

Religión o praxis religiosa en el mundo indígena. El caso rarámuri del Alto Río Conchos

Abel Rodríguez López

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH

RESUMEN: *El presente artículo es una crítica al concepto religión empelado actualmente en los estudios antropológicos e históricos que han analizado la perspectiva religiosa de los rarámuri (o tarahumaras). Mediante un diálogo entre antropología y filosofía, se hace un intento por deconstruir dicho concepto proponiendo el de praxis religiosa, cuyo contenido, de acuerdo con el autor, parece más apropiado para referirse en adelante a este fenómeno social entre los rarámuri de la región conocida como Alto Río Conchos.*

PALABRAS CLAVE: *rarámuri, tarahumara, religión, religación, praxis religiosa*

ABSTRACT: *This article is a critique on the concept of religion used nowadays in anthropological and historical studies that have analyzed the religious perspectives of the rarámuri (or tarahumaras). By way of a dialogue between anthropology and philosophy, it is an attempt to deconstruct the said concept by proposing religious praxis, the contents of which, according to the author, seem more appropriate when making future reference to this social phenomenon between the rarámuri of the upper Conchos river.*

KEYWORDS: *rarámuri, tarahumara, religion, religation, religious praxis*

INTRODUCCIÓN

Una advertencia importante es la siguiente. El intento por deconstruir el concepto *religión* no apela a una simple cuestión semántica y menos a una necesidad que tenga su origen en el capricho de una antropología posmoderna.¹ No se puede negar la insuficiencia del lenguaje y que la ciencia ha

¹ No se trata de un capricho posmodernista, como juzgó Harris [2000:156], al intento de deconstruir el lenguaje. El camino de la superación de los conceptos es una conse-

requerido de este importante paso en sus avances. Sobre la insuficiencia de ciertas categorías y la necesidad de revisión de sus contenidos, Turner [2007:124-141], por ejemplo, ha advertido que los términos como *brujo* y *hechicero* forman hoy parte del caos conceptual al que los especialistas no han podido dar una respuesta. Por su parte, Kirk [2006 (1970):25] afirma que “casi todo el mundo cree que sabe lo que dice con la palabra mito”, y Clifford Geertz [2005: 115] ha señalado que al hablar de “animismo”, “totemismo”, “chamanismo”, “culto a los antepasados”, y otras insípidas categorías [...] los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos”. Un reconocido teórico como Marcel Mauss [1971: apéndice, 151], advirtió en su momento que términos como “magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu, etc.”, eran (y son) empleados indistintamente los unos por los otros. En nuestro caso, el empleo del concepto tradicional de *religión* ha llevado a los estudiosos de este fenómeno social a mostrarnos más su concepción sobre dicho término que aquello que podrían significar las prácticas rituales y ceremoniales para los propios actores. Debido a su origen y contenido, el empleo de este concepto nos ha dejado en aproximaciones insuficientes y aún estamos lejos de comprender eso que llamamos “la religión de los rarámuri”.²

Una pregunta no planteada

En nuestro acercamiento a la perspectiva religiosa de los rarámuri (también conocidos como tarahumaras) hay una pregunta importante que los tarahumaristas aún no hemos planteado.³ Se trata de la que Vernant [2001:5] se

cuencia del juego dialéctico existente entre la crítica teórica y la revisión de la realidad empírica.

² Las ideas principales de este artículo formaron parte del primer capítulo de mi tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos [Rodríguez López, 2010]. Así pues, mis datos fueron recogidos en campo entre los años de 2006 y 2010, mediante entrevistas no formales y la observación participante. A su vez, un primer esbozo de este documento fue presentado en la Mesa de Avances de investigación ENAH/Centro INAH-Chihuahua, el 09 de junio de 2010, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua (actual EAHNM).

³ Los rarámuri, o tarahumaras, a quienes me refiero aquí habitan la zona sur del municipio de Carichí, Chih., en la región conocida como Alto Río Conchos, conformada por los ejidos de Naráachi, Tewaterichi, Wawachérare, Chinéachi y Bakiáchi. Rarámuri es el endoetnónimo de los habitantes de esta región. Según cifras del INEGI [2011], en el estado de Chihuahua actualmente viven unas 85 316 personas de 3 años y más, ha-

hace al intentar bosquejar lo que él llama la “religión griega”; este autor se pregunta si tenemos derecho a hablar de religión en el sentido que nosotros la entendemos cuando nos acercamos al análisis de una visión religiosa distinta a la conocida en nuestro entorno. Vernant piensa que el historiador de la religión griega debe navegar entre dos escollos [*ibid.*]: Por un lado, “debe cuidarse de ‘cristianizar’ la religión que estudia, interpretando el pensamiento, las conductas y los sentimientos del griego que se entrega a sus prácticas piadosas en el marco de una religión cívica, superponiéndolos al modelo del creyente de hoy, que asegura su salvación personal, en esta vida y en la otra, en el seno de una Iglesia única, con potestad para dispensarle los sacramentos que hacen de él un fiel” (*ibid.*: 6). En el caso de los rarámuri, no se trata evidentemente de una religión cívica pero sí de un sistema de prácticas religiosas y creencias que se diferencian de ideas tales como salvación personal, o colectiva, en esta vida o en la otra; no se trata de una Iglesia única que legitima a sus fieles con o sin sus sacramentos. No se trata de una religión uniforme ni de carácter dogmático de ésta y no hay una casta sacerdotal que la gobierne; tampoco existe en ella un Libro en el que están fijadas sus verdades de una vez por todas y mucho menos implica un credo estático. Asimismo, Jean-Pierre Vernant señala que un historiador

también debe guardarse de [...] que las oposiciones entre los politeísmos de las ciudades griegas y los monoteísmos de las grandes religiones del Libro le induzcan a descalificar a los primeros, a retirarlos del plano religioso para relegarlos a otro ámbito, incorporándolos, como han llegado a hacerlo los grandes partidarios de la escuela antropológica inglesa, siguiendo a J. G. Frazer y J. E. Harrison, a un fondo de “creencias primitivas” y de prácticas “mágico-religiosas” [*ibid.*: 6].

Una tendencia similar han seguido en no pocos casos tanto la historia como la etnología de la Tarahumara. Según Vernant, las religiones antiguas no son ni menos ricas ni menos complejas y organizadas intelectualmente que las actuales. Son distintas (*ibid.*:7). Ser distinta a otras formas y contenidos religiosos es el caso de la perspectiva religiosa de los rarámuri en el Alto Río Conchos que, a mi modo de ver, no se limita a ser una reelaboración del cristianismo en general o del catolicismo en particular, porque el cristianismo católico no se reduce a la práctica del bautismo o al uso

blantes de la lengua rarámuri; además de otros 1 864 en Sinaloa; 636 en Sonora y 558 en Durango. Así como, al menos, un hablante de esta lengua en el resto de los estados de la República mexicana.

del crucifijo y tampoco la perspectiva religiosa de los rarámuri se reduce a una autonomía de la institución formal o a la relativa aceptación de agentes externos como son los misioneros. Por otra parte, Vernant advierte que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones [*ibid.*] y, por lo tanto, la tarea del historiador es exponer lo que la religiosidad de los griegos (en nuestro caso la de los rarámuri) puede tener de específico, en sus contrastes y analogías con los otros sistemas, politeístas o monoteístas, que regulan las relaciones de los hombres con el más allá [*ibid.*]. Sin perder de vista que el pensamiento y las prácticas religiosas griegas antiguas y rarámuri actuales, evidentemente, son distintas, creo que lo planteado por Vernant hasta aquí para las primeras es válido también para las segundas.

HISTORIA DEL ACERCAMIENTO A LA RELIGIÓN RARÁMURI

Siglos XVII a XIX

Ya desde los primeros contactos con los europeos, los rarámuri debieron enfrentar la deslegitimación de sus prácticas rituales. La búsqueda de las deidades indígenas para su destrucción y la inmediata descalificación de sus creencias, era el primer paso seguido por los misioneros en el trabajo de evangelización. Según González Rodríguez [1987:188], el primero en dar noticia de estos eventos en la Tarahumara hacia 1611 fue Joan Font quien señalaba que, aunque había procurado saber si estos “gentiles taramaures” tenían ídolos o alguna adoración, “no he habido rastro de esto. Verdad es que tienen muchas supersticiones y hay entre ellos muchos hechiceros”.

