

Viaje de la muerte en el país de los tarahumares

Maestro Augusto Urteaga Castro Pozo
CENTRO INAH CHIHUAHUA
aurteaga@yahoo.com

En el Noroeste de México existe tenazmente el grupo étnico *rarámuri* (según ellos se auto designan) o *tarahumar* (según los denominan los no indígenas) en medio de la vastedad de la llamada Sierra Tarahumara, que en verdad corresponde a la porción del Estado mexicano de Chihuahua del conglomerado geográfico ambiental y cultural, que abarca cierta porción del Noroeste de México y del Suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica. Esta porción del territorio fue originalmente más extensa de lo que es en la actualidad; comprendía una superficie aproximada de 75 400 km², con zonas boscosas de cumbre (de entre dos a tres mil metros de altitud), pequeños llanos y valles, inacabables laderas y profundas barrancas (de entre 300 y 400 msnm) en las que discurren los principales ríos que irrigan la costa norte occidental y los extensos terrenos áridos situados al este del mencionado estado fronterizo.

Las consideraciones oficiales demográficas sobre el grupo *rarámuri* son poco confiables por razones de criterios, elaboración y aplicación censal, pero las estimaciones poblacionales de la agencia gubernamental dedicada en México a la población indígena, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI,



Pareja bailando en un Cabaret. © 87510. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

ex Instituto Nacional Indigenista, INI), proponen la existencia aproximada de 100 mil habitantes pertenecientes a este grupo étnico que radican mayoritariamente en la llamada Sierra Tarahumara y en una considerable franja migrante (estacional o permanente) en las

principales ciudades del estado de Chihuahua, estados aledaños, en la faja fronteriza y/o en los Estados Unidos de Norteamérica.

El idioma que practican es el *rarámuri* o tarahumara, perteneciente a la familia yuto-nahua, que abarcaba y abarca desde Utah

(USA), hasta la mitad de la América Central. A esta familia lingüística pertenecen también, entre otros, los idiomas yaqui, mayo, pima, tepehuán, cora, huichol, guarijío, concho y náhuatl. Semejantes entre sí, sin embargo, con el tiempo y las distancias geográficas estos idiomas se han ido diferenciando. En general, el pensamiento tarahumar es delicado, ceremonioso, y se expresa en sonoridades suaves, no guturales. Es complejo y flexible, matizado y preciso, pictórico y cargado de alusiones legendarias: éstas últimas, lamentablemente muy poco estudiadas y conocidas.

La fórmula de la creación de la Nueva España se ha constituido ya en un claro ejemplo de confrontación histórico cultural. Sin embargo, la ocupación europea del actual territorio norteño de México tuvo características y patrones que la hicieron distinta al proceso seguido en el centro y sur de este país. La conquista del *septentrión* (denominado después Nueva Vizcaya) significó el avallasamiento de una población que obedecía a una matriz cultural distinta a la enfrentada (casi un siglo antes) en las regiones localizadas en el centro y el sur del México contemporáneo. Nómadas, seminómadas, cazadores y recolectores, agricultores de maíz sedentarizados y semisedentarizados, al mismo tiempo que bandas guerreras, pululaban en este extenso territorio.

La Sierra Madre Occidental, ubicada entre los estados de Sonora, Chihuahua, Durango, Nayarit y Jalisco en México, y en los de Arizona, Colorado y Nuevo México, en los Estados Unidos, constituye un corredor geográfico y un conglomerado étnico producto de una *matriz cultural específica*, y en cuyo hábitat se desarrollaron las principales culturas productoras de maíz en el actual Norte de México, representativas del área



Pulquería de Chiripa en la ciudad de México. Exterior. © 197650. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

denominada *árido-oasisamericana*, algunas sobrevivientes en nuestros días y hablantes de la familia lingüística mencionada.

