del maíz, primero en las parcelas cercanas a la zona de vivienda más frecuente y posteriormente trasladándose a otros sembradíos que se obtuvieron por herencia.



Yóli.

Y

yóli. Nombre con que los o'ob, guarijío, ralámuli (en algunas regiones, véase *chabóchi*) y otros grupos del noroeste (yaqui y mayo) llaman a los mestizos o blancos. El origen de la palabra no es claro; si es del yaqui, en cuyo caso la etimología sería "señor", guarijío, "los que entienden" o ralámuli "los que se enojan", (*cf.* Burgess, 2002: 109). Otros lo traducen como "diablo", pero quizá se trate de una sobreinterpretación.

yúmali. RA. Rit. Baile que se ejecuta danzando alrededor del *awílachi*. Según Brambila (1976), viene del verbo *juma*, "correr"; otra propuesta más difundida es que viene de *chomáli*, "venado", de ahí que en varios textos la refieran como "la danza del venado".

Bibliografía

Aboites Aguilar, Luis, *Norte precario, poblamiento y colonización en México (1760-1940)*, México, CIESAS/El Colegio de México, 1995.

Adams, E. Charles, "Consecuencias del contacto hispánico entre los pueblos, 1520-1700", en *El contacto entre los españoles e indígenas en el Norte de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Agraz, Abraham A., *Caprinotecnia I*, 2a. ed., México, Limusa, 1984.

Aguilar Zéleny, Alejandro, "Los ritos de la identidad. Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el noroeste de México", tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH, 1998.

_____, *Los Guarojíos. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1995.

Aguilera, C. M. y E. R. Martínez, *Relaciones agua, suelo, planta, atmósfera*, México, Chapingo, 1996.

Aguilera, H. N., *Tratado de edafología de México*, t. I, México, UNAM, 1989.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Tarahumaras", en *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, México, FCE, 1991.

Akamatsu, Tsutomu, "Articulatory Phonetics", en Kirsten Malkmajær (ed.), *The Linguistics Encyclopedia*, Nueva York, Routledge, 2000.

Alcocer, Paulina, "La magia de las palabras: Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo", comunicación de estudios preliminares del *Proyecto de Investigación Konrad Theodor Preuss, teórico de la religión y de la magia: su originalidad, vigencia y limitaciones a la luz de las investigaciones contemporáneas*, México, UAM-Iztapalapa, 2000.

Altamirano, Graziella, Guadalupe Villa, *Chihuahua; Textos de su historia 1824-1921*, tomo 2, México, Gobierno del Estado de Chihuahua/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1988.

Álvarez Palma, Ana María, "Sociedades agrícolas", en *Historia General de Sonora*, t. I, 2a. ed., México, Gobierno del Estado de Sonora, 1996.

Anzures Bolaños, Ma. del Carmen, "El bien y el mal en la cultura tarahumara", en *Anales de Antropología*, vol. 30, México, 1995.

Arbiza, A. Santos, *Producción de caprinos*, 1a. ed., México, Editor AGT, 1986.

Ascher, R. y F. Clune Jr., "Waterfall Cave, Southern Chihuahua, Mexico", en *American Antiquity*, núm. 26, 1960.

Astorga L. Enrique, *El mercado de trabajo rural en México. La mercancía humana*, México, Era, Colección Problemas de México, 1985.

Augè, Marc, *El sentido de los otros*, España, Paidós, 1996.

Barabas, Alicia M., "Rebeliones e insurrecciones en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica", en *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH, 1986.

_____, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Plaza y Valdés Editores/INAH, 2002.

Bassols Batalla, Ángel, *El noroeste de México*, México, UNAM, 1972.

Batista Ventura, Paula, Benjamín González, Amelia Rubio, Candelaria Rubio Vega e Isidro Sebastian Pancho, *Anayáwari Irétari (Las historias de los viejos)*, México, Instituto Chihuahuense de Cultura/Conaculta, 2000.

Beaumont Pfeifer, David, OFM Cap., *Los pimas*, México, Gobierno del Estado de Sonora, Cenart, Instituto Sonorense de Cultura, Pacmyc, 2001.

_____, *Catecismo pima*, México, Gobierno del Estado de Sonora/Conaculta/Culturas Populares/Instituto Sonorense de Cultura-PACMYC, 2002.

_____ y Bertha Alicia Duarte Rodríguez, *Los pimas. Catálogo de piezas arqueológicas pertenecientes a la zona indígena pima*, México, Gobierno del Estado de Sonora/ Conaculta/ Culturas Populares/Instituto Sonorense de Cultura-PACMYC, 2002.

_____ y Berta Alicia Aguilar, *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, Hermosillo, Conaculta, INAH, Instituto Sonorense de Cultura, 2004.

Bennett, Wendell y Robert Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, INI, 1978.

_____, *The Tarahumara, an Indian Tribe of Northern Mexico*, Chicago, 1935.

Black, C. A., "Methods of Soil Analysis", en *Agronomy, American Society of Agronomy*, Parte I, núm. 9, Inc. Publisher, Madison, Wisconsin, 1989.

Bohannan, Paul, *Para raros nosotros. Introducción a la antropología cultural*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.

Bohn, H. L., B. L. McNeal, G. A. O'Connor, *Química del suelo*. México, Limusa, 1993.

Bonfiglioli, Carlo, *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara; entre la pasión de Cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, INI, 1995.

Brambila, David S. J., *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumar)*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1976.

Braniff Cornejo, Beatriz, "La serrana sonorense", en J. Gutiérrez y Gutiérrez (comp.), *El noroeste y sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991.

_____, *"La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México. Proposiciones arqueológicas preliminares*, 3 tomos, México, INAH (Colección Científica), 1992.

_____, "El norte de México: La Gran Chichimeca", en *Arqueología Mexicana*, vol. I, núm. 6, febrero-marzo, México, 1994.

Brouzes P., Françoise, "Migración rarámuri a Sinaloa", en D. Gutiérrez y J. Gutiérrez (comps.), *El noroeste y sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991.

_____, intervención en mesa redonda, en D. Gutiérrez y J. Gutiérrez (comps.), *El noroeste y sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991.