De acuerdo con Merrill [1992b:146], después del inicio del restablecimiento de las misiones de la Alta Tarahumara, otro misionero, Joseph María Ratkay, de nacionalidad croata, en su amplio informe de 1683, sobre la religión antigua de los rarámuri, afirmaba que ellos tenían “muchos ídolos escondidos pero pocos los confesaban [...] Tenían en sus casas unas serpientes que les eran familiares y unas piedras creyendo que así no les pasaría nada malo”.

También en aquel año, en su gramática de la lengua tarahumara, el misionero Tomás de Guadalajara sugería que los cantos y las danzas de los rarámuri eran “cosas del demonio” [folio 36v]. Respecto de las prácticas rituales, en 1745, desde Yoquibo, el jesuita Joseph María Miqueo escribía al provincial Escobar y Llamas lo siguiente acerca de ciertos ritos tarahumares:

[...] ellos se han hecho unos sacramentos a su modo, que a su juicio hacen el mismo efecto que los que usan los cristianos [...] el que los ministros del demonio los casan sin respecto de parentesco; y aún me ha dicho un vecino práctico, que tienen sus tratos entre ellos, que les dan libertad de dejar una y tomar otra mujer. Hablo de gentiles y cristianos [...] [cit. en González Rodríguez, 1987:358].

En realidad, los juicios de los misioneros sugieren una percepción del mal en toda creencia y práctica ceremonial propia de los aborígenes. Los juicios que descalifican duramente las acciones rituales de los indígenas parecen emitidos, en buena parte, para justificar la presencia de los misioneros y, dada la mentalidad de la época, con la certeza de que hacían lo correcto. En este caso, sugieren, además, que entre los rarámuri no había una religión como los misioneros la entendían, como ellos la conocían y practicaban. No obstante, estos mismos juicios sugieren también que los rarámuri de los siglos XVII y XVIII plasmaban en sus prácticas religiosas una forma de habérselas con su realidad circundante a partir, claro, de sus propias concepciones. En 1724, Joseph Neumman afirmaba que, para el año de 1700, como “España estaba implicada en una guerra en la que debería emplear todos sus recursos [...] a partir de ese momento, nada se intentó ya en contra de los indios; dejándolos en sus dispersos refugios, donde hasta el día de hoy permanecen tranquilos y pacíficos” [Neumman, 1991 (1730):148]. Quizás en momentos así, los rarámuri se apropiaban de ciertos elementos del cristianismo, pero ¿reelaboraban realmente el catolicismo o el cristianismo enseñado por los jesuitas?⁴

Luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, aparecerían los misioneros franciscanos. Ellos trabajaron en territorio tarahumara hasta 1859, año en que Benito Juárez legisló en contra de la existencia de las órdenes religiosas y los frailes debieron dejar las misiones. Sheridan y Naylor afirman que con la llegada de los nuevos misioneros el trabajo de evangelización parece haber sido más una continuación que una destrucción de las políticas seguidas por los jesuitas. Así se los sugiere la lectura de los dos documentos que incluye su investigación, tanto el padrón de fray Rautzen de las misiones en la Tarahumara de 1789, como la relación de la misión de Nuestro Señor del Pueblo de Guaguachique y sus alrededores, fechada el 4 de diciembre de 1777 y escrita por fray Joseph Agustín Falcón Mariano:

⁴ Sobre la complejidad del cristianismo y sus elementos sustantivos (como la salvación), puede verse Clément [2007:7-38], y sobre el catolicismo, y sus elementos sustantivos (sacramentos, Iglesia como “cuerpo de Cristo”, poder central, teología, etc.), Rouges, [2007:87-104].

“these two documents suggest a continuation rather than a disruption of the policies followed by the jesuits in the Tarahumara area” [Sheridan y Naylor, 1979:103].

Sobre la concepción de los frailes acerca de la perspectiva religiosa indígena, nada cambiaría. Un ejemplo claro es la afirmación que hace un documento que sintetiza el trabajo en las 16 misiones franciscanas poco tiempo después del arribo de los hijos de san Francisco a la sierra.⁵ En 1778 se afirmaba de las prácticas religiosas rarámuri que era “también muy común la embriaguez, y [las] supersticiones”. Otro ejemplo de esta forma de ver la religión de los rarámuri son las páginas del compendio gramatical para el aprendizaje del idioma tarahumara, editado en la Ciudad de México, hecho por el presidente de las misiones, fray Miguel Tellechea. En 1826, el fraile pensaba que su trabajo serviría

a fin de que sus párrocos, o ministros instruidos ya por medio de esta obra en el idioma de ellos [de los tarahumares], les hagan entender en él, sus más estrechas y recíprocas obligaciones [...] que es lo único que los hará verdaderos adoradores del Dios verdadero [Tellechea, 1826:3].

Y más adelante agrega que: “Una cosa nomas Dios quiere que le deis, vuestro corazón que no penseis que el Sol, la Luna, el Tecolote, Dios son” [*ibid.*:83].

De este modo, los misioneros de la época colonial y postcolonial, señalaban que los rarámuri no contaban sino con elementos religiosos que mostraban sus idolatrías y hechicerías, concepciones propias de la época debidas a los parámetros desde los cuales se juzgaba aquella religión que no consistía en la creencia de un Dios de corte metafísico, que no registraba su liturgia al modo cristiano y que no consistía en ser una religión sistematizada, cuyos ministros tampoco eran avalados por un centro rector de la religión. Sin embargo, el abordaje a la religión tarahumara, por parte de antropólogos e historiadores, a pesar de la reflexión sobre el lenguaje y la construcción de las categorías científicas, continuará más o menos con la misma inercia durante el siglo xx. ¿Cómo fue este acercamiento a la religión tarahumara en el siglo pasado?

⁵ Archivo Histórico de Zapopan, Fondo Guadalupe Zacatecas, *Descripción Topografica, Phisica, Natural, Política y Metalurgica, De las Misiones de Propaganda fide de la Sierra Madre de la Viscalla*, pertenecientes al Colegio Apco. N. Sra. Guadalupe de Zacatecas. Copia manuscrita anónima [foja 15v, de 24 fojas y media], 1778, caja 1 s/c.

Siglo xx

El acercamiento a la *religión rarámuri* en el pasado, y en muchos casos aún hoy, ha sido un acercamiento al modo en que, de acuerdo con Harris [2000:30], el lingüista Kenneth L. Pike entiende que el punto de vista *etic* comporta “el acercamiento a un sistema interno por un extraño a él, en el cual el extraño aporta su propia estructura y sobrepone parcialmente sus observaciones sobre el punto de vista interno, interpretando lo interno en referencia a su punto de partida externo”.⁶

En este sentido, la literatura antropológica más citada en la actualidad ha calificado la religión de los rarámuri, de manera ambigua además, como una reinterpretación o reelaboración del cristianismo o del catolicismo [Merrill, 1992a, 1992b; Velasco Rivero, 2006 (1983)]. Con anterioridad, sin embargo, esta perspectiva religiosa ya había sido poco entendida, desde el punto de vista externo. El explorador noruego, Carl Lumholtz, de formación teológica, habló de tarahumaras paganos [Lumholtz, 1981 (1902):326] y tarahumaras cristianos [*ibid.*:381]; y tanto de la religión de los mexicanos, adoptada por los tarahumaras [*ibid.*:119], como de magia entre estos últimos [*ibid.*:325]. En los años treinta del siglo pasado, los antropólogos estadounidenses Bennett y Zingg, provenientes de la escuela de Chicago, estudiaron la comunidad tarahumara de Samachike y explicaron la religión tarahumara como dividida en la práctica de fiestas nativas [Bennett y Zingg, 1978 (1935):417-447] y fiestas de la Iglesia [*ibid.*:457-496]. Concluyeron, además, que “La teología es endeble pero el ritual está cargado de vibrante vitalidad” [*ibid.*: 447]. Al comenzar los años sesenta, John Kennedy, enmarcado teóricamente en el materialismo cultural, estudió el complejo del tesguino en la comunidad de Inápuchi [1963]; sobre la religión, de modo tangencial, dice que “La doctrina y la fe ocupan un lugar relativamente subordinado al ritual”, señalando, a su vez, que no encontró “interés de ninguna forma en cosmogonía, teología o historia”. El sistema de creencias que le fue descrito, como él mismo dice, “es en extremo sencillo” [Kennedy, 1970:35]. Asimismo, señala que “Mientras que el ritual es enfatizado el mito y la doctrina se descuidan” [*ibid.*:154] porque “no tienen ni un medio escrito para preservar un cuerpo coherente de mitos ni un énfasis sobre una tradición oral; los individuos tienden a tener ideas religiosas difusas” [*ibid.*].