Cuando los europeos llegaron a esta región encontraron –según estimaciones de la demografía histórica– a más de 200 mil pobladores indios y al menos 45 etnias diferenciadas que practicaban alrededor de 20 lenguas. Este somero perfil se complica aún más dado que el conjunto étnico al que aludimos padeció también la conquista anglosajona y su posterior expansión, que dio origen al territorio actual de los Estados Unidos; asimismo, en él persisten ancestrales tradiciones culturales de movilidad territorial, penetración de las acciones misioneras de jesuitas y franciscanos, repoblamientos de origen colonial y migraciones contemporáneas estacionales (y también definitivas) que, indudablemente, han sido acicateadas por los “ciclos de contacto” civilizadores. A diferencia de otras situaciones de desarrollo en la Sierra Madre Occidental (como en la severa evangelización abandonada por los jesuitas y franciscanos desde 1604, la explotación minera colonial y republicana, la construcción del ferrocarril desde finales del siglo XIX, la depredación del bosque conífero y de en-

cino, la ganadería extensiva desde mediados del pasado siglo, y poco después, los cultivos dedicados a la siembra de estupefacientes, la proliferación del narcotráfico y la introducción de prácticas *indigenistas* como resultado de la Revolución Mexicana de 1910-1940, en nuestros días sucede que, en la medida en que se estrechan los contactos necesariamente desiguales entre sociedad nacional y sociedades indígenas, en la actualidad se amplían, especifican, recrean y profundizan las complejas tramas del vasto conglomerado de diferencias étnico culturales entre la sociedad indígena y no indígena.

La ponencia esta referida a la imagen que tienen los *rarámuri* acerca de su cuerpo y las almas (*alewá*) que están contenidos en ellos y que los conforman durante el ciclo de vida, la defensa médica de las almas vivientes frente a la hechicería y el destino que les espera durante el proceso de muerte, la muerte misma, así como los rituales postmortuorios que necesariamente tienen que realizar sus familiares cercanos, parientes, amigos y la estructura *de ranchería* comunitaria dispersa, propia de su patrón de asentamiento, cosmovisión y creencia cultural. Éstas constituyen un verdadero cuerpo simbólico, obligatorio, de tristeza,



Interior de la cantina *El Nuevo Jalisco* en servicio. © 201663. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

festividad y ritualidad que “ayudará” a los muertos a irse de una vez por todas del mundo de los vivos hacia los otros mundos (que son cinco por lo menos, según la clasificación ofrecida por W. Merrill) y llegar al “mundo de arriba” en el que alojan a sus principales deidades, además así no “fastidiar” a sus allegados con intromisiones en el espacio de los seres vivientes o provocar enfermedades que posibiliten seguir causando más muertes.

Por ello, el orden en que está organizado el trabajo es totalmente etnográfico; y aunque consigna acontecimientos de diversas expresiones y manifestaciones (relatos de relatos) alrededor de la idea de la vida y la muerte; busca interpretar circularmente las circunstancias y no olvidar el “hilo” conductor de la narrativa y los escenarios etnográficos demarcados por Carl Lumholtz desde que

recorrió estas “vastos y esplendorosas selvas vírgenes y la riqueza mineral de las montañas [que] no continuarán siendo exclusiva propiedad de mis morenos amigos; más espero que les habré hecho el servicio de erigirles este modesto monumento, y que los hombres civilizados serán los primeros en reconocerlo”.

En los actos propiciatorios referidos participan activamente los “doctores” indígenas (*owirúame*), cantadores, músicos y bailarines según los usos y costumbres de la cultura *rarámuri* y se prolongan durante el tiempo, mientras exista la remembranza de las personas fallecidas. Este proceso implica también la erección de “héroes culturales” de quienes en vida se dedicaron ostentando cargos públicos (obligaciones comunitarias), autoridad política u otras especialidades culturales,

casamenteros, consejeros, ancianos del consejo, curanderos, corredores de pelota, cantadores, músicos, bailarines, etcétera.

La muerte, sin duda, ocupa un lugar central *en vida* entre los *rarámuri*: “vivimos para morir”, suelen decir, y aceptan la muerte como parte inevitable de su existencia y hablan explícitamente de forma natural acerca de ella. Sin embargo, esta actitud no implica que no estén preocupados por la misma; es más, durante su mundaneidad viven permanentemente atemorizados de sufrir alguna enfermedad que los ponga “tristes” (que es el sinónimo de estar enfermo) y de sufrir una enfermedad debilitante que los conduzca a la muerte. Para un (a) *rarámuri* la vida consiste complicada pero perpicazmente en no caer en algún hechizo o maleficio cuyo resultado constituya el término irremediable de su vida, lo que

