

La centralidad del *kórima* entre los rarámuri. Un recorrido de su tratamiento teórico etnográfico

Martín Ronquillo Arvizu*

ISSN: 2007-6851

Pp. 2-3.

Fecha de recepción del artículo: enero de 2016.

Fecha de publicación: abril de 2017.

Título del artículo en inglés: *The concept of “kórima”, its centrality among the Rarámuri people. An overview of its usage.*

Resumen

Desde hace tiempo la reciprocidad ha sido uno de los temas centrales de la antropología. El interés de este trabajo es mostrar el desarrollo del concepto en una revisión teórico-etnográfica del *kórima* entre los rarámuri, que se presenta en un formato de recuento bibliográfico específico sobre la región a la luz de la teoría antropológica; a la vez, se mencionan las distintas posturas, repeticiones, sentidos y particularidades que tiene el *kórima* entre los rarámuri.

Palabras clave: rarámuri, etnografía, reciprocidad, *kórima*.

Abstract

Since a long time the reciprocity has been a central topic in the anthropology. In this paper I review the development of the notion of “kórima” between the rarámuri and I made this from a theoretically and ethnographic revision. I display a long tradition of anthropological treatment about “korima” in the rarámuri’s land and polemicize with different stances, repetitions, senses of that topic.

Keywords: rarámuri, ethnography, reciprocity, *kórima*

* Profesor de asignatura en la licenciatura de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) (martímalagon@hotmail.com).



Sierra Tarahumara. **Fotografía** © Mauricio Cahllu-Korima.

Introducción

En 1992, Luis Reygadas señaló que la creación de la Escuela de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, hoy Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, constituía la posibilidad de no hacer trabajo de campo pasajero y facilitaría el contacto con los actores de las distintas regiones apartadas del centro del país. Por otra parte, es notorio que la Sierra de la Baja Tarahumara, pese a su interés y atractivo, se ha caracterizado por una presencia esporádica de investigadores o antropólogos. El pulso de ello se registra en las temáticas, el escaso desarrollo teórico y la carencia de proyectos de largo alcance sobre la zona.

Se observa un escaso desarrollo teórico. Fuera de las reflexiones aisladas no se han generado importantes discusiones teóricas ni se ha reflexionado colectivamente acerca de los resultados de investigaciones realizadas. Falta un programa de renovación teórica que acompañe la renovación práctica. No se han producido hasta este momento obras de gran trascendencia académica, aunque cabe señalar que muchos proyectos apenas están madurando. El descuido del trabajo teórico puede generar a la larga pérdida de autonomía y de capacidad crítica. La antropología ha logrado insertarse en dinámicas sociales relevantes pero necesita nutrirse de preocupaciones de mayor envergadura teórica (Reygadas, 1992: 12).

Para someter a discusión las aseveraciones anteriores, ofrezco un panorama teórico con el ejemplo de las prácticas de reciprocidad en los rarámuri. La lógica de la exposición tiene que ver con la diversidad de posturas: las que ven a la reciprocidad y al *kórima* como un hecho de adaptación medioambiental, como una norma, una ley, un derecho o como una institución estructuradora de la organización social, y aquellas que resaltan su dimensión normativa, valorativa o de imagen del mundo.

Las posturas de la reciprocidad y las cuestiones del don tienen sus correspondencias con distintos aspectos de la sociedad, como las normas, las leyes, las visiones del mundo, la cohesión social, la desigualdad, el derecho, las necesidades, las creencias, la economía, las cuestiones morales y la acción social, que dictan cierto comportamiento y dan sentido a esas prácticas. Si pensamos la reciprocidad como mediadora de las diferencias y necesidades, es la pieza fundamental de las necesidades básicas, porque la comida es la primera clase de objetos a intercambiar.

Si bien la reciprocidad fue el primer medio de intercambio que garantizó en una primera instancia la vida social, al hacerse más complejas las necesidades dentro del entramado de relaciones de una estructura fueron las instituciones las que le dieron funcionamiento y sentido a partir de una necesidad. Malinowski señala que los seres humanos viven de acuerdo con las leyes, las reglas, los hábitos, las normas, las tradiciones o costumbres resultantes de sus actividades y su ambiente:

En todas las culturas, por simples que sean, el alimento básico se prepara y se guisa y se come según reglas estrictas dentro de un grupo determinado, y observando maneras, derechos y tabúes. Generalmente se obtiene por procedimientos más o menos complicados, que se llevan a cabo colectivamente, como el caso de la agricultura, el intercambio, o algún otro sistema de cooperación social y distribución comunitaria (Malinowski, 1975: 96).

En torno a la comida se generan lazos que van más allá de satisfacer una necesidad, porque el acceso a ésta se somete a reglas que ocasionan la desigualdad y las diferencias, y evidencian las capacidades y las condiciones de los miembros de una sociedad para dar o recibir, ya que no todos tienen la disposición de hacer lo primero o la necesidad de requerir lo segundo. Esto revela las asimetrías y el balance en una relación de reciprocidad. A la tendencia de la diferenciación social se opone la tendencia de la igualdad. En este último sentido, el intercambio es un paliativo a las desigualdades, y de este modo se resuelve el problema de la condición de la persona que puede dar o necesita recibir.

El éxito de las sociedades consiste en posibilitar la subsistencia de todos sus miembros por medio del intercambio, el cual tiene la facultad no sólo de igualar las posibilidades de supervivencia al interior del grupo, sino de fortalecer los nexos entre los miembros de una comunidad, ya que cuentan con la certeza de que alguno de ellos es capaz de cubrirle las espaldas a cualquier otro (Barquín, 2007: 24).

Este argumento pone en entredicho la afirmación falaz de que las sociedades “tradicionales” son igualitarias y homogéneas: unas tienen una tendencia hacia lo igualitario y otras hacia la asimetría. Estas diferencias se dan a partir de relaciones específicas que determinan los grados y procedimientos que permiten a grupos e individuos interpretar las diferencias (la condición de necesitado y la de donador). El intercambio puede ser para algunos individuos un privilegio, para otros obligación, para otros necesidad; por ello, los intercambios recíprocos son formatos que expresan las diferencias y comportamientos con distintos sentidos.

La reciprocidad como regla social o necesidad de la estructura

Marcel Mauss manifiesta en su Ensayo sobre el don que el intercambio y la reciprocidad tienen correspondencia con las normas. Dentro de un régimen de derechos, obligaciones y actividades económicas, desde la perspectiva etnográfica el kórima rarámuri también puede ser interpretado como costumbre o rasgo característico de esta sociedad, ya que es la colectividad la que obliga al individuo a realizar ciertos intercambios, a participar en un sistema de prestaciones totales, a aceptar y devolver las cosas recibidas que están ligadas a un sistema de ideas, porque para la sociedad rarámuri –y para muchas otras– las cosas tienen un poder espiritual o alma, o cierta sustancia: nadie es libre de rechazar el regalo que se le brinda, porque esto se engloba en una serie de derechos y deberes simétricos de ofrecer y recibir.

Si contemplamos la noción de estructura como una red de relaciones que pasa por las instituciones de la vida social, los hechos que implican dar, recibir, devolver se enmarcan en una red de intercambios que contempla una serie de regalos, prestaciones y contraprestaciones, y configuran lazos al interior de una comunidad, que son una vía de adscripción y reconocimiento con otras instituciones, como el comercio o las formas de contraer matrimonio, y logran el funcionamiento de un sistema más general. La vigencia del sistema de prestaciones pone de manifiesto que, al estar de por medio el prestigio social, el recibir obliga a hacer honores a quien invita y luego devolver con generosidad. Quien da y quien recibe se insertan en un sistema de ayuda que está sujeto a escrutinio público.