Brown, "Un bosquejo de la arqueología de Chihuahua desde el siglo XII hasta el siglo XX", en D. Gutiérrez y J. Gutiérrez (comps.), *El noroeste y sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991.

Buenrostro, Manuel, "Identidad y cultura rarámuri", tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH, 1998.

Buol, S. W., F. D. Hole y R. J. Mccraken, *Génesis y clasificación de suelos*, México, Trillas, 1981.

Burgess, Don, *¿Podrías vivir como un tarahumara?*, 2a. ed., México, editado por Nina Lincoln, 1977.

_____, *Cómo aprender ralámuli de la Tarahumara Baja*, México, PACMYC, Conaculta/ ICHC/Gobierno del Estado de Chihuahua, 2002.

Cajas Castro, Juan, *La Sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, México, ENAH, 1992.

Campbell, Lyle, *American Indian Languages, the Historical Linguistics of Native America*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1997.

_____ y Ronald W. Langacker, "Proto-Aztecan Vowels", en *International Journal of American Linguistics*, 1978.

Camou Healy, Ernesto, "Las etnias originarias", en *Historia general de Sonora*, t. V, 3a. ed., México, Gobierno del Estado de Sonora, 1997.

Cardoso de Oliveira, Roberto, *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, Sao Paulo, Vibraira Pioneira Editora, 1984.

Carpenter, John P., Jonathan B. Mabry y Guadalupe Sánchez de Carpenter, "La arqueología de los grupos yutoaztecas tempranos", en Moctezuma Zamarrón y Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller*, México, INAH (Colección Científica), 2001.

Cassiano Gianfranco, "Ambiente actual y poblamiento en el Noroeste de México", en Gutiérrez y Gutiérrez (coords.), *El Noroeste de México y sus culturas étnicas*, México, MNA/INAH, 1999.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE (Colección Popular, 41), 1997 [1944].

Cerda, Roberto de la, *Chamanismo en la región pame de Santa María Acapulco*, México, UNAM, 1957.

Chang, R. y McGraw-Hill, *Química*, 4a. ed., México, 1992.

Chayanov, A.V., *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974.

Cifuentes, Bárbara y Lucina García, *Multilingüismo a través de la historia*, México, CIESAS, 1998.

Clifford, James, "Sobre la autoridad etnográfica", en Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Editorial Gedisa, 1991.

Conde, Harriss, Moctezuma *et al.*, *El territorio y lo sagrado en Sonora*, México, INAH, 2003.

Coordinación Estatal de la Tarahumara, *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*, Chihuahua, Programa de reforma a la educación indígena de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, 1991.

Cordell, Linda S., *Prehistory of the Southwest*, Nueva York, Academic Press, 1984.

_____, "De las aldeas primitivas a los grandes poblados en el noroeste", en Beatriz Braniff C. (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Jaca Book/Conaculta, 2001.

Corine Brown, Ina, *Comprensión de otras culturas*, México, Editorial Pax-México, 1968.

Corrales, I. *et al.*, *Estratigrafía*, Madrid, Ed. Rueda, 1977.

Coyle, Philip E., "The Customs of our Ancestors", en *Etnohistory*, 453, verano de 1998.

Dale Lloyd, Jeane, *El proceso de modernización capitalista en el noroeste de Chihuahua (1880-1910)*, México, Universidad Iberoamericana, 1987.

Dalton, George, "Teoría económica y sociedad primitiva", en M. Godelier (comp.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976.

Deeds, Susan, "El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España", en Ysela Campbel (coord.), *Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.

_____, "Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, 2000.

Descola, Philippe, "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.

Di Peso, C., "Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca", en *The American Foundation, Inc.*, Notes; vols. 1-3, Flagstaff, AZ, Dragoon, Northland Press, 1974.

Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Dunne, Peter, Masten, *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, dos partes, México, Jus, 1958.

Dunnigan, Timothy, *Subsistence and Reciprocity Patterns Among the Mountain Pimas of Sonora*, México, Univesity Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan, Arizona, University of Arizona, 1970.

Enciclopedia de México, 14 tomos, México, Compañía Editora de Enciclopedias de México-SEP, 1987.

Enciclopedia Hispánica, Encyclopaedia Británica Publishers, Inc. 1a. ed., 1991-1992.

Ensminger, M. E., *Producción ovina*, Buenos Aires, El Ateneo, 1973.

Escalante, Roberto y Zarina Estrada, *Textos y gramática del pima bajo*, México, Universidad de Sonora, 1993.

_____, "Pima bajo", en José Luis Moctezuma Z. y J. Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller*, México, INAH (Colección Científica), 2001.

Estrada, Zarina, "Aproximaciones al estudio del sistema pronominal del pima bajo", en G. López y J. L. Moctezuma (comps.), *Estudios de lingüística y sociolingüística*, México, Universidad de Sonora, 1994.

Evans-Pritchard, E. E., *Los nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977.

Faubert, Edmund, "Los indios pimas de Sonora y Chihuahua", Primera parte, Biblioteca Ernesto López Yescas, INAH-Sonora, México, 1975, inédito.

Ferrer, León, "El contexto calendárico del ciclo de pascua", *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, año 7, núm. 13, 1997, pp. 85-88.