⁶ Se trata de una carta (24 de junio de 2000), comunicación entre Harris y Pike [Harris, 2000].

Finalmente, en la penúltima década del siglo pasado, Velasco Rivero inauguró una nueva dicotomía en el abordaje a esta religión. Si bien Velasco critica a Bennett que haya separado las fiestas nativas de las fiestas de la iglesia, en su análisis de lo que llama la religión tarahumara, él repite el mismo error, pues, con base en la definición de religión —de Goëtz— que emplea, se ve obligado a hablar de elementos que se refieren a la magia y otros que a su ver son propiamente religión [Velasco Rivero, 2006 (1983):85].⁷ No aborda, además, el *bakanowa*, una importante ceremonia acostumbrada en la zona más citada por él, la Alta Tarahumara. Ésta queda fuera de su análisis. Afirma, además, que el sacrificio de los animales está “relegado” del resto de la ritualidad rarámuri [*ibid.*:183, 192, 221], y en su narración de la Semana Santa de Tewelichi [*ibid.*:270-314] suprime el rito final de la curación que realizan los *owirúame* a las personas y al mundo. Por su parte, William Merrill [1992a, 1992b] a pesar de afirmar, por un lado, que en “la religión post-colonial de los rarámuris, la mayoría de sus orientaciones, ideas y prácticas son, sin duda, o de origen indígena o creados dentro del contexto de una perspectiva predominantemente indígena”, por otro lado concluye que ésta es “una nueva religión” [1992b:166], a la cual define como una “re-interpretación de la religión católica” (*ibid.*:167).

Es claro que tanto Lumholtz como Bennett y Zingg, y Kennedy, no encontraron una religión como ellos la entendían. De esta manera, constatamos que a un sistema interno (religión rarámuri) se ha acercado un extraño a él, en el cual, el extraño (el observador) aportó su propia estructura y sobreimpuso parcialmente sus observaciones. Ninguno de estos observadores logró encontrar la complejidad religiosa, la coherencia doctrinal y ritual que exigía su observación acostumbrada a otros entornos religiosos. En ocasiones, nuestra observación olvida que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones, y que, de acuerdo con Gramsci, “la religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no se pueden reducir a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual —y no digamos en la conciencia colectiva” [Gramsci, 1970:7]. Los juicios a las prácticas y creencias rarámuri parecen haber sido más bien una comparación entre lo conocido y lo desconocido, desde lo conocido. Por su parte tanto Velasco como Merrill analizaron una religión rarámuri haciendo énfasis en los aspectos o bien “cristianos” o bien más claramente “autóctonos” de ésta, pero concluyendo ambos de la misma manera: los ra-

⁷ Y véase también el apartado “La magia no es religión”, en el que Velasco distingue una y otra, en la primera versión de su obra [1983:58-60] y en la segunda, reeditada 23 años después [2006:86-88].

rámuri actuales practican una religión producto de la reinterpretación del cristianismo, o bien del catolicismo enseñado por los jesuitas de los siglos XVII y XVIII. Pero, ¿es el catolicismo o, más aún, el cristianismo, una religión cuya relectura pueda justificarse únicamente por el empleo de algunos elementos externos de ésta?, ¿se puede hablar realmente de la religión rarámuri actual como de una reelaboración del cristianismo o del catolicismo y concluir, como Velasco [2006 (1983):352], que en ésta “no ha habido cambios esenciales”, o que en ésta “predomina la perspectiva indígena” aun cuando se trata de una reelaboración del catolicismo? Bajo el presupuesto de que las religiones no son simples agregados de creencias y prácticas sino sistemas muy complejos [López Austin, 1999:18] y de que una “nueva religión” no surge sólo mediante un añadido o cambio de algunos elementos formales sino a partir de nuevos fundamentos, hablar de una “nueva religión” para referirnos a la perspectiva religiosa de los rarámuri actuales, como lo hacen los autores señalados, es un planteamiento insuficiente. El empleo de algunos elementos evidentemente de matriz católica (crucifijo, bautismo, algunas fechas del calendario tridentino, práctica de danzas de conquista) ¿son necesariamente indicadores de una reelaboración del catolicismo? La complejidad del catolicismo, y más aún hablando del cristianismo, es tal, que hablar de su reelaboración sin “cambios esenciales” en la perspectiva religiosa que relee aquellas cosas es una idea que, al menos en los términos usados, resulta contradictoria. Ahora bien, estas conclusiones no pueden más que estar fundadas en el empleo del concepto *religión* que ahora nos interesa revisar. ¿Cuál es el origen de dicho concepto?

Religión, un concepto insuficiente

El concepto *religión* nos remite a su origen muy determinado y guarda una serie de relaciones externas que muestran su insuficiencia a la hora de emplearse en el abordaje a la mentalidad indígena y, en concreto, al caso que nos ocupa. Desde distintas perspectivas teóricas pero con un referente de *religión* similar, se han impuesto parcialmente las observaciones al sistema religioso rarámuri con referencia a un punto de vista externo, al modo en que Pike plantea la dimensión *etic* en el acercamiento a otra cultura y sin atender al modo en que Vernant lo hace, cuando se pregunta si en el estudio de las creencias y prácticas religiosas griegas es posible hablar de religión como nosotros la entendemos.

El concepto de religión que surgió dentro de las religiones históricas fue también el que inspiró el concepto que se impuso en las ciencias so-

ciales de los siglos XIX y XX.⁸ Frazer [2006 (1890):76], por ejemplo, afirmó que la visión que se tiene de la relación entre magia y religión “estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma”, y él pone el ejemplo. Siguiendo la tradicional figura preferida de los colonizadores ibéricos del siglo XVI, es decir, Santiago, el punto de partida de la concepción de religión de Frazer [*ibid.*:76-77] es lo dicho por el apóstol en su epístola que aparece en el Nuevo Testamento.⁹ En su definición de religión, el padre de la sociología moderna, Durkheim [1995 (1912):42], pone el énfasis en la noción de *Iglesia*, precisamente en la noción que más nos remite a la manera jerárquica en que se estructuran las iglesias también llamadas mundiales. Marcel Mauss [1971:52], por su parte, distinguió la religión de la magia tomando como referente para la primera lo acontecido en ciertos ritos judíos e hindúes, ambas religiones de Libro. Como se puede ver, el origen de este concepto se enmarca en las tradiciones religiosas históricas, algunas de las cuales (judaísmo, cristianismo) permean al pensamiento clásico en que la mayoría de los estudiosos del mismo fenómeno han sido formados y las cuales, en algunos casos, han sido mínimamente objeto de estudios antropológicos [Cannell, 2006].