Lo que se da produce una recompensa en esta vida y en la otra. En este mundo crea automáticamente para el donante otra igual a ella, no desaparece pues se reproduce y en la otra vida recibirá la misma cosa pero aumentada. Cuando se dan alimentos, el donante recibirá asimismo alimentos en esta vida y en la otra y cuantas veces se reencarne recibirá los mismos alimentos (Mauss, 1979: 181).

La cita ilustra que las motivaciones pueden ser creencias materializadas en cuentos o leyendas, pero tienen su origen en una imagen del mundo: “En la otra vida encontraré mi recompensa, cuando yo esté en las mismas condiciones alguien me dará o ayudará.” Los planteamientos de Mauss permiten saber que los vínculos sociales se expresan por un nexum o entramado de contratos colectivos dentro del sistema de reciprocidades.

Otra aportación es la de Lévi-Strauss en la introducción que hace a la obra de Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, donde afirma que la dimensión social imprime un sello particular a los individuos por medio de instituciones como la educación, las necesidades o ciertas actividades como el intercambio, que se configuran en una serie de reglas prescriptivas.

Lévi-Strauss reconoce que para Mauss estas reglas prescriben comportamientos que contribuyen a cumplir con el ciclo de reciprocidad (dar, recibir, devolver), contemplan las propias estructuras lógicas y las leyes del pensamiento simbólico. Por otro lado, al referirse a la regla en *Las estructuras elementales del parentesco* Lévi-Strauss hace una disertación de dichas estructuras y analiza la forma de reproducirse y operar de una cultura que asegura la continuidad del grupo y propicia un cierto orden en el sistema a partir de marcos normativos que determinan los comportamientos que son permitidos y los que están prohibidos.

El ejemplo que pone Lévi-Strauss de la distribución y reparto de la vaca deja en claro que ésta se hace dentro del límite de las reglas del grupo de parentesco y siempre de acuerdo con ciertas obligaciones recíprocas que se estructuran en la mente de las sociedades y grupos humanos. Asimismo, las reglas contribuyen a establecer cierto equilibrio económico-social cuando las cosas más deseables tienden a ser escasas; por ejemplo, las mujeres más deseables son una minoría. Para lograr el equilibrio se requiere de un conjunto de valores cuya tendencia es sancionar el incumplimiento de la regla. El temor y la hostilidad colectiva que influyen sobre el individuo dejan en claro que el cumplimiento de la regla constituye un valor esencial para la vida en grupo.

Podríamos decir que el modelo propuesto por Lévi-Strauss encuadra la reciprocidad intercedida por obligaciones, leyes o reglas, y con ello el grupo social logra generar alianzas y un sentimiento de identificación con el otro. Los miembros del grupo comparten el sentido y las respuestas sociales que van desde la gratitud, la amistad, la enemistad, el odio y otros valores que tienen representaciones comunes, que se reflejan en esquemas o estructuras mentales y se manifiestan en ideas e imágenes del mundo que define las relaciones sociales.

Otro aspecto a señalar es la idea de una obligación entendida como la incorporación de un código moral que ordena ciertos deberes, como pueden ser la reciprocidad, la generosidad o la hospitalidad, que son recomendaciones que modelan prácticas. “La íntima relación existente entre la conformación de una sociedad y la índole de juicios emitidos respecto de acciones sociales se expresa también en los criterios morales referentes a la preservación o eliminación de vidas humanas” (Firth, 1971: 219).

Los criterios morales desde la perspectiva de la sanción social ante el incumplimiento de las normas y las reglas ocasionan ciertas reacciones en los individuos, como sufrimientos y malestares físicos y mentales cuando las sanciones son de tipo moral. La reciprocidad es la columna vertebral que descansa sobre los cimientos de los valores morales, que regulan la conducta que le da sentido al mundo de la vida.

Al observar la reciprocidad desde un punto de vista teórico y de mayor relevancia en la antropología podemos decir que el kórima rarámuri se delimita en distintos enfoques teóricos que explican

los patrones socioculturales mediante el intercambio. Aquí es donde se distinguen los sentidos de la reciprocidad.

Formas del *kórima* como reciprocidad entre historiadores y viajeros en la Sierra Tarahumara

La intención de la recuperación y sistematización bibliográfica en este artículo es recuperar algunos aspectos que misioneros, cronistas, viajeros, cineastas y fotógrafos aportaron en la caracterización cultural de los tarahumaras, al recorrer la región habitada por este grupo étnico en diversos momentos y elaborar escritos que se han convertido en referentes históricos y permiten hacer una especie de cronología arbitraria sujeta a discusión.

A partir de estas observaciones, sabemos que uno de los rasgos que definen los usos y prácticas socioculturales de los tarahumaras es la reciprocidad, a la que llaman *kórima*, que se ha instituido en el tiempo como un elemento constituyente y de distinción al interior de la cultura tarahumara.

Para dar comienzo a esta revisión de autores y sus aportaciones, mencionaremos en primer lugar al historiador Luis González Rodríguez, quien ubica al flamenco Petrus Thomas Van Hame como un cronista desconocido de la Tarahumara y lo registra como uno de los primeros jesuitas que llegaron a la misión de Papigochi el 21 de febrero de 1688. La crónica etnográfica de Van Hame ofrece una serie de costumbres en las que están los primeros indicios de reciprocidad.

Si alguno encuentra a otro comiendo, y desea comer a su vez, puede hacerlo sin la menor ceremonia o excusa, sin apresurarse y sin que nadie lo haya presentado de antemano. Si alguno necesita un caballo, algunas veces lo solicita a otro ta-rahumar, y en otras ocasiones lo utiliza sin pedirlo. Cuando el dueño se da cuenta de que se han llevado su caballo, sigue aún muy lejos al que lo llevó; y una vez que deja el caballo el que lo cogió, el dueño lo regresa a su casa sin decir palabra (González Rodríguez, 1987: 305).

Para reafirmar el dato anterior contamos con la interpretación del etnólogo e historiador Thomas Hillerkuss, quien afirma que una característica de los tarahumaras es que muestran un escaso interés por la acumulación de riqueza y una sencilla cultura material, peculiaridad que ha perdurado durante los siglos en las distintas tribus que componen el norte de México.

Las relaciones de intercambio que presenciaron los españoles aparecían como ventajosas y un tanto incomprensibles, puesto que representaban un sistema de valores que no tenía traducción a las sociedades europeas. Aunque el autor reconoce que es inútil buscar formas de reciprocidad en el orden social prehispánico de los tarahumaras, menciona que los mínimos registros de los primeros misioneros muestran pruebas o ejemplos de redistribución vinculada con las *tesgüinadas*.¹

1. *Tesgüinadas*: reuniones de tarahumaras miembros de distintas rancherías para tomar cerveza de maíz.

Los tarahumaras prehispánicos, bajo la más alta probabilidad, tenían una concepción de la propiedad enteramente diferente a la de los europeos del siglo xvii. El jesuita Van Hame pudo referir a una costumbre que, aunque para él resultaba sumamente extraña, personalmente la consideraba como muy positiva. Una persona que topara con otra que estuviera probando bocado, podía obtener parte de la comida sin tener que pedirlo expresamente (Hillerkuss,1992: 24).

En su nota Hillerkuss sostiene que con toda seguridad ya en el siglo xvii existía la regla social del kórima, que es parte de un conjunto de valores y patrones de conducta determinados por los grupos de parentesco y por ciertas condiciones geográfico ecológicas de la Sierra. Al acentuar la caracterización cultural de esta tribu, se puede establecer que dentro de la red de relaciones sociales hay cierta tendencia a las manifestaciones de solidaridad y de obligación recíproca.