Fitzpatrick, E. A., *Suelos. Su formación, clasificación y distribución*, 2a. impr., México, CECSA, 1985.
Flores M., Jorge, *Bromatología animal*, México, Limusa, 1975.
Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar, 1997.
_____ e Isabel Gil Sánchez, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en *Historia General de México*, vol. 2, México, El Colegio de México, 1980.
Frey Nymeth, Herbert, *La arqueología negada del Nuevo Mundo*, México, Conaculta, 1995.
Foth, H. D., *Fundamentos de la ciencia del suelo*, México, CECSA, 1997.
Fowler, Catherine S., "Some Lexical to Uto-Aztecan Prehistory", en *International Journal of American Linguistics*, 1983, pp. 224-257.
Fox, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, [1967].
Fried, Jacob, "The Tarahumara", en *Handbook of Middle American Indians*, Ethnology, t. 2., vol. 8, 1969.
Galaviz de Capdeville, María Elena, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España, XVI-XVII*, México, Editorial Campesina, 1967.
Gavande, S. A., *Física de suelos, principios y aplicación*, México, Limusa, 1980.
González, Carlos y Ricardo León, *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, CIESAS/INI, 2000.
González R., Luis, "Notas históricas sobre el gobierno de los tarahumares", en L. González *et al.*, *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Estudios regionales, 8), 1994a.
_____, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, Chihuahua, México, CEDIC, 1994b.
_____, *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM/Porrúa, 1993.
_____, "La evangelización en la Tarahumara", en D. Gutiérrez y J. Gutiérrez (comps.), *El noroeste y sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991a.
_____, *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, Chihuahua, México, Editorial Camino, 1991b.
_____, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP, 1984.
Gotés, L. Eduardo, "Rarámuri. Guión general de video", México, ENAH, 1988, mecanografiado.
_____, "Relación entre la producción pecuaria y la organización social tarahumara", tesis de licenciatura, México, UNAM-Facultad de Medicina, Veterinaria y Zootecnia, 1989.
_____, "Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1991.
_____, "Lunas y cabras", ponencia, Congreso de Americanistas, Varsovia, junio de 2002.
Graham, Martha, *Mobile Farmers. An Ethnoarcheological Approach to Sttelment Organization Among the Rarámuri of Northwestern Mexico*, International Monographs in Prehistory, Estados Unidos (Etnoarcheological Series, 3), 1994.
Grande, L. R., *Métodos para análisis físicos y químicos en suelos agrícolas*, México, UASLP-Departamento de Suelos, 1984.
Guevara Sánchez, Arturo, *Arqueología del área de Las Cuarenta Casas*, Chihuahua, México, INAH (Colección Científica), 1986.
_____ y David A. Phillips, "Arqueología de la Sierra Madre Occidental en Chihuahua", en *Historia General de Chihuahua*, t. I, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Gobierno del Estado de Chihuahua, 1992.
Gutiérrez, D. y J. Gutiérrez (coords.), *El noroeste y sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991.
Harriss Clare, Claudia Jean, "Las mujeres warijío: un estudio de género y violencia", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1998.
Harris, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
Heat, Jeffrey, "Uto-Aztecan morphophonemic's", en *International Journal of American Linguistics*, 1977, pp. 27-36
Hernández L. Enrique y Toledo Ocampo Alejandro, *Escenarios económicos de largo plazo y efectos sobre la utilización de recursos naturales. Reporte Final.* México, Semarnap-Pnud, 1998.
Herrera, T. *et al.*, *Fermentaciones tradicionales indígenas de México*, México, INI, 1987.
Hers, Marie-Areti, *Los toltecas en tierras Chichimecas*, México, UNAM, 1989.
_____, *et al.* (coords.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, 2000.

Hill, Jean, "Proto-Uto-Aztecan: A Community of Cultivators in Central Mexico?", en *American Anthropologist*, 103: 913-934, 2001.

Hilton, Simón, *Diccionario Tarahumara de Samachique*, Instituto Lingüístico de Verano, 1998.

Hinojo Hinojo, Adriana, "El estudio de patrón de asentamiento y su uso en la estructuración regional de la serrana. Una aproximación al estudio del valle Bavispe", ponencia, *30 Aniversario del Centro INAH Sonora*, México, 10-12 de noviembre de 2003.

Instituto Nacional de Estadística Geografía a Informática, *Guachóchi. Carta topográfica 1: 250 000*, Guachóchi G 13-4, Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, México 1985.

_____, *Carta Topográfica 1: 50 000*, México, INEGI, 1985.

_____, *XII Censo general de población y vivienda 2000; Tabulados básicos. Chihuahua*, tomo I, México, 2001.

_____, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000; Tabulados básicos. Sinaloa*, tomo I, México 2001

_____, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000; Tabulados básicos. Durango*, tomo I, México 2001

_____, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000; Tabulados básicos. Coahuila*, Tomo I. México 2001

Instituto Nacional Indigenista, *México Indígena. INI 30 años después. Revisión crítica*, número especial de aniversario, México, INI, diciembre de 1978.

Irigoyen R., Fructuoso, *Rarajípari. La carrera de la bola tarahumara*, Chihuahua, México, Centro Librero La Prensa, 1994.

_____, *Cerocahui. Una comunidad tarahumara*, Chihuahua, México, Centro Librero La Prensa, 1980.

Jackson, M. L., *Química de suelos*, Barcelona, Omega, 1966.

Jáuregui, Jesús, "La etnología en México, aún está por hacerse", en García Mora y Kortoz (eds.), *La antropología en México: panorama histórico*, México, INAH, 1985.

_____ *et al.*, "La autoridad de los antepasados", en *La comunidad sin límites III. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, INAH, 2003 (Etnografía de los pueblos indígenas de México), pp. 113-216.

_____ y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las danzas de conquista en el México contemporáneo*, México, Conaculta/FCE, 1996.

_____ y J. Neurat (comps.), *Fiesta, literatura y magia en El Nayart: ensayos sobre coras huicholes y mexicaneros de Konrad Th. Preuss*, México, CEMCA/INI, 1998 [1913].

Jordán, Fernando, *Crónica de un país bárbaro*, Chihuahua, México, Centro Librero La Prensa, 1978.

Kennedy, John, *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.

_____, *Tarahumara of the Sierra*, Illinois, A. H. M. Publishing Corporation, Arlington Heigts, 1978.

Kirchoff, Paul, "Los recolectores-cazadores del norte de México", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, México, SMA, 1943a.

_____, "Relación entre los recolectores-cazadores del norte de México y las áreas circunvecinas", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, México, SMA, 1943b.

Kroeber, Alfred, "Uto-aztecan Languages of Mexico", en *Ibero Americana*, núm. 8, Berkley, California, University of California Press, 1934.

Kottak, Conrad Phillip, *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*, Madrid, McGraw Hill, 1999.

Lapesa, Rafael, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1981.

Lappe, P. y M. Ulloa, *Estudios étnicos, microbianos y químicos del tesgüino tarahumara*, México, UNAM, Instituto de Biología, 1989.

Lartigue, François, *Indios y bosques*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1983.

Lazcano, Carlos, *Guía México desconocido. Barrancas del Cobre*, núm. 51, México, Editorial México Desconocido, 1999.