simple y sencillamente quiere decir de su gran aprecio, precisamente, por su tiempo de permanencia en este “mundo de en medio”, en donde, por gracia divina, *Tata-diosi* les dio permiso de sembrar, reproducirse y contentarlo con ritos de fecundidad, fertilidad y con ceremonias que si son realizadas en tiempo y forma les permitirán sortear y alejar los males. En ese sentido sobresalen el culto al sol, a la luna, al agua, a la estrella de la mañana, a los rayos; las advocaciones al *peyote* (o *jíkuri*), a la existencia de “un señor del mundo de abajo”, a numerosos espíritus y a otros seres y alimañas fabulosos que suelen adoptar corporeidades variadas y prácticamente infinitas.

La vida “para morir” se cuida, sin embargo. En mis ya largas peregrinaciones por la Sierra Tarahumara he puesto atención en unos relatos que había escuchado desde hacía mucho tiempo, pero que no ubicaba en mi marco preferente de atención: el problema del poder y quiénes lo ejercen, así como los componentes del sistema tradicional y no escrito del sistema de gobierno indígena. Analicé un cuerpo de relatos en que las personas rarámuri deben, en vida, guardar y aguardar de las plantas que cuidan sus llamadas almas y espíritus, y también sobre cierto tipo de piedras que adoptan diversas corporeidades principalmente en forma de aves. Si bien la información básica proviene de un pueblo *rarámuri* en especial (*Abo-reachi*), la he podido constatar en otros muy cercanos; otros más o menos cercanos y en otros muy lejanos; estos últimos, por cierto, adscritos a la población indígena *rarámuri* llamada *cimarrona*, *gentil*, o simplemente “no bautizada” en los parámetros de la evangelización jesuítica.

Más allá de las distancias, me atraeron en estos relatos vivos

e históricos los poderes que adquieren los espíritus malos en manos de los hechiceros o brujos (*sukurúame*) y los que, por otra parte, adquieren los médicos buenos y protectores (*owirúame*). Sin embargo, los poseedores de estos poderes siguen guardando con estricto sigilo la sabiduría sobre estos espíritus del mal, así como la defensa de los individuos ante los maleficios. Es decir, unos ocultan a los seres del mal y otros defienden a las presumibles víctimas de éstos, de tal suerte que se logra establecer un equilibrio, inestable por supuesto, entre quienes hacen el mal (demandando las almas de una persona, “hechizándolos”) y quienes conocen a los victimarios y sus herramientas, y pueden evitar mediante técnicas específicas sus efectos en las personas de carne y hueso. Estos relatos son

interesantes en tanto demuestran verdaderas batallas en el que diagnosticar/terapia, enfermar/curar, vivir/ morir, etcétera, constituyen un verdadero escenario político.

Así, por ejemplo, cuentan que el *oremá* u *oremaka* es un ave de tamaño pequeño, como un cuervo, o bien una guacamaya de varios colores en los que predomina el rojo o, también, es como una paloma del color del arco iris y con plumas muy llamativas por su brillantez y luminosidad. Hoy en día sólo se recuerda los movimientos de estas aves celestes y las figuras que adoptaban al ir a realizar algún mal; el leve recuerdo de las personas dañadas, la muerte de las mismas y de los “soldados” con los que el buen *owirúame* pretendía impedir el mal en quienes estaban “hechizados”. Se cree, ahora, que estos espíritus ya no “alumbran”



Individuos elegantes en interior de cantina. © 201662. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

y por esto hacen daño a los bosques porque están secos los ojos de agua, los manantiales, los agujeros y los arroyos (*bajichi*). Sin embargo la creencia, el convencimiento de que estos seres volátiles eran y son realmente existentes dimensiona en la vida cotidiana la existencia de esta también puja por el poder político, en el escenario concreto de las *rancherías* en donde cada uno de los y las *rarámuri* asume un rol a todas luces protagónico.

En comparación con “hace mucho”, y muy de vez en cuando, se miran en los cielos a las estrellas caer y los cometas. Y aunque todos consideran que ello es de mal augurio (porque implica la muerte de un ser), hoy está relacionado con la destrucción masiva de los bosques y con que al topar estas estrellas con la tierra, ésta se ha secado así como gran parte del área verde habitada por los indígenas *rarámuri*: de esta forma se puede anunciar la sequía no de uno sino de varios años y las malas temporadas en la agricultura.