Más recientemente, debido a su intento universalista, y en apariencia abarcador para explicar toda experiencia religiosa, el concepto de religión de Clifford Geertz [2005 (1973):89, 112] fue criticado por Talal Asad [1993:27-52] para quien, por el contrario, es preferible desarrollar “conceptos comprensivos” a partir de los elementos específicos que se estudian. No obstante, según McCutcheon [1995:289], esta posición es complicada puesto que la categoría de “religión” es un concepto demasiado amplio para ser científico y empleado sólo como instrumento conceptual es demasiado estrecho para ser tomado en serio [*ibid.*:287].¹⁰ Por mi parte, las observacio-

⁸ Una religión (como el cristianismo, el budismo, el islam o el hinduismo) es histórica cuando sus “dogmas primordiales descansan en acontecimientos” [Bloch, 2006 (1949):35]. Recuérdese, por ejemplo, el credo de los católicos, “Jesús murió en una cruz [...] en tiempos de Poncio Pilatos [...]” [*ibid.*].

⁹ “La religión pura y sin mácula delante de Dios y Padre es ésta: Visitar los huérfanos y las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha de este mundo” [Epístola de Santiago 1, 27]. Lo que para Frazer encierra esta cita es “el ideal ético, notablemente inculcado ya desde los profetas hebreos, de la bondad y santidad de Dios y del deber de los hombres de asemejarse a éste” [Frazer, 2006 (1890):77].

¹⁰ En México, Elio Masferrer, basado primeramente en Geertz, ha propuesto la definición de *religión* como un “sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tau-

nes durante el trabajo de campo me han hecho pensar que simplemente no podemos buscar aquello que las categorías conocidas exigen aun cuando éstas hayan sido rigurosamente construidas a partir de observaciones particulares, y quizás por ello mismo habría que encontrar nociones más apropiadas para entender mejor el fenómeno religioso en el Alto Río Conchos. Sin duda que una aplicación mecánica de cualquier posición teórica limitaría mi observación y comprensión adecuada de la especificidad del fenómeno. De allí que ahora planteo que el concepto *religión* empleado hasta el día de hoy para aclarar y distinguir la actividad y el pensamiento religioso de los rarámuri actuales y del pasado es insuficiente, y que la inercia histórica nos ha llevado a emplearlo sin hacer un alto para reflexionar sobre los distintos connotados de dicho concepto, ¿Cuáles son estos connotados y qué relaciones denota el concepto *religión*?¹¹

CONNOTADOS Y RELACIONES DEL CONCEPTO *RELIGIÓN*

Religión es un concepto acuñado dentro de las religiones históricas, y por ello expresa un origen y relaciones externas muy determinadas y lejanas a la realidad indígena que se analiza. La antropología hasta hoy ha sido incapaz de deshacerse de dicho contenido. Tal concepto remite de inmediato a una tradición cristalizada. Connota así, una jerarquía piramidal religiosa; esto es, una casta sacerdotal. Se trata de los especialistas de la fe sistematizada racionalmente, es decir, de la teología. El concepto *religión* se relaciona, por tanto, con una liturgia, en cuya base están el Libro o la Escritura que rigen la calendarización del tiempo ritual y ceremonial. Connota, además, la referencia a lugares sagrados donde se practica el culto, es decir, los templos. Por último, dicho concepto connota una ética que remite al comportamiento del hombre desplegado en una búsqueda de la “plena

tológico” [Masferrer, 2009:14]. Dejo de lado esta definición, ya que se trata de una que este autor propone para, como él mismo dice, “sociedades complejas [...] sociedades de masas” [*ibid.*].

¹¹ La crítica literaria positivista del siglo XIX hizo una distinción entre la denotación y la connotación. Sólo la denotación era cognitiva y, por ende, constituía el objeto del cuestionamiento semántico; la connotación era considerada extrasemántica porque abarcaba evocaciones emotivas y no tenía un valor cognitivo. Paul Ricoeur criticó esta postura con su teoría de la tensión de la metáfora [Ricoeur, 2006:10]. Siguiendo a este autor, considero que la connotación lleva a múltiples significados que dicen siempre cosas distintas sobre la realidad y, al mismo tiempo, que la connotación remite a significados distintos. La connotación, así, tiene valor cognitivo, no simplemente emotivo.

vida eterna" en contraposición al sufrimiento eterno presente en la idea del infierno (cristianismo). Incluso en el budismo, la búsqueda del nirvana (el término de las reencarnaciones) es la misma búsqueda de la plenitud eterna. Todos estos connotados se relacionan formulando un concepto bien definido para referirse a distintas expresiones religiosas, pero que al emplearse para hablar de otras, como las indígenas, la comprensión de estas otras se hace insuficiente y complicada.

En las prácticas religiosas de los rarámuri no encontramos, por ejemplo, un Libro. En el Alto Río Conchos no encontré, la idea de infierno, la de salvación eterna o pecado original, etc., como existen en el núcleo de la tradición cristiano-católica. Merrill ha probado, por ejemplo, que la cosmovisión rarámuri no incluye el concepto cristiano de la Trinidad: "[...] los rarámuris de Basíhuare no tienen el concepto del Espíritu Santo y han transformado radicalmente la figura bíblica de Jesucristo" [Merrill, 1992a:140].¹² Lo mismo sucede entre los rarámuri de nuestra región de estudio, para quienes Jesucristo, distinto de Jesús y de Dios, es asociado con el Sol o relacionado como ancestro directo de los *owirúame*, quienes se dedican a curar y guiar, en sentido ético, a las personas [Rodríguez López, 2010:71, 81, 96-97, 116, 132, 158]. Y en el Alto Río Conchos tampoco encontramos ninguna búsqueda de la plenitud eterna. Esta perspectiva religiosa se presenta a nuestros sentidos como una constelación de notas y se percibe como una amplia construcción simbólica, y con una coherencia particular, no fácil de comprender a priori. En ésta, pensamiento y sentimiento parecen ser dos caras de una misma hoja; sus ritos, ceremonias y mitos parecen cumplir funciones específicas vitales para el ordenamiento del cosmos. Su expresión económica, dancística, deportiva, civil y ritual o ceremonial se nos presenta como tejida por una trama que forma la concepción de un mundo dual, no dicotómico, en el que las relaciones sociales se extienden más allá de lo puramente humano y material, donde categorías como enfermedad, curación y salud son pilares fundamentales de lo que se cree y practica.

Ya que las manifestaciones religiosas de este pueblo indígena expresan aspectos comunes al catolicismo y a su ética, se ha dado por sentado que podemos entender este complejo ritual, ceremonial y de creencias a partir de concebir la religión como una relectura, y a su vez, si hablamos de una relectura del cristianismo, entonces podemos entender la religión de los

¹² Este autor señala, además, que "en el sistema de ideas rarámuri no hay condenación ni sufrimiento eterno" [Merrill, 1992a:172].

rarámuri actuales. Es por eso que esta perspectiva religiosa, abarcadora de la vida social y que entraña la identidad de los rarámuri *pagótuame* (bautizados), sigue siendo considerada como una “religión” que contiene magia y hechicería [Pastron, 1977; Velasco Rivero, 2006 (1983)]. Estos últimos conceptos que emanaron de las representaciones del “otro”, en América desde el siglo xvi, son propios de una concepción religiosa y antropológica eurocentrista. En lo que respecta al concepto *magia*, que Evans-Pritchard consideró como la práctica ritual aislada del colectivo y que “rara vez es parte de la actividad social” [Evans-Pritchard, 1997 (1937):392, 400], en las prácticas rituales y ceremoniales rarámuri encuentra una serie de inconvenientes para ser vigente en el acercamiento a este grupo. La curación que realiza el especialista ritual, aun siendo en privado, se hace siempre con referencia a un colectivo social reunido alrededor de la casa del enfermo, pues, primero, la enfermedad es tratada por el especialista como aquello que repercute o puede repercutir en la colectividad y en el cosmos rarámuri entero, y, segundo, en la mentalidad rarámuri una curación necesita de la colectividad, ya que ésta, las medicinas y el especialista ritual, así como la confianza de los enfermos en que sanarán, comunican la *ivérima* (fuerza) necesaria para que la salud (el alma o las almas) vuelva a quienes padecen su ausencia (están enfermos). ¿O es que acaso los jesuitas practican la magia cuando, en privado, hacen el cuarto voto, ceremonia en la cual prometen obediencia al papa, *circa misiones*? Es difícil encontrar un ejemplo en el que el especialista rarámuri se coloque por “encima” de las deidades para influir en ellas (o de las fuerzas de la naturaleza, como señaló Frazer para los magos) [2006 (1890):82, 85, 90, 94, 107, 110, 117] y así lograr sus objetivos. Entre los rarámuri, lo común es que el especialista sea un “sumiso” intermediario entre las deidades y los humanos, como lo demuestran también sus discursos por medio de los cuales piden el auspicio de aquéllas. De hecho, el *owirúame* (lit., “el que dicen cura”) es una transposición de quien cura, es decir, del *onorúame* (lit., “el que dicen es Padre”) porque es este último quien hace el encargo de curar; esto es, de ser representado, no suplantado. De allí que el concepto *magia* tampoco sea apropiado para referirnos a ninguna práctica ritual-ceremonial de los rarámuri.