Leclerq, Gerard, *Antropología y colonialismo*, México, ENAH, 1993.

Leet, L. Don y Sheldon Judson, *Fundamentos de geología física*, México, Limusa, 1974.

León García, Ricardo, *Misiones jesuitas en la Tarahumara, siglo XVIII*, Chihuaha, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.

Levi, Jéröme M., "Pillers of the sky: The genealogy of ethnic identiti among the rarámuri-simaroni (tarahumara-gentiles) of Norwest Mexico", tesis de doctorado en antropología, Cambridge, Universidad de Harvard, 1993.

_____, "¿La flecha y la cobija: codificación de la identidad y resistencia en la cultura material ralámuli?", en Molinari y Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH, 2001.

Levi-Strauss, Claude, *La vía de las máscaras*, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979.

Leyva, Ana Daniela, "Bilé sitákame chuluwí tamí ruyeli. El componente de punto de vista aspectual del ralámuli en tres narraciones de Rejogochi, Chihuahua", tesis de licenciatura en Lingüística, México, ENAH, 2005.

Lionnet, Andrés, *Los elementos de la lengua tarahumara*, México, UNAM, 1972.

_____, *El idioma tubar y los tubares*, México, Universidad Iberoamericana, 1978.

Lister, R., *Archaeological Investigations in the Northern Sierra Madre Occidental, Chihuahua and Sonora, México*, Boulder, Colorado, University of Colorado Press, 1958.

López-Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomos I y 2, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1988 [1980].

_____ y Leonardo, López Luján, *El pasado indígena*, A. Hernández Chávez (coord.), Fideicomiso Historia de las Américas/FCE/El Colegio de México, 2001.

López Batista, Ramón, *Relatos de los Tarahumaras/ qui'yá iretáca nahisárami*, Samachique, Municipio de Guachochi, Chihuahua, s. ed., s.f.

_____ *et al.*, *Rarámuri ri´écuara. Deportes y juegos de los tarahumares*, Chihuahua, México, Centro Librero La Prensa, 1981.

López Torres, Pilar, "Yo ya trabajé pa'los chuta", tesis, México, ENAH, 1998.

López y Rivas, Gilberto y Eduardo Perea, "El concepto de minoría subordinada. Elementos para su definición", en *Revista Iztápalapa*, núm. 1, julio-diciembre de 1979, pp. 150.

Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, t. I, México, INI, 1986.

_____, *Unknown Mexico*, 2 vols., Nueva York, 1902.

Mancera F., A. Domínguez y A. Herrera, *Impactos culturales del Plan maestro Barrancas del Cobre*, Chihuahua, México, Cuadernos de Solar, 1998.

Mata Pinzón, Soledad, Juan José Atilano Flores y Bárbara Adriana González Díaz, *Ecos y silencios de la artesanía indígena de México. Forma y espíritu del arte nómada*, México, INI, s.f.

Márquez-Alameda, Arturo, "Sobre los pobladores más antiguos del actual estado de Chihuahua", en *Historia general de Chihuahua I. Geología, geografía y arqueología*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.

Merrill, William, "Tarahumara Social Organization, Political Organization, and religion", en William C. Sturtevant (comp.), *Handbook of North American Indians*, Smithsonian Institution, 1983.

_____, "Identidad ralámuli: una perspectiva histórica", mecanografiado, s.f.

_____, *Almas rarámuris*, México, INI, 1992a.

_____, "Catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris: el contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España", en Ysela Campbel (coord.), *Colección Conmemorativa, Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992b.

Millar, Wick, "Los dos dialectos del guarijío", en G. López y J. L. Moctezuma (comps.), *Estudios de lingüística y sociolingüística*, Hermosillo, México, Universidad de Sonora, 1994.

_____, *Guarijío: Gramática, textos y vocabulario*, México, UNAM, 1996.

_____, "Speaking for Two: Respect in the Guarijio of Northwest México", *Berkley Linguistics Society*, núm. 6, pp. 196-206, 1980.

_____, "The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence", en *International Journal of American Linguistics*, núm. 50, 1984, pp. 27-36

_____, "Uto-Aztecan Languages", en A. Ortiz (ed), *Handbook of North American Indians, vol 1,0 Sothwest,* Washington D.C. Smithsonian Institution, 1983.

Mirafuentes Galván, José Luis, *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México, de 1680 a 1821*, México, Archivo General de la Nación, 1975.

Mithun, Marianne, *The Languages of Native North America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, "El aporte de Wick Miller a los estudios comparativos de lenguas yutoaztecas", en José Luis Moctezuma y Jane Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas*, México, INAH, 2001.

_____, "El yaqui y el mayo como lenguas históricas", en *Noroeste de México*, núm. 10, 1991, pp. 79-84.

Molinari, Claudia y Eusebio Nolasco, "Los tepehuanos del norte", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región noroeste*, México, INI/SEDESOL, 1995.

Momprade, Electra L., *Historia general del arte mexicano. Indumentaria tradicional indígena*, tomos I y II, México-Buenos Aires, Hermes, 1981.

Mondragón, Lucila, Jaqueline Tello y Argelia Valdéz, *Relatos tarahumaras/Ki' á ra' ichaala rarámuli*, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares (Colección Lenguas de México), 1995a.

_____ (ed.), *Relatos guarijíos: Nawesari makwrawi*, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares (Colección Lenguas de México), 1995b.

Montané Martí, Julio César, "Desde los orígenes hasta 3000 años antes del presente", en *Historia general de Sonora, Periodo Prehistórico y Prehispánico*, t. I, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

Morales, Marco Vinicio, "Formulaciones previas para el estudio de las relaciones de poder en una comunidad rarámuri", ponencia en la *Mesa de política del XII Congreso Nacional de Estudiantes de Ciencias Antropológicas*, Querétaro, 2002.

Morrison, R. y R. Boyd, *Química orgánica*, 2a. ed., México, Fondo Educativo Interamericano, 1985.

Muñoz Orozco, Maximiliano, *Semana Santa indígena en el noroeste de México*, Unidad Regional Sonora de Culturas Populares e Indígenas, Instituto Sonorense de Cultura, 2001.