Efectivamente, el *oremá* (singular) o el *oremaka* (plural) es un ave preparada, a través de alimentación y cuidados especiales, por hechiceros del mal (frecuentemente denominados genéricamente *sukurúame*). Esta ave es orientada a realizar actos malignos en personas determinadas, las más de las veces por envidia y rencillas propias de la vida comunitaria. Su presencia puede ser detectada en los arroyos donde la gente acude para lavar sus utensilios domésticos, su ropa o simplemente asearse. En las piedras de las orillas pueden observarse los restos de estiércol de este animal que es de color amarillo/naranja. En estos lugares o en las cuevas cercanas, habitan los hechiceros que son capaces de alimentar toda clase de alimañas malignas como el *oremá*, diversos ratoncillos y víboras de diferentes



© SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tamaños, que se encargan de “atrapar” a los seres perdidos (frecuentemente niños y niñas) y a todas las personas “asustadas” que son arrastradas por el agua y dirigidas hacia las cuevas o fuentes en donde brota el agua. Allí son carcomidas por una víbora infalible. El llamado *oremá* es considerado actualmente hermano o pariente de una piedra denominada *rusíware*, plural de “alimaña de ser fabuloso”. Cuando un *oremá* atrapa un alma produce un ruido singular, la lleva a una cueva y allí la encierra; es más, se puede escuchar, también de manera peculiar, el ruido que provoca cuando “cierra” la puerta de la cueva en donde queda atrapada el alma. Esta auténtica “bola de fuego” voladora tiene un pecho luminoso y de su cola brotan gotas de fuego.

Una persona así dañada --entre otras formas-- es aquejada por la enfermedad en un periodo de entre tres semanas y hasta dos meses y puede morir si no es atendida a tiempo. Los tipos de enfermedad varían, pero entre las que son más frecuentes se encuentran padecimientos en los pulmones (tuberculosis), asma, náuseas, bronquitis, falta de apetito, susto, visiones

extrañas, fiebre, pérdida de toda la fuerza corporal y paro cardíaco.

Los *rarámuri* actuales han perdido --si así se puede decir-- los grandes valores de los *owirúame* y gran parte de sus prácticas orientadas a la sobrevivencia de la condición humana. El saber de los ancianos “hechiceros” o *sukurúame* se ha conservado por descendientes que heredaron también la importancia de saber curar y manejar este tipo de animales que antes, mucho antes, sólo constituían un apoyo a la llamada medicina tradicional indígena. Celosamente estos conocimientos se han guardado y constituyen los elementos básicos de la lucha interna entre tarahumares, a pesar de los intentos de las órdenes religiosas y de otras agencias gubernamentales y no gubernamentales llamadas de desarrollo por prohibirlos y coartarlos.

Pero la vida, esa historia de todos los días que tanto y tanto cuesta defender, llega su fin aunque el camino del viajero continúa. Dice un *rarámuri* bautizado, que vive en un pueblo mayoritariamente *cimarrón*: “nosotros acostumbramos a esperar tres días... no se tiene que enterrar luego-luego, como pasado mañana es mejor, tiene que

cumplir tres días... nosotros espera (mos) que sus parientes, su mujer, su hermano, su abuelo, otros parientes se enteran (de) cómo pasó, y luego se juntan para saber qué enfermedad le pasó o si lo (he) chizaron...” Cuando se muere un tarahumar le cierran los ojos, le cruzan los brazos, le ponen una cruz sobre su alma en el pecho y lo envuelven en su cobija [colcha] que debe ser blanca porque así puede ver mejor para dónde va y no perderse en el camino, se le viste de blanco y se le coloca un paño blanco amarrado sobre la cabeza. Luego, uno por uno, todos los miembros de la familia se arrodillan al costado del difunto y le hablan en voz muy queda. Lo “aconsejan”: le dicen que ahora está muerto y que va a vivir en otro mundo; le explican que no debe preocuparse pues le darán comida para su viaje y le ofrecerán tres fiestas (cuatro en el caso de una mujer), de tal manera de

que pueda viajar bien; sobre todo que no regrese encarnado en algún animal para dañar a los vivos, los animales y a las cosechas. Y continúa el relato: “nosotros vamos al panteón como costumbre para llevar a enterrarlo. Antes damos varias vueltas [en sentido contrario a las manijas del reloj]. Allí todos los que estuvieron enterrando le piden uno por uno al finado que ya no vuelva... y nosotros nos estamos poniendo de acuerdo para cuándo hacer la fiesta sobre el finado... pues ese finado vivía con sus hijos, su hermano o sus parientes que ya vivían allí con el que se murió...”