Religión como religación

Entender por religión la “relectura”, nos exige hablar de conversión al catolicismo, de nueva religión o de reelaboración del cristianismo católico entre los rarámuri antiguos y actuales. Comprender la religión como reli-

gación es algo distinto. Es este último sentido al que quiero referirme. Siguiendo de cerca al filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983), entiendo que la religión es el resultado de una particular interpretación cultural, social e histórica de la religación.¹³ De este modo, entendemos que la religión no es un hecho universal, y tampoco atemporal. La religión es un hecho cultural e histórico, pero ¿qué es la religación? La respuesta está en el modo de inteligir humano. El hombre es un animal que se enfrenta a las cosas como reales, no como a simples estímulos al modo del animal no humano. El hombre es un animal (aprehensor) de realidades en el que sentir e inteligir no conforman una dicotomía [Zubiri, 1984:75]. Desde este punto de vista, lo más radical de la inteligencia humana no es concebir, conceptuar, desvelar o razonar [Husserl, Heidegger]; es la actividad sentiente [Zubiri, 1986:35]. En tanto que el proceso de inteligir comienza en el sentir, tanto el logos como la razón son actualizaciones de lo primeramente aprehendido en los sentidos [Zubiri, 1984, 1995]. Este hecho nos ubica en los niveles prelógicos y preconceptuales de la inteligencia, pero no niega que las cosas sean también representaciones; es decir, que las cosas estén en el nivel del concepto o del “ser”. Se trata del primer nivel de la realidad que los perspectivistas han criticado a otros haber pasado por alto. Esta manera de entender la inteligencia nos permite atender primeramente las relaciones que constituyen a las entidades que forman nuestro universo, y las cuales, de acuerdo con Descola [2001:120], “sólo tienen significado e identidad a

¹³ El intento por deconstruir el concepto religión a partir de los planteamientos de un filósofo europeo tiene su razón de ser. Si bien Zubiri estudió en Alemania y se vio influido por la fenomenología enseñada por Husserl y Heidegger, él también fue especialista en lenguas semíticas [Corominas y Vicens, 2006]. Como lo ha demostrado la traducción de la escritura cristiana, estas lenguas y las lenguas indoamericanas son mucho más afines que estas últimas y aquéllas de origen indoeuropeo [Ricardo Robles, teólogo, traductor del ritual rarámuri de semana santa de Pawichíki, comunicación personal, 2009]. A partir de la terminología del arameo, por ejemplo, Zubiri reformula una serie de categorías propias de la filosofía occidental. Por otra parte, si tomamos en cuenta que la estructura gramatical de una lengua transmite, además, una estructura mental particular, entonces tenemos un motivo más para emplear a Zubiri como sustento de nuestra crítica. Una de las mayores similitudes entre las estructuras mentales del mundo semítico y el mundo indoamericano es la unidad materia-espíritu, contraria a la dicotomía creada en la filosofía occidental a partir de Platón con el mundo de las ideas y el mundo material, enfatizada por Descartes en la concepción dicotómica del mundo en la que sobresale la clara distinción sentidos y razón. Una visión dicotómica que es posible palpar en las antropologías idealistas, aquellas que renuncian a integrar el comportamiento humano en su concepto de cultura y conciben que únicamente las ideas y estructuras profundas del cerebro crean la cultura.

través de dichas relaciones puesto que éstas son anteriores a los objetos que conectan".¹⁴ Así, por su particular modo de inteligir, el ser humano está envuelto y al mismo tiempo posibilitado por la realidad que lo rodea. Es en la realidad y sólo en ésta donde el hombre encuentra las posibilidades de realización personal y colectiva. En el transcurso de su vida, el hombre está "dominado" por su realidad circundante; es lo que contiene la expresión "la realidad se impone", y es en este sentido que el ser humano está radicalmente religado a la realidad [Zubiri, 2003 (1984):93]. El hecho se manifiesta en el "poder" que la realidad ejerce sobre el hombre [*ibid.*:96-98]; es decir, en las posibilidades que ésta dona al hombre y por las posibilidades que éste es capaz de abrir en ella. En medio de su sistema de posibilidades, los recursos que ofrece la realidad, el ser humano se ve forzado a proyectar y, en ello, constantemente a elegir y a optar; a constituirse y, al mismo tiempo, a construir un modo particular de comprender su relación con lo real (con lo "otro" y con los "otros"). En cualquiera de sus actos, consciente o inconscientemente, el hombre está apoyado en la realidad y a su vez la realidad lo impele. A decir de Zubiri, "sólo en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la religación". La persona está vinculada a las cosas y es dependiente de ellas pero, más aún, está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real, "el cual constituye *eo ipso* la fundamentación misma de la vida personal" [*ibid.*:128] y social.

La realización del hombre, y con ello de toda expresión cultural, pues está posibilitada e impelida en última instancia por la realidad histórica y social y, en este sentido, "la realidad es fundamento de la realización humana" [*ibid.*:107]. La plasmación o interpretación y lectura (no relectura), que históricamente las distintas sociedades han hecho de este fundamento de su realidad, se ha traducido, por ejemplo, en los distintos tipos de arte, de generación del conocimiento o en la diversidad de perspectivas religiosas como productos de procesos históricos y sociales. No obstante, la interrelación de las distintas sociedades, la plasmación e interpretación, aun absorbiendo elementos externos, conserva siempre una "personalidad social" que se manifiesta en una praxis. ¿Cómo explico a otros lo que aprehendo? La realidad primeramente se aprehende y posteriormente es actualizada, y es en este proceso cuando el humano considera ciertos as-

¹⁴ A pesar de cierta concordancia de pensamientos, Descola considera el suyo como una fenomenología estructuralista. Zubiri, en cambio, aunque en el terreno filosófico estrictamente, al darle valor a las estructuras noérgicas de la intelección (sentir activo) y al ir en contra de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad podría ser considerado como la base de una antropología postfenomenológica.

pectos de lo real, profundizando en ésta, desde su propia idiosincrasia o marco conceptual (razón y logos). Entonces ocurre la apropiación de lo nuevo, pero esto no es una simple reformulación de las cosas. La religación explica la adopción de una praxis social, es decir, de las distintas formas como el humano enfrenta y entiende la realidad circundante que abarca desde el mundo físico hasta las estructuras de significación social. Desde este punto de vista, la reelaboración o reformulación de una religión es algo muy distinto a actualizar algunos elementos de ésta desde la propia perspectiva y modo de habérselas con la realidad circundante.