Munsell, *Soil chart*, Maryland, Munsell Color Co., 1998.

Murdock, George Peter, "Culture and society", en *USA, Twenty-Four Essays*, University of Pittsbourgh Press, Pensilvania, 1965.

Nentuig, Juan, *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, México, INAH (Colección Científica, 58), 1977.

Noriega, Francisco, "De primitivos a campesinos", tesis de maestría, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1992.

Ortega Noriega, Sergio e Ignacio del Río (eds.), "De la conquista al estado libre y soberano de Sonora", en *Historia general de Sonora*, t. II, 3a. ed., México, Gobierno del Estado de Sonora, 1996.

Ortiz, Andrés, *Pimas, etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, Región Noroeste, México, INI, 1995.

Ortiz P., Francisco, Miguel Cabildo, Federico Campbell e Ignacio Rodríguez, *La Operación Cóndor*, México, Proceso, 1981.

Ortiz-Villanueva, Bonifacio, *Edafología*, 2a. ed., México, Ediciones Patena, Chapingo, 1977.

Osorio, Rubén, *Tomóchic en llamas*, México, Conaculta, 1986.

Pailes, Richard A., "Relaciones culturales prehistóricas en el noreste de Sonora", en *Sonora: Antropología del desierto*, 2a. ed., Noroeste de México, 12, México, Centro INAH Sonora, 1994.

Palma, Aguirre Francisco, *Mapu regá eperé rarámuri (Vida del pueblo tarahumara)*, México, Doble Hélice/Conaculta/PACMYC-Instituto Chihuahuense de Cultura, 2002.

Pastron, A. G. y C. W. Clewlow Jr., *The Environment and Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

Pennington, Cambell W., *The Tarahumar of Mexico. Their Enviroment and Material Culture*, Utah, University of Utah, 1963.

_____, *The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1969.

_____, *The Tarahumar of Mexico. Their Environment and Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1974.

_____, *The Pima Bajo of Central Sonora, México, The Material Culture*, vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.

_____ (ed.), *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva, siglo XVII*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1981.

Pérez de Rivas, Andrés, *Los triunfos de nuestra santa fe*, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

Pfefferkorn, Ignacio, "The Language of the Sonorans", en Theodore Treutlein (ed. y trad.), *Sonora: A Description of the Province*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1949.

Pintado Cortina, Ana Paula María, "Los hijos de *riosi* y *riablo*: Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca", tesis de doctorado, México, UNAM, 2008.

Plancarte, Francisco M., *El problema indígena tarahumara*, México, INI, 1954.

Porras Castillo, Eugenio, "Identidades sumergidas. O'obas de Chihuahua", en Moctezuma y Villalpando (eds.), *Noroeste de México: Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela*, México, Centro INAH Sonora, 1999.

Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra*, México, CIESAS, 1995a.

_____, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, CIESAS/INI, 1995b.

Ramírez Morales, César (coord.), *Carl Llumholtz. Montañas, duendes y adivinos...*, México, INI (Serie Raíces), 1996.

Reff, D., *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northewestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

Rivas Vega, Josefina, Yolanda Solís Arellano y Alfonso Flores Domené, *Recetario tepehuano de Chihuahua y Durango, indígena y popular*, México, Conaculta, 2000.

Robles, J. Ricardo, "Los ralámuli pagótame", en Manuel Martzal (ed.), *El rostro indio de dios*, México, Centro de Reflexión Teológica/Universidad Iberoamericana, 1994.

Romano, Agustín, *Los pimas*, México, INI (Colección de Monografías), 1971.

Ruiz Ruiz-Funes, Ramiro, "Caminando por las cuevas de gigantes. Patrón de asentamiento y distribución espacial en la Sierra Tarahumara. Un estudio etnoarqueológico", tesis, México, ENAH, 1995.

Sahlins, Marshall, *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor, 1972.

_____, *La economía en la Edad de Piedra*, 2a. ed., Akal, 1983.

Sánchez Pérez, Serafín, "Conversación personal con Luis Gotés sobre la importancia del perfil edafológico de la Sierra Tarahumara en la producción del maíz", 1990.

Sariego, Juan Luis, *El indigenismo en Chihuahua*, México, ENAH-Chihuahua/INAH/Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos, 1998.

Sayles, E. B., *An Archaelogical Survey of Chihuahua, Mexico*, Globe, Arizona, The Medallion, Gila Pueblo, 1936.

Schmidt, Robert H. Jr., *A Geographical Survey of Chihuahua*, Texas, Texas Western Press, The University of Texas, 1973.

_____, "Chihuahua, tierra de contrastes geográficos", en *Historia general de Chihuahua, I. Geología, geografía y arqueología*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.

Sen Venero, María Isabel, *Historia de Chihuahua*, Chihuahua, México, Centro Librero La Prensa, 1999.

Servín Herrera, Ana Elena Loreley, "Migración e identidad rarámuri en el Estado de Chihuahua", tesis, ENAH-Chihuahua, 2001.

Shanin, Teodor, *Naturaleza y lógica de la economía campesina*, Barcelona, Anagrama, 1983.

Sheridan, Thomas E. y Thomas H. Naylor, *Rarámuri. A Tarahumara Colonial Chronicle*, Flagstaff, Arizona, Northland Press, 1979.

Siver, Shirley y Wick Miller, *American Indian Languages: Cultural Social Contexts*, Tucson, University of Arizona press, 1997.

Spicer, Edward H. *Ciclos de conquista. El impacto de España, México y los Estados Unidos en las Indias del Sudoeste Norteamericano; 1533-1960*, Norma Loera (trad.), mecanografiado, Chihuahua, ENAH, 1981.

_____, *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1997.

Stuiver, M. y P. J. Reimer, CALIB, *véase. 5.0.1*, Cambridge, Copyright 1986-2005, 1986.

Suárez Roca, José Luis, *Lingüística misionera española*, España, Universidad de Oviedo, 1992.

Taussig, Michael, *El diablo y el fetichismo de la mercancía*, México, Nueva Imagen/Patria, 1993

Tello, Jacqueline y Argelia Valdez, en Lucila Mondragón, *Ki'á ra'ichaála raramuli*, México, Conaculta, 1995.