En la última década del siglo xix el científico y explorador noruego Carl Lumholtz, hizo expediciones en la región del noroeste avaladas y financiadas por el estado mexicano durante el gobierno de Porfirio Díaz y recorrió –entre otros lugares– la tierra de los tarahumaras. En sus notas Lumholtz menciona que una de las cualidades de los rarámuri es la cortesía y el buen humor, la hospitalidad, ser atentos, respetuosos y cumplidos, y que estas costumbres constituyen un factor importante para la vida y permanencia de la tribu.

Respecto al trabajo comenta que buena parte se hace en comunidad y los resultados de éste benefician a una familia, porque “trabajan con la animación de incansables hormigas”, o llevan a cabo el trabajo propio de los requerimientos de las festividades.

Todos los requerimientos del cultivo se practican en común y así como se desmontan los campos, como se aran (pues cada surco es abierto por distinto individuo), como se siembran, se escarban, rozan y ciegan, así también se recoge la leña para las fiestas, y se pesca y se caza [...] el que quiere sembrar su campo, la primera providencia que debe tomar es hacerse de un buen acopio de estimulante nacional que es una especie de cerveza llamada tesgüino o tejuino, pues mientras en mayor cantidad la tenga, más grande será el terreno que cultive, porque dicha bebida es el único pago que esperan y reciben los que le ayudan (Lumholtz, 1986: 211).

En este escrito Lumholtz introduce la noción de pago relacionada con el trabajo entre los tarahumaras. Empero, la reciprocidad constituye una generalización que atraviesa los distintos ámbitos de la vida. La llama “pago” refiriéndose a lo mínimo que puede proporcionar un tarahumara por la realización de un trabajo, pero lo significativo es la ayuda obtenida, porque propicia un ambiente comunitario. “Nadie puede ver atendido su campo sin antes proveerse de bastante tesgüino, que es la única remuneración que reciben los que le ayudan” (*ibídem*: 250). Lumholtz señala que también se ofrecen comida e izquiate² como

2. El izquiate es maíz tostado y molido disuelto con agua que en las comunidades de la Baja Tarahumara se sirve para acompañar el tonare (sangre de chivo guisada).

pago durante la realización de algún trabajo. Los aspectos de la reciprocidad tienen una clara diferenciación de lo que es un pago y lo que corresponde a los terrenos del kórima en la sociedad tarahumara.

Esa ley de reciprocidad física que nosotros llamamos caridad, los indios la practican naturalmente y sin ningún tipo de compasión. Quienes no tienen nada, porque han perdido su cosecha, porque su maíz se ha quemado, porque su padre no les ha dejado nada o por la razón que sea de la que no tienen por qué justificarse, se colocan a la salida del sol delante de la casa que tiene algo. Inmediatamente, la dueña de la casa les trae todo lo que tiene. Nadie mira, ni quien da, ni quien recibe. Después de haber comido, el mendigo se va sin dar las gracias ni mirar a nadie (Artaud, 1972: 86).

Para concluir este apartado diremos que luego de la Revolución mexicana y lo largo del siglo xx la Sierra Tarahumara ha sido visitada por viajeros motivados por intereses de carácter turístico, periodístico, antropológico, artístico, religioso y hasta de labores “altruistas”. Fernando Jordán, Fernando Benítez y Antonin Artaud –entre otros– estuvieron en la Tarahumara y dejaron registros de la vida, la cultura y diversas problemáticas que la aquejan.

Los primeros antropólogos

Los primeros antropólogos en llevar un estudio más detallado sobre los tarahumaras fueron los norteamericanos Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, que escribieron una etnografía de los tarahumaras. En ese texto, sin llamarle kórima a la reciprocidad, describen rasgos distintivos que adquieren este carácter y reconocen al sistema de rancherías y al aislamiento como particularidades que determinan una parte de la vida cotidiana de los diferentes modos y motivos de socialización del tarahumara.

Cuando un indio visita a un hombre, lo hace con un propósito definido, generalmente se le ofrece comida al huésped, si se queda por algún tiempo. Se le alarga una calabaza y se le muestra la vasija de maíz molido (ya sea pinole o esquíate). Si no hay nada especial preparado para ofrecer al huésped, el anfitrión le pedirá disculpas por no tener más que pinole, y el huésped responderá que está perfectamente satisfecho [...] Un tarahumara nunca come en presencia de otros, sin ofrecer compartir su comida; y el tarahumara a quien se le ofrece comida de cualquier clase, jamás la rechaza (Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, 1975: 299-300).

Un elemento al que se refieren los tarahumaras contemporáneos es que la idea de ayuda es transmitida por medio de los sermones. Generalmente, en la víspera de una festividad o en ocasiones especiales como una tesguinada el gobernador dice que “los tarahumaras debemos ayudarnos y no pelear”. Wendell y Zingg observaron que el sermón es un factor importante en la vida del tarahumara: “El sermón es la constante repetición de consejos sobre el comportamiento y la reseña de las ideas de cómo actuar en

comunidad; se dice al tarahumara que use su cabeza en su vida diaria, y tiene como función impartir consejos y educación” (ibídem: 505). Y Wendell C. Bennett señala que este carácter de ayuda puede verse reflejado en el trabajo comunitario y de cooperación, aunque no es en específico recíproco; es decir, el que da trabajo para alguna familia no espera que se lo devuelvan, puesto que está cumpliendo con la norma. En la actualidad los rarámuri de la Barranca de Urique llaman “faena” a cooperar con alguna familia que requiere ayuda para cosechar, sembrar, deshierbar o hacer algún trabajo relacionado con la parcela, o cualquier actividad que requiera el apoyo de otros.

Cuando un hombre tiene que realizar una tarea para la cual no basta él mismo, prepara tesgüino y llama a sus amigos para que lo ayuden. Estas tareas son: desmontar una milpa, quitándole árboles y las piedras, arar, sembrar, cosechar, construir viviendas, construir un corral. Los vecinos cooperan de muy buena gana, no sólo por diversión y significa comer y beber en buena compañía, sino porque ellos, también, pueden llegar a necesitar de ayuda para alguna gran tarea propia (ibídem: 319).

Para estos antropólogos el carácter de ayuda se convierte en una muestra de cooperación comunitaria, ya que no necesariamente un hombre que la otorga espera después recibirla del otro. De esta manera la reciprocidad adquiere la naturaleza de mandato u obligación comunitaria, de norma o regla social instituida y asumida por los rarámuri de manera individual.

Otro antropólogo que desarrolló más la anterior perspectiva es John G. Kennedy. Al realizar investigación en la Sierra Tarahumara a finales de la década de 1950 hizo una diferenciación entre ayuda de trabajo cooperativo y kórima, e introdujo un rasgo distintivo de este grupo a partir de una institución que reviste un carácter de suma importancia: al referirse a la reciprocidad del tesgüino remarca que ésta no implica sólo reuniones para tomar cerveza de maíz entre los integrantes de los distintos ranchos, sino que estructura una red que aglutina ciertas prácticas y norma la vida social.

Para un individuo el grupo social más significativo fuera de su unidad doméstica es aquél que bebe tesgüino. La reciprocidad del tesgüino realmente constituye para cada individuo una comunidad significativa de sistemas de interacción basados en el criterio de la bebida del tesgüino” (Kennedy, 1970:124).