Los *rarámuri* sienten temor por los muertos. Sienten tristeza todo el día, lloran porque ya no los volverán a ver, sobre todo a quienes platicaban muy bonito... Ahora, ¿a dónde van a encontrar buena gente?... y así pues todos lloran pues todos son iguales, su familia, su esposa, sus hijos, los hom-

bres, también lloran porque, dicen, todos llevan la misma sangre y *ven* igual. Dicen también que los muertos recientes los visitan con frecuencia en sus sueños para que se vayan con ellos a la *otra* vida o simplemente para seguir compartiendo sus comidas y *batari* (chicha de maíz) junto con ellos. Pero según dicen los vivos, los muertos tienden a “jugar” con ellos y eso es peligroso porque por el afecto que se les tiene ellos pueden contagiarse de alguna enfermedad que llevaba el fallecido así como a sus hijos pequeños (que para la sociedad *rarámuri* constituyen el flanco más desprotegido e inocente de su población. Si los muertos ocupan el espacio de sus sueños preparan ofrendas de comida en su honor y definitivamente se apuran a preparar las ceremonias mortuorias concomitantes: tres fiestas a los hombres (porque tienen tres almas) y cuatro a las mujeres (que



Mitin de los cargadores por las calles de México. © 197741. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.



Pulquería *El Tren de la Ilusión*. Fachada. © 197662. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tienen cuatro almas).¹ Y les hablan: les dicen que no vayan a volver, que los dejen dormir, que no causen enfermedades y que ya tienen comida para el largo viaje. Y lo más importante: las personas deben superar sus sentimientos de tristeza tan pronto como sea posible luego de la muerte de un ser querido, porque si sus almas están tristes desearán abandonar su propio cuerpo para estar con el finado.

Se supone que las almas de los difuntos emprenden el viaje sobre la superficie misma de la tierra. Aunque las personas difieren sobre los detalles de este viaje, en general todos están de acuerdo en que éste debe de llevarse cabo durante tres días en el caso de los hombres, y cuatro en el de las mujeres. A pesar de que las personas vivas no logran ver a los muertos mientras viajan (porque ellos ya tienen otra forma de almas), no es difícil para ellas reconocer en los remolinos del viento que van por el campo, los montes y aún en los ruidos que dicen percibir, a las almas de los muertos en tránsito aunque esto sea sólo una sospecha. Se dice —entre los cimarrones, o no bautizados— que cuando el que muere

está bautizado y su esposa no lo está, también se le apaga la luz y no puede ver el camino para emprender el viaje; entonces puede regresar, volver, porque no encuentra el sendero: por eso se recomienda no estar bautizados porque los cimarrones no *batallan* (no tienen dificultades) con la luz que los guía en su viaje ya que son capaces de encender *ocote*, una madera de pino especialmente preparada para encender con el mero frotamiento y que se convierte en tea. En cambio, con las velas, aparte de que los parientes tienen que ir hasta la tienda a buscarlas éstas se apagan frecuentemente y deben tomar en cuenta de que en el mundo al que viajan hay *más* oscuridad y, como no se conoce el terreno, se corren muchos peligros.

Dos días después de ocurrido el suceso, por la mañana, la familia y los ayudantes designados se reúnen en la casa del finado. Con la cabeza descubierta, se inscriben cruces de humo de incienso sobre el cadáver. Después, cuando todos hablaron con la persona fallecida, se corta un palo o una vara de la longitud adecuada y el cadáver es asegurado en su cobija con broches