UNA PRAXIS SOCIAL Y RELIGIOSA

La praxis social es, pues, una interpretación histórica y colectiva, pero no hay que olvidar que esta interpretación está definitivamente mediada por el lenguaje [Reinhold, 2000:314] y esto puede ocasionar una aparente incoherencia y la incomprensión externa. La praxis religiosa se enmarca en esta praxis social. Para el caso de los rarámuri, la praxis religiosa no es precisamente un *schemata de praxis*, como Descola [1996 (1987), 2001] ha llamado a distintos modos de identificación (animismo, totemismo y naturalismo), que a su vez pueden incluir modos de relación (reciprocidad, rapacidad y protección) y de clasificación (analogía, metáfora y metonimia). Sin embargo, sí se trata de un *schemata* en tanto que la praxis, creencias y prácticas enraizadas en la relación realidad-inteligencia, nos descubre un particular modo de concebir el fenómeno religioso de manera distinta a lo expresado en el concepto usual que remite a la religión como un hecho universal y como relectura. En síntesis, y de acuerdo con Dávalos Sánchez [1998:90-94], praxis es “hacerse cargo de la realidad” [*ibid.*:59-60, 90, 95, 98, 122, 129].¹⁵ Hacerse cargo de su realidad corresponde al ser humano. La praxis es actividad pero también es realización y transformación. En el nivel antropológico esto se traduce en la construcción de la propia persona como sujeto y como cultura y sociedad. Pero en la construcción social, ¿todo acto es praxis? Si la praxis humana es “hacerse cargo de su realidad”, entonces el hombre está comprometido en su realización y transformación como sujeto personal y social. La praxis considerada aquí no es la simple unidad práctica-teoría sino aquello que une ambas dimensiones

¹⁵ “Ante todo, es la habitud fundamental del hombre, enfrentamiento sentiente unitario con la realidad, enfrentamiento que incluye no sólo la dimensión intelectual, sino también la sentimental y la volitiva” [Dávalos Sánchez, 1998:91].

de la actividad humana. De acuerdo con Gramsci, la unidad de la teoría y la práctica no es un hecho mecánico “sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de ‘distinción’, de ‘alejamiento’, de independencia, poco más que instintivo, y avanza hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo unitaria” [Gramsci, 1970:10-13]. Esto significa que, en sentido lato, todo acto es praxis porque todo acto configura al animal humano de tal o cual manera. Pero, a mi modo de ver, en sentido estricto son praxis sólo aquellos actos que implican e inciden directamente en la realización y transformación humana; respirar no es praxis, es instinto. Entre los rarámuri, las actividades curativas, por ejemplo, en las que se ven implicados diversos actores como los especialistas rituales, los enfermos, los familiares de éstos, etc., y el uso de elementos rituales como el fuego y el agua, son praxis porque estas actividades implican directamente la realización colectiva, es decir, la construcción del grupo como tal y de las personas como rarámuri, así como la continuidad de la costumbre y la tradición, y esto es realización. El rito del bautismo (aun cuando es de origen católico) es praxis porque implica también el ingreso al grupo de los *pagótuame* (bautizados); la danza de los matachini también lo es porque esta actividad implica el estatus del grupo como uno de los pilares del universo [Lévi, 1993]; si se deja de danzar, “el mundo se caería”, dicen ellos. La comunicación hacia dentro del grupo, en la propia lengua rarámuri, es praxis porque este hecho apela a la construcción de la identidad y, por tanto, a la realización de la persona y del grupo rarámuri. La actividad que realiza es praxis y la praxis es realización como actividad transformadora.¹⁶ Por ello, la praxis religiosa como hecho social es dinámica, no rígida ni estática, y, como categoría de análisis, es más apropiada para referirnos a la perspectiva y prácticas religiosas rarámuri, pues el carácter dialéctico contenido en el concepto *religión* empleado para nuestro caso hasta ahora.

En conclusión, el concepto praxis religiosa 1) no hace referencia a una religión ni como hecho atemporal ni como categoría universal; 2) no apela a una noción que remite a la conversión, reinterpretación o reelaboración de alguna otra religión, por más dominadora y dominante que ésta sea, pero no niega la interrelación como parte de la actividad humana, y, 3) remite

¹⁶ En este sentido, y haciendo énfasis en el carácter dialéctico de la praxis, otro autor afirma que ésta “es tanto la actividad objetiva del hombre, transformadora de la naturaleza y donadora de sentido humano al material natural, como la formación de la subjetividad humana, en la creación del sujeto humano, en la cual los aspectos existenciales se presentan como parte de la lucha por la realización” [Kosik, 1967:242-243].

tanto a las particularidades como a las influencias que una cultura puede aceptar en su sistema de prácticas y creencias. Por lo tanto, praxis religiosa es un concepto que remite a las relaciones que se forman y explican la construcción de la perspectiva religiosa de los rarámuri del Alto Río Conchos como una formulación de creencias, ritos y ceremonias, plasmada dentro de una historia y contextos particulares en conflicto y convivencia con otras visiones afines en el pasado (tepehuanes, pimas, guarijíos, apaches, etc.), con el cristianismo en su versión católica (siglos xvii-xx) y, más actualmente, en algunos casos, con algunas de sus versiones protestantes (evangélicos, testigos de Jehová, bautistas, etcétera).

Una praxis religiosa indígena

A partir del relato que me hiciera un especialista ritual, en Naráachi, sobre cómo fue que a él se le dio el encargo de cuidar, guiar y curar a una parte de los rarámuri, voy a presentar la imagen de Jesucristo que se concibe en esta mentalidad. Cuando joven, José María (en adelante JM) soñó que la deidad lo visitaba y lo llevaba a conocer las tres casas de arriba.

En la primera casa estaban Juan bautista, las serpientes y otros animales con mucha agua. En la segunda casa, estaban Jesucristo y las almas de los antiguos rarámuri, no hay de los mestizos. Allí está muy bonito, hay muchas flores y cada quien tiene su casa, como aquí, pero está más bonito que aquí. En la tercera casa viven los que dicen los rarámuri que son Padre y Madre [sol y luna], y las almas de los rarámuri que no han nacido pero ese no lo vi, sólo sé. Y así, me paseó. Luego volvimos otra vez a mi casa...¹⁷

En la segunda casa, Jesucristo y las almas de los rarámuri están en la misma posición que corresponde a los *kiyáwame* (ancestros). Esta imagen de Jesucristo es distinta a la del Cristo bíblico de la tradición católica, pues lo que refuerza esta presencia en el relato de JM es lo dicho por Bonfiglioli [2008b:57] al reportar la relación que hacen algunos rarámuri entre el taurmaturgo Jesús (en ocasiones identificado también como Jesucristo), como un ancestro de los especialistas rituales. A partir del registro de sermones ceremoniales (de *jkuri* y *bakánowa*), Bonfiglioli señala que se escucha decir

¹⁷ Fragmento de registro, transcripción y traducción, ARL, en Naráachi, Chih. 06-01-07 [Rodríguez López, 2010:154].

que Cristo fue el primer chamán y el primer *sipáame* o “raspador” y quien, además, enseñó a los antiguos rarámuri a curar con esas plantas [Bonfiglioli, 2006b, 2008a:625], “pero al igual que ciertos dramas actuales le tocó una suerte adversa dictada por las envidias: el Judas y sus hijos, los judíos, lo mataron bajo la falsa acusación de ser un hechicero” [*ibid.* y 2006a:260]. Aquí sólo preciso que, para esta misma región de estudio, los rarámuri distinguen entre la figura de Cristo y la de Jesús (tar. *Jesusi*) y, en algunos casos, la figura de Jesucristo de aquellas dos. La relación sugerida entre Jesús y los especialistas rituales rarámuri emerge, además, a partir de algunos pasajes del Evangelio que han sido reiterados por los misioneros desde el siglo XVII, y hasta la actualidad, durante las ceremonias de semana santa. Como ejemplo, véanse las siguientes perícopas: “Y uno de los apóstoles le dio un golpe a uno de los peones de los ‘mayoras’ y le cortó la oreja izquierda. Jesús les dijo: Deténganse. No hagan eso. Y le tocó la oreja cortada y se la curó” (Lc. 22, 50-51, en Díaz Infante, 1999:217; Vallejo, 2000:171).¹⁸ “Yo mismo soy ese ayudador, el enviado por dios” [*Misal de Semana Santa de Pawichiki*, 1990:29].¹⁹ “Y Jesucristo, en verdad pasó haciendo el bien por esta tierra, bien desatando a la gente que ‘el que vive abajo’ andaba arrastrando, llevándolos desviados, bien anduvo curando a los enfermos, y enseñó a la gente aconsejando...” [*ibid.*: 42-43].²⁰ Un ejemplo más de la figura de Jesús vista como ancestro de los *owirúame* queda demostrada en la siguiente recitación de uno de ellos, durante una ceremonia dedicada al *jíkuri* (peyote) en Tewerichi:

Es bueno que se escuche decir estas palabras a los hijos del que es Padre y de la que es Madre [...] el niño que se llama Jesús, que anduvo antes aquí en la tierra anduvo aconsejando [...] anduvo en el mundo aconsejando [...] ciertamente fue muy grande por eso ahora es muy fuerte nuestra curación [...] así nosotros como doctores tratamos de cuidar [...] a los hombres que despiertan con fracturas o con ceguera, por soñar con un fallecido. Pasando la mano el que cura,

¹⁸ *Biré apóstolo ko a cheware biré wa'rura mayora piónawara. A ripúnare watoná nakachí ru. Jesusi ko je anere: Arewesi. Ké tasi echi regá orasi. We chachere rejói nakárachí. Ku sa'were pa* [*ibid.*:216 y 170].