La reciprocidad expresada en forma de trabajo cooperativo a fin de que una familia resulte beneficiada cuando solicita ayuda para alguna tarea agrícola redundante en la reducción del tiempo y el esfuerzo que la unidad doméstica invierte, pero conlleva ofrecer a cambio una tesgüinada. Es importante resaltar que en la reciprocidad se incorporan las mujeres al hacer tareas domésticas en la preparación de la comida y la bebida, que son requerimientos para el trabajo cooperativo. Al respecto, John Kennedy afirma que: “El tesgüino se considera como el pago que recibe por el trabajo y es reputado como ingrediente obligatorio de la situación, aunque las motivaciones básicas son los lazos recíprocos, las obligaciones y privilegios que se mantienen en una vecindad” (ibídem: 76).

Este antropólogo hace una diferenciación entre la reciprocidad del *tesgüino* y el *kórima*, pues para estar en condiciones de proporcionar éste o elaborar con mayor frecuencia el primero debe de existir un excedente de maíz. El dar *kórima* (proporcionar ayuda) cubre ciertas necesidades básicas –como el comer– determinadas por las circunstancias de la vida del *rarámuri*. El *kórima* denota un regalo de comida al constituir una enérgica norma que exige compartir con el menos afortunado.

Esta norma de conducta permite solicitar *kórima* (pequeños dones de maíz) cuando se padece escasez por una mala cosecha, sequías o hambrunas que se han presentado en la región; u otorgarlo cuando se está en condiciones de darlo.

En su famoso libro *Almas rarámuri*, una de las etnografías clásicas elaboradas sobre este grupo étnico, William Merrill identifica la reciprocidad en la acción de ayudar y dar comida dentro de un conjunto de responsabilidades determinadas social y culturalmente.

Las personas que actúan apropiadamente son amables con los otros, que cumplen con sus responsabilidades, que están bien dispuestos a compartir su comida y su fuerza de trabajo y se abstienen de ser agresivos, son caracterizados no solamente como “gente buena” (*wégarápagótamehú*) sino como buenos pensadores” (Merrill, 1992: 104).

Merrill considera –igual que Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg– que las normas de conducta apropiadas son transmitidas mediante sermones que juegan un papel central al vincular a la sociedad contemporánea *rarámuri*, porque orientan la acción de los valores implícitos en relación con sus obligaciones, con sus deidades y con la comunidad. Los sermones instituyen ideas centrales de la cosmología al utilizar imágenes para representar el universo de las distintas relaciones sociales.

Sermón 1) Todos ustedes deben dar fiestas y bailar. No sean perezosos cuando las fiestas y los bailes se están llevando a cabo. Manden a Dios aquello que Dios ha puesto aquí, un becerro, un cabrito. Todos deben ayudar trayendo comida, cada uno contribuyendo con un poco y colocarlo en el patio para mandarlo a Dios. Así es como debe ser. Si ustedes hacen estas cosas, se les darán más días para vivir. Den fiestas con fuerza y también tendrán fuerza (*ibidem*: 111-112).

Sermón 2) No peleen. Siempre saludense unos a otros. Pacíficamente esto es bueno. No se enojen mientras se sientan juntos siempre que alguien hace *tesgüino* para trabajar. Siempre pidan permiso para beber. No beban en secreto. Algunas veces suceden cosas malas mientras se está bebiendo, causando que algunas personas lloren. El pelear cuando están bebiendo siempre crea mucho trabajo a sus líderes. Esto es lo que tengo que decirles a ustedes que están aquí (*ibidem*: 107).

Sin duda estos sermones muestran que la primera relación de reciprocidad entre los *rarámuri* proviene de sus padres celestiales o de Dios, que es el que les ha dado todo –o por lo menos todo lo necesario– para que estén contentos y puedan vivir en comunidad. Es por la tradición oral que le

dan continuidad a valores como compartir, dar y ayudarse, que no son simples mandatos, ya que estructuran toda una imagen del mundo mediada por normas, reglas y responsabilidades que cada sujeto debe asumir.

La reciprocidad y la visión jesuita

Resulta necesario precisar el sentido de la reciprocidad en la época contemporánea por parte de los jesuitas, de quienes se retoman las visiones más representativas. Pedro de Velasco Rivero, sacerdote miembro de esa orden religiosa, menciona que los rasgos distintivos de la cultura rarámuri son la hospitalidad y la generosidad dentro de ciertas relaciones comunitarias y geográficas que cohesionan a la comunidad. Define al kórima como:

La ayuda que todo Tarahumar tiene derecho a solicitar de cualquier hermano de su raza en mejor situación económica que él, cuando se encuentra en una necesidad grave [...] Los Rarámuri tienen derecho a pedir a otros (en general parientes o vecinos ricos, pero no exclusivamente) [...] La kórima no engendra ningún tipo de obligación, deuda o dependencia entre donante y receptor, y por eso pedir kórima no implica ninguna vergüenza o humillación (De Velasco, 1987: 241).

Según De Velasco no se trata de un préstamo, mucho menos de una limosna o un regalo, sino de un derecho que significa una serie de obligaciones evidentes para cualquier rarámuri, aunque en la actualidad muchos jóvenes de la Barranca de Urique y en especial de Guapalayna le dan la connotación de regalo.

De Velasco indica –y algunos antropólogos afirman– que la institución kórima tiene una función y que esta norma del dar-recibir tiene su origen en la creencia de que es un mandato que proviene directamente de Dios. A la postre, función y norma constituyen prácticas instituidas por un proceso de socialización y por la transmisión de imágenes del mundo: “Se dice directamente que Dios nos ha dado la cosecha, los animales, el tesguino, etc., y que le gusta que compartamos con él” (*ibidem*: 137).

Estos planteamientos permiten deducir que la reciprocidad en forma de kórima queda indefinida entre el préstamo, el regalo y la ayuda; y que asegura, garantiza y conserva la vida de cada uno de los miembros de la comunidad, redistribuye la riqueza y realiza una nivelación económica. Es importante señalar que aparentemente el kórima se ha refuncionalizado en el contexto de las relaciones de los tarahumaras con la cultura mestiza, ya que –de acuerdo con De Velasco– “[...] los indígenas acuden a las parroquias, colegios o internados para pedir kórima con la misma frecuencia con que acuden a otros tarahumaras. Y con mucho menor frecuencia, algunos acuden a ciertos blancos considerados como amigos, o conocidos por su generosidad para con los tarahumaras” (*ibidem*: 242).

La visión de este jesuita sugiere que en términos de reciprocidad se privilegian las relaciones personales sobre el trabajo, la riqueza y la ayuda, al poner énfasis en la preservación de la comunidad

e interés por los demás, el ser generoso es un precepto sólidamente arraigado al interior del grupo étnico. En este sentido la reciprocidad teje la red de estas relaciones comunitarias.

Ricardo Robles, otro jesuita contemporáneo, habla de una raramurización durante el siglo XIX. En el proceso de Independencia y la Guerra de Reforma, la sierra fue abandonada por jesuitas y franciscanos, y sólo en los últimos cinco años del siglo se asentaron algunos padres josefinos para hacer labor evangelizadora en la zona. Posteriormente la Revolución mexicana fue un factor que propició un periodo más de abandono por parte de los misioneros y fue hasta los años cuarenta del siglo XX que, junto con la política indigenista, se restablecieron los trabajos misionales.

Estos periodos de abandono consolidaron ciertos valores culturales propios de la sociedad tarahumara, que incluían una tradición prehispánica y el choque con la evangelización europea. Este proceso de contactos y desconexiones con la cultura traída por los misioneros y los funcionarios estatales dio como resultado la cultura rarámuri actual, que integra –entre muchos otros valores y patrones– un fuerte sentido comunitario, ritos comunes y participativos, una fraternidad que exige compartir, redistribuir y nivelar las diferencias de carácter económico y moral.