de madera y es bien atado al palo. Alguien toca tres veces el violín y entonces se toma el *esquiata* [maíz finamente molido y disuelto en agua pura] de un recipiente localizado junto a una pequeña cruz de madera y se rocía sobre el cadáver envuelto. Dos, tres o cuatro tarahumares lo cargan sobre sus hombros y lo llevan a enterrar, luego lo transportan al panteón, le dan tres vueltas a la fosa y lo bajan al sepulcro. Allí le colocan lo que el finado necesita para el viaje. “Entonces hay mucha costumbre entre nosotros, porque hay que platicar primero con el *owirúame* para que *sueñe* [para “ubicar”] en dónde se encuentra el finado y cuán lejos está [...] Ya cuando *sueña* sabe que está muy lejos y los parientes casi ya no llegan [hasta] donde está el finado pariente de ellos, que ya pasó más adelante [...] que ya no lo hallan porque pasaron y pisaron muchos animales chiquitos por allí y no se ven las huellas por donde pasó el finado y el *owirúame* tradicional llora porque ya no tiene ni cómo avisar qué es lo que necesita el fallecido [...] nada más puede avisarle [al finado] para que vuelva a platicar y avisarle a sus parientes, a sus hermanos en dónde está y lo que necesita para su viaje [...]”

El cadáver es depositado en un sepulcro bastante superficial, preferentemente en un monte o en alguna cueva, ya que según la imagen de la muerte *rarámuri* el muerto o la muerta “van para el mundo de arriba” y el objetivo es que llegue lo más pronto posible y sin contratiempos a su destino. Los cargadores y sus ayudantes (portando algunos aperos de labranza, la comida necesaria para el viaje, los cerillos o fósforos para encender fuego y para que pueda prepararse él mismo su comida, algunas prendas de vestir, así como un poco de semilla para sembrar, diagnosticadas por el *owirúame*) dan

tres, seis o nueve vueltas rituales –siempre en el sentido opuesto a las manecillas del reloj y una más en el caso de las fallecidas-- antes de proceder a alojar el cuerpo para que emprenda el viaje. Una vez colocadas una buena cantidad de piedras para que los animales no profanen el entierro, regresan a la casa familiar. En ella son “curados” por especialistas designados que les esparcen una mezcla de jugos de agave y cenizas con escobillas hechas de manojos de hojas de maíz. De esta manera quedan limpios y los especialistas continúan esparciendo el líquido alrededor de

las casas de la ranchería familiar y los depósitos de grano y semillas, abarcando un enorme círculo que incluye a toda la gente reunida para la ocasión. El fuego encendido dentro de la casa es cubierto con ramas de cedro para que los cargadores y sus ayudantes pasen sus ropas por el humo y lo mismo se hace con las ropas y enseres personales del cadáver, que no fueron depositados en la tumba.

Antiguamente la casa del difunto se destruía, se quemaba o abandonaba y los parientes se iban a vivir a otro lado. Actualmente algunos *rarámuri* conservan aún la

costumbre de destruir o quemar la casa, pero la mayoría ya no lo hace: o la sahuma y abandona un tiempo, o construye una nueva a poca distancia en donde se había vivido. En todos los casos, la situación económica, la red del parentesco y la accesibilidad a tierras de labor permitirán tomar las decisiones más pertinentes.

Una vez realizado el entierro el cuerpo del finado se queda en la tierra y sus almas emprenden el viaje hacia el mundo de arriba [...]”ese otro mundo es así como de noche y nosotros ahora estamos en el día, es al revés; nosotros estamos despiertos y el finado está dormido ahora [...] así me avisó mi abuelo el *owirúame* Agustín, que ahora ya también está para allá, ya está cambiado de mundo.” Es el momento de realizar las fiestas para que el viajante pueda llegar a buen puerto: porque cuando no se hacen las fiestas dicen que vive por allí en el monte, en un claro del bosque, no puede tener casa. Es decir, el viaje puede ingresar en la penumbra del extravío. Todavía no puede entrar pues ciertamente hay personas que están cuidando ese otro lado del mundo. Para los *rarámuri* es un terreno vedado (“es como una cárcel”) porque hay encargados de dar permiso para pasar adelante “poco a poquito”. Sin embargo, quien toma la decisión final sobre si los deja seguir adelante o los castiga es *Tatadiosi*. Con todo, a quienes hayan hecho cosas mal vistas o simplemente “se portaron mal” en sus vidas pueden irse al “mundo de abajo” en donde se encuentra el mal y sus víboras infalibles. Independientemente del castigo que hayan recibido en esta vida, las personas que cometen delitos tienen asegurado el recibir castigos en la otra vida. Estos castigos varían de acuerdo con la gravedad de los daños y sólo hasta que *Tatadiosi* esté convencido de que han sido castigados lo



Hombres sentados afuera de la cantina *La Atrevida*. © 201714. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

suficiente podrá o no darles el paso al mundo de arriba.