Terray, Emmanuel, *El marxismo ante las sociedades primitivas. Dos estudios*, Buenos Aires, Losada, 1971.

Tournebize, Gerard, *Viaje al país de los tarahumaras*, G. T. México, 2000.

Tyson, R. y D. Elerick, *Two Mummies from Chihuahua, México*, San Diego, San Diego Museum of Man, 1985.

Urteaga y González, Stefani, "Sistemas políticos indígenas", en L. Gonzáles *et al.*, *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Estudios Regionales 8), 1994.

Valero Palacios, José, "Formación de una región productora de enervantes", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 2001.

Valiñas Coalla, Leopoldo, "Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales", *Anales*, 36: 249-282, IIA-UNAM, 2002.

_____, "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara", en Claudia Molinari y Eugeni Porras (eds), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Conaculta/INAH, 2001.

Vázquez, Laura, "Tiwe, muki, iyera li rijoy. Producción y reproducción de roles genéricos entre rarámuri", tesis de licenciatura en Etnología, México, ENAH, 2002.

Velasco Rivero, Pedro de, *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1983.

Villalpando Canchola, Ma. Elisa, "Cazadores-recolectores y agricultores del contacto", en *Historia general de Sonora. Periodo Prehistórico y Prehispánico*, t. I, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

_____, "Los pobladores en Sonora", en Beatriz Braniff C. (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Jaca Book/Conaculta, 2001.

Villegas *et al.*, "Método simplificado de análisis para la clasificación granulométrica de los minerales del suelo", en *Revista*, vol. 2, núm. 2, México, Instituto de Geología-UNAM, 1978.

Walker, Cameron, "The Bioarchaeology of Newly Discovered Burial Caves in the Sierra Tarahumara", Ph. D. Dissertation, University of Oregon-Department of Anthropology, 2006, inédito.

Waserman, Mark, *Oligarquía e intereses extranjeros en Chihuahua durante el porfiriato*, México, El Colegio de México, 1973 (sobretiro de Historia Mexicana, vol. XXII, núm. 3, El Colegio de México, 1973).

Wheeler, Romayne, *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Chihuahua, México, Ágata, 2000.

Willet, Thomas, "Resumen de los estudios lingüísticos del tepehuán: norte y sur", en José Luis Moctezuma y Jane Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas*, México, INAH, 2001.

Whorf, Benjamin Lee y John B. Carroll (eds.), *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1964.

Wolf, Eric R., "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en J.R. Llobera (comp.), *Antropología económica; Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, 1981.

Woo, Nancy, "Tone in Northern Tepehuan", en *International Journal of American Linguistics*, núm. 36, 1970

Yetman, David, *The Duarijios of the Sierra Madre. Hidden People of Northwestern Mexico*, University of New Mexico Press, 2002.

Zavala, Iris M., *Pueblos indios y educación en el México colonial 1750-1821*, México, UNAM, 1977.

Zimmermann, Klaus, *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*, Madrid, Vervuert, 1999.

Zingg, Robert M., *Report on the Archaeology of Southern Chihuahua*, Denver, Center of Latin American Studies, Notes: Contributions of the University of Denver, núm. 3, 1940.