La austeridad pobre de la montaña consolidó su sistema económico de autoconsumo, haciéndolos más autosuficientes e imponiéndoles la necesidad de reforzar su solidaridad, de compartir mutuamente lo que se tenía. Su estructura económica tiene una gran cantidad de mecanismos niveladores que impiden que se acumule y presionan para que se redistribuyan los excedentes, muchos de ellos precisamente en torno a celebraciones rituales, y todos ellos como voluntad de Dios para la fraternidad que él quiere (Robles, 1994:31).

Aun cuando este sacerdote jesuita le atribuye a la geografía un factor determinante en la configuración de un sistema económico autoregulatorio que propicia el sentido comunitario al dar, al ayudar, al compartir, al inducir la fraternidad o la compasión se estructuran una serie de relaciones que constituyen un pueblo. Estos valores que viven en la actualidad los rarámuri (en su mayoría “pagótame” o bautizados) provienen del mundo cristiano, y por esta razón adquieren el carácter de pecado o limosna.

Por ende –afirma Robles– entre los rarámuri el primer acto de reciprocidad es con Dios, ya que consideran que al alimentarlo se alimenta a la comunidad. Aplican el principio de que el único pecado que no tiene perdón es el no compartir y así aprenden que el no ofrecer comida desoyendo un presagio de Dios es algo sin perdón y acarrea la muerte. Robles explica que para los rarámuri entender a Dios es obedecer sus mandatos, y que por ello dar de comer implica ser desprendido y generoso como Él. Por esta razón –apunta el sacerdote– compartir comida es compartir todo, y con ello se refuerza la vida comunitaria y la participación en hermandad.

Sin embargo el pecado, el verdaderamente grave, del que hay que pedir perdón continuamente, del que en alguna medida todos participamos, es el no hacer fiestas suficientes. Eso es concomitante con el

pecado de no dar a la comunidad, con el no devolverle a Dios lo que nos ha dado, con el de acaparar, con el no vivir en hermandad compartiendo y, en fin con el antiproyecto de sociedad del que vive abajo. Eso es romper la alianza fundamental; y por ello el no dar comida cuando por presagios de Dios la pide, no tiene perdón: el trasgresor enfermará y morirá (*ibídem*: 58).

Desde la tradición religiosa católica se pone el acento en una fraternidad traducida en apoyo mutuo, cuya solidaridad no tiene el carácter de normas de corte moral. El kórima es un derecho a dar alimento a cualquier hermano y no un favor, es la oportunidad de compartir. Esta visión nos da luz sobre la manera en que los rarámuri entienden la reciprocidad, que está construida a partir de una percepción del mundo que es meramente religiosa y que tiene su complemento o su carga social en la sanción o el reconocimiento del bien y del mal.

Para el tarahumara, la palabra “kórima” es importante, y significa “compartir todo, sin necesidad de que se les dé nada a cambio. Es algo gratuito, pues se comparten los bienes y la vida. No es sólo un trueque o intercambio, va mucho más allá. Significa que, si yo tengo algo que otro no tiene, le pertenece a ese otro, sencillamente porque Dios nos da el encargo de dar y nos da el derecho de recibir [...] En esta visión del compartir la vida, vi la puerta para la eucaristía. Ese “kórima” es Jesucristo que se nos entrega. Cuando ellos escuchan esto, la entienden, la piden y la viven como “kórima de Dios”. Pocas veces he celebrado con tanta devoción como cuando lo hago con ellos. Por eso afirmo, desde la experiencia, que la misa no excluye a ninguna cultura (Sandoval, Rafael, obispo de la Tarahumara, comentario oral, 2008).

Este enfoque actual de la religión católica maneja el concepto de kórima como un genérico, donde el compartir, la gratuidad, el cambio e intercambio, el derecho y la obligación encuadran toda ayuda vinculada con un mandato divino de reciprocidad con Dios. En la actualidad, la Iglesia católica ha propuesto una estrategia de resignificación al retomar prácticas propias de la sociedad tarahumara y desde aquí evangeliza en esos términos. Al plantearse un acercamiento con las poblaciones indígenas en la Sierra Tarahumara los misioneros se han convertido en los pioneros de la instauración de un modelo de iglesia inculturada.

La antropología mexicana en la Sierra

Una de las características del pensamiento y personalidad de los tarahumaras es una tendencia a la honradez, la hospitalidad y la ayuda mutua, rasgos que han cultivado a lo largo del tiempo y que fueron esbozados por Francisco Plancarte, uno de los primeros antropólogos mexicanos que estudiaron la región, quien al referirse a los patrones culturales de los tarahumaras ubica al kórima en el sentido más amplio en aspectos de pensamiento y personalidad. Además, postula que el medio geográfico y el hábitat configuran un patrón de aislamiento físico y dispersión que conforma la razón fundamental

del porqué la vida social del tarámuri ha instituido la obligación de compartir, ayudarse, cooperar mutuamente en trabajos agrícolas, en festividades y rituales religiosos.

Desde luego, las tesgüinadas de cooperación son otras de las actividades sociales que se organizan para la realización del trabajo agrícola, que requiere de la participación y ayuda de los demás miembros de la comunidad. El prestar ayuda sin más retribución que los puros alimentos y el tesgüino en abundancia hace que el esfuerzo conjunto recaiga en beneficio de una familia, que a la postre está obligada a devolver la ayuda que ha recibido cuando sean solicitados sus servicios de modo recíproco. “El grupo impone la obligación a los que disponen de mayores recursos, de prestar ayuda a los que carecen de alimentos para vivir y de compartir con ellos hasta lo último que posean en época de crisis. Una persona que visita a otra recibe invariablemente un regalo que de preferencia es algo de comer y que se llama en tarahumara córima” (Plancarte, 1954: 34).

Al referirse al fenómeno de la migración y la movilidad social, Plancarte describe:

Muchos tarahumaras en tiempos de carestía se ven obligados a trasladarse a ciudades o centros urbanos a pedir córima, donde se aprovisionan de ropa usada, dinero, comida y otros objetos. Cabe aclarar que córima no significa para los indígenas, como se piensa generalmente, caridad. Esta palabra en lengua tarahumara significa el obsequio de cualquier índole que una persona que visita a otra tiene derecho a recibir sin arrojamiento alguno (*ibídem*: 20).³

Plancarte ubica al córima como un derecho, un regalo más; sin embargo, es importante entender la significación que da al concepto córima cuando afirma que lleva inserta la obligación de dar; de esta manera, la ayuda como reciprocidad es parte de una norma o pauta de conducta socialmente instituida dentro del mundo indígena tarahumara.

Por su parte, aunque en su libro *Formas de gobierno indígena* el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán no trata directamente el tema de la reciprocidad, dedica un apartado a los tarahumaras. Retomo algunas observaciones interesantes de este apartado, donde Aguirre Beltrán considera a este grupo como uno de los últimos en experimentar el trato con el hombre occidental y afirma que buena parte de las comunidades indígenas se rehusaron al contacto con misioneros y gambusinos y prefirieron retirarse a lo profundo de las barrancas conservando sus viejos patrones.

Ante la presencia de inmensos bosques de pino y las profundidades de los barrancos, Aguirre Beltrán identifica el aislamiento como el patrón cultural básico donde las familias están dispersas y separadas unas de otras.

3. Un aporte importante es la tesis de Marco Morales (2009), que muestra la diferenciación entre lo que se podría llamar córima-limosna y córima como una institución entre la comunidad tarahumara. Puesto que en los asentamientos urbanos y ciudades se realiza la cooperación y el intercambio de mercancías, se da la cooperación comunitaria para la realización de juegos, fiestas y rituales religiosos que reproducen la tradición de sus pueblos de origen, pero adecuándolos al contexto. Aclara también que en las ciudades el córima no tiene la misma especificidad de ayuda y reciprocidad que en las comunidades de la Sierra.

Debido a este patrón de aislamiento tres son generalmente las ocasiones en que las familias que reconocen pertenecer a un pueblo se reúnen para mantener vivos los lazos que dan cohesión y solidez al grupo: 1) en las asambleas dominicales; 2) en las tesgüinadas que regulan el trabajo cooperativo y 3) en las fiestas y juegos religiosos (Aguirre Beltrán, 1980: 69).

Por lo mismo se podría decir que uno de sus patrones culturales, la tesgüinada, se configuró desde el tipo de aislamiento y de asentamiento en un proceso histórico. Si consideramos los elementos expuestos podemos entender cómo se teje la red de reciprocidad.

Los contemporáneos

Uno de los antropólogos contemporáneos que hizo reflexiones significativas sobre la Sierra Tarahumara fue Augusto Urteaga, quien acuñó el concepto de la red de obligatoriedad entre los tarahumaras al considerar que desde la forma de organización territorial adquiere sentido la dinámica cultural de estos pueblos indígenas, lo que permite mantener la cohesión y reproducir los valores morales propios de la tradición; por ejemplo, los derechos individuales son concebidos en el marco de la colectividad y se actúan de manera individual de acuerdo a la costumbre que tiene un carácter de obligatoriedad moral y de norma social, y esto tiene relación con las drásticas sanciones comunales.

En términos de Urteaga, el modo en que opera la red de obligatoriedad induce a la elaboración de tesgüino, como un mínimo requisito para el trabajo en cooperación (faena), que compromete a la ejecución de tareas de magnitud considerable o ceremonias asociadas con la cura de campos, cultivos y animales. Asimismo, apunta que el dar tesgüino no significa un pago, sino que es una forma de agradecimiento y reciprocidad mediante los lazos recíprocos de lealtades y obligaciones.

Esta red de obligatoriedad incluye al kórima en términos de ayuda, ya que es un derecho que todo individuo y familia rarámuri tiene en la comunidad, y a la vez estructura una institución económica que asegura la redistribución de la riqueza.

La reciprocidad, como se observa, es un elemento básico de la cultura indígena serrana, como es el caso del kórima entre los rarámuri [... Esta] institución económica es una enérgica norma que exige compartir con los menos afortunados y asegura que ningún individuo o familia pase hambre y da lugar a la redistribución de riqueza y por último aumenta la relación y comunicación de familias y pueblos (Urteaga, 1994: 25).

Urteaga explica los sermones como un componente para la reproducción de la obligatoriedad. Los sermones se componen de consejos para un buen comportamiento en la vida cotidiana de los

rarámuri y suelen ser pedagógicos y reiterativos en el sentido de solidaridad, de respeto; a la vez, preservan los valores y costumbres de cooperación y ayuda de la cultura rarámuri de una red de obligatoriedad.

La tesis de Eduardo Gotés Martínez hace un aporte primordial al destacar que la vida rarámuri se ha reformulado a partir de la incorporación de la etnia a una nueva realidad social, así como a los distintos procesos de modernización que alcanzaron a la región donde habitan; no obstante, los ranchos y las casas habitación son los espacios donde transcurre la mayor parte de su vida.

Como respuesta a su necesario aislamiento físico, los tarahumaras suelen reunirse periódicamente, organizando reuniones de trabajo y fiestas en las que participan todos los que deseen. Son quizá estas reuniones y fiestas las que consolidan al grupo tarahumara como tal pues de esa manera se rompe con el aislamiento producto de la dispersión en que se encuentran las unidades de residencia (Gotés, 1991: 76).

Es importante destacar que, dadas las condiciones de vida de los tarahumaras, las reuniones juegan un papel importante en sus relaciones sociales, que incluyen la cooperación económica, el intercambio de cosas y de información, la formalización de compadrazgos... y crean así una red o plexus de tesgüino del que nos habla Kennedy. Para Gotés estas reuniones tienen la función social de preservar al grupo y darle sentido a la forma de vida, como se puede ver en la siguiente cita: "La dinámica de relación funciona de la siguiente manera: a una tesgüinada de la casa B y C, distantes entre sí, y a una tesgüinada E, pueden concurrir miembros de las casas A y D, también distantes entre sí, de esta manera se realiza un intercambio constante entre los miembros de grupo" (*ibídem*: 77).

Gotés escribe que este modo social institucionalizado horizontalmente enmarca relaciones (reuniones e intercambios) que están acompañadas de costumbres y valores culturales como el kórima; no obstante, los pueblos rarámuri conocen el exterior de la Sierra y recorren ciudades y municipios urbanos en una migración temporal para pedir kórima o ayuda. Esto lleva a cuestionar si el concepto de kórima se aplica fuera de los contextos y las relaciones que se originan de modo tradicional entre ellos.

La reciprocidad y cooperación rarámuli 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 acuden 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 se le denomina kólida (Gotés, 2012: 87, 89).

Si un principio del kórima es la reciprocidad, sería complicado llevar a la práctica el pedir ayuda o limosna fuera de los lugares tradicionales, ya que el kórima está encuadrado en un sistema normativo, interiorizado culturalmente, que prescribe ciertos valores y patrones de conducta entre los rarámuri. En este sentido, se puede decir que las normas tienen validez territorial, pero también pueden ser trasladadas por los mismos sujetos a otros espacios geográficos, y es por ello que se dice que la norma de conducta kórima tiene un sentido genérico.

Uno de los antropólogos que recientemente abordó los temas sobre desarrollo e identidad en la Sierra Tarahumara fue Juan Luis Sariego Rodríguez, que planteó la conveniencia de hacer una revisión sobre el desarrollo del indigenismo y en particular sobre los sistemas de intercambio recíproco, porque éstos son parte de la identidad cultural distintiva que apuntala la continuidad de la sociedad rarámuri dentro de un marco de aculturación y de cambio social regional.

Sariego afirmaba que uno de sus propósitos era describir la cultura tarahumara tal y como existe en la actualidad, fijar la diferencia entre lo antiguo y lo nuevo y marcar los cambios –que son evidentes– que la cultura ha tenido en los últimos años. “La resistencia al cambio se traduce en el mantenimiento y defensa de un corpus de concepciones del mundo de la sociedad y de un conjunto de prácticas sociales típicamente propias, autóctonas” (Sariego, 2002: 58).

El recientemente fallecido antropólogo español interpretaba la reciprocidad entre los tarahumaras como una práctica social que adquiere el carácter de un antiguo rasgo persistente, distintivo, tradicional, que denota una especie de sabiduría o conocimiento que se expresa en las fiestas y los rituales (yúmari), ya que al bailar, celebrar y beber tesgüino se le ofrece primero a Dios, que es el punto de partida. La reciprocidad es con Dios y por ello le hacen peticiones para que vengan las lluvias, porque sin ellas no crece el maíz y sin maíz no pueden hacer tesgüino. De acuerdo con Sariego, esta práctica se traduce en la vida cotidiana de los rarámuri como símbolo de cohesión social.

Sariego criticó y retomó los planteamientos de antropólogos como Olivos, Kennedy y Urteaga para ilustrar los aspectos de la reciprocidad y concluir que el kórima es parte de la identidad del rarámuri.

Por ejemplo, de Olivos retomó la noción de las ranherías como un espacio en el que se desarrollan relaciones de cooperación, intercambio y reciprocidad entre las familias, que se expresan en el trabajo cooperativo en actividades agrícolas, el intercambio de alimentos, la celebración de rituales festivos y la participación en las tesgüinadas, y enfatizó que estas actividades no son exclusivas de grupos de vecinos y relaciones de vecindad.

De Kennedy recuperó la tesis que postula la existencia entre los tarahumaras de una entidad social denominada red o plexus del tesgüino, que está integrada por un conjunto de personas que se articulan socialmente a través de invitaciones periódicas y recíprocas para consumirlo y que acompañan los trabajos cooperativos o las actividades y rituales de los miembros del grupo étnico. Sariego consideraba que el plexus del tesgüino es una forma efectiva de socialización.

De Urteaga rescató el argumento de que el tesgüino es un elemento central de la vida rarámuri, porque alrededor de las ollas de tesgüino está la causa o el propósito de realizar trabajos colectivos

o faenas agrícolas que incluyen el arreglo de un camino, la construcción de una casa o de un aula escolar, o la realización de alguna ceremonia destinada a rogar y agradecer a Dios-Onorúame la bendición de la lluvia, las cosechas o el agua, o para pedirle que cure la tierra, los animales o los cerros. La tesgüinada es la esencia misma de la vida rarámuri que teje obligaciones de reciprocidad, expresa normas de cortesía, respeto y ayuda mutua.

Sariego concluyó que el conjunto de estas visiones da cuenta de hechos sociales vinculados a aspectos de reciprocidad y de reproducción de valores que son los componentes de un núcleo central de organización social, cohesiva y original que identifica la identidad de la comunidad tarahumara. Como podemos ver, Sariego no hizo un aporte particular, pero realizó reconstrucciones de la temática elaboradas por otros estudios.

Desde luego es pertinente revisar la tesis de Nicolás Olivos, que contiene categorías que encuadran a la reciprocidad en aspectos de territorio y organización social. Según este investigador, las características particulares de asentamiento geográfico del grupo rarámuri, en apariencia disperso dentro del territorio, diseñaron como formato territorial “el sistema de las rancherías” como el principal rasgo distintivo y como parte de un proyecto civilizatorio.

Olivos llama rancherías al conjunto de unidades domésticas y retoma la idea de Edward Spicer, que apuntó que el tipo de asentamientos fue el principal rasgo distintivo de los pueblos y culturas del noroeste mexicano. Los asentamientos que se desarrollaron como una expresión particular de varios grupos de esta zona se componían de un conjunto de pequeñas unidades familiares agricultoras que se entrelazaban por la vía del parentesco extenso y de un conjunto de prácticas de intercambio y de reciprocidad.

La ranchería tarahumara se compone principalmente por el conjunto de unidades domésticas articuladas a partir del parentesco extenso y por alianza; así como de múltiples relaciones sociales de reciprocidad que adoptan variadas formas, expresadas en los distintos campos de la vida económica, social religiosa y festiva. Territorialmente, una ranchería se compone también por el conjunto de asentamientos de familias extensas unidas a partir de relaciones de parentesco extenso, por alianza y de relaciones de reciprocidad e intercambio (Olivos, 1997: 98-100).

En el tipo de organización territorial se dan los distintos niveles de relaciones sociales. A partir de ello, el autor enuncia que una característica de este grupo se da a partir de relaciones sociales basadas en un fuerte sentido de reciprocidad e intercambio que articulan a la sociedad tarahumara, que unifican y dan cuerpo a la comunidad con un valioso contenido étnico. Sin embargo, explica a las relaciones de reciprocidad sólo desde el concepto de kórima, es decir, no aclara qué es ayuda o qué es cooperación de trabajo, ni la especificidad de cada una de las expresiones de reciprocidad. Lo que sí analiza es una construcción teórica sobre el kórima: como modo de vida e institución, la reciprocidad toma la forma de un elemento “identitario” que constituye un modo de vida.

El llamado Kórima, valor supremo que han llevado a todos los ámbitos de sus vidas y que se define como la acción de dar y recibir como dos caras de una moneda. Dar al necesitado es obligación, tanto como es derecho pedir cuando uno se ve en las mismas circunstancias. El intercambio y la generosidad se fundan en la actividad que da sustento y razón a su existir: el trabajo del maíz. Preparar la tierra, sembrarla y cosecharla exige un esfuerzo colectivo, que generalmente se realiza con la participación de los familiares y vecinos (Olivos, 2005: 37).

Este antropólogo muestra al kórima como una institución presente en la vida cotidiana y un valor que va tejiendo una red de ayuda que unifica a los miembros de familias que viven en una rancharía: “Del kórima emanan sus relaciones interpersonales, su organización social y su gobierno. Kórima es la piedra angular de la filosofía rarámuri. Ese fino tejido de reciprocidad es el que ha ido configurando, lentamente, siglo por siglo, el rostro de la nación rarámuri” (*ibídem*: 55).

De esta manera, Olivos encuadra la reciprocidad dentro de aspectos del territorio; es decir, los espacios se conciben como poseedores de características que originan identidades territoriales desde un conjunto de valores y obligaciones sociales.

El kórima y la imagen del mundo

La justificación de realizar este recuento bibliográfico es que la noción de kórima es un referente imponderable en toda investigación etnográfica sobre la Sierra Tarahumara. La comprensión de un determinado tema sobre la misma región depende de “proyectos a largo plazo”, ya que los múltiples abordajes a través del tiempo permiten a los antropólogos comparar y analizar las diferentes transformaciones dinámicas y posibilitan una mayor comprensión de los significados sociales de la reciprocidad en la estructura socio-cultural.

Muchos antropólogos aún realizan trabajo de campo en esta región en periodos largos. Ya sean proyectos de investigación solitaria, investigación grupal de estudiantes o visitas efímeras con objetivos de diagnóstico “científico”, todas estas formas de abordaje etnográfico tienen una relevancia histórica y documental. Recuperar el trabajo realizado a través del tiempo permitirá identificar las variaciones sobre un mismo paradigma.

Entre más se conoce la comunidad (especialmente a través de la monografía original y otras publicaciones) más probable es que otros académicos muestren interés en hacer investigación en ese sitio o entre su gente. Así, el primer trabajo de campo realizado en forma individual puede expandirse hacia diferentes formas de investigación colaborativa (Kemper Robert y Peterson Royce; 2010: 6).

Después de esta revisión bibliográfica que pareciera repetitiva pero que ilustra las palabras de Reygadas sobre un relativo desarrollo teórico y que también es una muestra de tener distintas reflexio-

nes aisladas⁴ sobre un mismo tema, coincido en que falta un programa de renovación teórica que acompañe la práctica etnográfica, ya que los temas se parecen a los diagnósticos hechos en la Sierra, a partir de explicaciones de visitas de doctor, pues los temas clásicos necesitan nutrirse de preocupaciones de mayor envergadura teórica.

Un aspecto a señalar es que al transitar por estos tratamientos encuentro una relevancia y parecido –incluso esquemático– en la exposición de los planteamientos de Sariego y de Olivos,⁵ que al pensar en la región tarahumara en términos de teorías de mayor envergadura muestran usos del marxismo y durkheimianos, y menos análisis de la concepción del mundo o la imagen del mundo que se encuentra detrás de sus prácticas; es decir, adolecían de una teoría weberiana de la acción y del sentido mental. Por ello, mi propuesta es la revisión programática de comprensión de esta práctica social en términos del sentido de una imagen del mundo desde la perspectiva teórica de Habermas.

Postulo que la dificultad de madurar un programa de investigación en una región depende de múltiples factores. Mientras tanto, mis puntos de apoyo son la teoría social –en particular los aportes de Habermas– para experimentar y renovar etnográficamente estos temas. El kórima significa un sentido de ayuda desinteresada –solicitada u ofrecida– que estructura la vida social tarahumara y se desarrolla en un ambiente ecológico agreste. La naturaleza del kórima incluye a los alimentos, el trabajo-faena, el asilo y el raite (viaje gratuito que alguien da a otro en su vehículo), entre otras posibilidades.

Además, el kórima como una forma de reciprocidad está anclado a una imagen del mundo que dicta a los rarámuri cómo es el mundo. Quien es un buen rarámuri lo es, como lo reveló uno de los datos detonadores de mi trabajo en campo al escuchar a un joven rarámuri: “Hay que ayudar a este viejito a acarrear sus cosas, trae mucho y no puede, hay que ayudarlo porque cuando yo esté viejito alguien me ayudará a mí” (Murillo, Sergio, testimonio). El kórima como ayuda desinteresada es el núcleo duro de esta sociedad que se guía por una imagen del mundo.

Por último, recalco que hay ciertas ideas que se generan en la cosmovisión tarahumara, donde el kórima es un aspecto central y singular; esto es, aún perduran los mitos, los valores morales, las normas, las obligaciones, el diablo no ayuda, pero Dios sí; y la reciprocidad define a quien es un buen rarámuri y a quien no lo es. No obstante, hay conciencia de que se requiere de una teoría más sólida para reflexionar el tema de la reciprocidad.

Sostengo que el conjunto de las imágenes del mundo ha asegurado la continuidad de las prácticas de ayuda y reciprocidad en un sentido genérico y que éstas toman forma y se ordenan entre lo que marca la tradición y una idea de futuro sobre cómo debe de ser el mundo. Este conjunto de

4. Hay que señalar que el texto de Carlo Bonfiglioli (1995) es un trabajo importante como referente teórico estructural, que no es en específico sobre el kórima, sino sobre las danzas como una forma de solidaridad y reciprocidad entre los hombres y la divinidad.

5. Para conocer los planteamientos de ambos autores véanse Juan Luis Sariego Rodríguez (2009) y Luis Nicolás Olivos Santoyo (1997).

imágenes del mundo tarahumara muestra los valores morales y las obligaciones, las reglas, las normas comunes que cumplen un sentido desde la postulación de expectativas de comportamiento en acciones orientadas por una cosmovisión.

“Kórima como gratuidad: es todo lo que se da y no se cobra, ya que kórima es muy de nosotros. Lo que damos, lo damos gratis y no cobramos como los mestizos” (Argüelles, Valente, testimonio). El que no da tortilla y de comer cuando alguien llega a la casa no vive mucho tiempo, por eso hay que dar kórima para vivir muchos años” (señora Juana, testimonio). “En una ocasión tuve que llevar a mi hijo a curar a Chihuahua y como no tenía mucho dinero tuve que korimear un raite para trasladarme a Chihuahua” (Murillo, Benigno, testimonio). “El que no baila y no hace tesgüino para dar no es un buen rarámuri porque no le gusta platicar. Por eso le ocurren muchas cosas, se le desbarranca un caballo o no se le da bien la siembra” (Ventura, testimonio). Estos testimonios contienen la reciprocidad en sus propios términos, con sus propias interpretaciones que se anclan en las creencias y las ideas. Entre los rarámuri detrás de cada acción de ayuda recíproca hay una forma de percibir el mundo, una imagen del mundo, una idea del mundo, una idea de cómo tiene que ser el mundo.

De lo que se ha dicho al hacer este recuento bibliográfico, doy cuenta de que el kórima para los rarámuri puede tener distintos sentidos. Este trabajo contribuye a la revisión de las acciones de ayuda recíproca entre los rarámuri y muestra que a esta ayuda se le han adjudicado distintos sentidos, como quedó patente al reseñar la diversidad de posturas teóricas, etnográficas e históricas sobre este tópico.

Para concluir, hemos enmarcado estos sentidos de las imágenes del mundo en términos de Habermas, porque cumplen la función de integración social, son producto de los valores culturales de la tradición y –en muchos casos– son imperativos de supervivencia social, ya que los sistemas sociales con la ayuda de las estructuras normativas diseñan ciertas acciones y patrones de conducta, que también se expresan lingüísticamente mediante una imagen del mundo o un sistema moral. Son los ingredientes de las imágenes del mundo que aseguran la diferencia y que cumplen un papel en la integración social.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973). *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mesoamérica*. México: INI.
- _____ (1980). “Tarahumaras”. En *Obra antropológica IV, Formas de gobierno indígena*. México: ini-fce.
- Artaud, Antonin (1972). *Los Tarahumara*. España: Ediciones Gallimard.
- Barquín Cendejas, Alfonso (2007). *Del poder y su desgaste. Un modelo para su estudio*. México: INAH-CNCA.
- Bonfiglioli, Carlo (1995). *Fariseos y matachines en la sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión sexual y las danzas de conquista*. México: INI.

- De Velasco Rivero, Pedro (1987). *Danzar o morir*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Burgess McGuire, Don y Reynaldo Merino Mares (2002). *Cómo aprender rálámuli de la Baja Tarahumara*. México: Conaculta-Pacmyc.
- Firth, Raymond (1971). *Elementos de antropología social*. Argentina: Amorrortu.
- González Rodríguez, Luis (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: SEP.
- Gotés Martínez, Luis Eduardo Darío (1991). *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México.
- _____ (2012) "Kólíma. Forma Social de la reciprocidad entre los Rálámuli". En *Los pueblos indígenas de Chihuahua: Atlas Etnográfico*. México: INAH.
- Heras Quezada, Margot (2000). *Identidad y continuidad rarámuri. Imágenes y discursos de la gente de Malachi sobre sí misma* (Tesis de Licenciatura). EAHNM, México.
- Hillerkuss, Thomas (1992). "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial". *Estudios de Historia Novohispana*, 12.
- Irigoyen Rascón, Fructuoso (1979). *Cerocahui: una comunidad en la Tarahumara*. México: Centro Librero Prensa.
- Kennedy, John G. (1970). *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Kemper, Robert y Anya Peterson Royce (2010). *Crónicas culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. México: CIESAS- Universidad Iberoamericana.
- Lehn, Ernesto, y Nicolás Olivos (2005). *Rarámuri: vivir en la tarahumara*. Ciudad de México: sep / Nostra Ediciones.
- Lévi-Strauss, Claude (1988). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- _____ (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. España: Tecnos.
- Lumholtz, Carl (1986). *El México desconocido* [T. I]. México: INI.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. España: Tecnos.
- Merrill, William (1992). *Almas rarámuri*. México: INI.
- Malinowski, Bronislaw (1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. España: Península.
- _____ (1975). "El concepto de cultura". En Khan, J. (comp.). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. España: Anagrama.
- Morales, Marco Vinicio (2009). *Organización sociopolítica rarámuri en la ciudad de Chihuahua, intermediarios y actores de la intervención en el asentamiento*. El Oasis (Tesis de Maestría). CIESAS- EAHNM, México.
- Morales, Marco Vinicio y Ernesto Lehn (2005). *Vivir en la Tarahumara rarámuri*. México: SEP.
- Olivos, Santoyo Luis Nicolás (1997). *Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara* (Tesis de Licenciatura). ENAH, México
- Plancarte, Francisco (1954). *El problema indígena tarahumara*. México: INI.
- Robles, Ricardo (1994). *El rostro indio de Dios*. México: Universidad Iberoamericana-Centro de Reflexión Teológica.
- Reygadas, Luis (1992). "Antropología para después de la crisis". *Cuiculco*, 29-30.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002). *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: INI.

- _____. "La comunidad indígena en la Sierra Tarahumara. Construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos" (2009). En Lisbona Guillén, Miguel (coord.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en México contemporáneo*. México: Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Urteaga, Augusto (1994). *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Wendell y Zingg (1975). *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.