Quienes se encuentran aún en el mundo de “en medio”, es decir, el de los vivos, sienten que su obligación es realizar las fiestas “aunque se hayan portado mal” los finados “porque es la misma sangre y ven igual que los vivos”. Y aunque presumen que en los crímenes más serios –asalto, asesinato, robo e incesto– se recibirá la pena capital “en este mundo no hay nadie más grande que otro, tenemos que ver igual por todos. Entonces ya noso-

otros sus gobernadores (*siriame*) que están juntando al pueblo, así como nosotros como pueblo-comunidad y allí mismo los están cuidando a la gente finada [...] esos gobernadores también son finados y cuidan a la gente igual que así como nosotros [...] Estas fiestas son muy importantes y tiene que estar el *owirúame*, porque éste al soñar les dice a los parientes que el finado ya llegó [y se da cuenta de ello] cuando hay *tesgüino*, pero [los finados] no se emborrachan tanto como nosotros y ya cuando

después de que muere uno de sus parientes tratan de estar contentos emborrachándose, bailando y haciendo bromas, entre ellos y con el recuerdo del fallecido. Al final de las fiestas, se supone que el muerto ha llegado al mundo de arriba, y que las obligaciones de la familia para con él han concluido.

Así como vimos que para la vida hay que luchar y sobrevivir a pesar de los hechizos y criaturas del mal; para la muerte se conocen dentro de cada familia lo que es cada una de las medicinas para el finado y



Dependiente en interior de cantina. © 201670. SINAFO-FOTOTECA NACIONAL.

tros matamos tres o cuatro veces chivas y/o borregos cuando [cada vez, en el lapso de un año aproximadamente] se hace esta fiesta de muertos[...] y así el finado ya se queda dueño de ellos y con esto ya no se enoja porque así ya están creciendo chivas y borregos allá en [el] otro lado, ya con esto ya no tiene triste [...] Hasta allí, cuando ya terminan las fiestas el finado ya busca un *owirúame* [...] hay otro *owirúame* tradicional finado también allá que ya no viene a platicar aquí en donde estamos porque allá mismo están platicando y atendiendo otros *owirúame* [...] Pero también

acabamos *ya pasó adelante*, cuando se hace la fiesta, tres o cuatro veces, ya llegó adelante [...] ya nunca los sueña cuando ya se cumplió con las fiestas. Todos los parientes, grandes y chicos, hombres y mujeres, todos tienen que estar allí donde está enterrado para platicar entre todos y ya de allí se ponen de acuerdo para hacer [la última] fiesta en donde vivía el finado y allí mismo hacen *matachines* [danza colectiva introducida por el proceso de conquista y evangelización] y para tomar *tesgüino*”. A pesar de que las personas lloran muchas veces en privado o mientras beben

los que lo redean, las ceremonias concomitantes, los rituales específicos y el baile, el canto, la comida y la bebida adecuadas para cada situación. Sólo quienes los conocen saben qué es cada cosa y para qué es. Ahora podemos encontrar otras formas de hacer el mal, de vivir, de curar, de morir, de luchar entre los buenos contra los malos: los *owirúame* contra los *sukurúame*. Sus “luchas”, saberes, males, embrujos y curaciones constituyen todavía ese lado oscuro y aún no revelado de las culturas indígenas de la Sierra Tarahumara. Pero el viaje al otro mundo y las creencias

de continuidad diversa entre la vida y la muerte se han mantenido más o menos inquebrantables.