¹⁹ *Nejé binói wé echi nikúroame júku, Onorúame juráruame* [*ibid.*:28].

²⁰ *esucristo ko, ábe ga'rá oragá simírore jéna wichimóbachi, ga'rá botánaka rarámuri mápu re're betéame banisútua eyéne, chakéna yúroga, ga'rá ówea eyéne nayúame, rarámuri ruyegá bené-rire chó...*

en los ojos del enfermo, lo hace sentir bien de salud... [registro de Bonfiglioli, 2002; transcripción y traducción, ARL, 2009].²¹

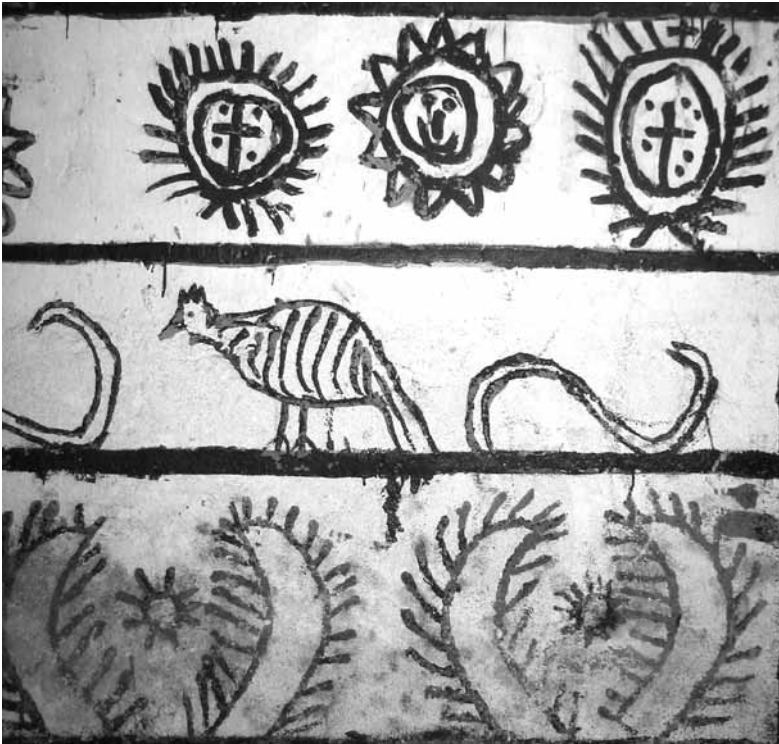
La inclusión de un elemento cristiano, y la forma en que éste es incluido en el marco más general de la perspectiva religiosa rarámuri, es un ejemplo que cuestiona la conclusión de que los rarámuri actuales practican una religión producto de la reelaboración del cristianismo. La figura de Jesús, vista así, no cuenta con los elementos sustantivos que contiene en el núcleo de la tradición católica. Para los rarámuri, cuando Jesús “anduvo en la tierra” daba buenos consejos (sabía hablar) y cuidaba a las personas, al modo en que los *owirúame* lo hacían antes y lo hacen hoy. La interpretación que hacen los rarámuri de la relación entre Jesús y sus especialistas rituales coloca a esta figura como un ancestro directo de ellos y no es un elemento extraño en la segunda casa celeste, donde parece ser una prolongación de la luz, un representante de la deidad pero no un “salvador de los hombres”, como lo es para el cristianismo. Por otra parte, los crucifijos (*sucristos*) o las cruces (*curosi*), que los especialistas portan durante las curaciones que encabezan, en la perspectiva de los rarámuri de la región han sido actualizados de otra manera. JM afirma que “Jesús era un rarámuri y se diferencia del *sucristo* porque a los *sucristos* los bautizan (rocían con agua) y a Jesús no”. Mi informante lleva un crucifijo (*sucristo*) al cuello que él llama *Robrika* (cast. Rodrigo), nombre que eligió por simple gusto. La consideración de Cristo, Jesús o Jesucristo, entre los rarámuri parte de una interpretación de las cosas particular como lo muestra la imagen (p. 63), donde se aprecia al Sol-Cristo porque el Sol contiene al Cristo, y no al revés.

CONCLUSIONES

Pues bien, con lo anterior he querido ejemplificar cómo la praxis religiosa en el Alto Río Conchos puede ser mejor comprendida tomando distancia del concepto *religión*. Como concepto, *praxis religiosa* no remite a un hecho universal como sí remite el concepto *religión*. La praxis religiosa enraiza-

²¹ *Ga'rá ju mapuregá aníchani jepuná risóa areke, jepuná risóa onorúame kúchuwara Eyerúame risóa... towí Jesusi reweame, mapuregá iyénari kí'ya wichimóba risóa niráa... aberá 'ne wa'ru-ra niráa iyénari tu... echikó che rapé iwéame iyéni tamú sipáara ru mapu reká tamú rejoy jenaí rotóri niráa... rejoy í tibuame bané, echiko ya busurébuna í'siitu, bire ná'pokame ku kareweika, bire busikachí, biré seká semeroka busuchí tu, ku ga'rá owiiniti tu bané echirigá ko nimi riiru...*

Imágen 1.



Detalle del altar en el interior de la capilla de Naráachi. En la parte inferior, los animales asociados al agua y la oscuridad (serpientes y aves nocturnas). En la parte superior, tanto el Sol como la Luna, y entre ellos el Sol-Cristo con rasgos antropomorfos (fotografía del autor).

da en el hecho físico de la religación sugiere la relación de distintas visiones del fenómeno religioso y, al mismo tiempo, las particularidades de la visión que nos ocupa. La concepción de la figura de Jesucristo no apela a una noción que remita a la conversión, reinterpretación o reelaboración del catolicismo, aun cuando, como religión dominante, no deja de influir con algunos de sus elementos.²² Por lo tanto, esta praxis religiosa remite

²² Mi postura es contraria, además, a la teoría del sincretismo, fundamentalmente porque a este punto de vista le subyace la categoría de diálogo. La historia, y mis datos

a la construcción de la perspectiva religiosa de los rarámuri de esta área como una formulación de creencias, ritos y ceremonias, desde una historia y contextos particulares en conflicto y convivencia con otras visiones, pero no a una reelaboración del catolicismo, en particular, o del cristianismo, en general. ¿O acaso debemos considerar el cristianismo como simplemente una reelaboración del judaísmo sólo porque ambas posturas religiosas comparten a un mismo “padre de la fe”, como es Abraham?, o ¿deberíamos considerar acaso que el budismo sea una reelaboración del hinduismo sólo porque Buda aprendió “todo” de los maestros *yogui* con quienes convivió en los inicios de su búsqueda?

Ahora bien, ¿no es acaso el catolicismo una praxis religiosa más? Efectivamente, así es, por ser también ésta una plasmación del hecho de la religación humana. *Stricto sensu* no hay religión sino religación. Sin embargo, por contar aquella expresión religiosa, a su vez, con otra serie de particularidades como, por ejemplo, ser monoteísta, ser proselitista, actuar con base en documentos y estatutos dictados por un poder centralizado y debido a su origen en el marco de sociedades con escritura, sugiero que provisionalmente el concepto *praxis religiosa* sea empleado sólo para el caso de las prácticas y perspectiva religiosa indígena.

Agradecimientos. Agradezco a los rarámuri de Narárachi, Chinéachi y Tewerichi por la apertura que han tenido al confiarme parte de lo que ellos son, así como a Carlo Bonfiglioli (IIA-UNAM), a mis colegas de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, en Chihuahua, y del Centro INAH-Chihuahua, por sus críticas y comentarios a mis datos y reflexiones sobre la praxis religiosa de los rarámuri, que han enriquecido este documento.

BIBLIOGRAFÍA

Asad, Talal

1993 “The construction of religion as an anthropological category”, in *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The Johnson Hopkins University Press pp. 27-53.

empíricos, no sugieren diálogo sino una continua tensión entre las perspectivas religiosas rarámuri y cristiana.

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg

1978 (1935) *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México. Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología).

Bonfiglioli, Carlo

2002 “Registro de cantos de *jikuri* en Tehuerichi, Chih.”, (Tehuerichi, 14-15 de diciembre de 2002), (transcripción y traducción por Abel Rodríguez López, 2009).

2006a “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las Vías del Noroeste 1. Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 275-281.

2006b “La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara”, en *Cuaderni di Thule. Revista italiana di studi americanistici, Atti del XXVIII Congresso Internazionale de Americanística (Perugia 3-7 maggio 2006 / Mérida 25-29 de octubre de 2006)*, vol. 6, 2006: 639-645 (edición digital).

2008a “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, pp. 623-650.

2008b “El *yúmari*, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuicuilco* volumen 15, pp. 45-60, número 42, enero-abril 2008.

Bloch, Marc

2006 [1949] *Introducción a la Historia*, 4ª reimpression de la 3ª edición de 1994, México, Fondo de Cultura Económica (breviarios).

Cannell, Fanella

2006 “The Anthtropolgy of Christianity (introduction)”, in Fannella Canell (ed.), *The Anthropology of Christianity*, USA, Duke University Press, pp. 1-50.

Clément, Olivier

2007 “El Cristo del credo”, en Jean Delumeau, *El Hecho Religioso [una enciclopedia de las religiones de hoy]*, México, Siglo XXI editores, pp. 7-38.

Corominas, Jordi y Joan Albert Vicens

2006 *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus.

Dávalos Sánchez, Jorge M.

1998 *Inteligencia sentiente y praxis, una elaboración del concepto de praxis religiosa desde la filosofía de Xavier Zubiri*, Madrid, (tesis doctoral en filosofía) Universidad Pontificia de Comillas, 170 pp.

Descola, Philippe

1996 [1987] *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, 3a ed., Quito, Abya Yala.

2001 “Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social”, en Descola, Philippe y Gíssli Pálisson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI editores, pp. 101-123.

Díaz Infante, Carlos

1999 *Luka: osare mapu Jesucristo tamí ra'ichare pa*, traducción y adaptación al idioma Tarahumara del Evangelio de Lucas. Revisión del texto rarámuri

y traducción al castellano por Carlos F. Vallejo Narváez, Sisoguichi, Chih., ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Durkheim, Emile

1995 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, ediciones Cooyoacán.

Evans-Pritchard, Edward

1997 [1937] *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, 2ª edición en español, Barcelona, editorial Anagrama.

Frazer, James George

2006 [1890] *La rama dorada, magia y religión*, 16ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford

2005 [1973] *La interpretación de las culturas*, 13ª reimpresión, España, Gedisa editorial.

González Rodríguez, Luis

1993 *El Noroeste Novohispano en la Época Colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

1987 *Crónicas de la sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública.

Gramsci, A.

1970 *Introducción a la filosofía de la praxis*, (selección y traducción de J. Solé-Tura) Barcelona, ediciones Península.

Guadalajara, Tomás de

1683 *Compendio de la lengua tarahumara y guazapar*, editor Diego Fernández de León, Puebla de los Ángeles.

Harris, Marvin

2000 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, traducción de Santiago Jordán, Barcelona, Crítica.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)

2011 *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos, Censo General de Población y Vivienda 2010*, [En línea, <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>> (consultado el 19 de agosto de 2011)].

Kennedy, John G.

1970 *Inápuchi: Una comunidad Tarahumara Gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

1963 "Tegüino Complex: The role of beer in Tarahumara Culture", in *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 620-640.

Kirk, G. S.

2006 [1970] *Mito, sus significados y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós.

Kosik, K.

1967 *Dialéctica de lo concreto*, traducción y prólogo por Adolfo Sánchez Vázquez, México, editorial Grijalbo (colección teoría y práctica) (pp. 25-77 y 235-269).

Lévi-Jerome, Meyer

1993 *Pillars of the sky, The Genealogy of Ethnic Identity among the Raramuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*, Cambridge, Massachusetts, (tesis Ph. D. Anthropology cultural) Harvard University (517 pp).

López Austin, Alfredo

1999 *Breve Historia de la Tradición Religiosa Mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lumholtz, Carl

1981 [1902] *El México desconocido*, 2 tomos, México, Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología 11).

Masferrer Kan, Elio

2009 "La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina", en *Estudios Sociales* 4 (sección debates), Marzo 03/2009, pp. 11-35.

Mauss, Marcel

1971 "Definición de la magia (cap. II)", en *Sociología y antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, (traducción de la 4ª edición francesa por Teresa Rubio de Martín-Retortillo), Madrid, editorial Técnos, pp. 50-152 (incluye apéndice).

McCutcheon, Russell T.

1995 "The category 'religion' in recent publications, a critical survey", in *Nu-men*, vol. 42, number 3, October, pp. 284-309.

Merrill, William L.

1992a *Almas Rarámuris*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.

1992b "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en Ysla Campbell, ed., *El contacto entre los españoles y los indígenas del norte de la Nueva España*, vol. 4 de la *Colección conmemorativa, Quinto centenario del encuentro de dos mundos*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 133-170.

Misal de Semana Santa de Pawichiki

1990 Sisoguichi, Ediciones del Vicariato de la Tarahumara.

Neumann, Joseph

1991 [1730] *Historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, (escritas por Joseph Neumann en 1724, traducción del latín por Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez), Chihuahua, editorial Camino.

Pastron, Allen Gerald

1977 *Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, Berkeley, (tesis Ph. D. Anthropology cultural) University of California (240 pp.).

Reinhold, Bernhardt

2000 *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao, Desclée de Brower.

Ricoeur, Paul

2006 *Teoría de la interpretación, discurso y excedente del sentido*, México, Siglo XXI editores y Universidad Iberoamericana.

Rodríguez López, Abel

2010 *Los Rarámuri del "círculo interior" en el Alto Río Conchos*, México, UNAM (tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos).

Rouges, Jean

2007 "Catolicismo", en Jean Delumeau, *El Hecho Religioso [una enciclopedia de las religiones de hoy]*, México, Siglo XXI editores, pp. 87-104.

Sheridan E., Tomas y Thomas Naylor H., (eds.)

1979 *Rarámuri, A Tarahumara Colonial Chronicle 1607 – 1791*, Northland Press, Flagstaff, Arizona, USA, 1979, pp. 103-126.

Tellechea, Miguel

1826 *Compendio Gramatical para la Inteligencia del Idioma Tarahumara*, México, Imprenta de la Federación en Palacio.

Turner, Víctor

2007 *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, 5ª edición en español, México, siglo XXI editores.

Vallejo Narváez, Carlos F.

2000 *Onorúame ko kipu kúchíwa ra'ícha, Dios habla a sus hijos*, Sisoguichi, Chih., ediciones diocesanas de la Tarahumara.

1995 *Noroi Ra'ichaara*, 2 tomos, Sisoguichi, Chih., ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Velasco Rivero, Pedro J., de

2006 [1983] *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, CRT.

2006 [1983] *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Guadalajara, México, ITESO, UIA, CACSTAC.

Vernant, Jean-Pierre

2001 *Mito y religión en la cultura griega*, 2a. reimp., Barcelona, Ariel.

Zubiri, Xavier

1984 *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 3ª edición, Madrid, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.

1986 *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.

1995 *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.

2003 [1984] *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.