Identificación de imágenes

12 Panorámica de la Barranca de Urique, Sierra Tarahumara, Urique, Chihuahua, Ernesto Lehn, 2009
14 Feliz, de cabeza a pies, niño ralámuli, Mesa de Moribo, Urique, Chihuahua, Ernesto Lehn, 2006
20 La Sierra Tarahumara, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1991
21 Pinturas rupestres en Munérachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1995
22 Parteaguas serrano, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
23 Iglesia del siglo XVIII en Munérchi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1995
24 Una comunidad ralámuli, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
25 Rito de curación del ganado, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
26 Sitio arqueológico *La cueva de las casas*, Munérachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
29 Evaristo y Chepa en plática vespertina, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
30 Cascadas de Basaseachi, Angélica Pacheco Arce, 2000
33 Antiguos ralámuli, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 466880), 1910, sin autor
34 Bailando con el papá. Ralámuli, Mesa de Reyes, Urique, Chihuahua, Ernesto Lehn, 2009
46 Montaña de Silorbo, en Munérachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
47 Arroyo de Piedra Cristal, Coéchi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
49 Resembrando, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
51 Barbecho-siembra, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
54 El barbecho, *Wasárama*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
56 *Ralajípali*, carrera de bola, en Huizuchi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
59 Campesinos, todos siembran, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
61 "Las cabras hablan con dios", sacrificio para *yúmare*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
62 Óódami limpiando frijol, Yoatzin Balbuena Mejía, 2004
65 Maíz vuelto comida, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
67 Juna Rico, *owimá shibá*. Rito de curación mágica de las cabras en Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
69 Niños *fariseos* pimas en Semana Santa, Maycoba, Sonora, Padre David Joseph Beaumont, 1995
70 Wuarijío, Mesa Colorada, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2000
78 Pastizales, Balleza, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
83 Mujer ralámuli bebiendo de una jícara, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380707), 1955, Nacho López
84 Domingo de Ramos en Samachike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
87 Familia de tarahumaras habitantes de una cueva, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81382), 1938, sin autor
88 Familia tarahumara, retrato de grupo, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 418308), 1900, sin autor
90 Familia tarahumara en rancho de cumbre, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 466875), 1890-1900, sin autor
91 Músico ralámuli bebiendo cerveza de maíz en una fiesta, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2003
92 Mujer tarahumara del barranco, Ernesto Lehn, 2002
99 Mujer ralámuli preparando *sowíki*, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380621), 1955, Nacho López
100 Ranchería Basigochito, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2001
103 Mujeres ralámuli en grupo, Octavio Hernández, 1990
104 Mujer tarahumara con sus hijos, Ana Paula Pintado Cortina, 1997
108 Mujeres ascendiendo a la cumbre, Octavio Hernández, 1990
109 *Kawíwara*, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2003
111 Familia ralámuli preparándose a descender a la barranca, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1994
112 Mujer ralámuli preparando alimentos, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380606), 1955, Nacho López
114 Cabras en Santa Rita, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
115 Ceremonia ralámuli, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380690), 1955, Nacho López
117 Ralámuli comiendo en el campo, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380500), 1955, Nacho López
119 Siembra colectiva, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
122 Cargos, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81376), 1938, sin autor
123 Oficial ralámuli de Kírare en Semana Santa, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2003
124 Reunión ralámuli, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81350), 1938, sin autor
125 *Siríame* ralámuli con bastón, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2003
128 Autoridades tepehuanas, Gerardo Conde, s.f.
131 Juicio ralámuli, Francisco Lara, PIF LCT-ENAH, 2002
133 Visita del gobernador Armando López Nogales a los wuarijío de Mesa Colorada, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2000
134 Reunión en un pueblo ralámuli, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81358), 1938, sin autor
135 Campaña electoral municipal en una comunidad ralámuli, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2003
138 La lengua y las antiguas tradiciones o'óba, por poco extintas, recientemente han sido retomadas y reforzadas por los miembros de esta cultura, Angélica Pacheco Arce, 2004
139 Ralámuli esperando la reunión, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81336), 1935, sin autor
141 Tarahumaras en círculo, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Étnicos (Inv. 399676), 1970, Nacho López
143 Niños en una escuela-albergue, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380700), 1955, Nacho López
146 Cueva habitada en la Tarahumara, Angélica Pacheco Arce, 2000
148 Mujeres tarahumaras en el pueblo, Octavio Hernández, 1991
149 Mujer ralámuli fumando *peware*, Octavio Hernández, 1991
151 *Paskolas* pimas en la antigua iglesia de Maycoba, Sonora, Padre David Joseph Beaumont, 2001
152 Mujer pima en una cueva con pinturas rupestres, Sonora, Padre David Joseph Beaumont, 1998
158 Representación de un ralámuli, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 470023), 1940, sin autor
159 El curandero rubio, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 351087), Lumholtz
162 Los *juríosi* de Semana Santa en Potrero, Leonor Pintado Cortina, 2002
165 *Awílachi*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
169 Competencia de *ariwéta*, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380692), 1955, Nacho López
171 *Owilúame*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1997
173 Danzantes de *matachines*, Alfonso Castañeda Chellet, 2001
175 Arpa wuarijío, Pacayvo, Uruachi, Claudia Harriss, 2006
176 mujer o'óba, Maycoba, Sonora, Padre David Joseph Beaumont, 2002
177 Danzantes de *paskol*, Octavio Hernández, 1988
178 Diablo en el encuentro de música tradicional, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Ètnicos (Inv. 380801), 1970, Nacho López
180 Mujeres y niños tepehuanos, A. Isela González Díaz, s.f.
181 Diablos de Guadalupe, Ernesto Lehn, 2000
183 Ralámuli a las afueras de una iglesia, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81340), 1935, sin autor
185 Juego de luchas, Octavio Hernández, 1991
188 Danza de los *matachines*, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Étnicos (Inv. 399656), 1970, Nacho López
189 La barranca de los diablos, Ernesto Lenh, 2000
191 Pequeño diablo pima, Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2004
192 Diablos de Guadalupe, Ernesto Lehn, 2002
193 Altar pima en Yepáchic, Padre David Joseph Beaumont, 1995
194 Altar del *awílachi*, Ana Paula Pintado Cortina, 1999
197 *Yúmali* pima, paraje cercano a Yepachi, Padre David Joseph Beaumont, 2000
199 Molocos y sus tambores de estrellas, Leonor Pintado Cortina, 2000
201 *We chati fariseo*, Munérachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1999
202 Los caminos, Ana Paula Pintado Cortina, 1998
203 *Maynate* wuarijío, Loreto, Chínipas, Claudia Harriss, 2005