Tal vez, como dijo afebradamente Antonin Artaud en 1936 en su *Viaje al país de los Tarahumara* “por increíble que parezca, los indios tarahumara viven como si ya hubiesen muerto... y sacan fuerzas mágicas del desprecio que sienten por la civilización.” Como se puede ver el esquema principal de las ceremonias mortuorias es semejante tanto entre los bautizados como los no bautizados. Difieren en cuanto al lugar del entierro. En tanto que los bautizados han adoptado como norma el cementerio de los mexicanos, los gentiles aún entierran a sus muertos en cuevas y elevaciones consideradas especiales en la barranca, a la manera de los antiguos (*anayahuari*). En fin y finalmente vale la pena recordar a Carl Lumholtz: “cuando el doctor indígena sueña es sólo aparentemente. En esta vida él cura las desavenencias pero después de la muerte sigue siendo el que preside la marcha de los tarahumari hacia los mundos superiores... Pero el tesguíno es siempre necesario y en el tiempo de invierno –cuando las ceremonias son frecuentes-- el doctor cuyos pensamientos están basados en la sabiduría del tesguíno... da las gracias por su espléndida constitución, sabor y el excelente clima: él siente así que no existe injuria alguna entre su gente.” Es cuando aparece el rostro del indígena llamado *cimarrón*, ese virtual fugitivo de toda modernidad.-

Notas

* Una primera versión del presente artículo, fue publicada en Leonardini, Nanda; Rodríguez David y Virgilio F. Cabanillas (comps), en *Imagen de la muerte. Primer congreso latinoamericano de ciencias sociales y humanidades*. Lima-Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004: 325-338.

¹ Es bueno anotar aquí la cuestión cla-

sificatoria diferenciada y de género asignada a las almas varoniles y a las femeninas: si son de composiciones distintas los *destinos* y *el propio viaje* deben ser igualmente diversos. Pero en este trabajo no abordaremos esta crucial situación.

Bibliografía

ARTAUD, Antonin, *Los Tarahumara*, Barcelona, Barral Editores, 1972.

BENNETT, Wendell y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (University of Chicago Press, 1935).

BRODA, Johanna, “Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa”, en Leonardini, Nanda, David Rodríguez y Virgilio Freddy Cabanillas (Comps.), *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*, Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004: 245-261.

GONZÁLEZ Rodríguez, Luis, *Tarahumara: la tierra y el hombre*, México, SEP-ochentas, 1982.

-----, *Los tarahumares*, México, Chrysler de México, 1985.

HERAS Quesada, Margot, “Identidad y continuidad rarámuri”, tesis Licenciatura en Antropología. México, ENAH-Chihuahua, 2000.

LEVI, Jerome M., “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (Coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.

KENNEDY, John G., *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.

-----, *Tarahumara of the Sierra Madre. Beer, Ecology and Social Organization*, Los Angeles, University of California, 1978 (cap. 5).

LIONNET, Andrés, *Los elementos de la lengua tarahumara*, México, UNAM, 1978.

-----, *Los elementos del tarahumar y otros estudios lin-*

güísticos, 2 vols. México-Chihuahua, Ediciones Diocesanas de la Tarahumara, 2002.

LUMHOLTZ, Carl, “Tarahumari Dances and Plant-Workshop”, en *See Scribner's Magazine, for September*, 1894.

-----, *Unknown Mexico*, New York, Charles Scribner's Sons, 1902. (*El México desconocido*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1986).

MILLER, Janneli F., *Birth Practices of the Raramuri of Northern Mexico*, P.H.D., Arizona, University of Arizona, 2003.

MERRILL, William, *Raramuri Souls*, Washington, D.C.-London, 1988. (*Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992).

URTEAGA Castro Pozo, Augusto, “Aspectos culturales del sistema político indígena rarámuri”, en KROTZ, Esteban, *El estudio de la cultura política en México*, México, CONACULTA, Ciesas, 1966.

-----, “Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara-México”, en Moisés Lemjij y Luis Millones (edits), *Historia. Memoria y ficción*, Lima-Perú, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1996. (en *Frontera Norte*, Rvta. Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, México, 1997).

-----, “La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la Sierra Tarahumara”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (Coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.

-----, “Oremá/oremaka: Estrella fugaz”, en *Diarrio de campo*, México, INAH, abril de 2004.

-----, “Norte mexicano indígena: derechos pendientes”, en *Kwira*, Revista de la Diócesis de Tarahumara. Sisoguichi, Chihuahua, oct.-dic., 2005.

WEAVER, Thomas, *Los indios del gran suroeste de los Estados Unidos*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992.

ZINGG, Robert, *Behind the Mexican Mountains*, Austin, University of Texas Press, 2001.