205 *Fariseos* pimas de Semana Santa en Maycoba, Sonora, Padre David Joseph Beaumont, 2000
207 Rito en Norogáchi, Francisco Lara, PIF LCT-ENAH, 2005
210 Rápidos de Guachochi, Octavio Hernández, 1990
211 Familia mestiza de Cerro Colorado, Ana Paula Pintado Cortina, 2000
212 Migración a la ciudad, Octavio Hernández, 1986
213 Comercio de artesanías indígenas en la Sierra, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
215 La mesa de Sinforosa, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
220 El Estado-nación en la Tarahumara, Octavio Hernández, 1990
223 *XETAR*, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2000
224 Otras instancias de gobierno, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81389), 1950, sin autor
227 Fiesta tarahumara organizada por el gobierno, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 399641), 1970, Nacho López
228 Modernización en Guachochi, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2000
230 Aserradero, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
234 Don Alberto Castellanos y don Nemesio: dos grandes cantores de *yúmali* pima, ranchería Las Gallinas, Yepachic, Chihuahua, Angélica Pacheco, 2004
238 Sitio arqueológico, Paquimé, Angélica Pacheco Arce, 2001
239 Don Nemesio, anciano pima, Angélica Pacheco Arce, 2004
243 Niños wuarijío en Mesa Colorada, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2000
245 Cueva Blanca, Cam Walker, 2004
247 Tambores en San Ignacio, Angélica Pacheco Arce, 2001
248 Rancho, Angélica Pacheco Arce, 2002
249 Campaña indigenista en la Tarahumara, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81342), 1935, sin autor
251 Construcción de adobe cercana a la Cueva de las momias de Otachique, Angélica Pacheco Arce, 2002
252 Doña Plácida, elaborando un *wari* o *jajar* con palmilla, ranchería La Salitrera, Angélica Pacheco Arce, 2003
254 Puerta en forma de "T" del sitio arqueológico Paquimé. Característica del Complejo Casas Grandes, Angélica Pacheco Arce, 2001
256 Familia o'ob, ranchería La Cieneguita, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2003
258 Mujer tarahumara y su bebé, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81333), 1935, sin autor
258 Cueva con restos óseos, Otachique, Angélica Pacheco Arce, 2002
262 Templo jesuita de Sisoguichi, Octavio Hernández, 1991
264 San Ignacio Arareco, Octavio Hernández, 1988
265 La iglesia de Potrero, Ana Paula Pintado, 2002
266 Paraje cercano a la ranchería El Kipor, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2003
267 Fiesta de San Francisco de Borja, Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2003
268 Iglesia antigua de Yepachi, Angélica Pacheco Arce, 2003
271 *Matachines* en Guachochi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1992
275 Platicando con una visita, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
276 Ceta y Kangra. La madre tiene un papel muy importante en la transmisión de la lengua vernácula, Sorichikev, Daniela de la Parra, PIF LCT-ENAH, 1990
278 Familia wuarijío descansando al atardecer en Mesa Colorada, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2000
279 La gente platicando en la fiesta, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380653), 1955, Nacho López
285 Ordeñando, Kipor, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2003
286 Pueblo de Kírare, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2001
289 Iglesia franciscana de Guadalupe Coronado, Marco Vinicio Morales, 2003
290 El vallecito de Coechi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
291 En ralámuli no existe una palabra como "árbol", ya que cada árbol tiene su nombre y puede ser tan específico que diferencian las variedades de una misma especie, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
294 Un *sukurúame*, el hechicero, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
297 *Muki*, *anayáwari*, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81351), 1938, sin autor
298 Pastoreando en Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
299 Kangra y Yermo, Héctor Adalid, 2002
300 La mesa de Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
301 Ropa nueva para la fiesta, Wisuchi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
302 *Sowi sikoriki*, olla con cerveza de maíz, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2004
303 Mujer y niño tarahumara pastando chivas, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81412), 1945, sin autor
304 La pintura ritual, Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2004
305 Bebida y medicina para las corredoras, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
312 Preparando comida, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
313 *Niwama yúmari*, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
314 Carmen en Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
315 *Biré tiwe*, Abiérachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
316 *Wíwachi*, pizcando, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
317 Mariciria cargando a su hermano, Loreto, Ana Paula Pindado Cortina, 1994
321 La familia platicando alrededor del fuego durante la comida, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380666), 1955, Nacho López
322 Corraleta para fertilización, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
323 Mujer en el puesto de auxilio de una carrera, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
324 Pastoreo, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
325 Hombre bebiendo *sowíki* durante una festividad, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380652), 1955, Nacho López
328 La mujer y el fuego, Ana Paula Pintado, 1992
330 Mujer trabajando en el campo, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 380659), 1955, Nacho López
331 Las cabras, un recurso básico de la tradición ralámuli a partir de la Colonia, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
331 Pastando chivas, Alfonso Castañeda Chellet, 1999
332 Los blancos representan el primer momento de la imposición social de la sociedad nacional en la Sierra Tarahumara, Octavio Herández, 1990
333 Chepa, Evaristo y Modesto en la casa de verano, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1999
334 Corral para fertilizar en Ritosachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
336 Tronco para arado y siembra, Sorichike, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
340 *Kuríwiame kali*, una casa nueva, Korareachi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1997
341 *Chabóchi*, armonía y conflicto, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Casasola (Inv. 81349), 1938, sin autor
342 Vaqueros, Octavio Hernández, 1990
343 *Okwá kuruwi*, dos niños, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
344 *Muki, towi li ranara*. Mujeres, un niño y un nuevo ralámuli, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
347 El INI de Guachochi, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2000
348 *Fariseos* pimas de Semana Santa en Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2004
349 Los mestizos o *chaboóchi*, Urique, Octavio Herández, 1993
351 Semana Santa en Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2004
353 Niña pima, Padre David Joseph Beaumont, 1999
356 Ralámuli y tepehuanos, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Culhuacán, Étnicos (Inv. 428062), 1938, Felipe Teixidor
357 Óódami cultivando papa, Yoatzin Balbuena Mejía, 2004
358 Mujer óódami de la comunidad de Palos Muertos, Yoatzin Balbuena Mejía, 2004
361 Anciano óódami de Baborigame, Yoatzin Balbuena Mejía, 2004
362 Mujer óódami de Baborigame, Yoatzin Balbuena Mejía, 2004
365 Coéchi, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
367 Semana Santa en Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2004
368 La pintura ritual, Ernesto Lenh, 1999
372 *Taósiachi*. La meta y el número de vueltas, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
374 *Ritulóame*. Los señaladores, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2004
375 *Muruca Burema*, apostando, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
376 *Sapúka*, "aprisa", Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
377 La carrera de las mujeres, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
379 *Abiérachi*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
380 Las corredoras en la última vuelta, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
381 En la meta, *taósiachi*, se marca con piedras el número de vueltas acordadas, *kípu nolerma*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2002
384 *Matachines*, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Étnicos (Inv. 399625), 1950, Nacho López
385 Violinista ralámuli, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Étnicos (Inv. 399737), 1970, Nacho López
387 Mujer tejiendo un cesto con palmas de sotol, Marco Vinicio Morales, PIF LCT-ENAH, 2002
388 Tambores de Semana Santa en San Ignacio, Alfredo López, 2001
391 Haciendo *chanébari*, sin autor, PIF LCT-ENAH, 1990
392 Haciendo *mapachaka*, Alfonso Castañeda Chellet, 1999
393 *Fariseos* pimas y artesanías en la antigua misión de Maycoba, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2002
395 Bordados pimas de pinturas rupestres, Angélica Pacheco Arce, 2003
397 Doña Isabel elaborando un sombrero con palma, ranchería El Kipor, Sonora, Angélica Pacheco Arce, 2004
402 *Awílachi*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2001
403 *Bitichí*, Daniela de la Parra, 2004
406 *Gomáka*, Octavio Hernández, 1993
406 *Ichíame*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1997
407 *Juliosi*, Diablo de Guadalupe Coronado, Ernesto Lehn, 1999
410 *Labelí*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1995
413 *Owilúame*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
413 *Pachí*, Daniela de la Parra, PIF LCT-ENAH, 2002
415 *Remé*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
416 *Sawéame*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2000
417 *Tewé*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 1995
418 *Wakasí*, Eduardo Gotés, PIF LCT-ENAH, 2003
420 *Yóli*, Octavio Hernández, 1993

Los pueblos indígenas de Chihuahua.
Atlas etnográfico
se terminó de imprimir en julio de 2010
en los talleres de Offset Rebosán, S.A. de C.V.
Av. Acueducto 415, Col. San Lorenzo Huipulco,
Tlalpan, 14370 México, D.F.
Producción: Dirección de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia

Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

ISBN 978-607-4842-96-8

ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO

CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología