

Expedicionario

REVISTA DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA







CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas de la Torre
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

Cristina Núñez Gutiérrez
Directora

Carmen Elvira Grajeda Valdez
Secretaria Académica

Coordinación Editorial

Sara Daniela Somohano Mariscal
Responsable de la edición

Frida Salcido Hernández
Edición y diseño

Claudia Molinari
Coordinación editorial

Lesli Mejía
Revisión y corrección de estilo

Ana Sofía Rodríguez Quiñonez
Diseño de portada y contraportada

Fotografía de portada, contraportada, tercera de forros, cambio de sección a Voces, Brújula y Encuentros, véase el archivo personal Eugeni Porras Carrillo

Expedicionario. Revista de estudios en Antropología, año 4, núm. 7, enero-junio de 2024, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, colonia Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, expedicionario_eahnm@inah.gob.mx. Editora responsable: Sara Daniela Somohano Mariscal. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2021-060722155600-203, ISSN: 2683-3050, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Responsable de la actualización: Sara Daniela Somohano Mariscal. Calle 5 de Febrero e Instituto Politécnico Nacional (Calle 28) núm. 301, Col. Guadalupe, C.P. 31410, Chihuahua, Chihuahua, fecha de última modificación 24 de junio de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Comité Editorial

Dra. Rosa Estela García Chanes
Dr. Agustín Axel Baños Nocedal
Dra. Florence Rosemberg Seifer
Dr. Carlos Arturo Hernández Dávila
Dr. Gilberto Pérez Roldán
Dr. Roberto Martínez González
Dr. Pafnuncio Antonio Ramos
Dr. Guillermo Hernández Santana

Instituto Nacional de Geriátria
Dirección de Antropología Física, INAH
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
Universidad de Sonora
Universidad Autónoma de Baja California

Antropología Física
Antropología Física
Antropología Social
Etnología
Arqueología
Arqueología
Lingüística
Lingüística Antropológica



Índice

Presentación <i>Claudia Molinari</i>	7
Eugeni Porrás Carrillo. Amigo a destiempo. Ahora lo es a tiempo <i>Francisco Mendiola Galván</i>	8
Eugeni. El caminante <i>Carlo Bonfiglioli Ugolini</i>	9
Hablar de los indios	12
Catalunya-México: viaje identitario de ida y vuelta a través de los indios	14
La Sierra Tarahumara de Chihuahua: una región multiétnica y pluricultural	17
Nolirúame: Semana Santa y sociedad en la Sierra Tarahumara	27
Cosmovisión y territorialidad entre los rarámuri	40
Los pimas de Chihuahua: a la búsqueda de la identidad perdida	52
Pewatero: apuntes sobre cosmovisión y medicina tradicional entre los Warijó	62
A través de los años...	69
El papel de la fiesta en la conformación de la identidad étnica huichol	71
Algunos elementos del chamanismo huichol	76
Algunos aspectos de las relaciones entre el desierto y los huicholes	82
Los <i>O'dham</i> , la “gente” del extremo norte	91
Los <i>Nahuat</i> : aquellos de linaje mexicano. El Nahuat Nayar, elegancia mexicana	95
Neochamanismos amerindios	98

Notas etnográficas sobre “el camino rojo” en Nayarit	109
Exposición de fotografías: fiestas del fuego en Catalunya	125
Brújula	
¿Y los warijó? Búsqueda y registro etnográfico de un pueblo invisibilizado a fines del siglo pasado <i>Claudia Elizabeth Delgado Ramírez</i>	130
Recorrido etnográfico. Primera jornada de trabajo de campo dirigida por el etnólogo Eugeni Porras y el maestro antropólogo Juan Luis Sariego <i>Maria Eugenia Chaurand Yepes, Sergio Páez Lechuga, Liliana Rojero Luevano,</i>	133
Caminando junto a Eugeni <i>Lourdes Werje</i>	135
Lineamientos editoriales	136

Presentación

Claudia Molinari*

Tenemos entre manos una memoria, un testimonio maravilloso, del etnógrafo catalán que conoció, a finales del siglo xx, los pueblos de la Sierra Madre Occidental, en México, y aprendió medicina con indígenas rarámuri, odami, o'ba, guarijó, mexicaneros y wirrarika; Eugeni Porrás dedicó sus investigaciones a entender estas culturas y sus rituales. Él mismo se convirtió en un chamán y entendió desde el interior de la terapéutica indígena, el sentido de la vida y la muerte. Se convirtió también en filósofo de la etnografía y del quehacer del etnógrafo. De esta suerte, el conocimiento sobre las cosmogonías de los pueblos del noroeste mexicano es también un autoconocimiento, un reflexionar sobre el oficio peculiar y no apto para sedentarios, que es el ejercicio de la etnografía de inmersión total. Habitar el tiempo de la tierra fuera del reloj. Vivir y caminar con los indios durante semanas, meses, años. Vivir en Chihuahua para lograrlo.

Fue en la ciudad de Chihuahua donde conocí a Eugeni hace más de 30 años, a finales de los ochentas; poco después ambos trabajamos en el INAH y la ENAH, abriendo, junto con Juan Luis Sariago, Augusto Urteaga, Sofía Torres, Lalo Gotés, Leonel Durán, Margot Heras y otros tantos, la brecha de la antropología que hoy florece en este estado. Por ese recuerdo y esa amistad acepté editar estos textos. Una obra que será indispensable para reconstruir la historia de la etnografía en el norte de México, así como para descubrir a un viajero y escritor, que nos regala aquí, con letras e imágenes, su experiencia mágica, vital y ya con un destilado de sabiduría, en las montañas mexicanas.

* Doctora en Estudios Romanos por la Universidad de París, La Sorbona. Correo electrónico: zonaderebeldes@gmail.com



Eugeni Porras Carrillo. Amigo a destiempo. Ahora lo es a tiempo

Francisco Mendiola Galván*

Amigo a destiempo porque pude ser amigo de él a tiempo desde que lo conocí, pero una barrera se interpuso entre los dos. Después ganamos terreno y nos hicimos amigos y esto ya tiene un poco más de diez años. En el año de 1992 conocí a Eugeni como fundador de la ENAH Unidad Chihuahua. Hubo frialdad en ambos, tal vez por ser él etnólogo y yo arqueólogo, ¿pero eso qué tiene que ver? No tiene que ver nada. Más que todo era un asunto que, desde mi percepción, recaía en la ausencia de química de nuestras almas, con el consecuente vacío; ése que es profundo y triste dadas las intersubjetividades que se dan a veces entre algunos seres humanos. Me dolía que se diera eso, pero qué le va a hacer uno cuando esas aversiones mutuas se presentan. Como director de la ENAH Chihuahua conviví con Eugeni. Destilaba un amor incondicional por la Sierra Tarahumara y más por los rarámuri. Toda una proyección como etnólogo. Leí algunos de sus textos y me admiraron por su lucidez y pulcritud académica, aportes incuestionables a la etnología y a la antropología mexicanas. Justo y merecido es un reconocimiento y homenaje a su desempeño como investigador y amigo sempiterno. Ahora somos amigos a tiempo; el destiempo ha quedado borrado para siempre gracias a nuestro reencuentro luminoso, bendecido por y desde la espiritualidad con la que comulgamos ambos. Somos seres sensibles, sintientes, iluminados por la gracia y el milagro de estar vivos. ¡Larga vida a Eugeni Porras!

* Profesor investigador del Centro INAH Puebla. Correo electrónico: francisco_mendiola@inah.gob.mx * 29 de febrero de 2024.

Eugeni, el caminante

Carlo Bonfiglioli Ugolini*



Conozco a Eugeni desde septiembre de 1982, cuando comenzamos a cursar la carrera de etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Fuimos compañeros de salón de una generación de buenos estudiantes de etnología, participativa, siempre pronta a discutir las lecturas del momento. Los dos éramos los únicos extranjeros en ese salón. Era una época en la que en la ENAH aún imperaba el marxismo académico, sobre todo en etnología (14 cursos de materialismo dialéctico obligatorios, la mitad de los cuales sobre *El capital*). Tuvimos buenos maestros: Gilberto Giménez, Héctor Díaz Polanco, Jesús Jáuregui, José del Val, Guillermo Bonfil, Lina Odena, Alberto Roditi, son algunos de los nombres que vienen a mi mente en este momento. Yo era muy silencioso; evitaba intervenir, por inseguro, en un contexto muy novedoso para mí. Eugeni, en cambio, más que silencioso era pensativo y no se negaba a participar. Cuando lo hacía dejaba transparecer cierto escepticismo con las “verdades científicas” que no entonaban con su manera de ver el mundo. Era —y sigue siendo— un tipo sonriente, muy agradable en el trato, generoso y solidario. Nos hicimos amigos al segundo día. Entre los dos brotó un compañerismo profundo, en esta otra tierra que es México, que me complace recordar aquí porque aún está a la base de nuestro afecto-estima. Hablo de algo que no venía

sólo de la vida académica, sino se retroalimentaba, quizás de una manera aún más importante, de vivencias en un país que no era el nuestro y que nos obligaba a interrogarnos constantemente desde un punto de vista social y personal. Para ambos el “quién soy antropológico” comenzaba y terminaba en nuestras propias vidas y lo compartíamos con la complicidad de quienes no estaban satisfechos con el mundo que habíamos dejado, “del otro lado del charco”.

Contextualizando de otro modo. Con la disolución de los movimientos estudiantiles de los años setentas —ese archipiélago de colectivos e idearios, enfocados todos en la creación de un mundo más justo, un mundo diferente— llegó el vacío, el susto del “ahora qué”. Es una historia que acomunó a una generación; un fracaso del actuar colectivo de cuyas cenizas surgió, entre otras cosas, el campo de las búsquedas personales. Fue por aquella época que *Siddharta* y *Las enseñanzas de Don Juan* comenzaron a convertirse en los libros de cabecera de algunos de nosotros.

Es interesante rescatar esa parte de la narración de Eugeni¹ que nos habla de esos años. Me quedé impactado de cuando, desengañado por la política —su participación en el movimiento trotskista, siempre en contradicción con su corazón anarquista—, anduvo cargando sacos de carbón (livianos, supongo) para repartirlos entre los antiguos mineros de su ciudad, trabajo que relaciono con su humildad, esa virtud que codea con la sencillez, el respeto o, en otro orden de efectos, que te lleva incluso al desapego del mundo material (otra de sus características). Virtud también que en los años de su estada en Christiania y Londres, se transformó en esa adhesión al budismo que lo acompaña hasta la fecha. Como el mismo nos dice, la lectura de Castaneda lo llevó a México y a Wirikuta, con la ENAH de por medio. Este cambio de horizontes no implicó una ruptura o un alejamiento de lo vivido en Europa en aquellos años, sino una continuidad, una potencialización de esa búsqueda existencial que, al margen de los problemas cotidianos,² había asumido la forma de un camino espiritual, de

* Instituto de Investigaciones Antropológicas- UNAM. Investigador Titular B.
Correo electrónico: carlobon@unam.mx

¹ Cfr. “Catalunya-México: viaje identitario de ida y vuelta a través de los indios”.

² Por ejemplo, aquellos problemas inherentes a cómo ganarse la vida, ya que no contaba con una beca que alivianara este tipo de preocupaciones, o bien,

un conocimiento de sí mismo a través de la experiencia, lo que en antropología se conoce como “aprehensión del yo a través del otro”, y que, en el Eugeni poeta, se percibía a veces como un camino inverso, de disolución en el otro, o en ningún otro (en su vocabulario existencial, lo “cósmico”).

¿Cómo imaginar el mundo —y la propia existencia— desde otro punto de vista (y cómo no morir en el intento)? El dislocamiento a otras tierras y entre otros pueblos, que incluía la experimentación de otros paradigmas cognitivos, fueron la herramienta para emprender este camino, o bien, para multiplicarlos y disolverlos a través de la poesía, su arma interior.

En uno de los textos que conforman este número-homenaje de *Expedicionario*, hay una foto potencialmente engañosa. La imagen retrae a Eugeni junto a un *marakáame* huichol en el desierto de Wirikuta, los dos con atuendo y parafernalia de peregrino. El *híkuri* no aparece en la foto pero, en tanto “planta de poder”, era un protagonista de este escenario. Dije “engañosa” porque, al ver esta foto, uno es llevado a pensar que Eugeni, el antropólogo, quiso devenir “otro” (todo etnógrafo en alguna medida lo intenta). Y sí, puede ser que por un momento lo haya intentado. Pero, de haberlo logrado —no frente a los otros sino a sí mismo—, estoy seguro de que en ese mismo momento se habría distanciado de ese logro, buscando otro camino, otra forma de conocimiento; porque así era el Eugeni que conocí en esa época: una estrella fugaz, que rehusaba cualquier anclaje; un antinarciso que rompía los espejos donde admirarse.

Dice una estrofa de un poema escrito en San Andrés Cohamiata (Sierra Huichola), en 1989 (“Crónica del desierto”, en *El fin del regreso. Autobiografía poética*, México, 2013):

No he estado en realidades aparte
ni me he tropezado con aliados
o brujos o benefactores
ni mescalito ha estado presente en la excursión ritual
ni tampoco el poder ni tampoco el temor
como abstracciones propias de alucinaciones.
No he volado como cuervo
ni el tonal ni el nagual han existido.
Mirar y ver no han sido dos.
Sé dónde he estado
con quién y cómo
seres de carne y hueso
que como yo transitan
por un camino
de muchos corazones.

a cómo pasar las materias cursadas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El interlocutor evidente de estos versos es, claro está, el Don Juan de Castaneda, figura de la que comenzaba a distanciarse.

A finales de 1985 la vida nos llevó por caminos distintos. Yo me fui a trabajar del “otro lado” y de regreso, en 1987, me interné por varios meses en la Sierra Tarahumara. Él continuó a visitar algunas veces más la Sierra Huichola; luego volvió a España y después viajó a la India (1988). A su regreso a México nos reunimos brevemente en la ciudad de Chihuahua, en 1989, como investigadores de la Coordinación Estatal del Instituto Nacional Indigenista (INI), dependencia en la que él estuvo trabajando cinco años como jefe de Área para el Monitoreo del Impacto Social del Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango. Este periodo correspondió al comienzo de una etapa laboral y una vida más estable en la que buena parte de las inquietudes de los años anteriores, tuvieron que dejarse a un lado. Me parece que el título de su tesis de licenciatura (1996), “Indigenismo y cambio socio-cultural en la Tarahumara”, refleja este desplazamiento de intereses. Desde un punto de vista práctico, creo que fue una manera de “matar dos pájaros con un tiro”. Bajo la dirección de Juan Luis Sariago, capitalizó los resultados de su trabajo con el INI con el objetivo, a la vez, de cerrar un ciclo escolar para comenzar otro: la maestría en Antropología Médica en Tarragona. Esto se hizo posible gracias a su ingreso al INAH como investigador y como profesor titular de la Escuela de Antropología e Historia-Universidad Chihuahua, posición que le permitió regresar a temas de investigación de su elección.

Pero fue con su transferencia a la sede nayarita del INAH, en Tepic, que resurgió su interés por el chamanismo o, mejor dicho, por sus derivaciones neochamánicas actuales —un verdadero archipiélago— en algunos lugares del continente. El comienzo fue en Nayarit, claro está, para de ahí viajar hasta la Amazonía peruana; salto que, en el fondo, tuvo a que ver con la importancia de las “plantas de poder”. No es de sorprender, en esta era de globalización y como parte de este movimiento neochamánico,³ que peyote y ayahuasca protagonicen, alejados de su territorio originario, la ritualidad neochamánica que se lleva a cabo en un pueblo del centro de México que no voy a nombrar, por más conocido que sea; mismo en el que tienen también su lugar, la ibogaine africana y la danza del sol Lakota. Es en este escenario —de “revalorización del mundo indígena, conceptualizándolo como un modelo ideal de vida y de conducta que puede ser imitado por el resto de los grupos o culturas”⁴— que estuvo enfocándose el nuevo proyecto

³ En Europa, producto de una crisis de certidumbres, que se ha repercutido políticamente en varios aspectos de la vida social; y en México, como respuesta a la progresiva occidentalización del país.

⁴ Cfr. “Notas etnográficas sobre ‘el camino rojo’ en Nayarit.”



de investigación de Eugeni. Proyecto doctoral que conjugaba abiertamente el camino académico con el camino espiritual con el que había comenzado y con el cual querría cerrar su ciclo mexicano antes de volver definitivamente a España.

Tuve el honor de haber sido invitado por él a formar parte de su Comité Tutorial. Por las lamentables razones que sabemos, el proyecto tuvo que interrumpirse y “el regreso” adelantarse. Pero el ciclo igual se cerró. Y en todo este recorrido, del cual el contenido de este número asume el aspecto de una autoetnografía, creo que Eugeni ha sido muy coherente y honesto consigo mismo, incluso con “las cosas que le tocaba hacer” (vs. aquéllas que elegía hacer).

Concluyo con una justificación. Se habrá percatado el lector de esta nota la ausencia de comentarios sobre el contenido

de la obra de Eugeni, caracterizada por cierta transversalidad temática y cultural. Con mucho menos pericia, también podría haber optado por comentar su ya citada autobiografía poética. De hecho, creo que las cosas más importantes vividas por Eugeni en su relación con los distintos mundos indígenas mexicanos no han salido en sus textos antropológicos, sino en sus poesías, ese espacio de libertad imaginativa, que le ha permitido habitar las contradicciones sin temerlas. Me faltó tiempo para llevar a cabo esta tarea con la seriedad que amerita. Preferí centrarme en la persona. Y ahora que lo hice sé de haber tenido, aunque de manera inconstante, un maestro con muchas virtudes, de quien aprendí menos de lo que habría podido hacer. Así que, gracias, Eugeni, eres de esas personas a las que se le agradece por existir.

Tepozotlán a 21 de febrero de 2024.

Hablar de los indios*

En cierta forma, alegre por demás, llegar a ser etnógrafo no es más que convertirse en hablador; no es más que ser aquel que cuenta, a un público de asombrados oyentes, la experiencia de un tiempo y un espacio creadores de *otredad*, de *otro mundo*. Hablar, contar, decir, tal vez escribir, lo que vio, le dijeron, sucedió y reflexionó durante ese andar en que imitó otra senda alejada de las que señalan los valores y normas dominantes en el mundo de origen. Exótico y magnético, el etnógrafo es quien reparte, en audaces momentos, fragmentos de un saber que solamente corresponden al grupo que en su día visitó, y eso siempre en la medida de la intensidad con que vivió o vive la experiencia, de acuerdo con el nivel de profundidad alcanzado en el manejo de los símbolos más étnicos de aquella cultura. Puente es, testigo del paso por su lomo de sorprendentes intercambios, de peregrinaciones y vaivenes, posiciones y yuxtaposiciones de un lado a otro, y está obligado a confesarse en el agua del río que discurre a sus pies para que, sabiendo qué decir, su palabra llegue a un mar hipotético en donde todo se difumine y se haga mito, fugacidad y eco de la voz del etnógrafo.

No otra cosa hace el etnólogo, aquel que cree saber lo que vivió el etnógrafo, el porqué de sus pasos, su vida y sus milagros. El etnólogo habla en universidades donde el hombre se hace conociendo y conociéndose, facultades grotescamente convertidas en cárceles o en aulas o escuelas de angustia donde el maestro actúa como doctor, alentador, consuelo y chivo de expiaciones. Y los alumnos preguntan, la televisión pregunta, el periodista pregunta y él, enfundado en su torre de marfil, construida con la imagen de algún elefante blanco que contempló en su último trabajo de campo africano, habla, contesta, orgulloso, solemne o sonriente ante el asombro que despierta en los rostros de los entrevistadores.

Pero ¿hablar de los indios? ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo vencer los obstáculos epistemológicos, aun con sus rupturas por las que a veces es posible lograrlo, y los prejuicios varios de los que hay que desprenderse para entrar a compartir el espíritu de ese *otro* tan vastamente construido con la invención del *in-*

dio, parte de otra invención más estremecedora: la de América? ¿Por dónde empezar? ¿Por dónde acabar? ¿Qué círculos? ¿Qué vacíos? ¿Qué censurar y qué alabar? ¿A quién y cuándo?

Sin tantos cuestionamientos, el *sentido común* —como un monstruo pensante, amalgama de embustes y pasiones, personaje invisible que a todos nos cimienta—, sin detenerse en tanta interrogante ni *a priori*, sin saber latín, habla de los indios y emite un sinfín de juicios y emociones, y también de temores. En realidad, cualquiera habla de los indios, dice cosas de aquellas que sacuden el corazón y el estómago de quienes, en alguna ocasión, por algún tiempo, tomaron su mano de cobre para hallar un camino, como dice la canción. El sentido común habla de los aspectos más siniestros de la vida que lleva ese archipiélago de pequeñas, grandes o medianas constelaciones que se agrupan en la magna galaxia de *los indios*. Lo que de numinoso y marginal tiene el mundo indígena se mezcla con la nube



* Publicado el 14 mayo de 1989 en el suplemento *La cultura en occidente* del diario *El Occidental* de Guadalajara, Jalisco, como colaboraciones para el Laboratorio de Antropología de la Universidad de Guadalajara.

de fantasmas, horrores y ansiedades del hablador común, y un sincretismo siempre cambiante va transformando también una figura, la del indio, que adquiere insospechadas dimensiones, mil y una formas, como exóticas y terroríficas noches.

Para salir de dudas, de cualquiera de aquellas que Descartes destapó de su aún misteriosamente imposible *caja de pandora*, surge —como otra nueva virgen salvadora— *la ciencia*, y de algún mágico establo o refugio burocrático manda llamar al hijo adecuado, milagrosamente concebido, para dar veredicto, usar la palabra justa, poder hablar con el rigor preciso sobre los indios. La ciencia prepara al etnógrafo proporcionándole datos, medidas, historias y métodos que estimulan, dirigen y estructuran los centros de atención a fenómenos claves, circunstancias matrices, relaciones ocultas, en el lenguaje específico de la ciencia. Y el círculo se cierra una vez más, puesto que el científico informe llevará la duda a la gran mente del sentido común de la masa, y ésta podrá seguir sembrando mitos, rumores, chismes y errores que obligarán a la actuación de nuevos emisarios, nuevos etnógrafos, en busca de una palabra siempre esquiva en una rueda que todo lo mueve.

Si yo hablara del indio, empezaría diciendo que la bruma del tiempo se cierne sobre la memoria del indudable primer encuentro. Mi voz se haría difusa y mi mirada entrecerrada queiría ver por encima de las cosas, al vacío y a lo lejos, algún niño jugando con figuras de goma representando extraños personajes de un mundo nunca antes visto. Seres semidesnudos o con atuendos magníficamente elegantes —siempre en contraste con las humildes vestiduras infantiles—, armados con instrumentos ya caducos, pero que fácilmente era posible construir, como lanzas, arcos, flechas, escudos y pinturas con los que el juego se confundía en el sueño, la imaginación con la fantasía, para que de todo ese desbordamiento incontrolable surgiera algo más simple que era la propia vida, esa que el tiempo pretende que olvidemos. ¿Era yo quien ponía voz a sus palabras cuando se defendían de los otros muñecos que, vestidos de azul en caballos

igualmente de látex, pretendían masacrarlos? O ¿eran ellos los que dictaban a mi conciencia las voces que después, ahora, escucho como un eco de niñez y trato de pronunciar sin que el tono se quiebre? Entonces, empezaría diciendo que, al principio, los indios fueron juguetes míos o del vecino amigo de la infancia, secretos que guardaba en la alcoba que nunca tuve. Me obedecían, triunfaban o eran derrotados; por mí morían, por mí resucitaban, hasta que se fueron perdiendo, olvidando, enterrados en el lodo del jardín, dejados en un bote de basura. Pasaron a otras manos más pequeñas como se fue perdiendo la inocencia de mi rostro, como se alejó mi cabeza del suelo y como pasó indolente el tiempo, dejando únicamente bruma, bruma.

Todo sería distinto si tuviera que hablar de los indios desde el presente en que todavía vivo entre ellos, real, biológicamente. Si tuviera que decir la conclusión —el resultado auténtico de aquel primer encuentro simbólico y ficticio en apariencia, presagio de un destino—, diría que soy en gran medida juguete de sus signos, plástico entre sus dedos, mudo ante sus palabras, un constante ignorante de sus sabidurías y de los ritos en los que muero y resucito sin cesar. Hablaría no de las heridas de juguetes hallados en cajas enormes de detergente con olor a limpio artificial y sabor a burbuja, sino de mis heridas habidas en andares perpetuos por regiones que, firmes, desafían cualquier ensueño. Pero acabaría cualquier discurso con una fe tenaz en el futuro de un saber antiguo que cura penas y angustias de una malentendida *sobrevivencia*, y cerraría mi boca con algún alimento o fermentado, prefiriendo el silencio o la voz del anciano, del abuelo cantando al calor y la luz de una fogata, mientras pierdo la vista —esta vez adelante— a través de la cristalina claridad de una lágrima.

La historia de mis indios está, pues, dentro del arco que limita aquel principio y este final, ambos deformes, ricas realizaciones de un anhelo. Y dibujar el cuadro como un rompecabezas será *hablar de los indios*, convencido de que, en tanto haya palabra, habrá existencia.



Catalunya-México: viaje identitario de ida y vuelta a través de los indios*

Antes que nada, agradezco la invitación de la Asociación Mex-Cat a participar en este coloquio, que me representa una excelente oportunidad para reflexionar sobre el camino transitado entre estos dos pueblos, en la búsqueda del conocimiento del mundo y de mí mismo, es decir, de eso que los estudiosos de la cultura y lo social definen como identidad, búsqueda entendida a través del estudio, la convivencia y las manos de los indígenas quienes, como “otros”, me enseñaron los reflejos del “uno”. Intentaré mostrar ciertas etapas o aspectos de este complejo proceso compartiendo algunas anécdotas, instantáneas o momentos tratados de forma festiva, gozosa y tal vez algo anárquica, con el fin de limar las posibles angustias, tensiones y dramatismos con que en su día fueron vividas, convencido del importante poder de la memoria y los recuerdos en la reconstrucción y significación de las realidades que experimentamos.

Posiblemente la primera vez que me interrogué inconscientemente sobre temas tan importantes como las relaciones y diferencias de clase, el racismo, las identidades, el nacionalismo y otros tan sesudos conceptos, fue en mi temprana infancia, transcurrida —hasta los diez y seis años— en mi pueblo natal, la entonces población minera y textil a cincuenta kilómetros de Barcelona llamada Berga; gracias a lo cual, por cierto, comprendí años después, cuando me trasladé a México, aquello que escribió el insigne Cervantes: “en un lugar de la Mancha” —de Catalunya en este caso— “de cuyo nombre no quiero acordarme” —al menos en muchas comprometidas ocasiones— “no ha mucho tiempo que vivía” —yo—. Hijo de padres que llegaron a fines de los cuarenta del siglo pasado a esta tierra de abundancia y trabajo, huyendo de la miseria de las sierras de Andalucía y de sus cosechas de hambre —“esparto, mocos y lagañas” eran las de Almería, según mi ingeniosa madre—. Algo sospechaba yo que sucedía cuando algunos me llamaban de vez en cuando, en un tono despectivo, “charnego”. Y más intrigado me quedaba cuando comprobaba

que, mientras la autora de mis días repartía pan y chocolate a la hora de la merienda indiscriminadamente a “charnegos” y catalanes —que, juntos y ajenos a esas diferencias discriminatorias, jugábamos en los campos de los “chalets”, en las afueras del pueblo, donde mi abuelo minero se había hecho una casita que parecía siempre estar en obras y que tenía un huerto en el que por primera vez conocí el maíz, grano básico de México—, cuando lo hacían las mamás de mis infantiles compañeros la merienda sólo era para los amigos catalanes. El resto nos quedábamos en la calle esperando a que ellos terminaran de comer, y ni se nos daba siquiera una rebanada de pan o un vaso de agua. Ahora comprendo lo que sucedía y, esbozando una sonrisa, no me cuesta pensar en la historia, en las vinculaciones entre pueblos y en las teorías antropológicas sobre las construcciones identitarias y situaciones marginales. Lo recuerdo sólo para señalar que ser catalán —como cualquier otro adjetivo político-territorial— no es algo homogéneo, y me interesan las particularidades concretas que ayudan más a entender la diversidad de vivencias e identificaciones que las a menudo manipuladoras generalidades de las que casi siempre recelo.

También es posible que el interés por los pueblos indígenas, que en buena medida ha sido el eje de la mitad de mi vida, naciera en los años infantiles. De ellos, recuerdo mi gusto por los arcos y las flechas entre los pocos juguetes que alguna vez recibía o me construía con ramas, palos o cuerdas y, más a menudo, contemplaba en los inalcanzables escaparates de las tiendas en épocas navideñas, así como lo enigmático que resultaba escuchar de mi madre la expresión “no hagas el indio” cuando yo realizaba alguna tontería o desmesura tratando de hacer reír a mi hermana o primos. Pero fueron los indios de látex o plástico de diversos colores, adornados de largos plumeros que salían en las cajas de detergente marca *Omo* o *Ese*, quienes más me hicieron compañía en los momentos de intimidad, que eran muchos, en los que imaginaba batallas y enfrentamientos con los “chaquetas azules” gringos —que iban a caballo y llevaban sombreros y revólveres—, a los que siempre vencían con su nobleza y astucia. Algo contrario sucedía en las historietas, cómics o caricaturas de “hazañas del oeste” que, junto con otros dedicadas a las “hazañas bélicas”, la intriga policíaca o el humor de Mortadelo, Filemón, Carpanta, Rompetechos, Zipi y Zape, entrañables personajes que acompañaban mis primeros e ilusionados pasos en la lectura gracias a la vecina viuda que me los prestaba a escondidas de mi mamá, quien

* Conferencia pronunciada en septiembre de 2011 en el Coloquio “Catalunya en México” llevado a cabo en la Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística de Jalisco, en la ciudad de Guadalajara. Texto publicado en revista *L'Erol*, número 120, verano 2014, en Berga, Barcelona.

no quería que esa primera pasión impidiera concentrarme en los estudios en La Salle que tan caros costaba a mi padre nada creyente. En estas historias de papel, casi siempre los indios perdían todas las batallas, eran considerados malos, feos, salvajes y traidores, situaciones y calificaciones que no dejaban de hacerse sospechosamente falseadas.

Los cambios bruscos de la adolescencia y el paso a la “mayoría de edad”; el traslado de la rural Berga a la industrial Manresa; la entrada a trabajar como aprendiz electromecánico; las inquietudes y cambios políticos y la entrada a la universidad —pinceladas todas de un tiempo convulso y agitado— dejaron en el baúl de los recuerdos las historias, juegos y lecturas infantiles. Y he aquí que mi primer viaje a México tuvo lugar poco después del fallecimiento del dictador Franco; exactamente, en mayo de 1978, recién cumplidos mis veintidós años, cuando, desengañado de la política, de mi participación en el movimiento trotskista —siempre en contradicción con mi corazón anarquista—, encontré el libro *Las enseñanzas de Don Juan* del polémico antropólogo Carlos Castaneda. En mi salida, huida o escape del hogar paterno, en el exilio a la comunidad *hippie* de Christiania en Dinamarca, tomé la decisión de irme al otro lado del Atlántico en su búsqueda. Para conseguir el dinero del billete trabajé tres meses en Berga, cargando sacos de carbón que repartía entre los antiguos mineros de la ciudad que tenían derecho a seis costales por mes... De modo que si el tradicional y más estudiado exilio español y catalán se produjo debido al triunfo del franquismo y a las consecuencias directas de la derrota republicana en la Guerra Civil, el mío se inició con el final de la dictadura, cuando empiezan a gestarse las bases de la actual democracia española y a consolidarse, de alguna manera, las esperanzas de cambio que junto con tantas gargantas resumíamos en los gritos de *llibertat, amnistia i estatut de autonomia*, que coronaban las multitudinarias manifestaciones de las que, sin embargo, emergía con una sensación de dramática soledad interna.

No es esa la única de mis especies de paradojas o “circunstancias inversas” a lo que en otro tiempo vivieron los catalanes que optaron —entonces casi por la fuerza; ahora, yo, por voluntad propia— por México como destino crucial. Otro ejemplo fue el resultado de ese, mi primer viaje a “las indias” que, sorprendentemente, acabó a los tres meses, de los que regresé sin haber conocido ni a Don Juan, ni a Castaneda, ni a ningún indio, ni a ninguna de las plantas de poder o mágicas que de ellos llamaron mi atención durante la lectura de esos volúmenes iniciáticos, y mi vida de guerrero o aprendiz de chamán entre el carbón y los viajes a la casi abandonada mina de Fígols a pocos kilómetros de donde nació. Volví a Catalunya tras pasar dos de los tres meses en un *ashram* o templo hindú dedicado intensamente a la meditación, al canto, la danza y el estudio de los textos védicos antiguos, convertido en vegetariano y conociendo más de la India que de los indios, en una casi exacta inversión de lo que en su día, mucho más antes, hiciera Cristóbal Colón: él quiso ir a la India y se encontró a los indios;

yo quise hallar a los indios y me encontré con la India, lo que propició aún más mi visión mágica del continente americano, atrayéndome irresistiblemente.

Tras unos años cumpliendo mi servicio civil en la recién inaugurada Escuela de Adultos de Manresa, comprometido con la causa de la objeción de conciencia en contra de la obligatoriedad del servicio militar; tras otros meses de trabajo para conseguirme un boleto de avión —esta vez laborando en la flemática Londres, limpiando una tienda de ropa de moda y la planta subterránea de un hospital, y viviendo en el templo de los *hare krsna* para también desengañarme—, regresé de nuevo a México en 1982 con otra visión y objetivos: el estudio de la antropología y, a través de esa disciplina, el de los pueblos indígenas que forman parte de tan extenso y pluricultural país. Igualmente, en esta empresa me sucedieron hechos que van a contracorriente de lo vivido por otros exiliados y que muestran las múltiples aristas de un fenómeno que los tiempos han ido enriqueciendo con nuevas experiencias. No recibí, como pensaba, el apoyo o solidaridad de mis compatriotas que tiempo atrás se habían ido a México y ahí se habían instalado. En las pocas semanas que colaboré en la ordenación de la biblioteca del Orfeo Catalá, en la frenética y casi insoportable Ciudad de México de mis primeros tiempos, sentí en él una institución encerrada en sí misma, chauvinista, algo elitista, poco relacionada con la cultura mexicana y en la que no me encontraba cómodo, sino más bien como un bicho raro. Tampoco me fue mejor en mis búsquedas de trabajo entre muebleros, panaderos, abarroteros y otros empresarios españoles afincados con algún negocio en la gran urbe. Cuando no tenía que soportar la narración épica de sus hazañas en las cacerías de venado, escuchaba estremecido sus opiniones despectivas sobre mi interés por los indios y la antropología —de la que ni idea tenían— que dejaban traslucir un profundo racismo y desprecio por las poblaciones nativas. De modo que dejé de buscar entre ellos y me fui integrando en la comunidad mexicana, encontrando, con no pocos esfuerzos, fugaces empleos que me permitieron en poco tiempo sentirme como mexicano, y rechazando bastante lo que tuviera que ver con España y Europa, a quienes los estudios etnológicos e históricos —junto con las vivencias en el país— me hicieron ver como auténticos sistemas depredadores y colonizadores soberbios, ladrones y presumidos.

Así fue —a través del estudio de la etnología; de la integración en el mundo mexicano; del amplio y diverso trabajo de campo realizado entre las comunidades indígenas de México, principalmente del norte y particularmente entre los huicholes o *wirraritari*; en contraste con las temporadas vacacionales en Catalunya, e incluso por medio de los estudios máster en Antropología de la medicina cursado en la *Universitat Rovira i Virgili* a fines de los noventa— como se fue construyendo mi identidad particular, que bebe de dos fuentes y se conforma de manera híbrida; identidad que, si en tiempos fue problemática y contradictoria, vivida como oposiciones desgarradoras en



Porras, E. (2014). Llamado del Corazón de la Tierra. Mas Gras, Barcelona.

sus momentos más críticos, ahora es asumida como un enriquecimiento producto de esta relación México-Cataluña del conocimiento, las emociones y los valores que de uno y otro lado comparto, tratando de trabajar por ambos en un camino de aprendizaje y conocimiento del ser humano a través de mi historia personal.

Y es curioso, sorprendente, inevitable y mágico que, en los últimos años, mi objeto de estudio —en el que me mezclo como sujeto también— ya no sean los indios de México quienes, en aquel tiempo, desde mi infancia, seguramente me llamaron silenciosamente para ese viaje que ha sido la mitad de mi vida, sino los “indios de Cataluña”, como resultado de una enorme tarea en la que de alguna forma he integrado los fragmentos de identidad que he ido fabricando, inventando y descubriendo a lo largo de este caminar allende el mar que se acerca a los treinta años: ocasión, pues, de la reflexión y las mínimas conclusiones. Ahora la mirada se vuelve al lugar de donde partí para descubrir en el paisaje cultural y social, en el vecino, huellas de lo que he ido buscando y hallando. Ahora, acá mismo, cerca de la casa que dejé un día para descubrir que nunca la había dejado del todo, encuentro muchas personas en la búsqueda de aquello que en su día yo me lancé a buscar, motivados por semejantes inquietudes: catalanes que practi-

can, siguen, creen, examinan y comparten rituales amerindios de grupos y personas con los que yo aprendí a ser en México. Por otro lado, me encuentro aquí mismo con los indios que tuve que ir a buscar, con sus ceremonias, sus plantas, sus enseñanzas a numerosos interesados en obtener un sentido más amplio de la existencia que el que ofrece una sociedad como la que, en su tiempo, a mí no me ofrecía las respuestas necesarias para seguir viviendo. De ahí ahora mi interés por la transnacionalización de esos rituales y por la unión de catalanes que siguen a los indios mexicanos e indios mexicanos que se acercan a Cataluña para compartir sus visiones y creencias, generando un enriquecido conjunto híbrido de encuentros y celebraciones que sólo los totalitarios o puristas, inquisidores de siempre, tachan y rechazan como mezclas confusas y vanas.

En resumen, una muestra de cómo los caminos de la identidad son parecidos a los viajes de ida y vuelta, vaivenes que, tras el balance y el vértigo de ascensos y descensos, pueden permitir el acceso a identidades más amplias, más comprensivas, que más engloban, más conscientes y menos enfrentadas, cerrando de esa forma círculos e interrogantes; abriendo, por tanto, nuevas posibilidades de relación, entendimiento y compartires entre las culturas y los pueblos, en este caso de México y Cataluña, de lo que estoy humildemente orgulloso y agradecido.

Rarámuris o tarahumaras

La Sierra Tarahumara de Chihuahua: una región multiétnica y pluricultural*

El presente trabajo trata de presentar un panorama general de las condiciones geoculturales de una importante región de la República Mexicana, intentando señalar los elementos o variables étnicas que se consideran fundamentales para profundizar en un análisis más completo de las complejas interrelaciones políticas, económicas, culturales, sociales y ecológicas que ahí tienen lugar, así como constituir un punto de partida y discusión para la realización de proyectos de intervención y de política indigenista. Tiene como presupuestos elementales la necesidad y posibilidad de considerar espacios microrregionales que superen y relacionen tanto los particularismos comunales como los determinismos macro, a partir de la obligada colaboración en estudios y acciones multidisciplinarios e integrales en donde confluyan los conocimientos de la geografía y de la antropología. Y es una oportunidad para reflexionar, crítica y constructivamente, sobre la llamada “cuestión étnica”, asignatura pendiente de la mayoría de los estados latinoamericanos y tema de especial relevancia para los rostros —encapuchados o no— que han de presentar en el nuevo siglo.

Estadística básica

A pesar de que no hay un acuerdo unánime en su descripción y división geográficas, la región denominada Sierra Tarahumara corresponde al sistema montañoso de la Sierra Madre Occidental, perteneciente al estado de Chihuahua. Su delimitación al noroeste es la región agrícola de Janos-Casas Grandes, al oeste la zona montañosa de Sonora y hacia el este los Valles Centrales de Chihuahua y la región forestal de El Salto, siendo el estado de Durango el que define su porción sureste. Tiene una extensión de 560 kilómetros de longitud norte-noroeste y una altitud promedio de 2 270 metros sobre el nivel del mar. En ella alternan las barrancas profundas y calientes con las altas cimas y mesas frías y boscosas.¹ Hidrológicamente,

* Publicado en *Iberoamérica ante los retos del siglo XXI*, número extraordinario dedicado al I Coloquio Internacional de Geocrítica (Actas del Coloquio). Basado en *Indigenismo y cambio sociocultural en la Tarahumara. Elementos para un monitoreo de impactos socioculturales*, tesis de licenciatura en Etnología, dirigida en 1996 por el Mtro. Juan Luis Sariego de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ a) Barrancas y tierras bajas; b) mesetas; c) serranías con menos de 2 000 MSNM y d) sistemas montañosos superiores a los 2 000 metros constituyen cuatro subsistemas naturales de marcadas diferencias ecológicas (INI, 1990).

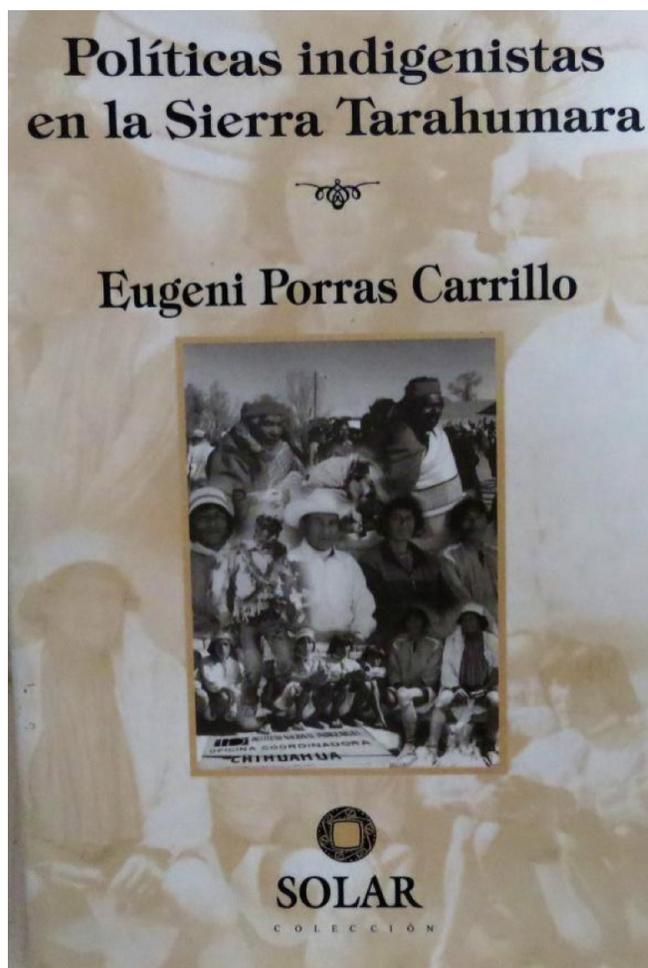


Figura 1. *Políticas indigenistas en la Sierra Tarahumara*, Editorial: Instituto Chihuahuense de la Cultura. Año de edición: 2002.

constituye la divisoria de aguas de todo el estado —ahí nacen, además, la mayoría de los ríos de Sonora y norte de Sinaloa— y representa el 25% de su extensión total.²

² Enriquez (1988) considera que son veinte los municipios de la región serrana, añadiendo a los considerados por el INEGI los de Gómez Farías, Madera y Matachic, con el insuficiente criterio de que también en ellos existe población indígena.

Agricultura y ganadería son las principales ocupaciones de la población serrana, junto con la explotación forestal. De las aproximadamente 160 000 hectáreas de superficie agrícola, el 95% es de temporal, con unos rendimientos sumamente pobres debido a lo delgado, pedregoso y pendiente de los suelos; a la utilización cada vez más creciente de semillas criollas y de fertilizantes químicos, y a los avanzados procesos de erosión propiciados por la tala irracional de los bosques. Se estima que la cosecha promedio de maíz es de 300 a 800 kilogramos por hectárea y la de frijol de 200 a 400 kilogramos por hectárea. Por lo que se refiere a la producción ganadera, se cuenta con una superficie de agostadero de 1 250 476 hectáreas, pero de baja capacidad, pues se calcula que cada unidad animal requiere de 10.1 a 29.0 hectáreas. Entre los principales problemas de este sector sobresalen la común práctica del sobrepastoreo; la falta de definición con mayor precisión de los reglamentos sobre uso de pastizales, y la carencia de apoyos en infraestructura para la cría del ganado. A lo anterior hay que añadir la grave sequía que sufre el estado en los últimos dos años, en que la precipitación pluvial ha sido mínima.³

Aunque hay algunas opiniones distintas,⁴ se puede considerar que políticamente la región serrana comprende 17 municipios⁵ y que alberga una población estimada de 240 515 habitantes —el 9.8% del total estatal—, de los que 63 437 son indígenas —el 84.9% de todo el estado—. Las etnias mayoritarias y su población a nivel de todo el estado son: tarahumaras o rarámuris (50 393); pimas u oóba (402, mayoritariamente en el municipio de Temósachi); tepehuanes u ódamis (2980, casi todos en el municipio de Guadalupe y Calvo).⁶ Por lo que respecta a los guarijíos o warijós, que sorprendentemente (en un caso más de *etnocidio estadístico*), no aparecen en el censo de 1990: el Instituto Nacional Indigenista calculaba unos 1500 para el año 1945 repartidos en los municipios de Moris, Uruachi y Chínipas, que para 1950 contaban con 406 312 y 474 ha-

blantes guarijíos respectivamente.⁷ Se trata pues de una interesante región multiétnica y pluricultural en la que se presentan diferentes tipos de relaciones y varias problemáticas a diversos niveles, que requieren tanto de estudios teóricos como de investigaciones aplicadas y que agrupamos resumidamente en los siguientes temas.

Fuentes de información

A pesar de la numerosa bibliografía que, desde el pionero trabajo de Carl Lumholtz,⁸ existe sobre la Sierra Tarahumara,⁹ todavía no se tiene una adecuada visión de conjunto sobre las cuatro etnias que constituyen su población indígena; las diferencias regionales y las características socioculturales de cada una de ellas, ni sobre los procesos precisos de cambio experimentados y el papel desempeñado en ellos por las instituciones del Estado, más allá de algunas generalidades a menudo estereotipadas.

Por un lado, muchos de los textos se encuentran en manos de organismos, universidades y bibliotecas extranjeras, principalmente de Estados Unidos, siendo su consulta de difícil acceso.¹⁰ Por otro lado, la mayoría de los trabajos tratan exclusivamente sobre los tarahumaras o rarámuris; son estudios de caso comunitarios o regionales de hace más de 50 años;¹¹ se centran en temas muy específicos que dejan de lado muchos aspectos significativos de la sociedad y la cultura indias,¹² o constituyen relatos de experiencias subjetivas más que descripciones culturales, motivadas por inquietudes personales y vividas en poco tiempo como para sacar conclusiones,¹³ sal-

³ La “crisis climática” fue noticia casi diaria desde septiembre a diciembre de 1994, y la Sierra Tarahumara y sus indios ocuparon amplios espacios en los medios de comunicación. Ello propició una lluvia de ayudas más o menos desorganizadas, en las que predominaba, más que nada, el protagonismo del dador. En realidad, los problemas y las muertes indígenas no fueron más graves que otros años, pero sí para los ganaderos y grandes agricultores de los valles, no tanto de la sierra, que exigían la declaración de “zona de desastre” para atraer recursos federales. Se estimó para 1994 una baja de la producción agrícola del 55% y la muerte de 100 000 cabezas de ganado, según el jefe de Fomento Económico de Ciudad Juárez A.C.

⁴ La región serrana consta de 23 municipios que se extienden sobre una superficie de 68 344.55 kms² (INI, 1990, p. 14).

⁵ Balleza, Batopilas, Bocoyna, Carichí, Chínipas, Guachochi, Guadalupe y Calvo, Guazapares, Guerrero, Maguarichi, Morelos, Moris, Nonoava, Ocampo, Temósachi, Urique y Uruachi.

⁶ INEGI (1990) establece todas las cifras hasta ahora mencionadas. Estos datos no son nada confiables y reducen la población indígena real llegando al extremo de no considerar la existencia estadística de guarajíos (o warijós).

⁷ Datos obtenidos de Camara (1961, pp. 9-10). Romano (1982) considera que “existen a la fecha unos 3 000 individuos, de los cuales aproximadamente mil viven en Sonora y el resto en Chihuahua”.

⁸ Lumholtz (1981), como parte de los viajes realizados a fines del siglo pasado.

⁹ Brouzes (1991) recoge 140 textos que hacen referencia a los pueblos indios de la Tarahumara y que pueden encontrarse en diversas instituciones y bibliotecas de la ciudad de Chihuahua.

¹⁰ El Fondo Tarahumara de la Biblioteca Bonfil Batalla de la Escuela Nacional de Antropología-Unidad Chihuahua, está tratando de recopilarlos a través de intercambios con universidades e institutos foráneos como el Smithsonian.

¹¹ Como el clásico de Bennet y Zingg (1986), que se refiere a la región de Samachique y a lo que se considera Baja Tarahumara.

¹² Por ejemplo, el texto de Lappe y Ulloa (1989), en donde lo étnico no aparece por ningún lado, aunque sí —con rigurosidad científica— el análisis químico y bacteriológico. Mucho más amplio, aunque también parcial, es el trabajo de Pennington (1974), dedicado casi exclusivamente al entorno y los instrumentos.

¹³ Tal es el caso del libro de Artaud (1987), que narra su experiencia de 1936 con el peyote entre los rarámuri, pero con sus muy particulares y “surrealistas” interpretaciones. Seguidora de Artaud —aunque no por ese motivo—, Orozco (1992) presenta una visión idílica de la sociedad tarahumara que no corresponde a la realidad, sino más bien al mito del *bon sauvage* de Rousseau.

vo algunas excepciones que demuestran un largo y sistemático trabajo de campo y la aplicación de marcos teóricos más desarrollados y convincentes.¹⁴ Otro grupo de escritos ofrece un tratamiento de los aspectos eminentemente histórico/religiosos alrededor de la tarea evangelizadora llevada a cabo desde la Colonia.¹⁵ Aunque recientemente han aparecido algunos trabajos importantes que confirman el interés que esta microregión sigue despertando entre los estudiosos de la antropología,¹⁶ no presentan una panorámica suficiente sobre la situación real en que se encuentran las etnias de Chihuahua; capaz de mostrar las variaciones experimentadas en las relaciones intra e interétnicas que mantienen entre sí y con sus vecinos; que señale las tendencias de desarrollo que se prevén a futuro, y que permitan la elaboración y el diseño de políticas indigenistas realmente nuevas y adecuadas para la revalorización de estas culturas indígenas en todos los niveles: social, económico y cultural.¹⁷

Mucho menos es lo que existe sobre los otros pueblos indios de la Tarahumara, de los que puede decirse que se desconoce casi todo, en especial de pimas (*o'oba*),¹⁸ y guarijíos (*warijós*).¹⁹ Esto es, en parte, debido a que las instituciones indigenistas han privilegiado su atención a algunos grupos por encima de otros, ya sea por cierto exotismo, por el reducido número de sus miembros o por su marginal ubicación geográfica. Coincidentemente, pimas y guarijíos están asentados en los límites del estado de Sonora, donde hay también un gran número de indígenas, en tanto que los tepehuanes u ódames están emparentados con los de Durango, aunque posean notables diferencias culturales y distintas problemáticas socioculturales. De los textos sobre los que se tiene alguna referencia, muy pocos son los que pueden ser consultados, dado su difícil acceso.

No obstante lo anterior, aunque fragmentada y casi oculta, existe mucha información recopilada en dispersos docu-

mentos e informes que se encuentran en los desorganizados archivos de muchas dependencias oficiales y que pueden proporcionar uno de los puntos de partida básicos para entender la dinámica seguida y sufrida por los pueblos indios de la Tarahumara, así como para analizar los problemas que enfrentan; las propuestas y acciones indigenistas desarrolladas, sobre todo en los últimos años, y la elaboración de nuevas hipótesis sobre los procesos de desarrollo y resistencia al cambio.²⁰

Parte, pues, del trabajo que aún queda pendiente, consiste en dar a conocer algunas de estas fuentes de información y realizar un análisis crítico, sistemático y metódico de las mismas encaminado a evaluar el discurso indigenista en esta región y su relación con la práctica a través de programas y proyectos específicos. En resumidas cuentas, pensamos que la cuestión a abordar no es tanto la ausencia de información, sino las diversas formas de construcción del dato y las múltiples lecturas de éste; la manera en que lo han hecho los investigadores, instituciones y organismos que trabajan en la sierra, y la búsqueda de un método que oriente esta tarea.

La espada y la cruz en la Tarahumara

Como en el resto de México, el proceso de colonización y sometimiento de los muchos grupos indígenas que habitaban la Tarahumara se llevó a cabo a través de la espada y la cruz. Misioneros y militares fueron los que enfrentaron al “otro”, al indio. Trataron de extirpar sus creencias —consideradas como diabólicas— y de abolir su fe, y los que exterminaron cualquier conato de protesta y autonomía frente a un sistema y unas leyes ajenas y extrañas a la lógica indígena. La cruz y la espada se desenvainaron en nombre de una idea de progreso y de civilización que negaba cualquier otra alternativa que no fuera la del invasor. Los militares protegían las misiones y éstas, a su vez, eran centros de acopio de alimentos para aquéllos, así como centros de conversión y adoctrinamiento de los indígenas que pasaban a engrosar las filas de las expediciones españolas de conquista y reducción de pueblos.

Pero, por encima del conquistador y sus armas, fue el evangelizador quien provocó los cambios más importantes en la estructura, relaciones y cosmovisiones de los antiguos indios, iniciando un largo proceso en el que hubo extinciones, violencia, asimilación e incorporación de elementos religiosos y socioculturales. En ese sentido, en la Sierra Tarahumara fueron los jesuitas los primeros transculturizadores sistemáticos.

¹⁴ Como son las muy semejantes tesis de licenciatura de Noriega (1986) y de Gotes (1991).

¹⁵ Como la serie de documentos sobre la actuación evangelizadora de las misiones jesuitas, o los excelentes trabajos de Gonzalez (1984), quien es el traductor y comentarista del libro de Neuman (1991).

¹⁶ Por ejemplo, las tesis de Licenciatura en Antropología Social de S. A. Gutiérrez (1993) y Buenrostro (1994), o en etnología de S. A. Gutiérrez (1993) y Tello (1994).

¹⁷ Habría que destacar dos libros que tratan, primero, de presentar una amplia visión de la tarahumara —aunque en forma breve— y, segundo, de desarrollar con suficiente rigor teórico aspectos simbólicos y de conocimiento entre los tarahumaras, constituyéndose en un obligado interlocutor para todo estudioso, se esté o no de acuerdo con sus conclusiones: González (1980) y Merrill (1992). Por otra parte, Spicer (1962) y Weaver (1992) son de los pocos que estudian a los tarahumaras dentro de un área cultural mayor que se extiende e incluye algunos grupos de los Estados Unidos.

¹⁸ Porras (1998).

¹⁹ Salvo algunos textos propios: Porras (1996, 1997).

²⁰ La clasificación de los archivos de Guerrero, Uruachi y del Centro Coordinador Indigenista del INI en Guachochi llevados a cabo por la ENAH-Unidad Chihuahua, ha puesto al alcance de los estudiosos una serie de importantes materiales cuyo análisis apenas se está realizando y que sin duda modificará algunas de las concepciones clásicas sobre los procesos de cambio sociocultural en la sierra.

Indigenistas sin ese nombre, establecieron un modelo de integración y una serie de acciones con el fin de llevarlos a otra cultura, definida como la verdadera, como la justa. Para ello se valieron de varias técnicas o procedimientos específicos, por medio de los que intentaron imponer la religión católica y las formas de pensar y actuar occidentales. A través de las misiones trataron de concentrar a los indios, que vivían dispersos y libres, en pueblos donde se les bautizaba y se les inculcaba la doctrina cristiana y los nuevos valores como el matrimonio monógamo, la agricultura, el canto y la danza. Como ejemplo, en el siguiente párrafo extraído de una carta del padre catalán Joan Font, escrita en 1611, podemos ver claramente el procedimiento seguido para juntar a la gente en los pueblos o congregaciones, mecanismo inicial de los misioneros para la evangelización y adoctrinamiento de los indígenas:

Tomé por cuenta toda la gente que pretendo sacar a estos puestos, lo cual tiene ya algún principio en ellos, y hallé que son en cantidad tres mil ciento y sesenta personas, hombres y mujeres, sin otras rancherías que por allí hay, las cuales no vi por no tratar aún de su salida; sólo señalé cuatro personas con título de fiscales, a las cuales repartí la comarca de la gente que no he visto, para que ellos los traigan de cuando en cuando para que yo los conozca y me conozcan, y con este medio se vayan a mejores tierras de las que tienen. Para juntar y poblar toda esa gente, como tengo dicho, están de presente comenzados los dos pueblos de San Pablo y San Ignacio, y entre estos dos hay otros tres puestos muy buenos para tres pueblos; de manera que en este año, en distrito de seis leguas, se podrán hacer cinco poblaciones que en un día se podrán andar todas. Dios nuestro Señor las lleve adelante con la protección del apóstol San Pablo que es patrón de esta misión.²¹

Ante las rebeliones e inconformidades que provocaron estas medidas, sobre todo el intento de cambiar el patrón de asentamiento, los misioneros respetaron algunos elementos y costumbres de los indígenas, pero con la intención de introducir a través de ellos sus ideas y concepciones procedentes de Europa. Aceptaron y nombraron autoridades de acuerdo con la propia estructura de la Compañía de Jesús y según el modelo de los ayuntamientos españoles, pero, en lo general, se respetó la lengua tarahumara en la que debían predicar los sacerdotes jesuitas. Es por medio de los numerosos informes y memorias, los cuales las diversas jerarquías de la orden debían de presentar periódicamente a sus superiores, que conocemos

muchos detalles de la vida de los “naturales” en aquellos primeros años del contacto con los españoles; por lo que, en buena medida, pueden ser considerados las primeras etnografías de la sierra. Así, la carta mencionada anteriormente finaliza con una referencia al importante papel que como intermediarios y aculturadores tuvieron algunos curanderos indígenas, pese a ser considerados como hechiceros, lo que ratifica su especial función como sujetos sociales, a la que más adelante nos referiremos brevemente:

Entre ellos había uno muy viejo y muy grande hechicero, el cual ha hecho grandes daños a su nación, pues no perdonó los años pasados a un nieto suyo que, muriéndose la madre, que era su hija, con sus mismas manos ahogó a su nieto, ya muchacho, tapándole las narices y boca hasta acabarle. Este viejo se ha domesticado y ha sido el segundo cacique que en San Pablo ha hecho asiento con sus hermanos e hijos que serán en cantidad de 50 personas. Y este año dice traerá la que resta en su pueblo antiguo, y son otros cincuenta. Y ha dado de mano a sus hechicerías y es el primero que acude a la iglesia. Y me acompañó a pie todo el camino que hice cuando fui a la sierra, hablando él a los indios y persuadiéndolos se bajasen a poblar donde él estaba. De manera que ha sido mis pies y manos porque tiene mucha entrada entrambas naciones, por ser hijo de tepehuan y taraumara, y sabe entrambas lenguas.²²

Las rebeliones constituyen la primera respuesta violenta de los indios ante la ocupación no menos violenta de sus espacios físicos, sociales y culturales, y son una expresión de su resistencia a los cambios externos, propiciadas también por el deseo de liberarse de la inhumana explotación a que eran sometidos en los Reales de minas por la presencia de comerciantes y por el afán de castigo y exterminio de los españoles:

El metal se sacaba en abundancia, y la fama corrió de tal modo que una gran multitud de españoles acudieron a los nuevos minerales; construyeron sus casas y levantaron haciendas para fundir y beneficiar la plata [...] Simultáneamente llegaron también los mercaderes, los que a su vez fabricaron sus casas y estancias [...] Y como para todo esto se necesitaban la madera de los montes, campos para apacentar ganado, el trabajo de los indios para hacer adobes y construir casas y otras cosas por el estilo, empezaron los españoles a llamar y forzar continuamente a

²¹ González (1984, p. 191).

²² *Ibidem.* (p. 192).

los naturales para que realizaran estos trabajos. Por estas causas y desde entonces nació el propósito de sacudirse el yugo de los blancos y de unirse con las naciones vecinas que compartían el mismo odio hacia los españoles.²³

En la Tarahumara y regiones vecinas hubo revueltas indígenas a lo largo de todo el siglo XVII y buena parte del XVIII involucrando a numerosas etnias, muchas de ellas ya desaparecidas. De 1616 a 1619 se sublevan los tepehuanes; en 1632, se levantan guazapares y uarijíos; en 1644, se produce la llamada rebelión de las siete naciones; en 1645, los conchos; de 1652 a 1660 se alzan tobosos, cocoyomes, ocomes, gavilanes y cabezas; entre 1680 y 1698 se producen las primeras incursiones de los apaches, y en 1690 janos, yumas y chinarras se enfrentan a los invasores. Los tobosos vuelven a la violencia en 1677 y en 1720, mientras que los apaches mantienen sus incursiones en una amplia franja del estado desde 1748 a 1896. La primera rebelión propiamente tarahumara se desató en 1646 y duró hasta 1653. Otros alzamientos se produjeron de 1684 a 1690, en 1694, y de 1696 a 1698.²⁴

Tal vez porque las ideas centrales de los misioneros proceden del ámbito de la metafísica y se enuncian a través de las limitaciones y condicionantes de una formación discursiva religiosa, los resultados de esa práctica indigenista no han logrado la esperada integración, el sentido de la misión evangelizadora ha sido apropiado por los indios de la Sierra Tarahumara y se expresa actualmente, a través de un velado mesianismo con un contenido reivindicativo de lo que son y consideran ya como propio. Así, como ejemplo, la iglesia como espacio sagrado se ha convertido para rarámuris, oóba, ódamis y warijíos en uno de los lugares privilegiados en donde celebran sus ritos y fiestas, en donde materializan sus creencias. Sin embargo, muchos de los planteamientos que luego aportaría el indigenismo oficial a la Tarahumara fueron antes hechos por jesuitas.²⁵

Paralelamente a los jesuitas, fueron criollos y otros indios quienes completaron el inicio de la colonización tarahumara. Los primeros blancos, junto con los soldados, fueron mineros; pronto llegaron extranjeros —no mexicanos—, mestizos, introductores de ganado, campesinos que se hicieron rancheros. Luego aparecieron los tumbadores de árboles y finalmente los profetas del desarrollo, el cambio y la modernización encarnados en algunas instituciones. Ninguno ha conseguido mermar totalmente la resistencia a la transculturación que desde un principio opusieron. Siguen vigentes los principales rasgos que fundamentan su identidad étnica y que conviene resumir: su cosmovisión (una de cuyas aplicaciones es la medicina tradicional y otra sus ritos, que se hacen gesto en la música —sentido del tiempo— y en la danza —sentido del espacio—); su historia (los mitos que sostienen el curso del transcurrir, del fluir de los hechos); su técnica (el arado, el maíz, el control del proceso de reproducción, germinación, siembra, maduración-recolección); su derecho (normas “de mesa”, comportamiento, aprendizaje, de relación con los demás, reglas, sanciones, juicios), y sobre todo, su presencia (lengua, vestimenta, manos, sudor, sonrisa, rabia, sacrificio, matachín y tesgüino) y su cotidianidad doméstica y comunitaria (espacios fundamentales en donde se produce y reproduce su experiencia étnica). Siguen con un patrón de asentamiento tan disperso como el que impone el ecosistema de la sierra y reacios todavía a congregarse en pueblos, a convertirse en “urbanitas”. Pero mantienen sus redes de intercambio mediante las que perpetúan su conciencia de grupo (su *esprit de corps*) y sus formas propias de organizarse y de distribuir el poder.

Conflicto interétnico y territorialidad

En la Sierra Tarahumara conviven dos sociedades muy diversas entre sí: la mestiza (o chavochi) y la indígena (principalmente rarámuri, pero también ódame, pima y guarojía). Cada una de ellas posee sus propios elementos culturales y sociales, particular cosmovisión, una forma distinta de hacer y entender la historia y de relacionarse con el entorno. No obstante, en muchos casos se articulan y complementan. Se trata de dos lógicas diferentes que operan sobre el mismo espacio geográfico, originando varios tipos de relaciones que van desde la convivencia pacífica y la integración microrregional o comunitaria, hasta la intolerancia, la tajante marginación étnica, el enfrentamiento y la violencia. En sus distintos niveles y grados, estas relaciones reflejan, a escala regional, lo que en general sucede a escala nacional: la presencia de un “México Profundo”,²⁶ de antiguas y profundas raíces, con sus específicas concepciones

²³ Neumann (1991, pp. 45-46).

²⁴ León (1992).

²⁵ Resulta sumamente interesante revisar el libro de Ocampo (1966, p. 162), que recoge numerosas cartas y documentos con propuestas del más avanzado corte indigenista. Como muestra un botón en una carta del padre Mier y Terán en marzo de 1923: “La instrucción rudimentaria de unos dos años, por lo menos, tiene que ser esencialmente en su ‘idioma’, o formarlo, como estamos haciendo nosotros; de lo contrario, se quedará generalmente sin ningún idioma el indio, sin ideas sólidas, sin asimilación de las ideas abstractas y morales (que son las que más se necesitan para su regeneración y civilización), mascullando un ‘castilla’ imposible, sin gusto por los libros y con escritura salvaje...Yo creo que toda la instrucción, pero sobre todo la del indio bozal, debe ser, más que de memoria, de entendimiento. Por eso humildemente opino, que enseñar a los indios salvajes en castellano, es una atrocidad que la paidología moderna no puede perdonar”.

²⁶ Bonfil (1987).

y pautas de conducta que entran en contradicción con la sociedad nacional y su proyecto civilizatorio globalizador, neoliberal y homogeneizante.

Uno de los principales aspectos que hay que tomar en cuenta para comprender el escenario serrano es el de las dimensiones y organización de la territorialidad. Un primer nivel por considerar es el de la localidad. Con un patrón de asentamiento sumamente disperso, repartidos en una constelación de rancherías formadas por familias nucleares o extensas, los indígenas se reúnen periódicamente alrededor de una iglesia, lugar sagrado o ceremonial, en donde, más que como comunidad, se reconocen, en sus propias palabras, como pueblos.²⁷ Si en ellos existen mestizos, estos habitan en el centro, donde se concentran los más importantes espacios transformados y transformadores: la capilla o iglesia, la escuela, la clínica, la tienda (Conasupo —Comisión Nacional de Subsistencias Populares— o particulares) y alguna que otra oficina pública o negocio.

El ejido constituye la otra dimensión del territorio que engloba a diversos pueblos, localidades o comunidades bajo una administración común. Se ocupa de los asuntos productivos —básicamente agrarios, pecuarios y forestales— y de la organización de la tenencia y uso de la tierra entre quienes tienen derecho a ser ejidatarios. La existencia de estos dos niveles territoriales origina un primer bloque de conflictos que se resumen en la general subordinación de los indígenas a los poderes ejidales —cuyos puestos son ocupados casi siempre por mestizos, mediante mecanismos ajenos a los indios y con prácticas corruptas y fines explotativos y segregacionistas— y en la práctica autónoma de la población india, la cual se reduce a su espacio comunitario (local) y es ejercida a través del gobierno tradicional y del conjunto de cargos que, a la vez que velan por el mantenimiento de sus costumbres y tradiciones, actúan como interlocutores frente a la sociedad exterior y sus instituciones.

Sujetos y actores sociales

Es sobre todo a partir de lo último mencionado que se da la constitución de los sujetos y la participación india en la vida social y pública: en un complejo proceso de mantener y reproducir lo propio, por un lado, y de generar mecanismos de resistencia, neutralización o incorporación de lo ajeno o externo, por otro. En el primer caso, los rarámuri hacen uso de su lengua y construyen una rica oralidad desde el seno familiar y su cotidianidad, hasta los sermones de las autoridades tradicionales (nawésaris) en donde se condensan, el conjunto de normas y leyes no escritas que deben regir el comportamiento rarámuri. Igualmente, por medio de la lengua, y a través de su forma



Porras, E. (2001). Hilanderá rarámuri. Tónachi.

especial de debatir los asuntos que les incumben, alcanzan los consensos necesarios que les permiten tomar decisiones y elegir sus opciones de futuro, si bien su ejecución se enfrente —a veces irresolublemente— con los métodos, procedimientos y proyectos que vienen de fuera. Es aquí también donde surgen ó se consolidan los liderazgos como otro mecanismo importante para la conducción del grupo, la definición de intereses y el establecimiento de los nexos con el exterior, autoridades ejidales, municipio, instituciones, etc. Son estos líderes los que más intervienen, en el segundo caso, resistiéndose o apropiándose de lo ajeno o impuesto, desde la conquista de algún cargo ejidal, hasta la movilización de los recursos legales a su alcance para involucrar al aparato institucional correspondiente en la defensa de sus derechos y consecución de sus demandas.

Dentro de la etnia podemos, pues, distinguir varios actores con funciones y proyectos diferentes capaces de contribuir en la consolidación o disolución del grupo pero que, en principio, se presentan como una rica variedad de opciones que tienden a fortalecer la identidad a través de la diversidad. En ocasiones, ocupan espacios claramente distintos y no suelen mezclarse más que para operaciones mercantiles imprescindibles, como es el caso de los gentiles,²⁸ cuyo proyecto civilizatorio pasa aparentemente por el aislamiento o la separación tanto de los pagócame o bautizados como, por supuesto, de los chavochis o mestizos. Otras veces comparten lugares comunes e incluso son miembros de las mismas familias o clanes, pero sus intereses diferentes casi nunca se manifiestan irreconciliables ni originan conflictos de importancia más allá de las sanas discusiones. Nos referimos al sector que podría denominarse “modernizador”, formado por quienes quieren ocupar los espacios que brinda la actual coyuntura política y económica nacional; aspiran al control y manejo de sus recursos, y buscan capacitarse para desarrollar sus propios proyectos y participar en los ámbitos municipales y regionales de decisión. Éstos son los inter-

²⁷ El tema ha sido desarrollado en la ponencia de Stefani y Urteaga (1992).

²⁸ El mejor análisis sobre los gentiles es el de Kennedy (1970), cuyo trabajo, no obstante, debería de actualizarse.



Porras, E. (1991). Fariseo. Sojáhuachi.

locutores más buscados por las agencias de desarrollo y las instituciones indigenistas, ya que generalmente funcionan como agentes idóneos para los procesos de cambio sociocultural inducidos desde los escritorios. En la vida cotidiana, este sector suele convivir con los llamados “tradicionales”, aquellos que se muestran más interesados por la reproducción de su cultura; son fieles seguidores de sus creencias y costumbres y, en todo caso, piden justicia y respeto para sus particulares formas de ser y organizarse, así como el apoyo para la recuperación de prácticas, espacios y tradiciones en peligro de desaparición. Contemplan escépticos o curiosos a los “modernos”, apoyándolos en ocasiones e ignorándolos en otras. Conviene aclarar que estas categorías obedecen prioritariamente a un criterio operativo en vez de a un análisis antropológico de los grupos o clases sociales al interior de los rarámuri, y que su elaboración corresponde a la visión instrumentalista de los funcionarios indigenistas.

Owirúames

Junto a los gobernadores o “gobernadorcillos” tradicionales,²⁹ conviene destacar especialmente a los médicos tradicionales, curanderos u “Owirúames”, quienes cumplen igualmente una función clave en la conservación de la etnicidad rarámuri y ódame al poseer toda una serie de conocimientos exclusivos, heredados de sus antepasados y aprehendidos tras largo estudio y experiencia, sobre el cuerpo y el alma. Su saber sobre los elementos perturbadores de la salud, así como la manera de utilizar el medio ambiente para luchar contra las enfermedades,³⁰ los colocan en una posición de intermediarios entre lo material y lo espiritual; les permite unir este mundo con el más allá y elaborar y sostener una verdadera filosofía del ser indio: la parte medular de la cosmovisión y la cosmogonía, sin el dominio de las cuales su poder sería nulo. Su sabiduría sobre las plantas, animales y piedras medicinales los convierte en colaboradores ideales de la medicina oficial, para conseguir mejores resultados en el campo de la salud, cuando se consigue borrar la competencia y la presuntuosa etnocéntrica descalificación por parte de los médicos que prestan sus servicios en las clínicas, centros de salud y unidades médicas rurales. A menudo invisibles y aparentemente inexistentes en muchas comunidades, su presencia e influencia está latente; surgen en casi cualquier conversación como individuos muy significativos, se les mencione con temor o reverencia.

Por esas características han sido objeto de especial atención por el Instituto Nacional Indigenista-Chihuahua, el cual ha impulsado la formación de un Consejo de Owirúames —con sede en la región de Sojáhuachi, municipio de Bocoyna— para intercambiar prácticas y conocimientos medicinales entre sí y con los médicos alópatas que trabajan en la Tarahumara. Esa forma “abierto” y colectiva de presentarse, opuesta a sus métodos tradicionales de trabajo, ha sido criticada por otros owirúames e indígenas quienes consideran que “los curanderos del INI no curan” y, a su vez, ha permitido la integración de indígenas que no tienen reconocimiento como médicos tradicionales.

Los ritmos del tiempo

El otro gran aspecto que hay que considerar para entender la estructura sociocultural de la Sierra Tarahumara y su dinámica lo constituye la temporalidad y los ritmos que cotidianamente

²⁹ Entre los rarámuri recibe el nombre de “siríame” o “serígame” (el que manda, el que ordena, el que habla, el que aconseja); entre los pimas se le llama “onagúshigan”, y “haiki” entre los tepehuanes: Urteaga (1994).

³⁰ El texto de Cardenal (1993) es una excelente guía sobre la medicina rarámuri y el papel de los owirúames.

son manejados por los indígenas. El ciclo agrícola es uno de los principales factores que señala los cortes temporales y determina la mayor parte de las actividades que ocupan la vida de los pueblos indios. Desmontar, preparar la tierra, sembrar, desyerbar, cosechar y levantar el rastrojo son movimientos periódicos que marcan los ritmos con los que crece el rarámuri. La recolección de plantas comestibles y medicinales; el pastoreo; el suministro de agua y leña; la caza esporádica y la pesca, en menor proporción, constituyen otros tantos momentos en los que el indígena se relaciona con su ecosistema para obtener sus medios de sobrevivencia, de tal forma que esto implica el exacto y minucioso conocimiento de factores ambientales y, a la vez, su dependencia de éstos y de su equilibrio.

Estas actividades constituyen buena parte de la cotidianidad que viven los rarámuris. Abren los espacios de socialización del grupo a través, sobre todo, de los trabajos colectivos y tesgüinadas.³¹ La invitación a cooperar en las distintas labores —cercado de campos, siembra, recolección, levantamiento de trincheras, etcétera— conforma una red de relaciones sociales recíprocas que permiten el intercambio de fuerza de trabajo, información y experiencias, por medio de las cuales se dan buena parte de los procesos de producción y reproducción de la identidad étnica, paralelamente a lo que sucede en el ámbito familiar, el otro gran espacio de endoculturación y conformación del ser rarámuri.

Por otro lado, en las frecuentes migraciones que se producen entre los indígenas convergen la temporalidad con la territorialidad.³² Herederos de grupos seminómadas prehispánicos, sólo estacionalmente sedentarios, la movilidad es constante a lo largo de la sierra, hacia el interior y hacia el exterior, ampliando los espacios de reproducción social y étnica más allá de los ámbitos definidos administrativamente (ejido/pueblo/comunidad) y de los privilegiados y fundamentales ámbitos de su cotidianidad. Las causas, circuitos y tiempos de las migraciones son varias. Por una parte, el clima extremoso de la sierra hace que muchas familias enfrenten los rigores del invierno trasladándose a las barrancas, donde pasan los meses más fríos, en una especie de segunda residencia. En la época de secas es común el desplazamiento hacia los centros urbanos o las plantaciones comerciales de Sinaloa y otras regiones de donde obtienen los recursos monetarios y semillas para poder sembrar y cubrir otras necesidades mínimas. A las ciudades de Chihuahua, Cuauhtémoc y Ciudad Juárez las migraciones son constantes y en muchas ocasiones duraderas, puesto que ya se han formado en ellas varios asentamientos urbanos in-



Porras, E. (1992). El nuevo capitán recoge las espadas de los fariseos. Wawachique.

dígenas. El placer por viajar y por conocer otros lugares, así como las frecuentes tesgüinadas que se realizan, son otros de los motivos que hacen que el grupo esté siempre en constante movimiento.

La fiesta y lo sacro

Al interior de los grupos indígenas de la sierra, las fiestas, juegos y ceremonias que se celebran constantemente suelen definir los ritmos y períodos de la vida comunal y separan lo profano de lo sagrado —ciertamente, más para la mirada analítica del investigador que para ellos mismos, quienes no separan tan tajantemente estos conceptos—. A través de ellas se manifiesta la memoria étnica encerrada en sus mitos y se actualizan y exponen públicamente los conocimientos, normas y valores contenidos en la tradición del grupo, fundamentales para la reproducción de su identidad. Actúan como mecanismos de cohesión interna y reguladores del poder al implicar toda una serie de obligaciones e intercambios (materiales y de prestigio) y redefinir el papel que cada actor representa (músico, fariseo, pascolero, soldado, rezandero, fiestero, etc). Son, además, ex-

³¹ El teswino o tesgüino es una bebida de maíz germinado, molido, cocido y fermentado de bajo grado alcohólico, semejante a la cerveza.

³² De entre los pocos estudios sobre migraciones desde la Tarahumara, cabe mencionar el artículo de Iturbide y Ramos (1991). Sobre la migración específica al estado de Sinaloa, ver Brouzes (1991).

presión de resistencia frente a los mestizos, elemento de identidad y manifestación de su autonomía cultural.

El ciclo festivo está ligado a las autoridades tradicionales: por una parte, algunos cargos son casi exclusivamente para celebraciones; por otra, el nombramiento de la mayoría de las autoridades o la ratificación y consolidación de sus funciones tienen lugar en el marco de alguna festividad.³³ Algunas fiestas cumplen también una función terapéutica, en las que los owirúames y los ancianos juegan el papel principal. Unas públicas y vistosas —como la Semana Santa y las fiestas patronales—, otras privadas y herméticas —como la raspa del peyote y muchos de los yúmares—, las fiestas son los espacios donde se marcan los distintos periodos de actividad productiva; se representa la historia del grupo; se actualizan los mitos y creencias; se escenifica el presente y la crítica a las relaciones sociales con el exterior, y se reafirma la personalidad grupal a través de la invitación, el intercambio y el ofrecimiento tanto de productos —comida, bebida— como de status o posiciones —compañeros, compadres, etcétera—. La música y la danza que toda fiesta incluye, funcionan como elementos identificadores para los miembros de una comunidad.³⁴ Son mostrados con orgullo a forasteros y chavochis,³⁵ en esa constante dialéctica entre lo propio y lo ajeno que generan las relaciones intraétnicas.

Resumen de agravios

La Delegación Estatal del INI en Chihuahua durante el sexenio anterior ha considerado que las principales fuentes de conflictos permanentes son la explotación de los recursos forestales de las zonas en que vive la mayor parte de la población india de Chihuahua por parte de cacicazgos, empresas y particulares ajenos a su etnicidad e intereses; la presencia cada vez mayor de sectas religiosas protestantes en muchos pueblos, y el extendido tráfico y siembra de estupefacientes (mariguana y amapola principalmente) que se ha generado en casi toda la Tarahumara. Están originando importantes cambios en la estructura sociocultural indígena y, en varios lugares, han provocado la desaparición de las tradiciones y las costumbres. Su recuperación se consideró una de las demandas más sentidas y uno de sus derechos fundamentales, sin la consecución de los cuales parece imposible plantear

cualquier alternativa de desarrollo con posibilidades de éxito o tan siquiera de respuesta.

Los aspectos socioculturales resumidos anteriormente se presentan como elementos de un complejo sistema cultural que se hallan profundamente interrelacionados. Las modificaciones de cualquiera de ellos afectan a todos los otros y repercuten sobre el conjunto global imprimiéndole una dinámica propia que, a menudo, aparece como discontinua, con frecuentes rupturas y cortes, en sus vinculaciones con las instituciones y organismos exteriores.

Bibliografía

- Artaud, A. (1987). *México y viaje al país de los tarahumaras*. México: Fondo Cultura Económica.
- Bennet, W. y Zingg, R. (1986). *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfiglioli, C. (1993). *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura en Etnología.
- Bonfiglioli, C. (1991a). El pene de judas, la risa de los fariseos: la transgresión cómico-sexual rarámuri (ms.).
- Bonfiglioli, C. (1991b). “¿Quiénes son los matachines?”. *México Indígena*, (18).
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social y Secretaría de Educación Pública.
- Brouzes, E. (1991). *Grupos étnicos de la Sierra Tarahumara: primera bibliografía comentada*. Chihuahua: Culturas Populares.
- Buenrostro, M. (1994). *Educación y cultura tarahumara*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1994.
- Camara, Fernando. (1961). *Warrijos de Chihuahua*. México: Museo Nacional de Antropología.
- Cardenal, F. (1993). *Remedios y prácticas curativas en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: editorial Camino.
- De Velasco Rivero, P. S. J. (1987). *Danzar o morir*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Enriquez Hernandez, J. (1988). *Análisis geoeconómico del sistema regional de la Sierra Tarahumara*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Rodríguez, L. (1984). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: Secretaría de Educación Pública.
- González Rodríguez, L. (1980). *Tarahumara. La sierra y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gotes, L. E. (1991). *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura.
- Gutiérrez, J. (1993a). *La colección etnográfica tarahumara del Museo Nacional de Antropología*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura.
- Gutiérrez, S. A. (1993b). *Autorregulación rarámuri y derecho positivo*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (1990). *Censo General de Población y Vivienda*. México.
- Instituto Nacional Indigenista. (1990). *Programa de Desarrollo Integral para la Sierra Tarahumara*. Chihuahua.
- Iturbide, M. y Ramos, M. L. (1991). *Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua en los rarámuri hoy*. Chihuahua: Instituto Nacional Indigenista y Culturas Populares.

³³ El ciclo festivo está ampliamente desarrollado en el sugestivo texto de De Velasco (1987), aunque con el sesgo propio de un misionero jesuita interesado en exponer los aspectos cristianos y eclesiásticos asimilados por los indígenas. Un estudio particular sobre la importante festividad de la Semana Santa es el de Porras (1995).

³⁴ El análisis sobre las danzas tarahumaras es la especialidad de Bonfiglioli (1993) y (1991).

³⁵ Es el nombre que se le da a los mestizos y hace alusión a la barba, en referencia a una araña pequeña y peluda.

- Kennedy, J. (1970). *Inápuchi*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Lappe, P. y Ulloa, M. (1989). *Estudios étnicos, microbianos y químicos del tesguino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lartigue, F. (1983). *Indios y bosques*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- León, R. (1992). *Misiones Jesuitas en la Tarahumara. Siglo XVIII*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Lumholtz, C. (1981). *México Desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Merrill, W. (1992). *Almas rarámuri*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Molinari, C. (1994). *Protestantismo y explotación forestal en la Tarahumara*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura en Antropología Social.
- Neumann, J. (1991). *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: Editorial Camino.
- Noriega, F. J. (1986). *Tarahumares: capitalismo y organización social. Esbozo etnográfico*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis licenciatura.
- Ocampo, M. S. J. (1966). *Historia de la misión de la Tarahumara 1900-1965*. México: Editorial Jus.
- Orozco, M. E. (1992). *Tarahumara. Una antigua sociedad futura*. Chihuahua: Gobierno del Estado.
- Pennington, C. W. (1974). *The Tarahumar of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Porras, E. (1998). *Yúmare o'oba: etnografía visual de los pimas*. Chihuahua: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Porras, E. (1997). *Los warijé de Chihuahua: una etnografía mínima*. Cd. Juárez: Universidad Autónoma de Chihuahua (Cuaderno de Trabajo, 34).
- Porras, E. (1996a). *Indigenismo y cambio socicultural en la Tarahumara. Elementos para el monitoreo de impactos socioculturales*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura en Etnología.
- Porras, E. (1996b). "La voz del pewatero". *Diario de Chihuahua* (3 de mayo).
- Porras, E. (1996c). "Medicina tradicional Warijé". *Diario de Chihuahua* (10 de mayo).
- Porras, E. (1996d). "Testimonio del pewatero". *Diario de Chihuahua* (24 de mayo).
- Porras, E. (1995). "Nolirúame: Semana Santa y sociedad en la Tarahumara". *Cuadernos del Norte*, 35.
- Romano Delgado, A. (1982). *Guarijós*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Spicer, E. H. (1962). *Cycles of Conquest*. Tucson: University of Arizona Press.
- Stefani, P. y Urteaga, A. (1992). *Indigenismo y territorios indios*.
- Tello, M. (1994). *El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*. México: Culturas Populares.
- Urteaga, A. (1994). *Los derechos indígenas en la Tarahumara: una experiencia de legislación regional*.
- Vatant, F. (1985). *La explotación forestal y la producción doméstica tarahumara*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Weaver, T. (1992). *Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos*. Madrid: Grupo Maphre.



Nolirúame: Semana Santa y sociedad en la Sierra Tarahumara*

Introducción

El presente ensayo es un intento por sistematizar y contextualizar en forma coherente un conjunto de datos que en su día fueron recabados por el Programa de Desarrollo Forestal del Instituto Nacional Indigenista en Chihuahua, en torno a las festividades de Semana Santa que año con año se realizan entre los indígenas de la Sierra Tarahumara.^{1,2} Aunque incluye otras fuentes de información, tiene como base los reportes elaborados por distintos técnicos del programa que asistieron a alguna de las celebraciones realizadas en el ciclo de 1992. Ciertamente, estos informes no constituyen etnografías precisas y completas debido al particular perfil profesional de los investigadores y al carácter no académico del proyecto en que se ubican. Sin embargo, con sus carencias y con su propio “estilo” narrativo, ofrecen una mirada inicial sobre los acontecimientos y elementos más significativos de ese conjunto ceremonial y permiten establecer un buen número de comparaciones y diferenciaciones entre regiones y zonas particulares.

A pesar de que fundamentalmente no se rebasa el plano descriptivo, el objetivo principal del texto es, por un lado, ofrecer un cúmulo bastante amplio de datos de primera mano que puedan servir de base para posteriores estudios e interpretaciones sobre las múltiples significaciones de la Semana Santa en la Tarahumara y, por otro lado, mostrar alguna de las numerosas relaciones que se pueden establecer entre los hechos festivos y la organización social que implica su organización. Con ello se trata de aportar elementos que colaboren en la comprensión del difícil concepto de *identidad étnica* y de los sutiles procesos mediante los cuales éste se construye. En suma, se pretende avanzar en el entendimiento de una de las manifestaciones básicas de las culturas indígenas de la sierra chihuahuense que, como patrimonio autóctono y expresión de costumbres y tradiciones, debe de promoverse y fortalecerse, a través de su necesario conocimiento y del asombro y la admiración que aún logran despertar.

El conflicto como fondo

El evento de la Semana Santa en el área específica de la Sierra Tarahumara puede ser abordado de varias formas y desde distintos ángulos. Como uno de los posibles puntos de partida, planteamos la categoría de conflicto, puesto que de alguna manera sintetiza buena parte de la problemática situación que vive la población indígena en la Tarahumara. Esta situación se concretiza, primero, en temáticas como el narcotráfico, el cacicazgo, la explotación forestal y la problemática ejidal, expresiones del conflicto con la población mestiza; segundo, en procesos derivados de la cada vez mayor presencia de sectas protestantes, que cuestionan muchas de las principales prácticas culturales indias, y de la ya larga influencia misionera jesuita que, aunque mucho más permisiva, es también un importante agente de aculturación, extremos ambos del conflicto religioso; y tercero, en la incidencia del Estado a través de sus instituciones, que proponen modelos de desarrollo ajenos a las etnias con un sofisticado y populista discurso integracionista que no deja también de mantener conflictos de intereses en la zona. En ese contexto, podemos pensar que hipotéticamente la Semana Santa es uno de los *recursos culturales* simbólicos utilizados por rarámuris y tepehuanos para expresar, representar o escenificar determinados aspectos de los numerosos y variados conflic-

* Publicado en 1996 en la revista *NOESIS*, año VII, de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

¹ Los informes de campo que se utilizaron como base de este trabajo, que expresa opiniones e ideas únicamente responsabilidad de su autor, fueron recopilados por los siguientes técnicos: Gumersindo Torres (para Pino Gordo y Coloradas de la Virgen en Guadalupe y Calvo); Pablo Ríos Vega (Baborigame, Guadalupe y Calvo); Antonio Lucero, Gerardo de la Fuente y Alma Bravo (en Navogame, Guadalupe y Calvo); Miguel Merino (comunidad de Rocoroybo, Uruachi); José Luis Miyamoto (en El Manzano, Uruachi); José Óscar Mendoza y Mario Alonso Ruiz (comunidad de Ojachichi, Bocoyna); Rebeca Gomez y Guadalupe Batista (en Sojáhuachi, Bocoyna); Silvia Payán, Gabriela García y Federico Mancera (en Panaláchi, Bocoyna); Kiriaki Arali Orpinel y Eladio Avila (comunidad de Basíware, Guachochi); Martha Valdés y Arturo Herrera (Aboreáchi, Guachochi); Clara E., Primitivo Cruz y Eugeni Porras (comunidad de Wawachique, Guachochi); Eugeni Porras (Mesa de la Yerbabuena, Batopilas)

² La Sierra Tarahumara está formada por 19 municipios que se encuentran en la Sierra Madre Occidental, al suroeste del estado de Chihuahua. En ella habitan cuatro grupos étnicos: tarahumaras o rarámuris, pimas u ooba, tepehuanos u ódami y guarijíos o warijós. Las fiestas observadas corresponden al primero de los grupos citados y solamente en dos casos (Nabogame y Baborigame) a los ódami.

tos entre los que viven inmersos.³ Lo anterior se consigue a través de una serie de enfrentamientos rituales y de la puesta en juego de un sistema de oposiciones a varios niveles, cuyo desarrollo plantea, explica y resuelve el conflicto o alguno de sus aspectos, al menos simbólicamente, para volver al orden cotidiano al término de la celebración, pero con la conciencia étnica renovada.

Por otra parte, vale decir que entendemos aquí el conflicto en forma positiva: como una situación de fuerza o relación de poder, social o natural, que surge de la tensión entre dos o más polos que se oponen, no necesariamente en forma violenta, y consiente el movimiento para su superación. En la Semana Santa tarahumara aparecen por lo menos dos direcciones, dimensiones o vectores de esa fuerza. Una corresponde al momento actual que está viviendo el grupo o la comunidad en cuestión y que nos orienta el análisis hacia el presente, nos habla de personajes y acontecimientos sucedidos ahora o muy recientemente. La otra alude a la historia, al pasado; tiene que ver con los mitos tanto autóctonos como católicos —compendiados en la Biblia, concretamente en el Nuevo Testamento— y presenta la interpretación y la memoria que de ellos tienen los sujetos actuantes. Ambos son distintos componentes que articulados forman una unidad espacio/temporal/gestual mayor a la que podemos llamar *ciclo festivo*.

El ciclo de Semana Santa

Como en toda sociedad, entre los tarámuri podemos distinguir distintos periodos, épocas o estaciones en las que se agrupan sus actividades y muestran un ritmo específico de comportamiento y de relaciones con el entorno o ecosistema del que forman parte, entre sus miembros y entre sus instituciones. Al ser básicamente dependientes de lo que siembran y recolectan —y, secundariamente, de la cría de ganado, la venta de artesanías y el empleo como jornaleros migrantes—, el ciclo agrícola determina y rige a todos los demás que invariablemente tienen en él su punto de referencia. Son llamados *ciclos* porque se repiten periódicamente, en constantes intervalos temporales, y porque tienen la misma serie de acciones y acontecimientos.

El ciclo de la Semana Santa Tarahumara se inicia el 2 de febrero y finaliza el Domingo de Resurrección; aunque, en la mayoría de las comunidades observadas, desde el Sábado de Gloria terminan los actos rituales más importantes. Delimitada por el calendario católico, su duración es pues variable, abarcando un periodo total que oscila entre el mes y medio y los dos meses. Corresponde al periodo de salida del frío invierno y al tiempo previo de preparación de la tierra para la

siembra; pero también, en palabras de los mismos indígenas, equivale al fin de un año y el principio de otro, una renovación que tiene que ver tanto con el sentido católico del fenómeno de la resurrección de Jesucristo y la vida nueva —que en las iglesias se simboliza litúrgicamente con el encendido del cirio pascual— como con las tareas de limpieza, barbecho y volteo de la tierra en los campos que van a ser sembrados.

Dentro del ciclo podemos diferenciar las actividades preliminares o introductorias —que abarcan desde el 2 de febrero hasta el Domingo de Ramos— y las que se realizan en lo que estrictamente es la Semana Santa —de ese domingo al de Resurrección o Pascua, y fundamentalmente miércoles, jueves, viernes y sábado.

Actividades preliminares

En la mayoría de las comunidades, el 2 de febrero de cada año se reúnen las autoridades tradicionales con el resto de la población para iniciar los preparativos de la Semana Santa. Ahí se empieza a decidir quién va a formar parte de los distintos grupos que intervienen en la fiesta, quiénes van a ser responsables y qué actividades se van a llevar a cabo. Asimismo, a través de sus discursos dominicales (*nawésaris*), los gobernadores (*siríames* o *serígames*) aconsejan a sus gentes sobre el significado de la festividad que se aproxima y el comportamiento que deben de observar. Básicamente, se insiste en la necesidad de ser moderado a la hora de tomar *teswino* para que no se den actos de violencia, y en la importancia de que todos cumplan con el papel asignado y participen en los diferentes eventos. El inicio del ciclo en esa fecha, que corresponde al día de la Candelaria, muestra su vinculación con la siembra, ya que en muchos lugares de la República se bendicen en esa ocasión las semillas que darán origen a la próxima cosecha, ritual que también tiene lugar en algunas comunidades de la Sierra Tarahumara.

En otras partes, las actividades comienzan el Miércoles de Ceniza, que señala el principio de la Cuaresma, periodo de



Porras, E. (1992). Fariseo con espada y tambor. Wawachique.

³ Para la definición de recurso cultural véase: Bonfil Batalla, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.

40 días antes de Semana Santa caracterizado por penitencia y abstinencia. Sea una u otra la fecha de inicio, en las semanas siguientes, hasta la Semana Mayor (otro nombre de la Semana Santa), se realizan varios actos entre los que sobresalen:

- 1) A partir de esos días empiezan a sonar los tambores (*kampora*) por parte de todo aquel que quiera y tenga uno, a cualquier hora del día o la noche.⁴
- 2) En los sucesivos domingos, se van afinando los detalles de organización y, fundamentalmente, el nombramiento de los cargos y personajes que van a intervenir. También suelen realizarse reuniones y procesiones alrededor de la iglesia en una especie de ensayos o entrenamientos.⁵
- 3) Todos los viernes comprendidos en ese periodo se realizan ayunos que pueden durar hasta el mediodía —como en la comunidad de Rocoroybo— o incluso hasta la medianoche —caso de Panaláchi—. También se prescribe la abstinencia en el consumo de carne.
- 4) En la región de Guadalupe y Calvo (Baborigame, Nabogame, Pino Gordo y Coloradas de la Virgen), principalmente tepehuana, la atención se centra en las carreras de bola y de arihueta que se celebran durante la cuaresma, en las que se apuestan prendas y dinero y compiten los diversos grupos de autoridades y protagonistas de la Semana Santa. Lo mismo parece suceder en la zona de las barrancas o Baja Tarahumara (región de Batopilas).⁶

Actores y grupos sociales en la Semana Santa

Uno de los aspectos más interesantes que presenta la festividad de Semana Santa en la Sierra Tarahumara consiste en un desplazamiento del gobierno tradicional indígena por otros elementos o grupos que ejercen las funciones propias de la autoridad durante ese tiempo. Se trata de una cesión o traspaso voluntario y temporal de poder que, como señalamos, se produce a lo largo de la cuaresma y se ejerce principalmente desde el Miércoles Santo hasta el sábado o domingo. Los matices y

formas que adquiere ese cambio son prácticamente distintos en cada comunidad, pero lo común es la existencia de un orden social diferente al cotidiano que posibilita las acciones ritualísticas y la intervención de personajes muy particulares.

En casi todos los casos, los gobernadores —en ocasiones apoyados por los miembros más ancianos— son los que nombran a los cargos más importantes y los dirigentes de la fiesta, quienes, a su vez, eligen a los integrantes de sus respectivos grupos. Entre estos sobresalen:

- El *fiestero*, que es el encargado principal de la celebración. Vela por que se lleven a cabo todos los actos que marca la tradición, indica cómo se deben de hacer las cosas y atiende a la gente ofreciéndoles comida y teswino. De alguna manera, es el sustituto del gobernador y recibe el apoyo de los demás cargos. Normalmente su puesto dura lo que dura la fiesta, pero en algunos casos, su ejercicio llega a los tres años, mismo periodo de mando del gobernador tradicional en casi todas las comunidades rarámuris.⁷ En Wawachique es apoyado por los *apóstoles*, nombrados el Jueves Santo, que le ayudan a organizar las actividades que giran en torno al templo católico. En la región de Tónachi y Satérachi, es auxiliado por un encargado especial denominado *arapérishi*, que lleva una bandera roja y blanca.⁸ Junto con los capitanes o jefes de cada bando forman el núcleo responsable de la fiesta. Las obligaciones de estos jefes son varias, entre las que destacan las de proporcionar comida y bebida a los miembros de sus respectivos grupos y juntar a la gente y dirigirla en las danzas y trabajos que tienen que realizar.
- Los *fariseos*, que suelen ser considerados como los protagonistas de la ceremonia. Constituyen un grupo formado por una cantidad variable de individuos, preferentemente jóvenes y fuertes, con una actitud alegre, cómica y desenfadada que representa la función transgresora de una fiesta considerada por el catolicismo como de tristeza, reflexión, oración y silencio. También se les asocia a lo malo, lo grotesco y lo diabólico.⁹ Son una especie de

⁴ Los tambores rarámuris son redondos y de distintos tamaños entre 40 y 80 centímetros de diámetro. El aro suele ser de madera de tásate, que permite curvarse después de ser remojada, y los cueros son de chiva, cortados al tamaño deseado, rasurados y puestos a remojar de uno a dos días para facilitar su manejo. Con cintas de ese mismo cuero se amarran alrededor de los aros y se les improvisa un asa para que puedan sujetarse con una mano mientras que con la otra se agarra el *wipisola* o palo, terminado en una bola de tela con la que se golpea.

⁵ “En Panaláchi, Soldados y Fariseos luchan entre sí cada domingo, se trata de capturar a algunos de sus miembros del bando contrario para incorporarlos al propio bando”. En De Velasco Rivero, P. (1987). *Danzar o morir*. México: Centro de Reflexión Teológica, p. 200.

⁶ De Velasco, (1987, p. 201).

⁷ En Rocoroybo se denomina *mologapti* al jefe organizador de la fiesta. Dura tres años en su cargo. Utiliza un bastón de mando de madera de mezquite, con un casquillo de latón o cobre en uno de sus extremos, y no usa sombrero durante el jueves y el viernes santos, sino hasta el sábado. Es, sin duda, el mismo personaje que en Samachique se le llama *morogapitani* (ver n. 13).

⁸ De Velasco (1987, p. 196).

⁹ En la comunidad de Guapalaina (municipio de Urique), a los fariseos se les llama *diablos*, pero más en el sentido de ancestros, antepasados o anteriores, que en el de malos. En Basiware se les considera sus aliados. Fuente: Bonfiglioli, C. (1991). *El pene de judas, la risa de los fariseos: la transgresión cómica-sexual rarámuri* (ms.).

policía, controlando lo que la gente hace, pero al mismo tiempo gastando bromas y, como ladrones rituales, introduciéndose en las casas, robando comida y muchachas. En casi ninguna parte tienen acceso a la iglesia y se les considera malos y hasta hijos del diablo (en Rocoroybo). Una de sus características es llevar la cabeza cubierta, casi siempre con un sombrero adornado de plumas de guajolote o de gallina, aunque en Rocoroybo y Wawachique usan un paño en forma de cono o cucurucho invertido con varitas de cualquier árbol como soporte y listones de colores. Se suelen pintar la cara, los brazos, las piernas o todo el cuerpo, según los lugares, con barro usualmente blanco, ya sea uniformemente, en puntos o a rayas. Van armados con lanzas o espadas de madera con diseños geométricos de colores, y suelen realizar los trabajos más pesados requeridos para la fiesta. Son elegidos únicamente para la fiesta (pero en Rocoroybo duran tres años) y dirigidos por un capitán o jefe, encabezadas las dos hileras en las que se suelen formar por un abanderado.¹⁰

· Los *soldados* conforman el grupo opositor a los fariseos, oposición que se manifiesta en los elementos que usan y en las acciones que ejecutan. Para empezar, su cargo es vitalicio y voluntario. Van con la cabeza descubierta o, como mucho, con un paliacate amarrado en la frente. Llevan largas lanzas de madera de pino o encino, con o sin puntas de metal (a semejanza de las bayonetas), arcos y flechas. Su principal función es la de escoltar a las autoridades y proteger las procesiones que se realizan. También se encargan de montar guardia frente al altar de las respectivas iglesias. En Basíware reciben el nombre de *sontarsi* y cargan en sus espaldas un *cholugo* (animal disecado que se nombra *chureka* en rarámuri) al que amarran el arco y las flechas.¹¹ En esta comunidad el *ropirico* es el más chiquito de los capitanes de los soldados y se ocupa de cambiar a los que están haciendo la guardia, cargo que con otros nombres se encuentra presente en todas las comunidades estudiadas.

· En otros lugares, como en la región de Guadalupe y Calvo, el equivalente a los soldados son los *pintos*, con la particularidad de que aquí son ellos los que se pintan con tizne y rayas de lodo.¹² Se colocan una corona y en

el centro una tablita similar a un cuerno de toro cuyos movimientos imitan (en Navogame). En Rocoroybo se les nombra *moros* y cumplen las mismas funciones,¹³ aunque usen sombrero con plumas, que cambian el Viernes Santo por una corona de morera con espinas. Como un caso particular, en la comunidad de la Mesa de la Yerbabuena (zona de la barranca) registramos como *moros* a quienes por su comicidad y transgresiones son comúnmente llamados *fariseos*. Aquellos usan tallas de madera representando armas modernas (metralletas, rifles y pistolas). Llevan la cabeza descubierta y cargan en la espalda la arcilla con la que el Viernes Santo se pintarán completamente el cuerpo de pies a cabeza y cambiarán sus ropas, convirtiéndose entonces en *pintos*.

· Los *judíos* constituyen un grupo solamente presente en algunas comunidades como El Manzano y Rocoroybo. En el primer lugar, son los que fabrican el *judas* que será sacrificado por los fariseos. En el segundo lugar, se considera *judío* a todo aquel que llega a la fiesta desde el Viernes Santo, y tienen una connotación negativa. En las poblaciones estudiadas del municipio de Guadalupe y Calvo reciben el nombre de *judas* y aparecen en número de cuatro u ocho divididos siempre en abajeños y arribeños, siendo ellos los que se pintan y los que cargan los monos o muñecos que tienen el mismo nombre.

· El *sacristán*, *saquitán* (en Ojachichi) o *remeti* (en Rocoroybo) es el encargado de tocar las campanas o la matraca anunciando los momentos en que la gente debe de reunirse, e iniciar o concluir las procesiones o recorridos, así como los distintos momentos de éstos. Suele ser personas mayores y ocupan su cargo más allá de la fiesta, en forma permanente. En Coloradas de la Virgen (Guadalupe y Calvo) se les llama *fiscales* y llevan como distintivo una vara como la de las autoridades tradicionales.

· Las *tenanches* son un grupo formado por mujeres y niñas que se ocupan del cuidado de la iglesia, de la limpieza del altar, de acompañar los rezos y de portar las imágenes de la Virgen o las santas que se cargan en las procesiones. Una de las *tenanches* es la encargada de llevar el incienso o copal (*morowaka*, en rarámuri) con el que se sahúman las imágenes en el templo y las procesiones. En Wawachique, como en otras partes, este papel le corresponde a la esposa del fiestero.

¹⁰ En Tewelichi, la bandera es de color rojo (frente a la blanca de los soldados) y el que la lleva se llama *parisero arapérishi* o *alférez*. (Bonfiglioli, C. 1994. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara*. Tesis de Licenciatura. México: ENAH).

¹¹ “[Los] *sontarsi* bailan por donde sale la luz del sol o de la luna, porque ellos son los hijos de Dios y los fariseos bailan alrededor del cerro donde se oculta el sol”. (Candelario Guachochi en el informe de Kiriaki)

¹² Por eso seguramente De Velasco (1987., p. 197). Los asocia a los fariseos, con quienes dice que bailan juntos, pero dado que persiguen y queman al *judas* —del que desafortunadamente el informe no dice nada— preferimos clasificarlos entre los soldados, además de que allá ya existen los fariseos.

¹³ En la superficial y confusa descripción que hace Bennet de la Semana Santa, se menciona a un *morogápitan* (moro capitán) quien se encarga del control total de la semana de festejos y asume las funciones del gobernador (Bennet y Zingg, 1986, pp. 483-484), por lo que se intuye la presencia de los moros como uno de los grupos opuestos a los fariseos, aunque nada nos diga de ellos. Bennet, W. C. y Zingg, R. M. (1986). *Los tarahumara*. México: INI. (Datos de 1930.)

· El *rezandero* o *rezandera* desempeña igualmente un importante papel, ya que se ocupa de dirigir los rezos que se efectúan en la iglesia y a lo largo de las salidas. También es quien lee los pasajes correspondientes a la Pasión de Cristo o en ocasiones traduce al tarahumara o tepehuan las prédicas de los sacerdotes o monjas en los lugares en que éstos intervienen. En Sojáhuachi reciben el nombre de *amachikiame*.

· Los *pascoleros* aparecen el último o el penúltimo día de la celebración, pero no en todas partes. Están, por ejemplo, ausentes en Panaláchi, Ojachichi, Sojáhuachi, Tewelrichi —es decir, en la región de Bocoyna, más próxima al río Conchos— y en la zona de Guadalupe y Calvo, donde habitan los ódami. Su nombre procede sin duda de “pascua” o “pascual”, y se refiere al final de la Semana Santa, que es cuando empiezan su actuación. Ésta se reduce a bailar pascol descalzos con el pecho descubierto; una larga ristra de capullos rellenos de piedritas (denominados *tenábaris*) enrollada en cada uno de los tobillos, y el cuerpo pintado al estilo de los fariseos o más elaboradamente.¹⁴ Fariseos y soldados llevan por lo general a su respectivo pascolero, pero en algunas ocasiones solamente se adhiere a uno de los grupos, como es el caso de la Mesa de la Yerbabuena en donde aparece como líder de los moros cuando estos se pintan, o sea, el Viernes Santo.

· El *judas* es un monito o muñeco hecho de zacate, paja, madera o trapos viejos que puede ir o no disfrazado con ropa de mestizo (*chavochi*), pero siempre lleva algún distintivo que lo identifica como uno de ellos: ya sea una máscara en la que se dibuja o pone barba y bigote, o bien, zapatos, botas, sombrero, camisa, guitarra (en Ojachichi), etc. En Panaláchi, excepcionalmente, se presentó con una cruz en el cuello del mismo estilo que las usadas por los curanderos rarámuris u *wirúames*. Otro de sus atributos casi siempre presente consiste en un enorme falo, también de zacate o madera, que le cuelga entre las piernas y que es objeto de risas, comentarios y burlas. En ocasiones, como en Aboreáchi, aparece acompañado de su pareja (también con enormes órganos sexuales), un compañero¹⁵ (como en el caso de Rocoroyvo) o algún animal.¹⁶ El judas es normalmente fabricado por los fariseos, quienes se hacen cargo de él: lo pasean por la comunidad, lo hacen bailar y

lo utilizan para perseguir a la gente y gastar bromas, sobre todo a las mujeres, a quienes persigue con su enorme órgano sexual. En los casos en donde los judíos aparecen como un grupo independiente de fariseos y soldados, el judas es su jefe, aunque sea fabricado por los fariseos. La identidad del judas es, en muchos casos, explicitada mediante escritos de presentación a la comunidad y exposición de motivos por los que se presenta a la fiesta, redactados por el capitán de los fariseos; en otras ocasiones, se incluye un testamento que se lee públicamente antes de “morir” a manos de los soldados.

· Los *músicos* son personajes imprescindibles en todas las fiestas, cuya intervención contribuye a señalar los diversos momentos que las componen y acompañan a los actores en sus más importantes intervenciones. En la Semana Santa Tarahumara, además de los tamboreros, intervienen flautistas, violinistas y guitarreros. El flautista participa con fariseos y soldados al lado del grupo de tambores y en las procesiones. Los demás acompañan a los pascoleros, aunque en ocasiones el violín también interviene en las procesiones (como se da en la Mesa de la Yerbabuena).

Espacios, tiempos y acciones en la Semana Santa Tarahumara

Los individuos y grupos esbozados anteriormente participan en la Semana Santa a través de la realización y puesta en escena de actuaciones específicas en el contexto de determinados tiempos y espacios. El análisis de las relaciones que cada uno de ellos mantiene con los demás proporciona suficiente información como para establecer los momentos y fases que más constantemente aparecen en las distintas celebraciones serranas, los actores más destacados y el significado de lo que están representando. Estos espacios, tiempos y acciones pueden ser tratados como *recortes de observación* que permiten el acceso ordenado y sistemático a la realidad ceremonial.¹⁷ Implican fundamentalmente un criterio de selección en función de la naturaleza de los actuantes: no en cualquier espacio puede actuar cualquier actor, ni en cualquier momento, ni haciendo lo que se le antoje. Es decir, en la articulación de estos tres componentes se encierran las reglas o normas de las fiestas como algo estructurado, lógico y, al mismo tiempo, se producen las oposiciones o enfrentamientos mencionados al principio del ensayo que, a través del lenguaje ritual, nos hablan de los conflictos latentes en cada comunidad y de las soluciones que ofrecen sus miembros.

¹⁴ En Norogachi salen dos pascoleros: uno lleva cruces rojas y el otro, cruces negras, pintadas en la espalda, frente y articulaciones; también llevan los pies pintados, cada uno con su respectivo color (De Velasco, 1987, p. 197).

¹⁵ En Coloradas de la Virgen, Baborigame y Pino Gordo aparecen dos judas: uno pertenece a los abajeños y el otro es portado por los arribeños, las dos zonas en las que se divide la comunidad, más social que geográficamente.

¹⁶ Tal es el caso de Basiware, en donde el judas llegó acompañado de su mujer (*Juana la Cubana*) y de un perrito (*el cubilete*) también de zacate.

¹⁷ Categoría extraída del interesante enfoque sobre diagnósticos de la realidad y sujetos sociales expuesto en Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón*. México: El Colegio de México.

El centro territorial de la Semana Santa, tal y como se presenta entre los grupos étnicos de la Sierra Trahumara, es la iglesia o el templo católico. Dentro del mismo, en la parte frontal correspondiente al área del altar, se suele encontrar al menos una figura de Cristo en la cruz, alguna imagen —en cuadro o de bulto— de la Virgen de Guadalupe, entre otros santos o imágenes, así como un par de candelabros. Ese espacio es reservado al sacerdote, el rezandero y quien hace, en su caso, las lecturas bíblicas correspondientes. Delante del altar se colocan las guardias el jueves y el viernes santos. La gente que asiste a los oficios o actos que se realizan en el interior del templo se distribuye, normalmente, a la izquierda los hombres y a la derecha las mujeres (entrando a la iglesia). En la mayoría de los casos, los fariseos tienen prohibida la entrada al templo, salvo en contadas ocasiones y por poco rato. El interior de la iglesia puede o no estar engalanado con flores y diseños coloridos de papel de china, hojas de palma o largas trenzas de hoja de pino.

Alrededor de la iglesia, pueden distinguirse una serie de círculos que marcan invisiblemente la distribución de los espacios exteriores que van a ser ocupados durante la fiesta. El primero de los círculos que podemos establecer se encuentra delimitado, en casi todos los casos —en nuestro registro, la única excepción es la de El Manzano—, por un número variable de arcos formados por ramas de pino muy flexibles o por pequeños pinos enterrados en el suelo y unidos en sus extremos por un mecate.¹⁸ Esos arcos pueden o no estar adornados con flores de hoja de palma entretejida y son lo suficientemente altos como para que una persona pueda pasar por debajo de ellos. Constituyen una especie de muralla o laberinto por el que tienen que pasar los soldados, fariseos y demás grupos antes de llegar al atrio y a la puerta de la iglesia, y por donde, en sentido inverso, tienen que salir al despedir sus danzas y circunvoluciones.¹⁹ También se colocan en este primer círculo una serie de cruces de madera o de ramas de 30 a 50 centímetros de alto —a veces de tres en tres (Basíware), debajo o a los lados de los arcos y entre ellos— que pueden ser adornadas con flores y que en conjunto señalizan entre 12 y 14 posiciones.²⁰ En este círculo tienen lugar las vueltas que en sus momentos ejecutan soldados y fariseos,

así como las procesiones y vía crucis en las que participan las imágenes y todo el pueblo. Incluye en su interior la gran cruz de piedra o madera que suele encontrarse en el atrio de la iglesia, a la que se denomina *cruz del perdón*, alrededor de la cual también giran los fariseos cuando danzan.

Un segundo círculo puede trazarse juntando los lugares en donde descansan los soldados, se encuentra el grupo de fariseos y se acomoda la gente en los “instantes muertos” o mientras espera el inicio de alguna actividad. La ubicación de estos espacios varía de acuerdo con la división de los espacios sociales de cada comunidad, pero lo constante es esa oposición territorial entre los diversos grupos y actores que participan en la fiesta. En la noche, fariseos y soldados suelen agruparse junto a sendas hogueras, siempre los soldados más cerca de la iglesia que los fariseos.

Otro círculo, que englobaría a los ya señalados, puede establecerse tomando en cuenta dos factores que aparecen en la mayoría de los casos observados: por un lado, la procesión que se realiza normalmente el Viernes Santo y que suele recorrer un perímetro del pueblo mucho más amplio que llega incluso hasta alguno de los campos de cultivo; y, por otro lado, las casas de los fiesteros, capitanes o jefes, en donde se juntan los diversos bandos que intervienen, van a tomar alimentos y teswino, y se recogen concluidas sus actuaciones diarias.

El último círculo alcanzaría dos espacios privilegiados: el bosque más cercano a la comunidad, en donde los fariseos se dedican a la elaboración del judas, y el río en el que los mismos personajes se pintan y, al final, se lavan para dejar ese papel y volver a ser simplemente rarámuris o tepehuanes. De alguna manera, señala los límites de la comunidad, la frontera con la naturaleza.

Aún podríamos hablar de otro círculo que comprendería el conjunto de rancherías vinculadas a una iglesia o centro ceremonial al que acuden los indígenas con ocasión de la Semana Santa. A veces este círculo cruza los límites administrativos comunales y ejidales a los que pertenecen algunos ranchos, pero su importancia es fundamental para comprender la idea de pueblo rarámuri y el sentido de adscripción alrededor de un centro religioso y en función de ciertas actividades culturales que los identifican.²¹

¹⁸ En Navogame los arcos están hechos a base de ramas de táscate. En casi todos los otros lugares (Panaláchi, Ojachichi, Sojáhuachi y Basíware, al menos) son de pinabete (pino del género *seodusuga*). En Wawachique, en vez de cuerdas se usaron tiras anudadas de maguey.

¹⁹ La importancia simbólica de los arcos se aprecia en este párrafo del informe de Basíware: “[...] conforme llegaban las autoridades del ejido, comisario, presidente seccional, de vigilancia y todos los demás que tienen algún cargo dentro de la comunidad, los ponían detrás del *siríame* y se los llevaban a dar una vuelta a los arcos, con una avemaría en cada trío de cruces”.

²⁰ El número depende también de lo amplio que sea el espacio que rodea a la iglesia y de lo grande que sea la comunidad. Así, en la Mesa de la Yerbabuena

solamente había seis grupos de cruces, la del medio siempre un poco mayor que la de los extremos. Normalmente corresponden a las estaciones del vía crucis católico.

²¹ Esto explica la importancia de poseer una iglesia como centro de reunión. A la procesión del Viernes Santo en la comunidad de Navogame asistieron unas 150 personas entre indígenas y mestizos procedentes de las comunidades de La Laja, La Rinconada, Talayotes, Talayotitos, Mámara, Calabasas (predominantemente indígenas). La Lobera, Cacalotes, Santa Rosalía y Guadalupe y Calvo (mestizas). Las relaciones que antiguamente se establecían entre diversas rancherías al agruparse para las fiestas en determinada comunidad, se han ido modificando con la construcción de nuevas iglesias.



Porras, E. (1992). Judas. Wawacuique.

Este esquema, que no obligatoriamente se presenta en todas las comunidades, tiene la ventaja de servir como una matriz en la que se hallan contenidas todas las posibilidades particulares de ubicación espacial de los elementos que intervienen en la Semana Santa. A lo largo y ancho de estos círculos, se realizan las actuaciones de los diversos participantes en una serie repetida de movimientos de rotación y de traslación que responden al nombre con que en algunas partes se define la Semana Santa: *nolirúame* o *nolirúache*, “dar vueltas”, la más visible y espectacular de las actividades de la fiesta. Estos movimientos responden a una estructura temporal que señala los ritmos y la duración de los distintos desplazamientos y recorridos, originando una serie de circuitos que a veces son paralelos y en los que funcionan varios grupos o sectores a la vez.

La parte central del ciclo de Semana Santa suele iniciarse el miércoles o a más tardar el Jueves Santo, e involucra a varios de los círculos mencionados con, al menos, dos niveles de acciones. En uno, la limpieza y arreglo del espacio ceremonial (la iglesia y el patio); el levantamiento de los arcos, y la elaboración y colocación de las cruces, actividades en las que participan básicamente los responsables de la fiesta y los dos grupos de principales, fariseos y soldados. En el otro nivel se produce la reunión de los respectivos grupos en las casas de sus capitanes o jefes, en donde comen, beben, danzan, se pintan, hacen sus espadas, cortan las lanzas y preparan las flores y adornos para la iglesia. Antes de todo eso, algunos —por lo general del grupo de los fariseos— han tenido que ir hasta la barranca más cercana en busca de palmas y otros al bosque para cortar ramas o árboles con los que confeccionar los arcos y hacerse de leña para las hogueras nocturnas.²² Si se inició el miércoles —como en Wawacuique, Basíware y Aboreáchi—,

²² Estas palmas se llaman rakuku en Sojáhuachi, en donde se bendicen y reparten el Domingo de Ramos. En Basíware se distribuyen al mediodía del jueves en la primera entrada a la iglesia y dicen que sirven como re-

se baila por las casas que prepararon adornos para la iglesia y luego por debajo de los arcos del “primer círculo” al menos tres veces en el sentido de las agujas del reloj y otras tres en sentido inverso, acabando en el interior. A la salida, el fiestero y encargados ofrecen un sermón o *nawésari*, insistiendo en el cumplimiento con las obligaciones de la fiesta de acuerdo con la responsabilidad de cada quien y en la necesidad de moderarse en el consumo de *teswino*.²³ En el caso de Aboreáchi, desde ese momento hacen su aparición la pareja de judas.

El *jueves santo* en la mañana, o hacia el mediodía, toda la gente se desplaza rumbo a la iglesia. Sobre todo, para ese día y para el siguiente rigen una serie de normas que, entre otras cosas, prohíben la realización de cualquier trabajo como coser, cocinar, bordar, cortar leña, montar a caballo, escuchar música, discutir, pelear, “hablarse los novios”, etc. Tampoco se les permite a los niños jugar, llorar o armar demasiado escándalo. Quienes infringen esas normas son amonestados y sancionados, en ocasiones tienen que pagar una multa y en otras son encerrados.²⁴

Los acontecimientos más importantes de esa jornada consisten en:

- a) Colocación de arcos y cruces en las comunidades donde no se alzaron el miércoles santo.
- b) Traslación de la gente y los diversos grupos a la iglesia, pasando casi siempre los fariseos —que en algunas partes ya aparecen pintados desde ese día— por las casas de algunas autoridades y encargados en donde danzan brevemente y, en ocasiones, toman *teswino*.
- c) Las campanas dejan de sonar y en ese “tiempo de silencio” se escuchan solamente las matracas que los sacristanes hacen sonar en forma repetitiva.
- d) Rotación de los grupos principales, soldados y fariseos, alrededor de la iglesia, unos en un sentido y otros en el contrario, cambiando de una vuelta a otra hasta que han completado un total de al menos tres círculos. Van a paso muy ligero acompañados siempre de los tambores, a los que los fariseos dan dos golpes por cada uno de los soldados. Estos últimos entran al final de cada vuelta a la iglesia mientras afuera aguardan los fariseos.
- e) Baile de fariseos y de soldados por separado. Se realiza antes o después de la procesión y antes o después de

medio medicinal. Ese significado de protección se tiene igualmente en la comunidad de Rocoroybo, en donde también se entregan en el templo y se colocan en la cabeza.

²³ En algunos lugares «oficialmente» no se toma *teswino* sino hasta el Sábado de Gloria, pero hay *teswino* en muchas casas y, aunque sea en pequeñas dosis, en todas partes se toma.

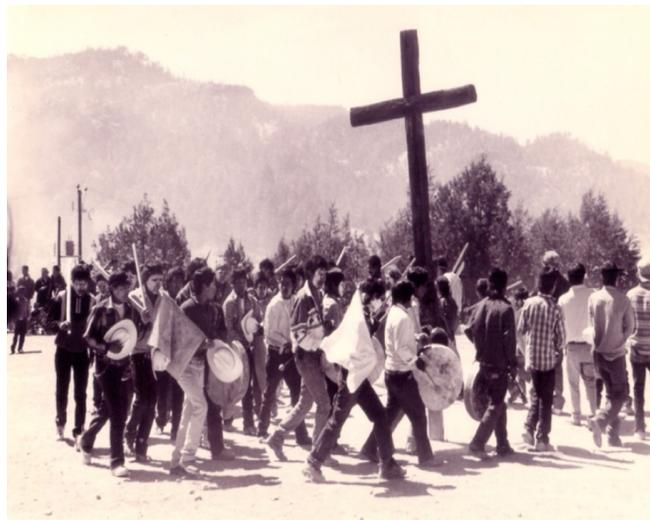
²⁴ En Sojáhuachi los infractores son detenidos por los fariseos, quienes les amarran las manos con los pies por medio de una orqueta y los llevan ante las autoridades provisionales, quienes les imponen la sanción correspondiente.

dar las vueltas por los arcos, según los casos, enfrente de la iglesia y en el lugar reservado para cada grupo. Se forman en dos hileras encabezadas por un abanderado cada una (las banderas suelen ser rojas y blancas) permaneciendo en el centro el que toca la flauta y los que suenan los tambores. Cada fila hace un círculo y se desplazan del frente hacia atrás, llevándose de cuando en cuando la mano a la boca para emitir unos sonidos guturales semejantes a los que hacen los guajolotes.

f) Inicio de las guardias. Los soldados y la población masculina en general las hacen frente al altar, de dos en dos o de cuatro en cuatro.²⁵ Los encargados de las guardias señalan con un bastón o una lanza, tocándola suavemente, a la persona que va a efectuar el relevo, y la acompañan hasta su lugar. Los que hacen guardia suelen llevar un palo con punta de bayoneta y cada guardia dura unos pocos minutos. En algunas partes los fariseos cuidan la entrada de la iglesia.

g) Reunión de la comunidad en la iglesia. En Rocoroybo y Coloradas de la Virgen, es obligatorio quitarse los huarches o zapatos antes de entrar “para no pisar a Dios”. En el caso de que haya algún sacerdote, se efectúa una misa y se realizan las lecturas bíblicas del día. Si no hay ninguno, es el rezandero o rezandera quien dirige las oraciones que a veces se transforman en rosario, y quien explica en la lengua indígena el significado de la fiesta. Luego, se hacen los preparativos para sacar a los santos y al crucifijo que previamente son sahumados con copal.

h) Procesión menor en torno a la iglesia, formada esencialmente por el rezandero; las tenanches (quienes cargan los cuadros con las imágenes de la Virgen y otros santos); los fiesteros, gobernador y autoridades llevando grandes candelabros; la persona que lleva el copal; un violinista y un flautista como músicos; el grueso de la gente y los dos grupos (soldados y fariseos). Al llegar a cada cruz, la procesión se detiene y las tenanches y el rezandero dan media vuelta alrededor de ella para quedar frente a la gente. Todos se arrodillan para persignarse y rezar normalmente una avemaría, un padrenuestro y una gloria. Los que permanecen de pie son los fariseos que con sus espadas forman una valla alrededor de los participantes.²⁶ Se dan de tres a cinco vueltas, cada una en un sentido distinto, y se finaliza dentro



Francescolli, G. (2001). Nolirúame: “dar vueltas”. Tónachi.

de la iglesia regresando al altar toda la parafernalia usada. Esta procesión suele repetirse en la tarde o noche con los mismos elementos y características.

i) Sermón o *nawésari* frente a la iglesia o a un lado, por parte del fiestero, gobernador y otros encargados. En la mayoría de los lugares, estos sermones se realizan al término de los actos de cada día y son escuchados con suma atención y respeto por todo el pueblo; pero en Rocoroybo, los fariseos se tapan la cara y hacen ruido para no dejar oír, mientras que, por el contrario, los moros levantan el sombrero boca arriba “para juntar el sermón”.

j) Comida en las casas de los encargados y particulares. Esa comida recibe en muchas partes el nombre de *ayunari*. Es especial para estas fechas y consiste en varios platillos que son preparados desde el miércoles o desde antes. Entre los productos más comunes encontramos orejones de calabaza, chícharos, papas, habas, chacales, semillas de calabaza y pescado, además de la sopa de pasta y los frijoles que son propios de la dieta serrana. De todos estos guisos hay que comer siquiera tantito como cortesía y agradecimiento por la invitación. En la zona de Panaláchi, los soldados mezclan un poco de cada comida, recogida en todas las casas —a lo que llaman *wenawiki*—, para cenar en la noche y aguantar el tiempo que les toca de guardia y velación.

k) En la tarde o noche se suelen repetir las acciones resumidas anteriormente con las modificaciones correspondientes en aquellas partes donde se introducen elementos bíblicos como el lavado de los pies, como en Panaláchi,

²⁵ En Rocoroybo también hacen guardia las mujeres hincadas junto a un crucifijo recostado en el piso y cubierto de hojas, pero no pueden llevar listones en el cabello pues se dice que con eso podrían ahorcar a Dios. En Wawachique la compañera que hizo la observación en campo también fue elegida para una guardia, seguramente por andar con cabello corto y usar pantalones puesto que ninguna otra mujer fue escogida.

²⁶ En Rocoroybo, “faltando una cruz para entrar a la iglesia, los fariseos se recuestan a los lados de la entrada, haciendo ruido con las lanzas y dicién-

do malas palabras para que la gente los vea, haciéndoles reír [...] se tapan la cara con el paño para no ver a los santitos que llevan (las tenanches) y hacen ruido para que la gente no pueda escuchar los rezos”.

donde se eligen a seis soldados y a seis fariseos como apóstoles.

El *Viernes Santo* contiene las siguientes variaciones más importantes respecto al día anterior:

a) Procesión mayor o vía crucis alrededor de la comunidad en la que participa toda la gente. Sale, como las menores, de la iglesia y pasa por los arcos y cruces, deteniéndose en cada uno de ellos antes de dirigirse a rodear en un amplio perímetro el centro del pueblo. Además de las imágenes que se sacan a pasear el jueves, se le añaden la Virgen llamada “dolorosa” y un crucifijo envuelto en una sábana que ese día suele permanecer tendido en el piso del templo simbolizando su muerte. En algunas partes, como en Panaláchi y Sojáhuachi, la procesión se divide en dos bandos: los hombres que llevan el crucifijo y las mujeres que cargan con la Virgen; salen en direcciones distintas para cruzarse en algún punto del recorrido y representar a su manera el encuentro entre Jesús y su madre durante la Pasión. En otras partes se sube a un cerro que representa el Monte Calvario.²⁷ En casi todos los informes se insiste en que la procesión alcanza algunas tierras de cultivo o sembradíos, en donde también se detiene. En el caso de Wawachique, resulta muy significativo que, alrededor de cada cruz o arco con que se encuentra la procesión, e incluso en la tierra de labor, tres hombres dan unas vueltas, alzando uno de ellos un par de cuchillos con los que “corta las nubes”, mientras otro lleva unas mazorcas que ofrece al cielo, y el tercero porta una ollita con agua para rociar las imágenes, el arco, las cruces, los cuchillos y las mazorcas. En algunos casos, la imagen de Cristo crucificado es introducida en una urna (Ojachichi) o ataúd (Sojáhuachi) y se representa el Santo Entierro. La procesión finaliza en la iglesia, en donde siguen las guardias —en algunas partes ahora solamente a cargo de los fariseos, pero fuera del templo— y se realiza la adoración al crucifijo tendido en el piso, pasando todo el mundo a besar sus pies o rodillas, santiguarse frente a él y depositar limosnas.

b) Aparición del judas. En la mayoría de las comunidades reseñadas, el judas es fabricado ese día por los fariseos o los judíos, normalmente en un terreno boscoso, en un arroyo, en los límites de la comunidad o en la casa de alguno de sus miembros, pero siempre lejos de las miradas de la gente. Una vez confeccionado se le hace bailar en ese mismo lugar, se toma teswino y, en casi todos los casos,

se le otorga una identidad.²⁸ Se escribe en un papel el motivo de su visita, que deberá exponer a las autoridades una vez llevado frente a ellas para obtener el permiso de participar en la fiesta.²⁹ Tras esto, es cargado por su grupo, quienes lo hacen bailar y bromean constantemente.³⁰ En Aboreáchi simulan constantes acoplamientos entre la pareja de judas. En El Manzano, el judas “construido por los jóvenes indígenas de la comunidad” es montado en un burro, paseado por toda la comunidad y desafiando a los fariseos, quienes posteriormente lo sacrifican y queman después de una lucha con los judíos —los que construyeron el monito—. En Panaláchi, el recorrido del judas incluye una visita al panteón, alrededor del cual da una vuelta.

c) Aparición de pascoleros, en algunas comunidades como Basíware y Mesa de la Yerbabuena. En esta última, el viernes en la tarde, los moros o pintos —equivalentes ahí a los fariseos— se desplazan al arroyo que corre en lo profundo de una barranca para embadurnarse completamente con barro blanco. Desde entonces, su guía es un pascolero que solamente se pinta algunos trazos en la cara, pecho y piernas, y su actuación es imitarlo y bailar con él.

d) Empiezan ese día una serie de importantes “ritos sociales”, por los cuales se eligen a ciertos cargos y autoridades tradicionales y se realizan algunas ceremonias. El lugar donde más se registran es en Basíware, en donde ese día se realizó la boda de un viudo con una viuda a través de la unión de sus manos, bendecidos por los sermones del *siríame* y del *mayori* (encargado de la liturgia

²⁷ En Panaláchi, tres fariseos cargan sendas cruces de palo con corteza que llevan una corona de espinas y tres soldados otras tantas, pero sin corteza ni coronas. En Sojáhuachi además de la cruz con Jesús se lleva otra mayor custodiada por los encargados y que en esta ocasión fue cargada por un hombre como castigo alternativo a la horqueta (n. 27) por haberlo hallado los fariseos tomando tequila.

²⁸ En Panaláchi y en Tewelichi los fariseos lo llaman “el abuelito” y, como presentación, lleva un testamento en forma de carta que dice: “Mi nombre es José Batista (alguien conocido en el pueblo), soy médico de Naráachi y vengo porque Fulano me prometió a una hija, ya que soy viudo, mi mujer murió y tengo tres hijas”. En Ojachichi se presenta como un tal “Luis, que vive en La Junta y tiene 50 vacas y 25 mulas; venía siguiendo a su novia, pero se encontró con muchas mujeres bonitas y le gustó la esposa de Luis Guanapaña, la cual se llama Juanita, y mañana en la lucha se la iba a quitar, despidiéndose ya, pues tenía que empacar una manzana que iba a vender”.

²⁹ En Wawachique, el judas no tenía nombre en la Semana Santa de 1991 porque los fariseos se habían emborrachado demasiado y por lo tanto fue encerrado en la cárcel ante el temor de que pudiera ser Saddam Hussein y los gringos quisieran apresarlos bombardeando para ello la comunidad. En 1992 el nombre que le pusieron fue el de Salinas de Gortari y en la solicitud incluyeron una larga y desmesurada lista de donaciones que estaba dispuesto a hacer a la comunidad: “300 kilos de maseca, una tonelada de maíz, tres carros de sitio, dos helicópteros, una clínica, una *troca* para el comisario ejidal y otra para el gobernador”, etcétera.

³⁰ En Rocoroybo se eligen a tres personas para que interroguen a la pareja de judas. Después, judíos y judas “pasan a la parte trasera de la iglesia, se acuestan boca abajo sobre un tronco y los moros le colocan otro encima. Posteriormente los judíos se levantan y lo tiran”.

y los casamientos).³¹ Además, se efectuó el juicio a un joven “que ya no se siente de este pueblo” y que robó ropa, dinero y leña a algunas personas, objetos que se le exigió devolver tras un regaño sobre su mal comportamiento. Por último, se dio el cambio de autoridades a partir de las propuestas presentadas por la comunidad y de la discusión pública sobre sus cualidades y defectos, entregando a los electos sus correspondientes bastones de mando.³²

e) En las comunidades de Pino Gordo y Coloradas de la Virgen, esa noche se baila *yúmارة* y *matachines*, al igual que en la noche del sábado, hasta el amanecer.

En la mayoría de los casos, el *Sábado Santo* o *de Gloria* finaliza la Semana Santa en la Tarahumara. Entre los últimos acontecimientos sobresalen:

a) Muerte del judas después de una disputa entre soldados y fariseos, en la que suelen salir vencedores los primeros, ya que de ganar los segundos no habría descuartizamiento y quema —como usualmente finaliza el erótico muñeco—, sino que se sería escondido en una cueva (como sucedió ese año en Panaláchi). En Ojachichi los fariseos estaban tan embriagados esa mañana que entregaron el judas a los soldados sin luchar. En Basíware acaban con la “familia judas” a flechazos. En Rocoroybo los músicos y pascoleros se encargan de azotar a los judas y judíos (con nueve chicotazos); se repite la ceremonia del día anterior en la que, tendidos en la parte trasera de la iglesia, se les coloca un tronco en la espalda que arrojan al levantarse impetuosamente; luego, luchan fariseos y moros, quienes finalmente lo destruyen.

b) Luchas entre soldados y fariseos que, como ya se ha señalado, se relacionan directamente con la muerte del judas. Los enfrentamientos pueden ser simbólicos (como en el caso de Wawachique) o reales, entre individuos de uno y otro bando que, por parejas, se agarran de un cintito que llevan en la cintura, venciendo quien sea capaz de arrojar al suelo a su contrincante. Todo eso se realiza bajo la supervisión de uno o varios jueces. En la zona de Guadalupe y Calvo, las competencias suelen darse a través de carreras de bola en las que participan también las autoridades.³³

c) Muerte de los fariseos, al quedarse sin su líder (el judas) y ante la resurrección de Jesucristo, quien de nuevo vuelve a ser alzado en el altar de la iglesia y despojado de la sábana o los paños con que fue envuelto, así como el resto de los santitos (Basíware). La muerte del grupo es representada simbólicamente por dos acciones. Por una parte, casi siempre dentro de la iglesia, los fariseos se colocan en dos hileras boca abajo, golpean con sus espadas el piso y salen rodando, rompiendo las espadas de madera y sus sombreros de plumas. Por otra parte, perseguidos por los soldados, se dirigen corriendo al arroyo y se despintan, con lo que finaliza su personaje. También suelen tumbar, sumamente enojados, los arcos que rodean la iglesia. Las espadas o palos de madera que llevan son quemados a veces junto con el judas y solamente se conservan las de los jefes o capitanes para ser usadas el próximo año.

d) En Wawachique los pascoleros aparecen ese día, uno para cada grupo. El de los soldados es el que va pintado y acompaña a una hilera de niños que también se pintan con algunas rayas de barro color ocre.

e) Finalmente, se produce la reinstalación de las autoridades, la devolución y entrega de sus bastones de mando y, normalmente, el nombramiento de algunos cargos para ese nuevo año. Gobernadores y fiesteros agradecen a todos su participación en la fiesta, recomiendan no tomar mucho teswino y no pelearse, y reciben el saludo de todo el pueblo. De ahí, la gente se dirige a las casas, donde hay teswino para tomar hasta el domingo o hasta que se agote.³⁴

f) En las comunidades de El Manzano y Rocoroybo, esa noche se bailan *matachines*. En ambas se sacrifica al menos una chiva y se reparte su carne cocida (*wapasuni* en Rocoroybo) en la mañana del domingo, lo que suele emplearse para celebrar alguna carrera de bola.

Hacia algunas conclusiones

La interpretación adecuada y completa de toda esta información resumida anteriormente no puede realizarse sin tomar en cuenta la pertenencia de la Sierra Tarahumara a un área cultural mayor que alcanza al suroeste de los Estados Unidos y en la que se ubican numerosos grupos indígenas, cada cual con su específica forma de celebrar la Semana Santa. El significado de algunos personajes y de ciertas acciones solamente aparece en toda su riqueza cuando se relacionan entre las diferencias étnicas y se

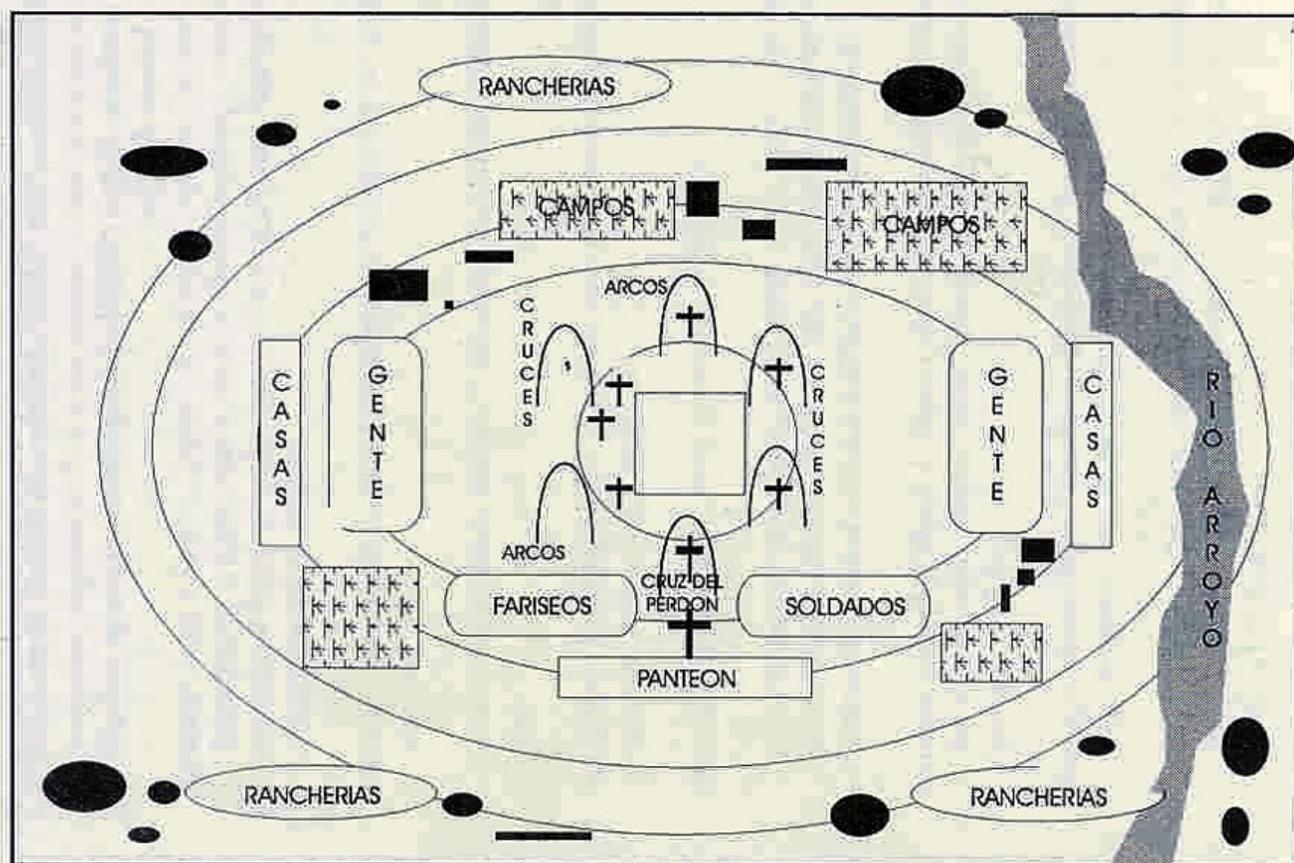
³¹ Según el informante José Mauricio Valdés, “todos los viernes santos les dan mujer a los viudos mujer para que cuide a sus hijos [...] a veces ya se conocen y se gustan, otras *pos*’ tienen que juntarse porque así ya estaba dicho por las autoridades”.

³² En total se repartieron diez bastones en esta ocasión: tres para *siríames*, cinco para *mayoris*, uno de *teniente* y uno para *alawasi*.

³³ En Baborigame las autoridades tradicionales casan a los judas, los cuelgan en una pared y los soldados les lanzan guamazos. Al final se generaliza una lucha entre abajeños y arribeños que concluye en las carreras de bola.

³⁴ En Wawachique la primera casa a la que se va es la del gobernador, en donde se realiza la ceremonia tradicional de “despuntar” las ollas de teswino (lanzando un poco de líquido con una weja o recipiente de calabaza a cada uno de los cuatro puntos cardinales) a cargo del fiestero, antes de iniciar el reparto.

ESCENARIOS SEMANA SANTA DE LA TARAHUMARA



analizan sus similitudes, diferencias y transformaciones.³⁵ Ese estudio regional proporcionaría también una imagen del proceso de difusión seguido por los elementos católicos encerrados en la Semana Santa, así como de las respuestas y mecanismos de resistencia y adaptación utilizados por los pueblos indios del noroeste. En concreto, con los datos obtenidos se puede empezar a esbozar, para la Tarahumara, una especie de geografía festiva que nos muestra zonas y regiones diferentes a las de la geografía física y político-administrativa.

Por ahora, tras ese recorrido por el complejo y original ciclo de la Semana Santa en la Tarahumara, nos basta retomar el tema del *conflicto* y señalar algunos aspectos o niveles de este

como parte del sistema de oposiciones que se representan en estas festividades:

1. La relación o el conflicto *naturaleza-cultura*. Como *rito estacional*, la ceremonia de Semana Santa se realiza en un momento crucial del ciclo productivo en el que la sociedad depende mucho del comportamiento de la naturaleza, siendo una de las finalidades más importantes la de incidir y armonizarse con ella. Por los elementos registrados, planteamos que puede ser considerada como una fiesta de *petición de lluvia*. La circularidad de las danzas; la inclusión en algunas zonas del *yúmare* (ceremonia típica de petición de agua); la presencia estrepitosa del tambor; las procesiones y su recorrido por las tierras de cultivo, y el papel que juega el agua y el barro en la constitución de los personajes más sobresalientes son, entre otras, señales inequívocas de esa función general que cumple el presente complejo ritual.

Es una “situación que favorece la reflexión porque opera desestructurando y reestructurando lo cotidiano

³⁵ Por ejemplo, los pascoleros son muy importantes entre los mayos y yaquis del colindante estado de Sonora. Por otro lado, el comportamiento de los fariseos parece semejante al que tienen los “payasos sagrados” o thriksters de los indios pueblo como Tewa, Taos, Zuñis, Hopis, etc. Ver el interesante análisis que hace Bonfiglioli, 1991.

[...] estimula las tendencias proyectivas, juega con las expectativas, las paradojas y los puntos oscuros de la experiencia, tiende a poner en evidencia lo que es contradictorio o no tiene sentido en la experiencia externa o lo que es problemático y oscuro en la experiencia interna de los sujetos” (Valeri, 1984, p. 230). Muestra también el conocimiento que poseen del ecosistema en el que habitan y el uso múltiple que de él hacen: la utilización de los árboles para los arcos; la madera para las cruces, espadas y lanzas; la búsqueda de la palma a lugares alejados y, sobre todo, la riqueza y variedad de los productos que consumen. Este último punto es una exhibición de abundancia frente al inestable periodo económico que se abre desde ahora hasta la cosecha.

2. El conflicto *indio-mestizo* resultante del eufemístico “encuentro entre culturas”. Frente a la conquista evangélica que se remonta históricamente a los jesuitas y franciscanos, rarámuris y ódamis oponen una tenaz resistencia que alude a la tradición y a lo aprendido por los antepasados, expresándolo mediante la organización ritual del espacio y la conformación de grupos, personajes y enfrentamientos cargados de simbolismo. De alguna manera puede pensarse que las vueltas alrededor de la iglesia constituyen un asedio y, por lo tanto, un deslinde con lo que pasa en el exterior.³⁶ El círculo de arcos es una forma de representar esa barrera que separa las dos visiones e interpretaciones de un mismo tiempo cósmico: la solemne, triste, mesurada y apolínea visión del catolicismo, en lo más alejado de la naturaleza, y la transgresora, alegre, cómica y dionisíaca actitud rarámuri del otro lado de los arcos. Tanto soldados como fariseos son grupos cerrados (por lo general a los mestizos quienes solamente en casos excepcionales participan en las fiestas, condicionados siempre a los ritmos indígenas).

Otra manifestación de esa oposición se manifiesta por medio de la figura del judas. Éste sintetiza muchos de los valores y atributos del mestizo o chavochi y funciona como una especie de “chivo expiatorio” con el que canalizar o equilibrar la cotidiana situación de desigualdad e injusticia entre el blanco (como persona, política o institución) y el indio. La clara distinción entre la lógica y la manera de ver el mundo que se da entre indios y mestizos —que en otros aspectos poseen rasgos semejantes— se expresa al hacer del judas el jefe o miembro más alto del grupo de los fariseos —seres liminales, al margen de,

no sujetos a normas; ladrones, feos, negativos—, que lo máximo que dan es risa y acaban desapareciendo.

3. Por último, para no extendernos demasiado, apuntamos la existencia del conflicto *indio-indio* que, al interior de la etnia, también aparece expresado en varios niveles durante la Semana Santa, en donde a la vez se ofrecen algunas resoluciones. La fiesta es el espacio donde la autoridad se difumina y cancela para permitir a la sociedad otro tipo de organización, siquiera temporal, fundada en la preeminencia de lo sagrado y lo simbólico; igualmente, es donde, al final, se reafirma la propia autoridad, se eligen nuevos cargos y, en definitiva, el gobierno tradicional sale legitimado y fortalecido.

Por otro lado, el enfrentamiento entre soldados y fariseos es considerado por algunos autores como una representación del conflicto entre *pagótames* (rarámuris bautizados) y gentiles (sin bautizar),³⁷ pero muestra también otras dimensiones como, por ejemplo, la relación entre el presente y el pasado a través del mito. En ese sentido, los fariseos pueden ser considerados como muertos o antepasados de acuerdo con el significado que adquiere la arcilla con la que se pintan como sustancia con la que fueron hechos los primeros hombres.³⁸ En todo caso, lo que queda claro es la existencia de separaciones y oposiciones entre grupos que muestran las distintas opciones y posibilidades con las que se identifican los indígenas frente al mundo exterior, antiguo o actual, y que en definitiva refuerzan la estructura social y el papel activo de los sujetos.

La ambigüedad o las distintas lecturas que pueden hacerse de un mismo símbolo o personaje se presentan, por ejemplo, en el judas, quien además de lo ya apuntado, puede ser considerado como un elemento que marca la distancia dentro del mismo grupo entre actitudes culturales distintas. Hay que recordar que en Panaláchi el judas encarnó a un médico tradicional de Naráachi, comunidad de la misma región, pero menos amestizada; es decir, no se satirizaba o criticaba a ningún chavochi, sino a uno de los personajes más importantes de la misma etnia, el *owirúame*: símbolo de los aspectos más culturalmente conservadores del pensamiento indígena.

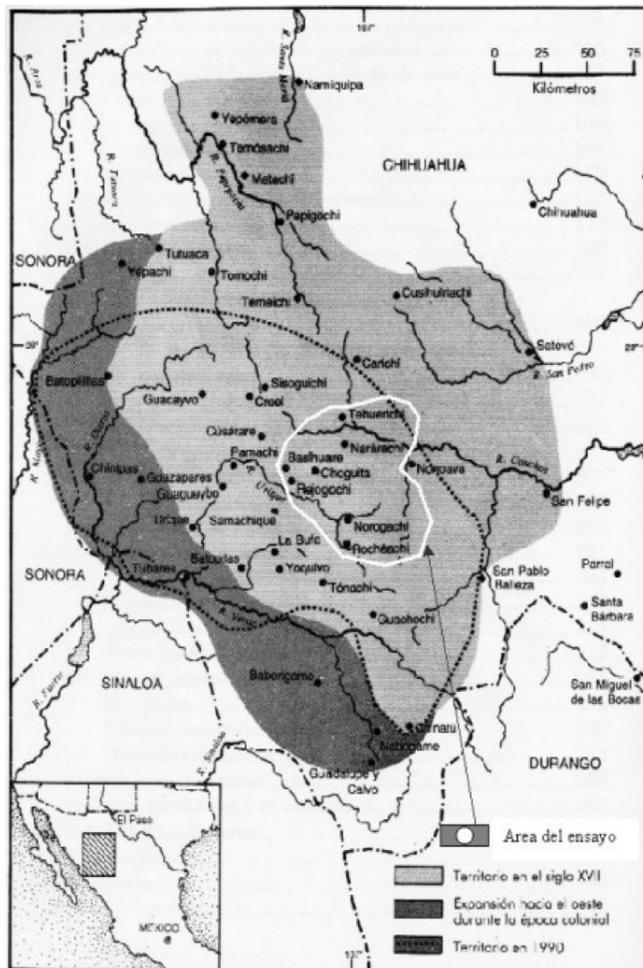
Creemos que lo expuesto manifiesta la enorme vinculación que se da entre lo social y lo festivo o ritual en los pueblos

³⁷ Merrill, W. (1992). Almas Rarámuris. México: INI.

³⁸ “En aquellos tiempos deambulaban por la tierra blanda seis hombres que se lamentaban de que el sol pasaba demasiado cerca de ellos, quemando y derritiendo el suelo. De modo que durante tres días se entregaron a la danza del dutuburi delante de tres cruces. A partir de entonces el sol se alejó, la tierra se endureció y ya no hubo problemas. El hombre fue hecho de arcilla y el blanco del mismo material, pero mezclado con cenizas” (Bennet, W. C. y Zingg, *op. cit.*, p. 490).

³⁶ Al parecer, una de las temáticas presentes en algunas danzas de moros y cristianos realizadas por los españoles aludía a la destrucción del templo de Jerusalén, enseñanza seguramente transmitida a los antiguos tarahumaras (Bonfiglioli, 1990).

indígenas de la Sierra Tarahumara, en lo particular, y del Norte de México, en general. Lejos de ser un aspecto folklórico o exótico de las costumbres rarámuris u ódamis, constituye uno de los mecanismos para la construcción de la identidad colectiva y de la sociedad india por medio de los elementos, símbolos, reinterpretaciones, recreaciones y apropiaciones que gestual, visual y oralmente ponen en juego.³⁹



Fuente: Merrill (1992)

MAPA 2

³⁹ Desgraciadamente, es aún poca la importancia que se ha dado a estas profundas expresiones culturales y escasos los estudios que se han realizado en torno al tema festivo, pues las instituciones y los investigadores están más preocupados en conseguir la participación india (moderna traducción de asimilación) en el proceso modernizador y productivo del país. A los pocos estudios específicos sobre Semana Santa en la Tarahumara y noroeste mencionados en las notas, hay que añadir, para los interesados, los siguientes textos mencionado en Bonfiglioli (1991), la mayoría difícilmente localizables: Mazzoleni, G. (1973). *I buffoni sacri d'America e il ridere secondo cultura*. (Roma: Bulzoni); Steward, J. (1930). *The Ceremonial Buffoon on The American Indian*. Papers. (Michigan Academy of Science, Arts and Letters); Parsons, E. C. y Beals, R. L. (1934). "The Sacred Clowns on The Pueblo and Mayo-Yaqui Indians", *American Anthropologist*, 36; Kennedy, J. (1964). Tarahumara Joking Relationships: Some Theoretical Implications, Actas y memorias del 36to Congreso Internacional de Americanistas. Sevilla; Passin, H. (1943). "The Place of Kinship in Tarahumara Social Organization", *Acta Americana*, 1(3-4); Kennedy, J. y Lopez, R. A. "Semana Santa in the Sierra Tarahumara: A Comparative Study in Three Communities". *Occasional Papers of the Museum of Cultural History*, 4, Los Angeles: University of California; Merrill, W. Raramuri Easter, en Crumrine, N. R. y Spicer, R. B., *Lent and Holy Week in Northwest Mexico and Southwest United States*. Maryland: University Press of America, en prensa; Underhill, R. (1934). "Note on Easter Devil at Kawori'k. The Papago Reservation", *American Anthropologist*, 36; Cazeneuve, J. (1957). *Les dieux dansent a Cibola*. París: Gallimard; Crumrine, N. R. (1974). *El ceremonial de Pascua y la identidad de los mayos de Sonora*. México: INI; Makarius, L. (1972). "The Chapakobam of Mexico", *Anthropos*, 67(3,4); Idem. (1969). "Le mythe du trickster". *Revue de l'histoire des religions*, 175.

Cosmovisión y territorialidad entre los rarámuri*

Buena parte de los datos etnográficos que se presentan en esta ponencia proceden del trabajo de campo realizado en varias comunidades de la Alta Sierra Tarahumara, a la que pertenecen las comunidades de Panaláchi y Tewelichi, que se encuentran en la región cercana al río Conchos en el municipio de Bocoyna, así como de Norogachi y Otobachi, del municipio de Guachochi. Ha sido en estas zonas en donde se han encontrado datos o indicios nuevos relativos a la apropiación simbólica del territorio, que añadir a los contenidos en otros estudios ya publicados y conocidos. Han sido, también, las ocasiones festivas, las ceremonias, la fiesta y la danza, los momentos en los que esas concepciones espaciales —a menudo invisibles e interiorizadas en el “así es y así era antes” de la explicación rarámuri— han aparecido en formas más visibles y aprehensibles al ojo del etnógrafo. El trabajo es uno de los resultados del proyecto *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio* de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, que coordiné para la zona Sierra Tarahumara desde octubre del 2000 hasta junio del 2002. Parte de los datos de campo se deben a las asistentes de investigación Kiriaki Orpinel y Margot Heras.

Experiencia, cotidianidad y territorio

La imagen que del mundo y el espacio tienen los tarahumaras procede básicamente de la serie de mitos, leyendas y recuerdos —expresiones de la memoria colectiva en boca de individuos— que son transmitidos desde la infancia, principalmente en el ámbito familiar, en el seno de las unidades domésticas y durante la convivencia cotidiana. Abuelos, padres, tíos y parientes en general se encargan de enseñar a los niños, *k'uchi*, los múltiples aspectos del espacio que con su palabra adquieren las formas y valores necesarios para su orientación y utilización. La enseñanza es eminentemente práctica: a través de

los desplazamientos; del acompañamiento en las tareas agrícolas y de pastoreo, al que sobre todo se dedican las mujeres y los niños; de la visita a otros lugares; del movimiento, entre otros. Así se va consolidando la visión de los distintos territorios en los que se desenvuelve la vida rarámuri, siendo la experiencia y la vivencia los ejes principales de este prioritario conocimiento sobre el que se puede plantear que se articulan los demás aspectos de su existencia.

Por otro lado, a esta transmisión privada, particular, íntima, familiar o doméstica, hay que añadir la información que se recibe en los eventos públicos que involucran a toda la comunidad a través de las reuniones dominicales en el centro o pueblo al que se adscriben cada una de las distintas comunidades, rancherías o unidades domésticas. En ellas, las palabras y mensajes de las autoridades, del gobernador tradicional o *siríame*, completan y legitiman la concepción territorial y el sistema de valores y creencias que norman la existencia tarahumara. Como ha desarrollado Merrill (1992), en estos sermones o *nawésari* aparece una cosmología o visión del mundo en la que se transmiten no pocos de los elementos católicos que desde la conquista han sido introducidos, primero por misioneros jesuitas y franciscanos y, posteriormente, por mestizos con quienes conviven los indígenas. Ambas visiones, la privada y la pública, están estrechamente vinculadas y son más complementarias que contradictorias:

Mi conclusión es que la cosmología de los sermones es una versión muy simplificada, incluso esquematizada, de la cosmología de la vida cotidiana, no una visión del mundo alternativa o competitiva. Los sermones tratan pocos temas específicos y presentan al cosmos en su forma más simple, mencionando solamente a los seres más importantes en el universo e ignorando las ambigüedades en las relaciones entre estos seres. No obstante, no existen ni temas ni seres en los sermones que no formen parte de la cosmología de la vida cotidiana (Merrill, 1992, p. 128).

Finalmente, otra fuente importante del conocimiento territorial entre los tarahumaras procede de sus relaciones con el mundo y la cultura externos a su comunidad de pertenencia, a partir, en principio, de las enseñanzas recibidas en la escuela pública durante el proceso educativo que la mayoría de individuos empieza, pero que pocos continúan más

* Ponencia presentada en el 51er Congreso Internacional de Americanistas, en Santiago de Chile, del 14 al 18 de julio del 2003, y desarrollada en el ensayo “Territorialidad y apropiación del espacio entre los rarámuri”, en A. Barabas (2004). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III. México: Coordinación Nacional de Antropología e Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 197-247.

allá de la primaria, así como de los datos que obtienen de sus viajes y visitas a las ciudades adonde se desplazan por motivos laborales o simplemente turísticos, por humana curiosidad. Incluso, ya son bastantes los que han tenido la ocasión de trasladarse a otros estados del país o al extranjero, acompañando a investigadores en exposiciones artesanales o para participar en largas carreras pedestres de las que los rarámuris son consagrados especialistas. Las asambleas comunitarias, los ejidales, las fiestas o reuniones de trabajo colectivo son las ocasiones idóneas para socializar esta información y compartir la imagen del mundo que la experiencia va proporcionando entre los indígenas, que aparece como paralela y complementaria a la que se transmite por medio de la tradición. De tal modo, no hay una concepción totalmente uniforme del territorio entre los rarámuri ni una sola forma de apropiación del espacio, sino que éstas dependen de la experiencia de cada individuo o colectividad y de las relaciones que constituyen la cotidianidad con la que es vivida su existencia, aunque en el fondo aparecen temas recurrentes y visiones comunes sobre la cosmovisión y el ordenamiento simbólico del espacio.

Cosmovisión, naturaleza y seres duales

De acuerdo a la tradición rarámuri y a la palabra de los *anayáwari*, los ancestros o “los más antiguos” —que aún se escucha con respeto en muchas partes de la sierra y contiene no pocos ecos de la tradición cristiana—, el mundo y todo cuanto existe fue creado por la pareja *Onorúame*, “el que es padre” (que se asocia al sol), y *Eyerúame*, “a que es madre” (que se asocia a la luna), ayudados por los osos, quienes fueron los encargados de darle forma a lo que, en un principio, no era más que un inmenso arenal (Monjarás-Ruiz, 1987, p. 295). Colaboraron también en esta colosal obra otros animales, como los cuervos, gracias a los cuales se constituyeron muchos de los diversos accidentes geográficos y los dos territorios básicos del espacio rarámuri: la sierra y la barranca.

Dicen que hace mucho tiempo, el cuervo hizo las barrancas. Antes la tierra era muy plana. No había barrancas para que corriera el agua. Por eso dicen que el cuervo pisó la tierra. Y así hizo sequías (acequias) para que corriera el agua. Por eso hay muchas barrancas ahora. En partes son muy hondas y feas (Burguess 1971, p. 5).

Sin embargo, no queda clara la naturaleza “teológica” de esta pareja creadora y sustentadora de todo lo existente, pues, si bien para algunos se trata de dos seres diferentes o dos divinidades distintas existentes antes de la evangelización, para otros tarahumaras e investigadores se trata de los dos aspectos, masculino y femenino, de un Dios único, tal y como son concebidos en otras culturas.

Por otro lado, muchos relatos señalan que la forma del mundo es circular, “como una tortilla de maíz” o “como un tambor” (de los usados en Semana Santa); que en sus confines se levantan las columnas o pilares de hierro que sostienen el cielo para que no caiga, y que se encuentra rodeado de agua como si se tratase de una inmensa isla (González, 1987, p. 409). En cualquier caso, la influencia de la religión católica a través de las narraciones bíblicas es evidente en muchos casos, aunque en otros el contenido no es muy distinto de mitos cosmogónicos que tenían los grupos indígenas antes de la Conquista, como muestran estos relatos sobre el origen de la tierra y el de la luna (Cruz, 1995, pp. 15-17). El primero establece:

Al principio, cuando todavía no había tierra, dicen que Onorúame-Eyerúame pensó que debería haberla y desde el cielo la formó durante siete días. Dicen que había pura agua y que Onorúame-Eyerúame hizo a la tierra moviendo el agua cuando estaba caliente. Cuando se fue endureciendo, la espuma empezó a flotar y poco a poco se hizo lodo; al enfriarse se hizo lodo.

Otros tarahumaras creen que la tierra es una rueda muy grande que descansa sobre cuatro pilares, así como un gallinero que ellos hacen y creen que se mueve muy lentamente; encima está Onorúame dándole fuerzas.

Al principio, cuando recién se hizo la tierra, se destruyó en parte, entonces los tarahumaras se pusieron de acuerdo para bailar yúmari, pascol y matachín. Bailaron en la cumbre del cerro más alto alrededor de una cruz. Un tarahumara pensó que así macizaría la tierra. Bailaron siete personas, entre ellos unos niños y así se hizo fuerte la tierra.

Dios pensó en mandar el agua por la orilla de la tierra para que sólo quedaran los agujeros. Por eso hay muchos agujeros en todas partes, como en los llanos y en los arroyos. Dios mandó dos palomas a ver si ya se podía vivir en la tierra, pero ésta todavía no macizaba, solo había lodo; cuando Dios mandó agua a la orilla, entonces las palomas pudieron llegar adonde las mandaron. Anduvieron con calma buscando comida y encontraron fruta de una plantita llamada chimalí. Las palomas regresaron donde estaba Dios, traían lodo en las patitas, en sus picos traían hojas de chimalí y dijeron:

—Ya está buena la tierra para vivir.

Entonces Dios se puso de acuerdo con Atanasio, su hermano, para que bajaran a la tierra: iban a hacer muchas cosas. Después de ocho días se organizaron para correr ariweta y bola, en esta forma observaban la tierra para ver si ya estaba maciza. Desde entonces se corre bola y la ariweta hasta nuestros días.

En cuanto al origen de la luna, narran:

Se cree que antes la luna era ceniza como la nube; que después, con una piedra caliente se hizo la luna. Se cree que un hombre, una mujer y un niño la hicieron como una rueda en forma de teja, como las que se juega al cuatro. Donde se hicieron dicen que era un lugar muy limpio.

Cuando se terminó de hacer la luna, se llevó a un lago muy grande y ahí creció poco a poco. Cuando terminó de crecer, el hombre, la mujer y el niño la aventaron al espacio, se vió como a un tarahumara para que se moviera con su propia luz, como el sol.

Pero no cuidó bien su luz, por eso se oscureció; entonces el sol le dio luz y calor pasando cerca de ella. Desde entonces usa la luz del sol. Se cree que es la madre de todas las cosas que hay sobre la tierra.

Observando la luna sabemos que cuando está con los cuernos para arriba no va a llover, si la luna está boca arriba, va a hacer aire y también mucho frío. Al sembrar, cuando recién inicia el crecimiento de la luna, la planta de maíz crece muy alto, no da fruto, sólo va a crecer. Para que dé fruto el maíz hay que sembrar cuando haya crecido completamente la luna y entonces estará muy bien. Si se pizca recién se haya puesto la luna, se pudrirá el maíz o se enmohecerá en las tierras.

La cosmología se encarga, pues, de trazar una primera gran división del espacio entre los rarámuri, en la que también son obviamente visibles las huellas dejadas por la evangelización misionera transmisora de las concepciones occidentales europeas. Pero, sobre todo, los mitos o leyendas, relatos o cuentos con los que los rarámuri se explican el mundo, definen los puntos cardinales de su espacio y señalan sus límites, nos informan de esa relación metafórica que guardan las actividades productivas, agrícolas y de pastoreo principalmente, con el conocimiento y apropiación del territorio. Un territorio construido a partir de la experiencia cotidiana que implica el trabajo y la fiesta: nodos, puntos de encuentro, cruceros, en donde se comparte el ser y hacer rarámuri. La construcción mítica del espacio integra las actividades cotidianas —como la danza— y los seres más cercanos con los que en su experiencia los rarámuri viven su territorio. Al mismo tiempo, la trinitaria división del espacio cósmico —mundo superior, central e inferior— es, con bastante seguridad, fruto de la interacción del

sistema simbólico nativo con el que portaba la religión católica —cielo, tierra, infierno— y expresa, además de una visión topográfica, las relaciones de clase y de poder que los tarahumaras han mantenido con “el otro”, al menos desde los tiempos de la conquista (ver gráfico “Espacio cósmico tarahumara”).

Arriba, tres pisos encima de la tierra, se ubica el lugar habitado por Dios, *Onorúame-Eyerúame*, donde están los que caminan en lo alto —el sol y la luna—. También es el hogar de los distintos hijos de ambos: los *sukristos* (crucifijos de metal) y las *santi* (medallas de vírgenes o santos) que pueden hacer daño o enfermar, pero que a la vez —con esa ambivalencia de muchos de los poderes atribuidos a los fenómenos, seres y objetos del universo tarahumara— protegen a sus portadores y son incluso utilizados para curar, ambigüedad que no es difícil de entender:

Los *sukristos* o crucifijos fueron traídos de lejos antaño y algunos quedaron misteriosamente enterrados en la tierra. Allí se deterioran y sufren: por eso enferman al que vive cerca, para que llame al *enaróame* —tipo de curandero que cura a través de los sueños— que los localiza, los desentierra y los libera para enviarlos luego allá, a su lugar de origen (Robles, 1994, p. 77).

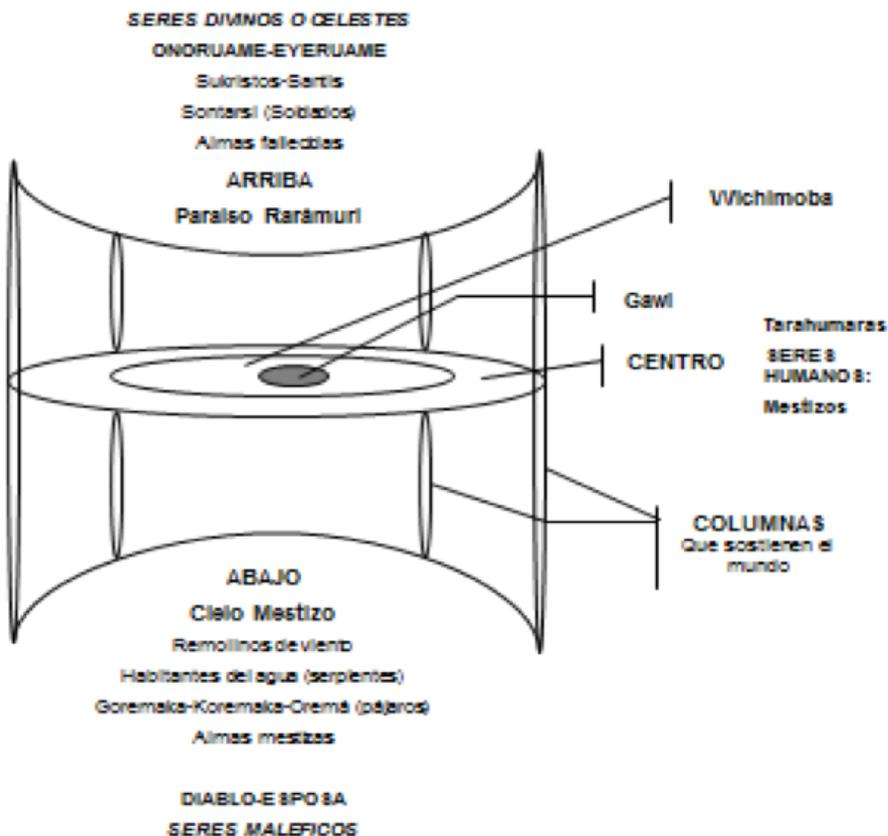
Igualmente moran en ese “arriba” o mundo superior las almas de los rarámuri fallecidos y los soldados, *sontarsi*, o entidades que apoyan y colaboran con la deidad o deidades.

En el extremo opuesto, en el mundo de abajo, como una inversión o perversión del de arriba, viven el diablo y su esposa —de la que, por cierto, poco o nada se sabe—; las almas de los mestizos, blancos o chabochis —de quienes el diablo es su jefe y creador—, y una serie de aliados que le ayudan a propagar el mal y sus fechorías, principalmente en forma de enfermedades claramente diagnosticadas, por todo el mundo, tales como los remolinos de viento denominados *ripiwiri*:

El afectado adelgaza rápidamente y se debilita; el término máximo del padecimiento es de cuatro años. Al ocurrir el fallecimiento, el cadáver da la apariencia de haber sido “machucado” [...] la curación consiste en preparar un asiento y hojas de sabino sobre piedras calientes, en el cual se sentará el enfermo; se le arropa con suficientes frazadas para provocar la sudoración. Debe beber media güeja de cocimiento de palo de *asarowa* y con el mismo cocimiento se baña al paciente. El tratamiento se repite tres veces, siempre durante las horas de la tarde (García, 1963, p. 65).

Otros aliados del diablo son los diversos habitantes del agua —como las serpientes— y un conjunto heterogéneo de seres agrupados también bajo la categoría de soldados, ya mencionada anteriormente para los aliados de Dios, a quien

**ESPACIO CÓSMICO
TARAHUMARA**



Cuadro 1

también se le denomina con la más castellanizada expresión de *Tata Rioshi*. Entre ellos se incluye a los coyotes, los zorros y los no indios que tratan de matar las almas de los rarámuri cuando éstos se encuentran soñando o cuando, por efecto de un abuso en la ingestión de *teswino*, alguna de sus almas se desprende del cuerpo aturdido o ebrio (Merrill, 1992, pp. 117-118). La creación de la mayoría de los seres ponzoñosos y las plantas con espinas se atribuye al señor de abajo por todos los informantes: el diablo hizo todos los bichos que no sirven, las culebras que tienen veneno y todos los animales que hacen daño; también le puso una trampa a *Tata Rioshi* poniéndole muchas espinas a plantas bonitas; a los nopales se las puso para que la gente no se comiera las tunas fácilmente, después los puso por todas partes de la sierra.

Al diablo se le denomina también con una categoría espacial: *teregori*, “el de la casa de abajo”; y con un concepto despectivo: *witaru*, “el que es mierda” (González, 1994, p. 90). Prototipo de lo que no hay que ser, opuesto pero emparentado al ser que mora arriba, uno de sus más grandes defectos es la envidia, precisamente una de las principales causas de enfermedad para el sistema médico rarámuri. Aunque la moral tarahumara no impide, sino más bien obliga, como medida protectora, ofrecerle siempre algo de comer:

Abajo, bajo tierra, está el hermano mayor de quien es el Padre-Madre, ese que es [...] siempre le parece más bueno lo que se ofrece al que es Padre-Madre que lo que se le dá a él; es muy envidioso, todo quiere para él, no le gusta compartir (Sara García).

La categoría de “infierno” es concebida por los rarámuri como un territorio exclusivamente perteneciente a los blancos, es decir, de alguna forma es el cielo de los blancos: ahí están con su padre —puesto que son hijos del diablo según los mitos de origen— y, en consecuencia, él los trata muy bien. El castigo para los rarámuri no está, pues, en el otro mundo, después de la muerte, sino que consiste más bien en tener que vivir siempre junto a los blancos o *chabochis*; de ahí el constante anhelo de poner tierra de por medio y situarse a prudente distancia de ellos.

En el centro de esa clasificación espacial del cosmos tarahumara se encuentra la tierra, lugar donde viven los seres humanos, tanto rarámuri como *chabochis*. Para referirse a toda la tierra, al mundo en general, muchos tarahumaras usan el término *wichimoba*, mientras que el espacio habitado por ellos —que incluye el lugar donde se vive; se tiene la casa o

vivienda (*bitichi*); se siembra (*mawechi* o *wasachí*, que viene de *wasarame*, “remover la tierra”, “suelo cultivado”) y pastan sus chivas— recibe en conjunto el nombre de *gawí* o *gawichi*, expresión que también puede interpretarse como el territorio domesticado que incluye el monte, lugar en donde se pasea uno tranquilo cuando pastorea los animales y se viaja para visitar a alguien, y donde se puede soñar a gusto. Es el territorio en el que antiguamente vivían los tarahumaras, alimentándose casi exclusivamente de las plantas y animales que Dios les proporcionaba casi sin necesidad de cultivar. Atendiendo al significado etimológico —*wee*, tierra; *chi*, locativo y *moba*, encima— tal y como lo interpreta González (1987, p. 417), se logra plantear que *wichimoba* corresponde al espacio o superficie de la tierra, incluyendo el espacio no domesticado o peligroso, mientras que *gawí* alude a la apropiación-significación de este espacio y, por tanto, a su conversión en territorio, cuya característica básica es la de ofrecer disfrute, tranquilidad y medios de supervivencia.

La relación que con la naturaleza mantienen los tarahumaras ocupa, pues, un lugar central en los procesos de apropiación espacial y de construcción sociocultural del territorio. Los nombres con los que se identifican los lugares o puntos territoriales significativos muestran una rica información que refiere a las características más diversas y son una fuente importante para conocer algunos de los aspectos que los tarahumaras privilegian en esos procesos.

El estudio de los topónimos [...] rebasa ampliamente el ámbito de una simple curiosidad lingüística. Es un filón que introduce en la historia de un pueblo, en sus conocimientos de botánica, zoología, recursos minerales, geografía, hechos histórico-míticos y, en general, en la cosmovisión de un grupo humano determinado (González, 1994, p. 389).

En muchas ocasiones, folclor e historia se aproximan al nombrar lugares de personas o incluir distintos desarrollos sobre un nombre. Por ejemplo, *sekochi* significa lugar del codo; *Cubichi* lugar del hocico; *Siruguichi* lugar de muchos barrancos; *Mo'ola* se refiere a la cabeza; *Humirá* alude a la parte más baja de la cintura, y *Wikuachi* quiere decir “aliento saliendo de la boca”. Bastantes topónimos tienen que ver con acontecimientos míticos o históricos, locales o regionales, y son fuente de aprendizaje para los rarámuri: de *Naráchichi* se dice que es el “lugar del llanto” porque está junto a una cueva en donde en una ocasión los tarahumaras fumaron junto a los apaches; *Rocoroibo* significa “llanura de madroños” y una persona explica que el nombre está conectado con una gran culebra de color rojo —como la caduca corteza del madroño— que vivía en un riachuelo en medio del valle, y *Gocirale* viene de una planta, *gasala gochiraro*, que es muy sensible —se retrae cuando uno la toca— y cuyo humo se lanza sobre los corredores de bola con el fin de que se duerman y pierdan las carreras (Burgess, 1989, pp. 67-68).

La importancia de la toponimia rebasa los límites de la Tarahumara. Almada (1968) menciona unos quinientos nombres de origen rarámuri que se usan en el estado de Chihuahua. Un estudio clásico específico sobre los locativos de origen nativo en esa entidad es el de Ponce (1924). Más que una extensión territorial y un espacio étnico, o que mostrarnos el antiguo territorio ocupado por los indígenas, esa geografía de nombres nos habla de otra extensión, otro territorio: el del poder de evocación de la palabra rarámuri para nombrar lugares. No en vano es la palabra lo que más se valora en la autoridad tarahumara y es imprescindible que todo gobernante tenga un buen manejo de ella.

Pero, también, en este nivel o territorio central —dimensión media del cosmos— es donde se manifiestan y actúan, por una parte, los aliados del diablo y de los hechiceros. Uno de ellos, el *goromaka*, *koremaka* u *oremá*, es un pájaro de luz que envía alguien de los que viven abajo o algún *sukurúame* o brujo para enfermar a la gente. Desde lo alto lo ve todo y hay que darle de comer *pinole* —maíz tostado y molido que se usa frecuentemente en la alimentación tarahumara, mezclado con agua o leche— si en alguna ocasión llega a la casa de un rarámuri, para que así se sienta a gusto y no enferme a nadie. Seguramente está relacionado con los rayos, las estrellas fugaces y los meteoritos:

Los goremaka o estrellas fugaces presagian la muerte, como la anuncia también el búho que canta. En general, para proteger a los niños de los malos espíritus les encollaran el cuello con trocitos de wasárowa o palo mulato (González 1994, p. 90).

Por otra parte, viven en el centro, en la tierra, un conjunto de seres que podríamos definir como duales, en el sentido de que contienen características tanto humanas como no humanas, ya sea animales o fuera de toda relación con la fisiología de los seres vivos. Son encargados tanto de la protección de los rarámuris como de la preservación de ciertas zonas (ver gráfico “Seres duales”). En cierta forma cumplen la función de marcadores territoriales que contribuyen a ubicar a la comunidad dentro de un espacio mayor; a fijar los espacios femeninos, infantiles o caseros; a mantener el respeto por el entorno y a darle un significado preciso. Aunque por lo general se les considera benéficos, a veces son también amenazantes, pero siempre se trata de seres traviesos y protectores. Su función es la de modular la conducta de los tarahumaras en sus desplazamientos territoriales y señalan con ello las sendas por dónde caminar y cómo hacerlo. Al mismo tiempo, permiten una relación personalizada con el entorno y, por lo tanto, una posibilidad de negociación, de manejo de este o de intercambio.

Algunos de estos seres están presentes en el universo mítico de otras etnias que habitan en la Sierra Tarahumara, lo que a la vez que nos habla de un sustrato común entre ellas y también indica su utilización para delimitar los territorios de

la etnicidad. Así, el *kanoko*, *ganoco* o *kokoyome*, entre los *ódami* o tepehuanes del norte, es un gigante u hombre muy grande —“tanto como los pinos o más”, dicen— que viste a la usanza rarámuri, roba niños para comer y muere asesinado con veneno o quemado. A la arqueología de los indígenas no le cuesta encontrar las pruebas “científicas” o al menos visibles de su real existencia en un tiempo pasado en muchas de las cuevas donde han aparecido osamentas, ni recrearse en su muerte pasando por toda una enseñanza sobre lo crudo y lo cocido:

Hay huellas del Kanoko aquí cerca, en Sewárare, de cuando era chiquito; luego creció como del alto de un pino. Se comía a los *towi* —niños— y a las *tewe* —niñas—, le gustaba la carne tierna. Cerca de aquí lo mataron; allá en *kanochi* dicen que vivía y por aquí cerca fue que lo mataron con *chilicote* (Vidal Fuentes, owi-rúame de Choguita).

Mi padre me platicaba sobre un hombre muy fuerte y muy grande que vivía en una cueva en medio de un relis muy alto. Éste era un gigante.

Un día, unos tarahumaras pasaron cerca cargando un bebé y el gigante salió de repente y dijo:

—Denme a ese niño.

Se los quitó y se fue. Lo mató, lo asó y se lo comió. Satisfecho, después de la comida se puso a correr bola. Después de pensarlo bien, un tarahumara lo invitó a que lo ayudara a hacer un mawechi, a tumbar árboles y le dijo:

—Si me ayudas te voy a pagar con mucha comida. El gigante obedeció y cuando acabó el trabajo regresó a la casa del hombre. Se le dio mucha comida y el gigante preguntó:

—Oye, sabe raro este frijol

—Es que no tengo manteca, por eso no está muy sabroso —contestó el hombre.

Así, el gigante comió mucho y cuando acabó se fue a su casa. Cuando iba por el camino le dolió mucho el estómago y no pudo más. Es que el frijol era chilicote (Ronasio Rámusi).

La importancia del *kanoko* se comprende al situarlo dentro del ciclo de construcción y destrucción —por el agua la primera vez y por el fuego la segunda— al que ha sido sometido el mundo de los tarahumaras en tres ocasiones. Su recuerdo sirve, igualmente, para criticar, cuestionar y defenderse del papel que tiene el mestizo en la destrucción del bosque y, por lo tanto, de la cultura rarámuri, según la particular interpretación ecológica que del mito tiene la mayoría de los jesuitas que viven en la sierra:

El gigante resume y refleja el comportamiento de los blancos, esa cultura no-tarahumara, gigantesca y poderosa, que sabe trabajar —arrancando bosques— la tierra que robó a los rarámuris, que muchas veces ha violado a sus mujeres y ha matado y devorado a sus hijos, sea quitándoles directamente la vida, sea nutriéndose de su trabajo y queriendo asimilarlos mediante sus engranajes, políticos, económicos y culturales (Velasco, 1987, p. 10).

Por otro lado, su muerte señala la causa de la desaparición del segundo mundo —como expresa el siguiente relato—, tan elocuente del poder mitificador del rarámuri, utilizando, como buen *bricoleur*, materiales de diversos contextos culturales, que está repleto de información sobre el origen de los más importantes animales y comportamientos ceremoniales:

El mundo rarámuri ha vivido tres veces. La primera fue cuando Onorúame-Eyerúame hizo a la cultura rarámuri —a los hombres y a las mujeres— y los formó con barro; esto fue porque todavía no existía el maíz, todavía el que es Padre y la que es Madre no habían dado a los tarahumaras esta semilla; había que ganársela primero, pero aquellos primeros rarámuris no respetaron. Nuestra Madre y nuestro Padre fueron los que nos dieron la fuerza, los que nos dieron el aliento para que respirásemos, pero como no hubo respeto, entonces vino mucha lluvia, grandes aguas cayeron sobre la tierra y murieron casi todos. Solo unos niños quedaron vivos arriba de un cerro muy alto y ellos llevaban granitos de muni —frijol— y dicen que hasta habas en sus orejitas. También algunos animales se salvaron del agua y dicen que los que no se ahogaron se cocieron como torí —gallina— en caldo porque el agua hirvió mucho y pos allí se murieron casi todos, sólo esos niños se salvaron. Luego, ya bajo el agua, entonces ellos crecieron y comenzaron a vivir y a sembrar. Dicen que en esos tiempos las cosechas eran muy buenas.

Así acabó la primera vez.

Para la segunda fue que nació *kanoko*. Era un hombre muy grande, como del tamaño de un pino o más. Era muy trabajador, ayudaba a abrir camino de un rancho a otro, tumbaba árbol grande para poner puente en arroyo y que pasaran seguros el río los tarahumaras; pero era muy malo porque los trabajos que ayudaba a hacer los cobraba muy caros y había que pagarle con niños. A *kanoko* le gustaba comer carne tiernita y cuando no le pagaban se robaba a los chiquillos y los cocinaba para comérselos. Los tarahumaras de entonces tenían mucho miedo. *Kanoko* también gustaba mucho de los

frijoles y algún rarámuri muy vago le preparó una gran olla de muní revuelto con waposí (chilicote: semilla roja venenosa cuando se cuece) y se la dio de comer al gigante. Así fue como murió ese mal hombre. También dicen que había kanoko por muchos lados, allá donde había gente es que él vivía. Unos, como en Tónachi, así lo mataron: con waposí.

Pero en otros lugares no pudieron acabar pronto con kanoko y el que está arriba mandó que bajara mucho el sol para quemarlo y también quemó a mucho tarahumara que andaba malcomiéndose a sus hermanos. Cuentan que se metieron en las cuevas pa' cuidarse del sol, pero ni adentro se salvaron. Allí están los huesos a veces ya hechos piedra de los que se quisieron esconder de la Papá y la Mamá de nosotros (es uno, pero le decimos Papá y Mamá porque nos cuida como la papá y la mamá que tenemos aquí abajo, como chiquitos que para ellos somos).

Pos' así se acabó esa segunda época y *jue* entonces cuando nos dio animalitos para bailar, para hacer yúmari. Onorúame les dijo que allí tenían animales para hacer fiesta y para comer, para que no anduvieran comiéndose unos a otros. Entonces fue que conocimos yúmari, cuando lo enseñó chomarí-venado. Entonces fue que el sol se nos apagó y dicen que todos tenían mucho miedo. Bajó tanto el sol que no podía regresar. Entonces el owirúame —el médico— se fue a un cerro muy alto y desde allí le aventó agua caliente adonde recordaba que salía el sol y luego aventó para los demás puntos cardinales. Mientras, en el rancho, las mujeres comenzaron a preparar un yúmari y los hombres agarraron animales para ofrecer y para ayudar al regreso de rayenari —el sol—. Luego bailaron todos juntos alumbrados por antorchas de ocote. Dicen que bailaron mucho yúmari hasta que empezaron a ver que ya caminaba el sol por 'onde siempre.

Entonces *jue* que el sol nació por tercera vez y *pos'* aquí estamos (Don Chebo).

La mayoría de esos seres que conforman el imaginario rarámuri simbolizan características opuestas al mundo de los humanos y hacen cosas contrarias. Algunos de ellos habitan en los extremos del mundo y son conocidos como “los hombrecillos que impiden las inundaciones”:

Dicen que en otros lugares de este mundo viven otros hombres que nos ayudan: cuentan que, por allá, muy lejos, está el agua grande y desde allá ellos nos andan ayudando para que no se desborde. Dicen que son unos hombrecillos que no se alimentan de comida ni de ninguna tortilla. Cuentan que un hombre fue allá y que así platicó al regresar: esos hombres no comen y esos que no comen son los que nos salvan. Ellos van echando a la orilla la basura que acarrea el agua ahí, de manera que si ellos no estuvieran nos anegaría el agua. Dicen que ellos no son como nosotros, sino que son unos hombrecitos que se alimentan del vapor de la carne. En cambio, el mismo visitante dice que co-

mía muy bien lo que iban tirando los hombrecitos después de haber olido el aroma de cuanto alimento había (Varios, 1995, pp. 23-24).

En algunas partes son denominados *kosemi* —literalmente, “sin ano”, aunque también significa “desnudos”—, unos seres que tienen características muy parecidas a esos hombrecillos con extraordinarios poderes ecológicos que controlan el equilibrio en los bordes de la tierra y permiten reciclar todo lo que ahí se almacena:

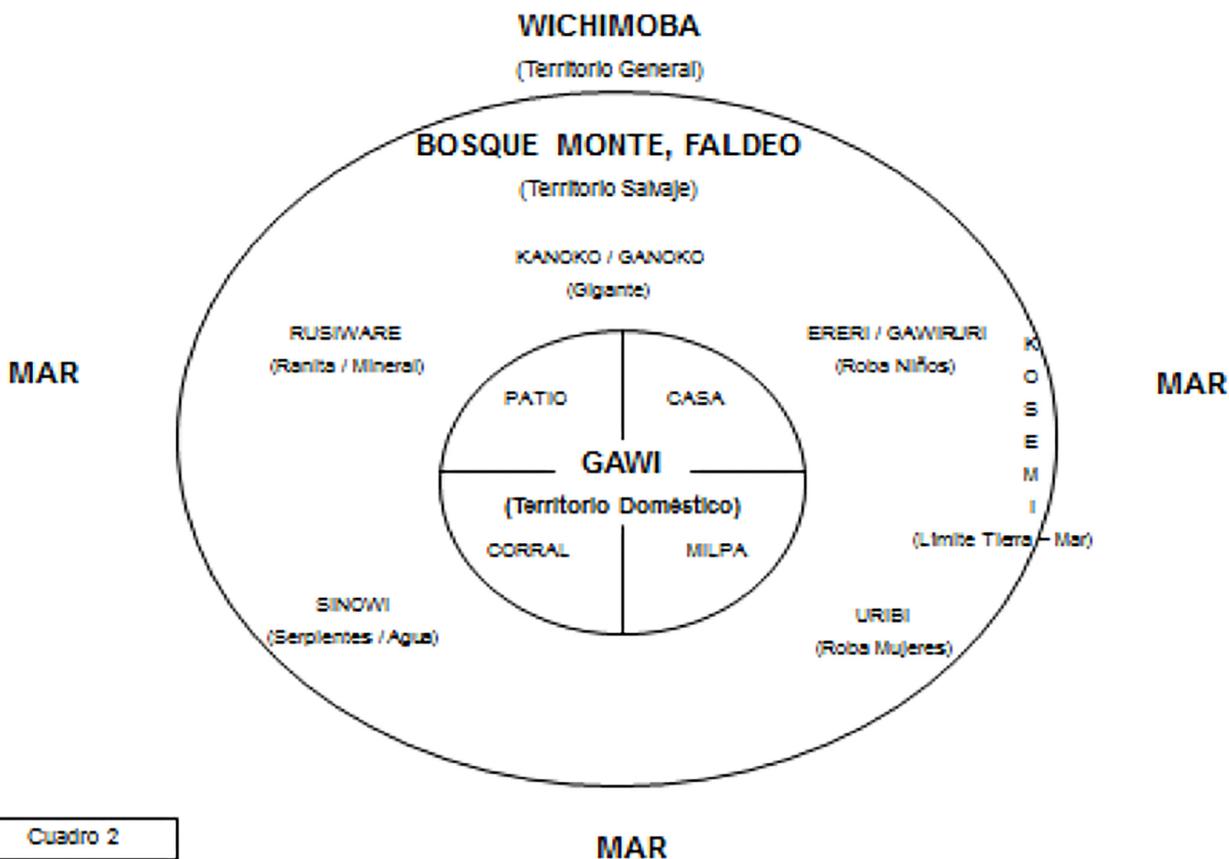
[...] habitan en la orilla de la tierra, allí donde ésta se junta con el mar. Se dedican a poner basura en el borde (en forma de piedras, por ejemplo, y otros objetos) para que el mar no inunde la tierra. No tienen ano porque no comen, sino que se alimentan solo de los olores y los vapores que desprenden los objetos. No pueden mover las cosas chiquitas porque para ellos pesan muchísimo y, en cambio, son capaces de mover como plumas las cosas más grandes que uno pueda imaginarse (Pancho Rejogochi).

Otro conjunto de esos seres fantásticos se encuentra en el monte o en el bosque, es decir, en el terreno no cultivado que rodea los campos y las viviendas habitadas por los rarámuris. Entre ellos, los *uribi* o *juribi* —posiblemente “los que viven en lo alto”— marcan de alguna manera los límites del espacio femenino en el bosque o en el monte. Traspasada esa frontera, estos seres pueden retener a las mujeres casaderas y no dejarlas regresar a su casa por aventurarse a caminar solas tan lejos de la comunidad o del hogar hasta que, la mayor parte de ellas y gracias a su ingenio, logra escapar y tomar, de ahí en adelante, el camino correcto:

Los uribi son unos enanitos muy pequeños. Son como la gente, pero muy fuertes. Viven en los riscos, en las paredes empedradas de las montañas, entre las grietas. Caminan perfectamente en vertical, pero en el plano horizontal no son capaces de sostenerse y se caen. Se dedican a hacerle travesuras a los humanos. Algunas narraciones dicen que les gusta mucho robarse a las mujeres de los tarahumaras. En ocasiones llaman a los humanos para que los sigan y se pierdan (Pancho Rejogochi).

En casi todos los relatos relacionados con estos seres la protagonista es una mujer joven que tiene uno o varios pretendientes; gusta de andar sola en el monte, desobedeciendo así los consejos de su familia, y es raptada por algún *uribi*, quien la retiene en una cueva provista con suficiente lumbre y comida. El modo en que finalmente se libera de su secuestrador es una interesante muestra del ingenio y habilidad femeninos. En ocasiones lo consigue dándole al *uribi* frijol o maíz revuelto con

SERES DUALES ASOCIADOS A LA APROPIACIÓN DEL ESPACIO RARÁMURI



Cuadro 2

algún alimento que no tenga sabor y lo adormezca, como una especie de maguey llamado *chowí* u hojas de nogal machucadas, aprovechando la inconsciencia del secuestrador para huir y contar luego a sus parientes lo sucedido. En otras ocasiones la mujer se embarra el cuerpo de tierra o lodo: cuando el *uribi* va a llevarle leña o alimentos se escapa, corre alejándose del bosque, confunde y despista a su perseguidor al mezclarse su olor con los aromas de la tierra y las plantas. El suceso está frecuentemente relacionado con la hermana de algún vecino o con la hija de algún pariente lejano, quien al final regresa a la normalidad, se casa, tiene familia y luego les cuenta a sus hijas lo que sucedió para que no anden solas platicando o buscando hombres por el monte:

El juribi nomás se lleva a las cuscas, a esas que les gusta andar por ahí de voladitas con los hombres o que anda metiéndose con algún hombre casado. ¿Qué va a andar haciendo una sola en el monte? Pos buscando hombre, así me conseguí yo a Toriano, lo esperaba acá por las orillas, pero no iba allá a buscarlo, eso no es bueno (Doña Chepa).

Otros seres que viven en el monte y que se dedican al cuidado y protección de los rarámuri son los *gawiruri* o *awiruri*, seres pequeñitos, más o menos a la altura de la rodilla de un adulto, que siempre recorren las veredas y los pasajes delante de los pies de las personas, cuidando de que no tropiecen y se lastimen, o de animales peligrosos como la víbora de cascabel. Van constantemente bailando y riendo. Cuando tienen algo que anunciar, como lluvia, granizadas o una buena cosecha, se presentan en las casas de los tarahumaras a través de los sueños. Por ello, se toman las debidas precauciones, dejando siempre en los rincones de las habitaciones un poco de alimento para tan benéficos seres. Especie de “amigos invisibles”, es bastante común que los avisos sean recibidos por los niños de la casa. Sin embargo, como los pequeños imaginan muchas cosas que luego platican y a veces los mayores no creen en su palabra, los *gawiruri* se manifiestan haciendo ruidos en la madera, supuestamente al brincar sobre troncos, tablones o mesas, para confirmar que es cierto lo que cuentan a sus familiares. El aspecto y las costumbres que presentan estos seres no difieren, salvo en el tamaño, del de los rarámuri: los hombres usan *kowera* y *zapeta* (prendas tradicionales que los hombres

se colocan en la frente y la cintura, respectivamente); las mujeres se visten con largas enaguas de colores; comen bien e incluso participan en las tradicionales carreras de bola y de *ariweta*.

Con muchos rasgos opuestos a los *kanoko* o gigantes de tiempos pasados, estos *gawiruri* se presentan en muchas partes como cuidadores de los niños perdidos en el bosque y las historias que al respecto se cuentan tienen la función de trazar los límites territoriales hasta los que los pequeños pueden acceder conociendo los peligros que entraña y las formas de defenderse. Como en el caso de las mujeres, los pequeños solamente pueden internarse en el monte acompañados de una persona mayor. Al mismo tiempo, las narraciones insisten en el cuidado que las madres deben de tener sobre sus hijos que no han alcanzado aún la edad adulta:

Gawiruri roba a los niños que llegan al monte solos, aquellos que se les pierden a sus madres por descuidadas. Los *gawiruri* los recogen y los cuidan como a sus hijos; les procuran leche y comida suficiente; los llevan a sus casas dentro de una cueva, allí los retienen por tres días y luego los regresan, por allí los dejan, cerca de las chivas o por ahí por donde ande la familia buscándolos (Primitivo Cruz).

Por otra parte, algunos dicen que los *gawiruri* viven cerca de las cruces que frecuentemente se encuentran en los cerros y que pueden ser consideradas como marcadores territoriales que señalan el pasaje entre las tierras de labranza o cultivo y el bosque o monte.

Las cruces en los altos de los cerros son signos de vida y las cruces en los pasos de los cerros, que nosotros llamamos puertos, son los descansos; ahí se persigna uno y también se les pone como ofrenda una piedra y una rama, para que la cruz de este lugar tenga fuerza y nos proteja al caminar (Tranquilino Cruz).

Al pie de la mayoría de estas cruces, los *rarámuri* (y algunos creyentes mestizos) colocan una piedra cada vez que pasan a su lado, lo que simboliza los enojos o pendientes que cada quien lleva encima. El depositar esta “carga” permite a los *rarámuri* desplazarse más deprisa por los caminos, sin “exceso de equipaje”, culpas ni tristezas —que, junto con la ya citada envidia, es otra de las más frecuentes causas de enfermedad—. Es sobre estos montoncitos de piedras que gustan de sentarse los *gawiruri* a tomar el sol. En cuanto ven llegar a un caminante, si éste recuerda dejar su carga allí, entonces lo acompañan y bailan delante de sus pies cuidando su caminar.

Por otro lado, las cruces son también muy importantes como marcadores de territorios y como protección de los mismos, tanto en los espacios privados como en los públicos, debido a que su forma física permite verlas como personas,

aunque sean variadas las maneras de concebir su estructura y lo relacionado a la orientación:

La cruz significa el hombre, el humano, con los brazos abiertos, con la espalda mirando hacia el oriente que es por donde sale el sol. El brazo izquierdo apunta hacia el sur y el derecho al norte, los pies hacia el centro de la tierra, de tal manera que el *wikaarame* —cantador— y la gente que participen en la danza queden de frente a la salida del sol, su brazo derecho al sur y su brazo izquierdo al norte, esto es la cruz *rarámuri* (Erasmus Palma, en Gardea y Chávez, 1998, pp. 57).

Por acá hay mucha cruz, esas no tienen ni espalda ni frente, es para todos lados una cruz; ésas dan fuerza, ayudan al tarahumar a cuidar el mundo; como no tienen espalda puedes verla desde cualquier lado; ellas cuidan y vigilan [...] Algunos *rarámuris* todavía usan poner una cruz en su siembra en mayo para darle fuerza a la tierra y ayudarle a la planta a crecer fuerte y con mazorca buena. Más antes, se usaba ponerle lumbre a la cruz, pero ya se nos va olvidando que la lumbre también ayuda, ella es como ayudar a la vida (Antonio Ramírez).

Las montañas o cerros —cuenten o no con cruz— tienen un alto valor simbólico de acuerdo con sus formas y dimensiones. Las cimas de los cerros que tienen forma redondeada o son planas se consideran propicias para bailar —por ejemplo: *matachines*, danza procedente de los jesuitas referidas a la reconquista que los castellanos hicieron a los árabes en la España del siglo xv—, ya que se considera que en ellas se está más cerca del cielo, de arriba y, por lo tanto, de la vista de Dios. Uno de esos cerros importantes está en la comunidad de Yahirachi, cerca de Batopilas, que quiere decir precisamente “donde se baila”. También se dice que algunos cerros redondos —Cabó-rachi, otra comunidad, quiere decir “que está redondo”— tienen el poder de hechizar si uno se queda ahí dormido, ya que puede venir una especie de ranita que salta sobre la persona en cuestión y desaparece dentro de ella ocasionando un cambio de sexo. Se dice que eso le pasó a una persona que ahora es homosexual y a otra persona que estuvo mucho tiempo hechizado, en el que durante un mes le gustaban las mujeres y al otro mes los hombres, hasta que fue curado por un *owirúame*. García (1963, p. 68) identifica con características muy parecidas a otro ser —esta vez del mundo mineral, como el muy parecido *sukiki* o las piedras del *hícuri* o peyote— capaz de enfermar, muy común y temido por los tarahumaras:

[...] el *rusíware* producto del contacto con un ser cuya forma y tamaño recuerda el de una rana pequeña; su color es blanquecino y, de acuerdo con algunos infor-

mantes, presenta manchas [...] se le identifica ya sea como un animal vivo o como una piedra con forma de rana [...] hambre exagerada y abundante consumo de sal [...] remoción de cuerpos extraños usando un carrizo o caña para succionar sobre la piel. Los cuerpos extraños que se extraen consisten en piedrecitas, semillas o espinas que deben arrojarse a una weja con agua y lanzarse inmediatamente al fuego [...] ese ser vive donde hay ausencia de limpieza [...] debe colocarse una vasija con leche en algún rincón de la casa para alimentar al rusíware [...] la vaca productora de la leche usada para este propósito tendrá cría cada año.

Ciertas regiones tienen sus propios seres. Todos son intermediarios de conocimiento en la relación simbólica de los tarahumaras con elementos de la naturaleza en que habitan, en que transcurre su experiencia, como son las piedras, el monte, la cueva y el agua. Los *ereri* habitan tan sólo una parte de la sierra, por el rumbo de Sisoguichi, municipio de Bocoyna. Son unos seres igualmente muy chiquitos que viven en túneles que excavan bajo tierra. Suelen ser muy buenos con los tarahumaras. Por ejemplo, cuando un niño les cae bien se lo llevan a su casa, en

donde le enseñan a tocar el violín y a bailar la *pascola*; de hecho, algunos dicen que fueron ellos los que enseñaron este baile que otros dicen viene de “pascua”, la celebración de la resurrección al final de la Semana Santa. De alguna forma se asocian con las cuevas, ya que éstas constituyen la entrada al mundo subterráneo.

En esta fauna simbólica tan ligada a la apropiación que del espacio hacen los rarámuri, no podían faltar los seres de las aguas:

Los *sinowi* (etimológicamente, “serpientes”) son seres de tipo espiritual, es decir, sin forma definida, pero que pueden adquirir cualquier forma, siendo la de serpiente una de las más usuales. Son hechiceros, *sukurúames*, y viven o se manifiestan principalmente en algunos arroyos u ojos de agua. Se suelen dedicar a asustar a los niños y les roban el alma. Para curarlos hay que ofrecerles comida. A veces toman la forma de una mujer peinándose y son varios quienes las han visto en la orilla de un arroyo o un manantial, pero cuando ellas se dan cuenta desaparecen lanzándose al agua (Pancho Rejogochi).



Porras, E. (2011). Gentiles rarámuri con gobernador de Tónachi. Guachochi.

La serpiente en la cultura rarámuri tiene básicamente las mismas características que el resto de los seres que hemos dado en llamar duales. Su relación con el tema del robo de niños se repite una vez más como toda buena advertencia para no transgredir ciertos límites territoriales o comportarse “debidamente”, con respeto, en los lugares donde ellas habitan, siempre asociados al agua. Pero, a la vez, la serpiente es protectora y auxiliadora en el sentido que, a través de ella, uno afronta una situación dada; se vincula igualmente con el proceso de enfermar y con la expresión máxima de la oración rarámuri que es la danza. Las fuentes acuíferas y los manantiales —elementos básicos para la vida de los indígenas en un espacio donde el agua no es muy abundante— son protegidos a través de los mitos, las leyendas: la memoria del ayer de los tarahumaras. Y ¿qué mejor símbolo que la serpiente, tan ambivalente como su caminar?

Cuentan que *sinowí* se roba las almas de los niños y niñas. Martín Chavez de Rejogochi agrega: “no es mala; ella cuida que la mamá, y sobre todo los hermanos chicos —los que deben cuidar al más pequeño—, no se olviden de su encargo”.

Hablan de que esta culebra o víbora no es venenosa y sólo retiene el alma del chiquito para que toda la familia ponga atención en su cuidado y protección. *Sinowí* es la encargada de velar por la atención de los niños o niñas de cero a siete u ocho años, más o menos.

Cuando los niños más grandecitos le avientan piedras a su casa o rebotan lajitas sobre el agua, ella se molesta por la falta de respeto de sus espacios. Ella avisa con los remolinos en el agua que se guarden las distancias, que no la molesten, que la respeten. Cuando no hay respeto, entonces ella les retiene un alma a los y a las chiquillas, y les avisa a sus padres de lo irrespetuosas que fueron sus crías con ella; a veces avisa a través de un *owirúame*, otras veces es por medio de los sueños de mamá o papá. Así es como se dan cuenta de que alguno de sus hijos enfermará poquito.

Cuando la falta de respeto fue muy fuerte, entonces habrá que hacer un *yúmari* para regresar la armonía y con ella la alegría a toda la familia. Cuando el o la niña duran mucho tiempo con un alma fuera de su pequeño cuerpo, puede llegar la muerte; en esos casos se debe atender rápido y la madre debe estar pendiente de los niños pues, como no desean que les llame la atención por andar tirando piedras a *sinowí*, ninguno dice quién fue, y la mamá —sólo mirándolos— se dará cuenta de cuál está por enfermar; después, su hijo o su hija dirá que fue (Kiriaki).

La vinculación de este animal de comportamientos humanos con el *owirúame* o curandero es muy estrecha. Alguien cuenta que alguno de ellos ha relatado la visita a la casa de la serpiente, de *sinowí*, cuando acudió allí a recuperar el alma de una persona que enfermó por culpa de ese ser más que animal,

y señaló con mucho detalle cómo era aquella casa (y lástima que la etnografía se detenga ahí). Por su parte, uno de los primeros misioneros de la Tarahumara, el padre Ratkay, escribía en 1683 las siguientes líneas que nos muestran el papel primordial que la serpiente ocupaba en la vida religiosa de los rarámuri antes de la llegada de los españoles y del profundo y constante proceso aculturativo al que desde entonces han sido sometidos:

Se sabe que antiguamente tenían los siguientes ídolos: un ídolo serpiente del tamaño de dos brazas, que no solía hacerles daño de ninguna manera, y mediante el cual averiguaban el futuro [...] Tenían en sus casas unas serpientes que les eran familiares y unas piedras, creyendo que así no les pasaría nada malo (González, 1994, p. 92)

Finalmente, cabe señalar la estrecha relación de estos seres con las actividades de sustento que realizan los rarámuris y con los territorios en los que estas tienen lugar. Especialmente los seres del agua están presentes y han de ser tomados en cuenta a la hora de la pesca, una actividad que no ha sido tomada demasiado en consideración dentro de su ciclo productivo, pero que conlleva labores técnicas muy variadas y complejas que conjugan destreza física, habilidad mental y ritual:

Antes de que sus antepasados se establecieran en Tehuerichi; antes de los anaiori, los primeros hombres parecidos a los actuales; antes de los uribi, pequeños seres mañosos y de mucha fuerza; antes de los ganoko, seres desmedidos de los tiempos en que el mundo era blando y sin sol, el río ya existía, labrando los cerros con una fuerza parecida a la de los potentes dueños del río. Esos dueños siguen existiendo hoy, viven en el río; culebras enormes con cuernos de toro, son así dueños de la vida del río, de los peces también. No hay pesca posible sin su consentimiento; no se pesca más de lo que ellos dejan agarrar a los tejones, a las nutrias y a los hombres [...] todo hombre puede pescar en el río; en la porción de Tehuerichi el dueño del río es ripibiri, culebra con cabeza y voz de toro bravo, que descríbese también a veces como sirena (Lartigue, 1986, p. 204-205).

Bibliografía

- Burguess, D. (1971). *Anayábari Ra'icháriara Jipe Nerúgame Ra'ichari*. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano y Secretaría de Educación Pública.
- Burguess, D. (1989). *Western Tarahumara Place Names. Tlalocan, XI*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cruz Wawichi, C. (1995). *Relatos tarahumaras*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Culturas Populares.

- De Velasco, P. (1987). *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura rarámuri*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- García, Manzanero, H. (1963). "Notas sobre la medicina tradicional en una zona de la Sierra Tarahumara". *América Indígena*, xxiii. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Gardea, J. y Chávez, M. (1998). *Kite amachíala kiya nirúame / Nuestros saberes antiguos*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua.
- González Rodríguez, L. (1994). *Tarahumara, la sierra y el hombre*. Chihuahua: Editorial Camino.
- González Rodríguez, L. (1987). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Lartigue, F. (1986) Las pescas tarahumaras en Tehuerichi. *La pesca en aguas interiores*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Merrill, W. (1992). *Almas rarámuris*. México: Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Monjarás-Ruiz, J. (1987). *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rojogochi, Pancho. Comunicación personal.
- Robles, R. S.J. (1994). *Los rarámuri-pagótuame. El rostro indio de Dios*. México: Universidad Iberoamericana.
- Varios. (1995). *Relatos tarahumaras/Ki'á ra' ichaala rarámuli*. México: Dirección General de Culturas Populares.



Los pimas de Chihuahua: a la búsqueda de la identidad perdida

Identidad y extinción

Uno de los sueños de todo antropólogo que se precie, influenciado sin duda por el afán buscador de la arqueología, es el de encontrarse un día con una tribu perdida y nunca descubierta; ser el primero en describir una ceremonia o ritual secreto hasta entonces a la mirada de cualquier otro compañero de labores; recibir una dolorosa y complicada iniciación a los misterios más ocultos y poderosos de los terribles hechiceros, o convertirse en el héroe salvador del grupo, vengando las humillaciones sufridas por los siempre presentes y malditos mestizos, blancos u occidentales opresores, obteniendo como recompensa la mano de la hija (hermosa, por supuesto) del anciano sabio o del jefe guerrero... En el fondo, siempre está presente en estos sueños la seducción por lo nuevo y lo desconocido, por lo raro y exótico, por todo aquello que signifique originalidad y novedad, aderezado todo con unas buenas dosis de aventura y riesgo. Estos rasgos se convierten en algo así como marcas de identidad del antropólogo o, por lo menos, temáticas a las que siempre recurren quienes —a menudo compasiva, a veces temerosa, pero sobre todo raramente— se interesan por lo que hace un personaje tal. Y es en el contexto de esta visión como suelen aparecer caricaturizados buena parte de los elementos que constituyen ese concepto ambiguo, abstracto y bastante horroroso de identidad étnica.

Le suele ser más difícil al antropólogo situarse en la cotidianidad de la vida étnica como lo haría en su propia sociedad de origen y profundizar en ella sin aburrirse ni pensar que no hay nada interesante allí: que, en resumidas cuentas, todo es igual. Y mucho más cuando se encuentra con “indios” sin “indianidad”; es decir, sin lengua propia, ni misterios, ni secretos, ni mitos, ni curiosos taparrabos o estuches penianos, ni encantos curativos (ni tampoco femeninos o masculinos) que, en definitiva, no se diferencia prácticamente en nada al vecino mestizo. Si ahí hay que hablar de identidad, sería únicamente como persona y no como grupo o colectivo, la pertenencia al cual cada vez se difumina más, hasta el punto de que puede hablarse de una identidad negada. Algo de eso es lo que he encontrado en mi relación con los pimas de Chihuahua o, más dramáticamente, la sobrecogedora idea de la posibilidad de desaparición de una cultura.

Nunca me ha gustado el término “etnia en peligro de extinción”, pero al acercarme a los o'oba de Chihuahua con el fin de encontrar algunas pistas sobre los elementos identitarios

aún vivos y activos entre ellos —al tratar de rastrear su memoria histórica como grupo y querer oír el eco de los antepasados, la tradición o la costumbre en sus bocas—, no pude evitar pensar en ello ante sus respuestas por lo general negativas o ausentes. Parte de los velos que recubren la identidad perdida de los pimas y que influyen en su acelerada descomposición son: la violencia en la región como una de las secuelas —en gran medida— del cultivo de marihuana; el descarado poder ejercido por algunos mestizos de Yepachi, la cabecera comunal, que mueven a su antojo los magros beneficios de la explotación forestal sin dar cuenta a nadie; el miedo entre los pimas, quienes aún se reconocen como tales; la poca participación en la organización comunitaria, y la ausencia de programas de

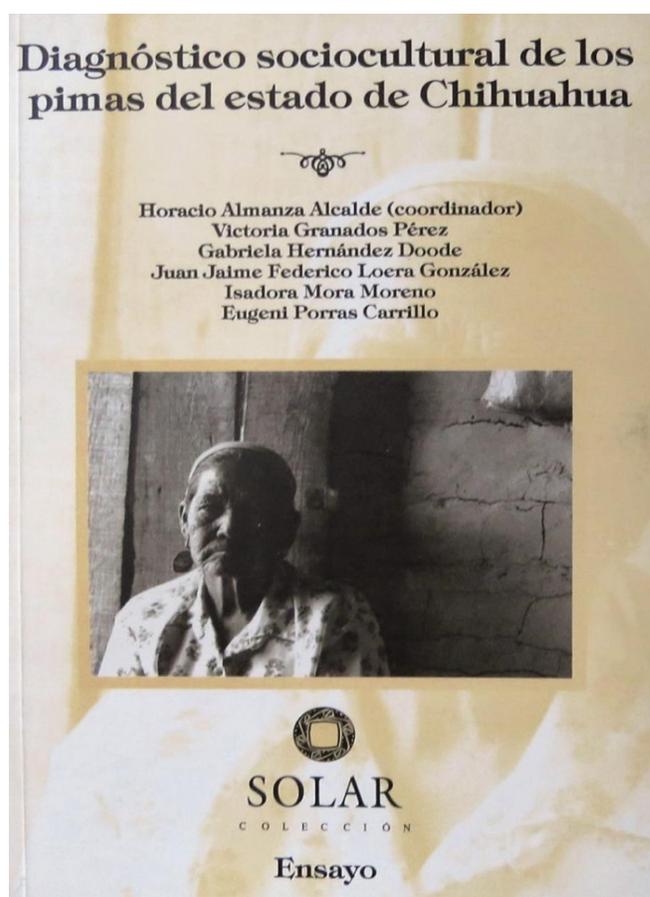


Figura 1. *Diagnóstico sociocultural de los pimas del estado de Chihuahua*, editorial: Instituto Chihuahuense de la Cultura, año de edición: 2006.

asesoría y apoyo “étnicamente específicos” por parte de las dependencias públicas del cualquier nivel.

Presento en este ensayo tres textos fundamentalmente etnográficos o descriptivos, surgidos en diferentes momentos de mi trabajo de campo con las comunidades oóba y como parte de la antropología aplicada que intento desarrollar en esa región como un camino para su revalorización étnica y cultural. El primero de ellos se incluyó dentro de la presentación general del grupo en el contexto de la Sierra Tarahumara para el proyecto “Instalación de una red de agua potable en la comunidad de Nahogame”, aprobado en 1997 por el Fons Català de Cooperació al Desenvolupament, de Catalunya, España. El segundo se basa ampliamente en el guion elaborado para el video *Yúmare oóba: etnografía visual de los pimas* (1998), realizado como parte de mis actividades en la ENAH-Unidad Chihuahua dentro del proyecto “Fronteras étnicas y procesos de simbolización en el noroeste de México”, y que contó con una parte de financiamiento del programa PACMYC. El último de ellos contiene las opiniones vertidas por los indígenas en una consulta realizada para el Congreso del Estado de Chihuahua sobre cambios constitucionales que culminó en la inclusión de un capítulo “de los pueblos indígenas” dentro de la Constitución del Estado de Chihuahua reformada en 1994.

Aunque algunos datos sean semejantes o se repitan, he preferido mantener la separación a la manera de un *collage* que dé cuenta de la diversidad de estilos y formas de acercamiento a este grupo étnico muy poco valorado en el ámbito de los estudios antropológicos y con casi nulas acciones por parte de los indigenistas del estado de Chihuahua; sobre todo, he querido incluir mínimamente la voz de los propios actores en torno a los principales temas que les afectan. A través de esas voces, ojos, silencios y risas, tal vez aún sea posible ir a la búsqueda de la identidad perdida por tanto tiempo de negación como grupo étnico y se pueda evitar el latente peligro de extinción que les acecha.

Etnografía mínima

De acuerdo con la tradición y los mitos que todavía se conservan, los pimas surgieron originalmente del río Salado, de donde se extendieron hasta el río Gila. Un diluvio acabó con los pobladores primitivos y el único superviviente, Cího o Sohó, procreó a a los pimas actuales. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca fue, según parece, el primer blanco en penetrar en territorio pima hacia el año de 1536, pero los primeros asentamientos españoles se produjeron en 1616 con la fundación de las misiones de Moris, Yécora y Ures, en la Pimería baja, y en 1687 con la de Nuestra Señora de los Dolores del padre Kino, en la Pimería alta. Entre 1751 y 1753 hubo una rebelión en este último territorio en la que los pimas lucharon aliados con los pápagos y los sobas.

En el momento presente, la población de la Pimería alta se encuentra reducida al río Gila, en una reservación del estado de Arizona, Estados Unidos. Los pimas bajos se reparten entre los estados de Sonora —en Maycoba y alrededores, municipio de



Porras, E. (1994). Procesión San Francisco encabezada por la gobernadora doña Romelia. Yepachi.

Yécora— y Chihuahua —principalmente en la comunidad indígena de Yepáchi, municipio de Temósachi—. Hay que añadir algunas familias más que viven en el municipio de Madera.

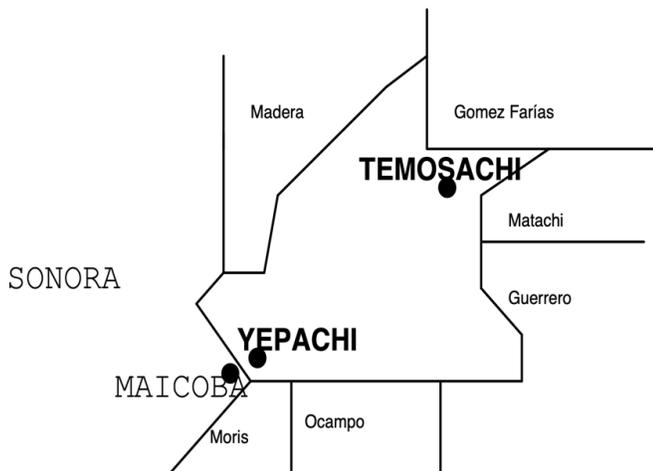
A fines del siglo pasado, Carl Lumholtz consideraba que no había más de 60 familias pimas en Chihuahua de las que 20 residían en Yepáchi.¹ Aunque no se cuenta con datos fidedignos sobre la población pima, es falsa la afirmación de Basauri.²

Actualmente los pimas, puede decirse, se han extinguido como tribu; casi todos ellos se han mezclado con el resto de la población, con quienes viven en constante y buenas relaciones, al grado de no considerarse indios, pues ya muchos ni siquiera conservan su idioma, quedándoles tan solo su tipo físico.

Él mismo indica que el censo nacional de 1930 registró unos ochocientos pimas. El censo de 1980 no registra hablantes de esa lengua, pero el Instituto Nacional Indigenista señala la existencia de doscientos setenta y dos pimas solamente en Yepáchi y rancherías aledañas. Según los últimos datos recogidos en trabajo de campo, se estima una población indígena de no menos de seiscientos habitantes para la comunidad de Yepáchi y las rancherías a ella adscritos, a partir de los censos elaborados por los gobernadores indígenas respectivos para el reparto de despensas proporcionadas por el DIF y otras instancias de los gobiernos estatal y federal.

¹ Lumholtz, C. (1981). *México desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista. Como parte del viaje realizado a fines del siglo XIX.

² Basauri, C. (1940). *La población indígena en México*. México: Secretaría de Educación Pública, p. 234.



Municipio de Temosachi

La comunidad de Yepáchi pertenece al municipio de Temósachi y se encuentra situada en los límites del estado de Chihuahua con el de Sonora, en el cruce del meridiano 108° con el paralelo 28.5°. Sus límites son: al norte, el municipio de Madera; al sur, Jesús del Monte, perteneciente a Ocampo; al este Tutuaca y al oeste, Maicoba en Sonora. El pueblo de Yepáchi fue fundado en 1677 por los misioneros José Tardá y Tomas de Guadalajara. De la antigua ubicación solamente queda el nombre, Pueblo Viejo, en donde se encontraba la antigua iglesia y donde ya no vive nadie.

Se trata de una comunidad agraria constituida por cuatro agrupaciones o comunidades tradicionales en donde se concentra la mayoría de la población pima u ooba del estado de Chihuahua. También existen pimas fuera de Yepáchi, en Tosánachi, Mesa Blanca y Junta de los Ríos, al decir de los de aquí “pocos, mezclados, cuarterones y sin tradiciones”. Por esa circunstancia y por la carretera que atraviesa la comunidad, tienen mayor comunicación con los pimas de Sonora en los poblados de El Kipor y Maicoba a cuarenta y cuarenta y cinco kilómetros respectivamente de Yepachi. Se dice que los pimas sonorenses conservan más sus tradiciones y su idioma, aunque hace diez años era lo contrario. Al parecer se recibió mayor apoyo de aquel lado y se fortalecieron las costumbres, mientras que aquí, como se ha señalado, el conflicto con los mestizos, el narcotráfico y la explotación forestal deterioraron en forma rápida y violenta la identidad étnica.

Según los datos de la médico-pasante María Lourdes Carrejo Orozco de la Facultad de Medicina de la UACH, la población estaba distribuida de la siguiente forma:³

Año	Nacimientos		Defunciones	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
1974	32	40	7	5
1975	22	24	4	2
1976	36	19	8	16
1977	17	16	5	6
1978	16	20	8	3

Edad	Habitantes
0-5 años	117
6-14 años	181
15 o más años	409

Sexo	Habitantes
Hombres	390
Mujeres	317

Grupo étnico	Habitantes
Pimas	330
Mestizos	377

Lengua	Hablantes
Español	540
“Dialecto pima” (sic)	2
Bilingües	169

Otros datos significativos son las ciento quince personas consideradas población económicamente activa dedicada a la agricultura; la existencia de un aserradero particular perteneciente a Maderas Sisoguichi, que tiene una producción de quince a veinte pies diarios y una sierra circular; la existencia de siete tiendas de abarrotes, y el fracaso en enero de 1979 de una tienda CONASUPO que empezó a funcionar en octubre de 1978.

Señala la existencia de dos parteras empíricas, “una bruja” (sic) y varios curanderos, y finaliza su informe afirmando:

El concepto salud-enfermedad es muy pobre debido al bajo nivel cultural de la población y a la serie de creencias y tabúes que no se han podido erradicar a sus habitantes, sobre todo al indígena, aunque el mestizo se identifica en algunas ocasiones con las creencias indígenas (Carrejo).

³ Estudio médico sanitario realizado en Yepachi (1978-1979).

Población	Piedras Azules	Nahohame	Yepachi	Total
Total	64	67	593	724
Familias indígenas	8	14	49	71
Menores 1 año	3	3	19	25
1 a 4 años	6	12	74	92
5 a 14 años	19	17	172	208
15 y más	36	35	328	399
No. familias	13	14	142	169

Edades	H.	M.	H.	M.	H.	M.	H.	M.
70 y más	1	0	2	1	6	7	9	8
60-69	3	0	1	2	14	10	18	12
50-59	2	1	2	1	14	14	18	16
40-49	2	3	1	2	20	18	23	23
30-39	4	4	6	2	52	39	62	45
20-29	6	1	5	4	41	39	52	44
10-19	11	10	8	9	70	70	89	89
5-9	4	3	4	2	41	45	49	50
menos 5	7	2	4	11	49	46	60	58

Después de esta crítica a la medicina natural (hierbas) y a la religiosa (brujería), no nos extraña el reconocimiento que la autora le hace al Instituto Nacional Indigenista de entonces.

Información más reciente extraída de la Unidad Médica Rural de IMSS-Solidaridad en Yepáchi nos proporciona la siguiente serie de datos sobre la población —aunque en ellos no aparecen cifras sobre San Antonio, que también pertenece a Yepáchi,⁴ pero no es atendida por la clínica.

El idioma pima es parte de la familia yuto-azteca y del grupo nahua-cuitlateco, con variedades dialectales que reciben el nombre regional de donde se hablan; ure, yécora y ne-bome para los pimas bajos.

La indumentaria tradicional ha dejado de usarse entre los pimas y su aspecto no se diferencia del de los mestizos, salvo la acentuación de rasgos fenotípicos indígenas en algunos casos. Las viviendas se construyen utilizando materiales de la región: adobe, piedra y madera, trayendo del exterior el techo de lámina. El mobiliario y los demás utensilios son mínimos. Su artesanía utiliza básicamente la palma para cestos (wares), petates y sombreros; barro para ollas, básicamente para auto-consumo, por lo que no es una fuente de ingresos como sucede para otros pueblos indígenas.

El principal recurso económico para los pimas es la tierra y la principal actividad es la agricultura. Dado que viven en un lugar frío y con escasez de agua, la agricultura que practican depende de la época de lluvias, sembrando en las laderas de los cerros o en los pequeños vallecillos disponibles. Los cultivos principales son maíz, frijol y papa, y en menor cantidad calabaza, avena y chícharo. Todavía se usa frecuentemente el arado de palo y en las actividades participa casi toda la familia. Complementan la economía doméstica con la cría de algunos animales como cabras, ovejas, marranos, gallinas y, más escasamente, vacas. Como consecuencia, las migraciones son muy frecuentes originando el que muchos ya no regresen a su tie-

rra o lo hagan solamente para percibir los escasos derechos de monte que como comuneros reciben de las empresas forestales que explotan sus escasos recursos madereros.

La familia nuclear es la unidad básica en la organización de los pimas, quienes tienen un sistema de descendencia patrilineal. Existe una gobernadora tradicional principal (*onogúsame*) en la comunidad de Yepáchi y un gobernador en cada una de las rancharías que la forman: Nahogame, San Antonio y Piedras Azules. Todos tienen algunos ayudantes o auxiliares, pero son pocos los que quieren participar en el gobierno tradicional por temor a los conflictos y a la violencia de los mestizos. Por otro lado, existen las autoridades formales como el presidente seccional y el presidente de bienes comunales.

Básicamente, la religión dominante entre los pimas es la católica, aunque son muy pocos los practicantes debido a que viven lejos de la iglesia de Yepáchi y a que no hay ningún sacerdote viviendo ahí, sino que ocasionalmente se desplaza para dar misa. La convivencia con los mestizos ha originado muchos conflictos, sobre todo con ocasiones de las ceremonias tradicionales como el *yúmare* que han sido interrumpidas por mestizos borrachos y violentos, por lo que no se celebran desde hace unos años, aunque se quieren celebrar de nuevo con el apoyo de instituciones que quieren rescatar la cultura pima.

Educación (mayores de 15 años)

Analfabetas	9	9	56	74
Leen y escriben	3	5	36	44
Primaria incomp.	12	14	160	186
Primaria comp.	10	5	64	79
Secundaria incomp.	0	2	6	8
Secundaria comp.	2	0	5	7

⁴ Expedientes de acción comunitaria (1995).

Síntesis etnográfica⁵

Actualmente, los pimas u *òbba* se encuentran situados en la región de la Sierra Madre Occidental que forma la frontera entre los estados de Chihuahua y Sonora. En un medio ambiente difícil, a una altura media de mil quinientos metros y con bosques de pinos, encinos y táscates madroños, aprovechan para vivir los ocasionales valles y lugares por los que transcurren pequeños arroyos y en donde se concentra el agua necesaria para las actividades cotidianas.

En Chihuahua, los indígenas pimas se concentran en el poblado de Yepáchi —*Bipchama* en *òbba*— que pertenece al municipio de Temósachi y se encuentra junto a la carretera que lleva a Hermosillo. Ocupa una extensión de ochenta y un mil hectáreas, de las que ciento cincuenta son de agostadero, ciento uno de temporal, y cuatrocientos ochenta y uno constituyen el poblado. Las aproximadamente cuarenta familias de pimas son minoría frente a las más de quinientas mestizas.

Su iglesia fue fundada como misión por los jesuitas en la segunda mitad del siglo xvii. Quemada, junto con otras nueve de la región por las rebeliones de tarahumaras y pimas en 1690, fue posteriormente ocupada por los franciscanos, a quienes pertenecen los magníficos cuadros del retablo y quienes la consagraron a San Francisco.

Muy cerca de Yepáchi, a unos veinte kilómetros (cinco de ellos de terracería) en dirección oriente, se encuentra la comunidad de Piedras Azules, en donde viven alrededor de quince familias pimas. Se fundó en 1892. Como en todas ellas, la escuela, con la correspondiente cancha de básquet, sigue ocupando un espacio central. Este es uno de los pocos lugares que cuenta con una maestra que conocen la lengua *òbba*.

A unas cuatro horas a pie se localiza la comunidad de Nahogame, homónima de la que se encuentra en la región de los tepehuanes u *ódami*, con quienes su lengua, de la familia yuto-azteca, está emparentada. Se encuentra a 30 kilómetros al oeste de Yepáchi. Para acceder a ella hay que tomar una brecha desde El Salto, junto a la carretera interestatal, y de ahí se puede llegar lentamente en camioneta o en dos horas a caballo. Es un valle largo y estrecho poblado en forma dispersa por unas 20 familias.

Junto con las escasas familias que conviven con los mestizos de San Antonio y de Tutuaca, suman los aproximadamente 700 pimas de Chihuahua.

En el estado de Sonora, el centro ceremonial más importante es Maicoba, también junto a la carretera interestatal, con unas doscientos treinta y un familias de pimas, pero con una



Porras, E. (2002). Máscara de pascolero. El Kipor, Sonora

estructura y fisonomía netamente mestizas.⁶ Testigos mudos del tiempo son ahí los adobes de las amplias paredes de la antigua misión jesuita del siglo xvii, espacio sagrado que aún sigue siendo utilizado junto con el de la nueva iglesia que alberga como patrón también a San Francisco.

Otro lugar importante es la ranchería de El Kipor, en donde viven unas veinticinco familias indígenas. Cuenta con una residencia del Instituto Nacional Indigenista y una casa de salud y de música tradicionales y autónomas. Máscaras e implementos rituales de los pascoleros mayos se guardan ahí, junto a los escasos instrumentos de las danzas pimas, lo que indica semejanzas y contactos culturales.

⁵ Este texto está basado en el guion del video *Yumare Oòba. Etnografía visual de los pimas* realizado por el autor en 1998 y editado por la ENAH Unidad Chihuahua.

⁶ Una exposición más detallada se encuentra en: Ortiz, A. (1995). *Los pimas de la Sierra Madre Occidental. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región noroeste*. México: Instituto Nacional Indigenista.

El resto de los casi novecientos pimas que, según las estadísticas del INI, habitan en Sonora, viven en otras pequeñas rancharías como Pilares, El Encinal, El Llano y Cieneguita. Entre los dos estados hay, pues, y a pesar del silencio de las estadísticas oficiales, unos mil seiscientos indígenas *o'oba*, de los que aproximadamente la mitad conservan su lengua.

Las casas de los indígenas *o'oba* muestran, a primera vista, las posibilidades de utilización de su medio ambiente y los cambios producidos por sus relaciones con el exterior. La piedra, la madera, el adobe, las tabletas y, más modernamente, el *block* y la lámina son algunos de los materiales usados para la construcción de sus hogares.

Por lo que se refiere a sus actividades productivas, la agricultura es su ocupación básica y la fuente principal de sus medios de subsistencia. Maíz, frijol, calabaza y chile constituyen, junto con alguna fruta como manzanas y duraznos, sus alimentos más usuales.

La ganadería complementa su dieta con la carne de reses y chivas y con la leche, queso y requesón que se obtiene de ellas, principalmente en la temporada de lluvia. Caballos y burros son, por otro lado, usados como medio de transporte y de carga.

Otra fuente ocasional de recursos monetarios para la maltrecha economía de los pimas la constituye el trabajo en los aserraderos. Tanto en Maicoba como en Yepáchi existen sendos aserraderos cuyo control y administración, sin embargo, se encuentra en manos de mestizos que no siempre cumplen legalmente con el pago de las utilidades que generan la explotación de los ya muy erosionados bosques de la región.

La fabricación y comercialización de artesanías como ollas, *waris*, petates o utensilios de madera es más bien escasa y cumplen básicamente un papel utilitario, siendo las mujeres las que prioritariamente se dedican a esa actividad.

La mayoría de las rancharías pimas no cuentan con agua potable, por lo que ésta debe ser acarreada de pequeños manantiales y ojos de agua, a menudo situados a considerable distancia de sus viviendas. También las escuelas suelen quedar retiradas y mal equipadas.

Las difíciles condiciones de vida en la zona pima obligan a muchos a emigrar a los centros urbanos de Sonora y Chihuahua o a Estados Unidos, así como a dedicarse a actividades relacionadas con el narcotráfico que generan un ambiente de violencia extrema y una secuela de muertes por riñas y rivalidades.

En el mantenimiento de la identidad pima, en la revalorización de sus costumbres y en el rescate de sus tradiciones, el papel de la Iglesia y la religión juegan hoy en día un papel de suma importancia. Como ejemplo, a través del padre David, fraile capuchino de Yécora, se ha recuperado parte de la antigua iglesia de Maicoba y construido un pequeño edificio que sirve a la vez de espacio para la oración, de museo y de centro de reunión comunitario para los *o'oba*.

Haciendo presente el pasado, en sus paredes vuelven a aparecer las imágenes que los antiguos pimas pintaron en las cuevas, incorporados ahora en esta nueva fase de la aún no

terminada evangelización junto a la liturgia católica y las danzas de los vecinos mayos.

Tanto en Sonora como en Chihuahua las celebraciones del señor San Francisco cada 4 de octubre son otra clara muestra de la influencia que la religión tiene entre los pimas. Las festividades cumplen de esa manera el objetivo de potenciar la organización y de reunir a los pimas de las diferentes rancharías y comunidades de la región. En ambos lugares, el principal acto consiste en sacar a pasear las imágenes de los santos — exactamente iguales, pero de distinto tamaño (más grande el de Maicoba)— por las calles del pueblo para que bendiga sus casas, sus habitantes y sus cosechas, así como las de los mestizos que también participan alegremente.

Pero es particularmente en la Semana Santa donde el sincretismo indio-mestizo y la mezcla de elementos religiosos de ambas culturas aparece con mayor intensidad.

Entre los pimas, los fariseos son los personajes dominantes en esta festividad. Con sus rostros pintados de blanco y dirigidos por un capitán que toca sin cesar un tambor, forman un grupo que recorre constantemente la comunidad y está presente en todas las actividades ceremoniales.

Como sucede con la fiesta del santo patrón, la parte central de los actos de Semana Santa gira en torno a las procesiones que parten de la iglesia y recorren el centro de la comunidad. Primero son los pesados bultos de adobes, imágenes antiguas y ramas que representan el andar y el encuentro entre las mujeres y los hombres como símbolo del origen de los *o'ob* y sus antiguos cultos. Luego son las figuras de la Virgen Dolorosa y del Cristo yacente las que se reencuentran simbolizando el otro nexo fundador de toda sociedad y todo orden: el de la madre con el hijo y el de la vida con la muerte.

También suele intervenir un grupo de jóvenes estudiantes que, en el caso de Maicoba, proceden de Ciudad Obregón o Hermosillo y, en el de Yepáchi, de Chihuahua, para escenificar los momentos más importantes del viacrucis y la crucifixión de Jesucristo tal como se narra en los sagrados evangelios.

Otro de los personajes que no puede faltar en la Semana Santa es el judas. Fabricado a base de rellenar ropa vieja con pasto y zacate, el judas es el jefe de los fariseos y el elemento con el que ridiculizar y burlarse del mundo mestizo y de uno mismo. Al mismo tiempo, es la oportunidad de introducir el sexo y lo cómico en una ceremonia tan solemne y trágica como esta. Desde el bosque, lo que simboliza su origen y procedencia forasteros, el judas es trasladado a la comunidad. Por el camino baila con los hombres y lucha con ellos para terminar montado sobre un burro y paseado por toda la población, antes de ser completamente destruido y quemado.

Tampoco puede faltar el *tesgüino* (bebida fermentada de maíz) en ninguna de las fiestas importantes entre los pimas. El gobernador tradicional es el principal encargado de su elaboración y actúa como anfitrión tanto de los fariseos como del resto de los indígenas que refuerzan su identidad alrededor del consumo de la energética bebida.

Pero, sin lugar a duda, la ceremonia más propia de los pimas y de la que más orgullosos se sienten es el Yúmارة, fiesta que dura tres noches y que se realiza para que haya comida, para que llueva oportuna y adecuadamente o para dar gracias por la cosecha. Aunque con sus rasgos culturales propios, está emparentado con el tuburi warijó y con el propio yúmارة de los rarámuri.

El yúmارة se desarrolla en un patio preparado para este fin, que en oòb es nombrado *tut da aká*, situado en las afueras de la comunidad. Delimitado por varias cruces pequeñas, en el extremo este se instala una cruz mayor muy antigua que se guarda en la iglesia de Yepáchi, dentro de un cubierto hecho con ramas de pino y tásate y adornado con flores que constituyen los elementos básicos del altar. En su interior se colocan también las sonajas de los cantadores y los coyolis o tenábares de los pascoleros que serán recogidos por el gobernador en el momento de iniciar las danzas, siempre bajo la oscuridad de la noche.

Pero antes de dar comienzo, las mujeres y las niñas, principalmente, rezan el santo rosario arrodilladas sobre una cobija delante del altar y la cruz que se encuentra arropada por un paliacate. Alrededor del patio, junto a las hogueras que protegen del frío de noviembre y proporcionan algo de luz, se colocan las familias, los invitados y los que en ese momento no bailan o realizan otra actividad.

En el extremo oeste se sitúa el cantador y sus dos ayudantes que dirigen el baile de las mujeres con los diversos tonos de su canto, acompañados de las sonajas o guajes. En estos cantos se repiten, constante y obsesivamente, fragmentos de la forma de ser o actuar de algunos animales como la tortuga, el palomo, el *kochi*, el cuervo, la chuparrosa y otros. Frente a los cantadores, unidas de los hombros, las mujeres representan al animal del que se está cantando y se desplazan hasta el altar para regresar de nuevo con los cantadores. Uno de los momentos más alegres

se da cuando las mujeres escenifican con su danza a los borrachos, ocasión para la diversión y la risa.

Paralelamente, junto a los cantadores se sitúan los músicos que, con guitarra y violín, entonanán las agudas notas de los pascoles y darán el ritmo para los escasos pascoleros presentes.

Al amanecer los cantos y las danzas se detienen, pero la mayoría de la gente permanecerá en el patio todo el día, unos descansando y otros dedicados a las actividades de sustento, como el acarreo de la leña necesaria para el fuego de las hogueras y la lumbre de la cocina. Preparar la comida para todos los asistentes implica mucho esfuerzo y mucha organización para cocinar y servir, pues también ahí se evaluará el éxito o el fracaso del yúmارة. El sacrificio de una vaca constituye también un momento imprescindible en la mayoría de los yúmáres pimas, puesto que su carne forma parte de la comida final y compartida con la que la ceremonia finalizará, a la vez que servirá como pago en especie a los cantadores.

Por la noche, con los rezos se reinician los cantos, la música y las danzas del yúmارة, no sin antes haberle dado una buena barrida al patio. Aunque la mayoría de las acciones son las mismas cada noche, existen algunas novedades; por ejemplo, se colocan junto al altar seis ollitas de barro con el agua o infusión de diversas plantas de las que todos los asistentes deberán de tomar un trago para purificarse interiormente.

En la mañana del último día, se le ofrece copal al altar como despedida y, como agradecimiento, se le da de comer al patio, considerado como una persona más, antes de alimentar a la gente, empezando siempre por los más pequeños. Es entonces cuando aparece el *tesgüino* para ser compartido por todos. De las ollas de barro se traslada a baldes más pequeños que se reparten a las distintas familias, fiesteros, encargados y protagonistas del yúmارة, ofreciéndole primero a la cruz por la que se bailó y a la tierra por la cual se vive.

Después, los que han participado bailando o con alguna otra actividad se forman en el patio, las mujeres frente a los hombres, y se producen varios discursos de despedida y agradecimiento a cargo del gobernador, los fiesteros, el cantador e incluso del etnólogo que también hizo posible este yúmارة reseñado, después de años de no celebrarse, en Piedras Azules (1996).

Luego, las mujeres, los cantadores y los hombres se despiden del altar que los ha guiado en estas tres noches de oración y danza y, con un bastón en la mano como símbolo de haber cumplido con la tradición, todos bailan yúmáre y pascolean, esta vez a plena luz del sol, entrando de nuevo en el tiempo profano. Con la recogida de las cruces y el desmantelamiento del altar, músicos, fiesteros, cantadores y pascoleros clausuran el patio. Un niño, símbolo de la pureza y la inocencia, será el encargado de cargar con la cruz.

De nuevo otra procesión cierra el círculo y señala que la existencia es para los pimas un eterno peregrinar. Encabezados por los pascoleros y los músicos, la cruz y las imágenes re-



Porras, E. (1996). Altar del Yúmارة. Piedras Azules

gresan a la casa del fiestero o encargado de la organización del *yúmare*. Ahí, una vez más, la gente se despide de la cruz y los numerosos santos que pueblan el altar del fiestero que, por tres ocasiones, está encargado de organizar esta fiesta, que aparece como el arquetipo o modelo básico de las ceremonias entre los grupos del noroeste de México y suroeste de Estados Unidos.

Por último, el cantador, máximo intermediario entre la comunidad y la divinidad, deposita la sonaja y prende una vela. En su expresión se lee la interrogante de cuándo nuevamente podrá cantar y bailar para pedir, agradecer y también recordar al antiguo coyote y a San Francisco, que en el tiempo mítico hicieron el primer *yúmare* para amacizar el lodo en que el mundo estaba y convertirlo en tierra y libertad para todos.

Consulta sobre reforma constitucional en materia indígena⁷

Esta consulta se realizó en 1994 en la comunidad de Yepáchi (municipio de Temósachi). Nada más llegar, nos presentamos con la gobernadora principal de los pimas (*onagúshigam*), doña Romelia Arena, y con el presidente seccional, el señor Fidencio Mendoza, a quienes informamos de los propósitos de nuestra visita. Nos dijeron que, al día siguiente, domingo, había convocada una reunión de la Sociedad de Padres de Alumnos de la Escuela Albergue y otra en el salón comunal para discutir un asunto forestal. Aunque la gobernadora se mostraba pesimista y desconfiada de que se fuera a juntar la gente, planteamos hacer la reunión de información y consulta sobre la reforma constitucional a la manera tradicional —en el atrio de la iglesia—, puesto que, tanto en la escuela como en el salón de la comunidad, se hallarían mezclados pimas y mestizos, y nuestro interés era básicamente dialogar con los primeros y escuchar sus opiniones y sugerencias sin presiones o condicionantes de los segundos.

Antes de comenzar la reunión, la gente que iba llegando comentaba en forma pesimista que seguramente no vendrían muchos porque la gente ya no creía en todo eso, ya estaba cansada del personal de instituciones gubernamentales que siempre venía haciendo promesas que al final quedaban en nada; aunque comprendieron que nuestro papel era distinto, pues sólo nos interesaba informarles y recibir su opinión, no crear ningún tipo de falsa expectativa. Pese a lo improvisado, se juntó un número de personas superior al que estuvo en la reunión de la escuela —la otra asamblea no se realizó porque no llegaron los compradores de madera ni el personal de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara—: aproximadamen-

te setenta pimas alrededor de sus autoridades tradicionales, quienes consideraron que, de todas formas, eran pocos en relación con la población total.

Durante la presentación del tema de la incorporación de los derechos indígenas en la nueva constitución del Estado, casi nadie hizo preguntas ni externó opinión alguna, aunque todos escucharon muy atentamente. Fue al pasar a los temas específicos cuando la participación se desbordó y muchos quisieron hablar al mismo tiempo.

Justicia

Por consenso de los asistentes, el principal problema que enfrenta la comunidad es ciertamente la falta de justicia en todos los niveles.

—El que tiene dinero sale luego, luego del encierro y el que no lo tiene se queda dentro, sobre todo si es indígena, pues es el que menos sabe cómo defenderse —casi siempre de acusaciones falsas— y no tiene quién le ayude o asesore.

Según explicaron, las fiestas ya casi no se celebraban y el *Yúmare* no se realiza desde hace tres años en que mataron a una persona llamada Gabino. Dicen que, en ese *yúmare*, los mestizos se entrometían cayéndose de borrachos en medio del baile ceremonial de las mujeres, sin hacer caso a las recomendaciones y llamadas de atención de las autoridades tradicionales. A pesar de que existe un destacamento de la Policía Judicial del Estado, la opinión de la mayoría es que “agarran a uno que hace algo y al ratito ya anda nuevamente suelto, más bravo que antes de que lo agarraran y con ganas de vengarse”.

Están, pues, de acuerdo en que existan leyes que defiendan sus ceremonias religiosas, cantos y bailes tradicionales —como son el *Yúmare* y la Semana Santa— de aquellos mestizos que no los respetan. Preferirían volver al tiempo de los antiguos cuando las leyes de respeto eran más estrictas que las de ahora o, al menos, no se podían evadir por medio del dinero. Ahora, insisten constantemente que no hay justicia porque los blancos les quitaron la fuerza de sus leyes y sus normas, y en su lugar les dieron otras muy extrañas, degradadas y corruptas de las que se libran quienes poseen recursos económicos e influencias políticas. Pero manifiestan que de nada sirven las leyes si no hay también la garantía de que se van a cumplir, y en eso todavía siguen muy desconfiados.

Parte de sus quejas se dirigen a las autoridades mestizas y a los funcionarios públicos se la pasan en reuniones y congresos, pero nunca obtienen ningún resultado positivo para los comuneros. Aunque a veces vayan los gobernadores indígenas, *gúshigam*, y presenten ponencias (o lista de solicitudes), no les hacen caso y por eso ya no creen en ellos. Denuncian cómo algunos mestizos matan los animales de los pimas, introducen su ganado en los cultivos indígenas y los asustan, amenazan y amedrentan. Concretamente se acusó a los vaqueros del mestizo Efraín Flores de haber matado un marrano, un chivo y cuatro chivas de un pima, pero hasta la fecha no se le ha hecho nada.

⁷ Esta parte se basa en el informe del trabajo de campo conjunto redactado con Francisco Cardenal, en aquel entonces asesor de la Comisión de Asuntos Indigenistas del Congreso del Estado.

Aunque los juicios tradicionales ya se han perdido, la gente considera que no sería muy difícil implantarlos de nuevo si la ley los apoya, pues con eso la justicia sería más efectiva y quedaría entre ellos, salvo los casos más complicados o que no quisieran respetar las decisiones que se mandarían al Ministerio Público. Por ejemplo, sobre la inutilidad de la autoridad mestiza dicen que hay mucha venta clandestina de bebidas alcohólicas, algo no permitido por la ley, y comentan:

—Agarran a un pobre indio borracho y le preguntan que dónde lo compró. ¿Cómo que dónde lo compró? Si los policías bien saben dónde porque ¿cuántas casas hay en Yepáchi? ¿Cuéntelas; A ver cuántas hay, y si el que vive aquí bien sabe quién vende y quién no, ¿pa' qué preguntan entonces? Y luego, además, les dicen que les den comida porque no tienen qué comer, que ellos andan guardando el orden, pero ¿cuál orden?;

Al parecer es muy poco lo que hace la policía y la gente tiene miedo de hacer denuncias formales por las represalias.

—¿Sabe cuál es la causa de estos problemas? —comenta uno—. Ahí está, mire, esas nubes echan la lluvia sobre lo que siembran y de ahí sale el producto, la hierba. Y todo, desde que está ahí eso. —Señala la carretera—. Agarre un poco de la cosa esa y huela. ¿A chapopote? Eso es, ese olor trae todo. Dicen que es beneficio, pero no lo es tanto.

—Esa cinta de asfalto, la serpiente negra —dice la *onagúshigam*—, nos trae muchas cosas malas, tal vez más que buenas.

Tierra

Como en el resto de comunidades consultadas al respecto, todo el mundo está de acuerdo en que la tierra de los indígenas a la que se refiere la ley incluye todo el territorio: ríos, montañas, bosques, etc, y no solamente las tierras de cultivo.

Se quejan mucho de las invasiones de tierras, la mayoría realizadas por parte de los mestizos, pero algunas llevadas a cabo por pimas de otras partes, hasta el punto de considerar que la comunidad sólo tiene acceso a un tercio de su territorio total. También se quejan de las compra-ventas ilegales que realizan los mestizos y de los cercados que guardan los grandes potreros. Opinan que cualquier secta, industria o persona que quiera instalarse en sus tierras debe primero solicitar permiso a la comunidad, la cual lo decidirá en asamblea.

Educación

Fundamentalmente, para la comunidad pima de Yepachi, lo que deben de aprender los niños pimas consiste en trabajar y respetar a los mayores y a sus tradiciones y costumbres. También, tienen que saber leer y escribir para aprender a convivir

y a conocer cómo viven en otras partes del mundo, pero sin olvidarse de su propio idioma, por lo que es obligatorio que los maestros que enseñan sean indígenas y maneje la lengua de los pimas, *o'oba*.

Sobre esto último, se constató que los maestros de la escuela-albergue no conocen el idioma pima. Los maestros bilingües que hay son tarahumares y, absurdamente, alguno de los libros de texto que poseen están en idioma *rarámuri*, pero tampoco se usan. Los pocos profesores pimas que existen fueron mandados a otras regiones de la Tarahumara por la Dirección de Educación Indígena en el estado. Únicamente en Piedras Azules, perteneciente a la comunidad de Yepachi, se encuentra un profesor pima que conoce y habla bien su idioma: Manuel Coronado.

Muchos manifestaron su interés por aprender la lengua que se les había olvidado o que nunca les fue enseñada.

Salud

A pesar de que cuando los doctores u otras instituciones hacen sus censos en ellos no aparecen practicantes de medicina tradicional —debido a que siempre se la ha tomado como retrasada, primitiva y llena de supersticiones—; en la comunidad pima existen algunos curanderos, parteras y hueseros, aunque no puede afirmarse que se encuentre en plena vigencia, sino que funciona en forma oculta.

En la discusión sobre los dos sistemas de medicina hubo un acuerdo en los siguientes puntos:

- Que los médicos indígenas tradicionales o curanderos conocen y curan enfermedades y afecciones que los doctores de las clínicas o centros de salud no conocen ni pueden sanar.
- Que debe de existir una comprensión y un respeto mutuo entre ambos sistemas curativos.
- Que es posible la colaboración entre el curandero y el doctor siempre que estos últimos fueran más humildes, menos impositivos y tuvieran la mente más flexible a nuevos conocimientos y lógicas de concebir la salud y la enfermedad.

Piensan que los médicos tradicionales son libres de ejercer su vocación únicamente con que sea aceptado por su comunidad y, por lo tanto, no requiere ni necesita credenciales de ningún tipo, puesto que ni son funcionarios ni cobran por sus servicios.

Representatividad legislativa

Ante la propuesta que se les hizo sobre diferentes métodos de representación frente a las autoridades municipales y estatales, para próximas consultas e incluso ante la posibilidad de tener diputados indígenas, los pimas de Yapachi manifestaron pre-

ferir que en cada asunto se les tenga que tomar en cuenta: se acuda a la comunidad para preguntarle su parecer.

Quejas

De entre todas las quejas que nos comentaron sobresalen principalmente dos. La primera es que parece ser que el señor Jesús Villalobos, de Maderas Santa Rita —habitual comprador de la madera de la comunidad— adquirió una cantidad de árboles ya hace tiempo. Tumbó los árboles y firmó el correspondiente recibo de trocería, haciendo la correspondiente liquidación. Sin embargo, transcurrió mucho tiempo sin que esta madera fuese transportada en su totalidad. A principios de año hubo un incendio y se quemó lo que le quedaba en el monte, que el empresario calcula en unos sesenta mil pies.

En una pasada asamblea comunitaria, el señor Villalobos exigió otros sesenta mil pies de madera con la amenaza de embargar a la comunidad, a pesar de que ya se le había hecho la liquidación y ya se le había entregado. A dicha asamblea asistieron, por segunda convocatoria, sesenta y un comuneros, además de los funcionarios de la Procuraduría Agraria y de la Coordinación Estatal de la Tarahumara. Por medio

del Comisariado de Bienes Comunales (cuyo presidente es el señor Gilberto Casimiro) se le hizo saber al demandante que, una vez recibida, la madera queda bajo la responsabilidad del comprador. Este contestó que eso no era justo y exigió la cantidad ya mencionada. Mucha gente se salió de la asamblea por considerar aquello absurdo, una necedad de ese señor. Los veintuno que quedaron le firmaron un acuerdo de entregar esa trocería y los funcionarios presentes lo ratificaron. Ante esa situación, la gente se muestra enojada e inconforme porque los servicios forestales ya marcaron los pies de madera. Para evitar ese robo descarado, los allí presentes redactaron una carta de protesta por esa decisión pidiendo su anulación y la realización de una nueva asamblea comunitaria.

El segundo problema se relaciona con las ya mencionadas invasiones, en este caso en el mismo centro poblacional. Un señor mestizo que vive enfrente de la iglesia, Alberto Rascón Pérez, vendió un solar aledaño al templo sin ningún tipo de autorización comunal. El comprador ya ha cercado e invadido buena parte de lo que corresponde a la iglesia, aunque el señor Rascón asegura que su medición de linderos es correcta y que las autoridades tradicionales están en un error. La única forma de comprobarlo es consultando los planos de los solares del fundo legal que al parecer se encuentran en Gomez Palacios, estado de Durango.



Pewatero: apuntes sobre cosmovisión y medicina tradicional entre los Warijío*

Presentación

Este ensayo, que por su brevedad debería más bien denominarse *comunicación*, forma parte de las actividades previas a un trabajo más extenso que pretende concluir con la redacción de una monografía sobre una de las cuatro etnias indígenas que habitan en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua, los warijío o, como ellos se denominan, warijío. Más que aportar novedosas, sobresalientes o muy elaboradas informaciones en torno al campo de la medicina tradicional indígena y a sus especialistas, pretende sobre todo difundir mínimamente algunos aspectos de la cultura de este pueblo indio que, entre otras cosas, inexplicablemente no fue tomado en cuenta en el pasado Censo Nacional de Población, levantado en 1990, en un claro ejemplo de etnocidio estadístico, sin que existan justificadas causas para ello (más que, claro está, la incompetencia de los encuestadores y los supervisores censales). En efecto, según el documento oficial que dice quiénes y cuántos somos en México, no había en ese tiempo ni una sola alma que se considerase warijío.

Las informaciones, datos y testimonios que vamos a presentar en nuestra sencilla exposición proceden de dos fuentes: por un lado, de la escasa bibliografía y documentos que sobre los warijío se encuentran publicados o en forma de mecanuscritos; por otro lado, de entrevistas y observaciones efectuadas en varias salidas en trabajo de campo realizadas con alumnos de la ENAH Unidad Chihuahua, como parte de las actividades académicas de la Licenciatura en Antropología y de las tareas de asesoría proporcionada por el autor durante el presente año (1995) a la Comisión de Asuntos Indigenistas del Honorable Congreso del Estado de Chihuahua.

Etnografía mínima

Son pocos los datos que se tienen sobre la composición y características socioculturales de los warijío durante la conquista

ta y colonización del norte de México, aunque ya en 1588 se menciona este grupo como formando parte del numeroso conjunto de tribus que poblaban un extenso territorio comprendido entre las serranías aleñañas a los ríos Mayo y Fuerte y la Baja Tarahumara. Tubares, guazapares, chínipas, conchos, tehuecos, guailopos, híos, yecuaromes y otras naciones eran seguramente, tanto denominaciones de etnias distintas entre sí, como referencias a poblaciones o localidades dentro de un mismo grupo étnico-lingüístico. Muchos de estos grupos desaparecieron durante el proceso de colonización, impulsado sobre todo por los jesuitas, y otros se fusionaron hasta conformar el panorama étnico existente actualmente.

Al parecer, la respuesta de los warijíos ante la incursión religiosa-militar, a través de las misiones de Nuestra Señora de Uarojíos —fundada en 1626— y Santa Inés de Chínipas



Los warijío de Chihuahua: una etnografía mínima. Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, año de edición 2002.

* Porrás, E. (1999). "Pewatero: appunti sulla cosmovisione e sulla medicina tradizionale fra i Warijío". Revista *Altrove*, 6. Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscenza. Ponencia presentada en la II Reunión de Medicina Tradicional del Norte de México en Monterrey, Nuevo León, en noviembre de 1995.

—creada en 1627—, osciló entre la aceptación o aparente sujeción pacífica e indiferente y la rebelión y oposición violenta ante los invasores. Junto con los guazapares, participaron en el levantamiento armado que tuvo lugar en 1632 y que provocó la retirada de los misioneros por un periodo de aproximadamente treinta años y el exterminio y concentración en localidades de Sinaloa de muchos de los indios que se alzaron. El gran vacío de información historiográfica sólo puede ser llenado a base de algunas conjeturas, como las que proponen que hacia 1770 se produjo la separación entre los warijós de Sonora y los de Chihuahua, siendo muchos de estos últimos asimilados por los tarahumaras de las barrancas, mientras que otros se trasladaron a las regiones serranas donde hoy se localizan y en donde estuvieron al servicio de hacendados y terratenientes que, a lo largo del siglo XIX, compraron u obtuvieron grandes extensiones de tierra. No es hasta los años treinta de este siglo que los warijós son “redescubiertos” por medio de los estudios de Howard S. Gentry para la Smithsonian Institution.

En la actualidad, los warijós habitan una parte de la región fronteriza entre los estados de Sonora y Chihuahua, cuya línea divisoria corresponde con bastante exactitud al curso del río Mayo. Los warijós de Sonora se ubican en una pequeña región al noroeste del municipio de Quiriego y en otra zona más amplia al norte del municipio de Álamos, en tanto que la mayoría de los warijós del estado de Chihuahua se encuentran principalmente en algunas localidades de los municipios de Uruachi y Chínipas y, en menor proporción, en el municipio de Moris. Se trata de una región sumamente accidentada orográficamente, con un clima extremoso, con tierras poco aptas para el cultivo y la ganadería que, junto con la ausencia de vías de comunicación, la colocan en uno de los primeros lugares de pobreza y marginalidad social.

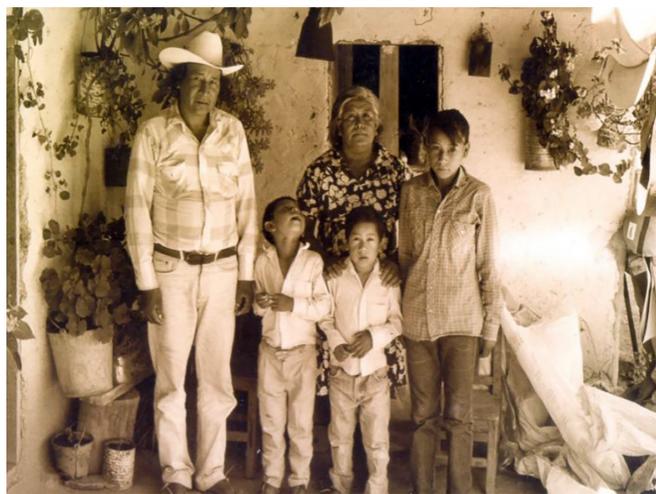
En cuanto al número de indígenas, para el estado de Sonora se cuenta con varios censos y estimaciones realizados por diversas instituciones entre 1989 y 1994 que oscilan desde los

novecientos ochenta y cinco que señala el Instituto Nacional Indigenista en su Censo de población y vivienda del grupo étnico guarijío de 1990, hasta los mil cuarenta estimados por el proyecto SILOS-Guarijío en base a un análisis de los diversos censos.

Para el estado de Chihuahua es todavía más arbitraria y difusa la información que se dispone sobre la cantidad de indígenas warijós. Mientras que el proyecto citado anteriormente habla del 2000, Julio Artalejo —del Consejo Supremo Guarijío y uno de nuestros principales informantes— calcula que hay unas trescientas familias warijós, lo que parece corresponder con la mencionada cifra. Las comunidades más importantes son las siguientes: San Ignacio (48 jefes de familia); Silaybo (72 indígenas); Mocorichi (unos 150 indígenas); Palmaritos (98 familias); Chagaybo (35 jefes de familia); La Barranca, Chiltepín, San Juan y La Mesa de Ceriachi (en conjunto 115 jefes de familia); Pacaybo, Arechuybo, en el municipio de Uruachi; en el municipio de Moris se encuentran La Finca, Cieneguita, El Gavilán, Sicachi, Guamuchi y otros ranchitos menores (unas 160 familias en total), y en el municipio de Chínipas: Loreto (con 88 familias), Guazaremos (25 jefes de familia) y Santa Ana (70 familias).

Estas localidades y rancherías se encuentran muy separadas entre sí y son escasas las relaciones que mantienen entre ellas. Las principales actividades productivas y que proporcionan los medios para sobrevivir en un medio tan hostil consisten en agricultura, básicamente de temporal, que proporciona casi exclusivamente el maíz, frijol y calabazas requeridos por cada unidad familiar, algunas de las cuales suelen contar con una pequeña hortaliza y pocos árboles frutales; ganadería escasamente desarrollada, principalmente ganado vacuno y en algunos casos caprino, para consumo o venta; recolección de frutos, plantas y raíces silvestres de acuerdo con la estación; las artesanías de palma (wares, sombreros, petates) que muy pocos confecciona; las migraciones temporales a plantaciones de Sonora o Sinaloa y a los centros urbanos en donde trabajan eventualmente, y las ayudas proporcionadas por las instituciones gubernamentales en forma de despensas alimenticias, animales y bienes materiales: complementos a las fuentes de recursos económicos para la mayoría de la población warijío.

Únicamente los mitos, las fiestas tradicionales y la lengua —correspondiente a la familia yutoazteca, emparentada directamente con el rarámuri o tarahumara y hablada por un 30% de la población total— distinguen a los warijós de sus vecinos los mestizos o yoris, ya que en lo demás su vida transcurre en forma semejante; es difícil trazar los límites entre ambas culturas o entre el sentido de pertenencia o identidad étnicas a uno u otro grupo. La ausencia de profesores que enseñen en warijío, al menos por lo que respecta al estado de Chihuahua, y el despectivo trato hacia sus hablantes, hacen que la lengua se encuentre en un real peligro de desaparición, pues son muy pocos los jóvenes y niños que actualmente la usan. Es ése uno de los aspectos que, junto con la deficiente atención médica



Porras, E. (1995). Julio Artalejo y familia. Arechuybo.

que reciben, muestran la marginación y el poco apoyo que recibe esta cultura indígena por parte de los responsables de la acción indigenista, seguramente porque en la región warijón no se encuentran grandes recursos naturales de los que aprovecharse a bajo costo, como fue el caso de la explotación forestal en otras zonas de la Sierra Tarahumara.

El considerable aislamiento en el que hasta hace poco han vivido las comunidades warijón del estado de Chihuahua, ha sido también el causante de otro fenómeno que ha venido a contribuir en la desintegración cultural del grupo. En efecto, a fines de los ochenta y principios de los noventa la siembra de estupefacientes y el narcotráfico llegaron a varias regiones serranas de Chínipas, Uruachi y Moris, dejando una estela de muertes, injusticias y mala fama de algunas localidades como Arechuyvo. La inauguración de un camino de terracería entre esta población y Uruachi hace un año, así como el reciente (octubre 1995) tramo hasta Chagaybo y San Juan, han contribuido a devolver relativamente la calma a estas regiones y hacen prever acelerados cambios e impactos socioculturales importantes en las localidades indígenas que, por otro lado, pueden conllevar también una revalorización de la cultura y tradiciones warijón.

Mitos y fiestas

Como se afirmaba anteriormente, es sobre todo a partir del estudio y análisis de las prácticas rituales, las ceremonias, los mitos y las leyendas que podemos acercarnos a los rasgos más tradicionales y genuinos de la cultura warijón. Con estos elementos se transmite la memoria histórica del grupo mediante el ejercicio de la oralidad y el empleo de la lengua y la gestualidad. También sirven para marcar las diferencias respecto a los mestizos y a los demás grupos étnicos, haciendo siempre alusión a ellos para reconocer una identidad que en la vida cotidiana queda difuminada por el poco contacto existente entre las diversas comunidades.

La fiesta sintetiza y condensa la mayoría de los símbolos, el ethos y la cosmovisión indígenas. Es el aspecto de la cultura del que más se sienten orgullosos; del que todo el mundo habla y, a la vez, se lamenta que en la actualidad ya que casi no se celebren. Esto último denota una crisis profunda, o al menos transitoria, en las formas de organización social y en las distintas jerarquías, funciones y cargos que seguramente antes formaban parte de la cultura warijón. Así, por ejemplo, en las comunidades que visitamos eran ya muy escasos los cantadores que sabían dirigir las ceremonias y danzas; pocos los que conocían los mitos de los abuelos y antepasados, y contados los que se dedicaban a tocar la guitarra, el violín y el arpa, los tres instrumentos musicales básicos entre los warijón de Chihuahua. Por otra parte, tampoco manifestaron los jóvenes demasiado interés por aprender estas cuestiones, con la argumentación de que en poco les ayudaba ese conocimiento para sobrevivir o destacar en sus relaciones con un mundo domina-

do por otra lengua (el español) y por la mentalidad de la competencia, los valores materiales y el rendimiento económico.

Las ceremonias más importantes que todavía siguen realizándose en algunas comunidades warijón de Chihuahua, aunque en forma esporádica, son las velaciones y el tuburi. Las primeras se realizan alrededor de un santo que es velado durante toda la noche, a través de rezos e invocaciones, y al que se solicita algún favor ya sea individual (como la curación de una persona determinada) o colectivo (por ejemplo la abundancia de agua o una buena cosecha). Las principales imágenes que se veneran son las de San Isidro Labrador (el patrón de la agricultura); San Juan; el Santo Niño de Atocha; la Virgen de Loreto y la Guadalupana. Generalmente en fotografía se encuentran en algunas casas, puesto que son prácticamente inexistentes las iglesias en la zona warijón y la atención religiosa por parte de algún padre católico. A veces las velaciones concluyen con una procesión del santo por la comunidad o las tierras de cultivo.

Aunque los motivos para su realización suelen ser los mismos que para el caso de las velaciones, el tuburi es una ceremonia mucho más compleja que suele durar tres noches e



Porras, E. (2002). Judas. Semana Santa. Loreto.

involucra muchos más elementos. Se celebra en el patio de la casa anfitriona y tiene como símbolo central una cruz de madera situada entre el lugar en donde se sienta el cantador y las mujeres que van a bailar una al lado de otra con un rítmico, lento y alterno golpeteo de pies en el suelo. En otros momentos, siguiendo lo que el cantador dice, las mujeres escenifican acciones de algunos animales o de la vida cotidiana involucrando cómicamente a todos los asistentes. Al lado del banco del cantador bailan los pascoleros frente a los músicos, con un ritmo más rápido y al compás también de sus chairigoras, ristas de capullos de mariposa rellenos de piedritas atados a los tobillos o, a veces, a la cintura. Los sermones que el cantador dirige a los participantes, la comida y la ingestión de tescüino son otros de los elementos imprescindibles de la ceremonia.

El tuburi se sustenta en los mitos de creación del mundo y de la gente propios de la cosmogonía warijó. A través de ellos cada narrador hace suyo el pasado indígena; le imprime características particulares —lo que hace que varíen las formas, pero no los contenidos—; consigue concebir el presente como una actualización del pasado; posibilita la continuidad en el tiempo y establece un puente entre lo sagrado y lo profano, lo natural y lo sobrenatural, lo social y lo cósmico.

Así, se parte de un principio en que todo el mundo era un gran lago y de que Dios, “Tata Dios” o “nonó, el que es padre” se puso a cantar durante tres días y tres noches en los que formó el mundo al esparcir ante sí un puñado de arena la cual sacó de las aguas. Para comprobar si la tierra ya estaba firme, mandó a varias especies de aves hasta que la paloma volvió sin zoquete en las patitas. Fue entonces que bajó Jesucristo, la Luna y el Sol, quienes empezaron a pascolear y bailar tuburi para que la tierra se amacizara. Fue entonces cuando se les dijo para que qué servía o qué tenían que hacer en esta vida.

Igualmente, se cuenta que formó a los hombres de tres figuritas de barro del fondo del mundo al soplar tres veces sobre ellos: de los que se convirtieron en cenizas surgieron los yoris o mestizos; de los de barro rojo salieron los indígenas, y del resto las demás razas. Una variante involucra al diablo como imitador de Dios que tan sólo consigue crear todos aquellos animales que se consideran dañinos, malos y peligrosos (víboras, arañas, ciempiés, alacranes, etc.). Otra variante afirma que los blancos son también hijos del diablo y otra más dice que el canto fue aprendido de una gran piedra lisa y redonda al ser golpeada con otras piedras que los hombres antiguos le arrojaron en el principio, antes de que se bailara el tuburi como se hace ahora.

El *pewatero*

Pewatero o *pewatelo* es el nombre que recibe el curandero o médico tradicional entre los warijó de Chihuahua, denominación que no aparece en la bibliografía consultada sobre Sonora, en donde al parecer se les llama *iyowiame*. Algunos *pewateros* lo son desde que nacen y sólo es cuestión de que

a lo largo de su vida su misión se fortalezca. Otros reciben la enseñanza de algún otro *pewatero* y se ejercitan por la práctica y el estudio diarios. Otros más se convierten en curanderos ya en una edad adulta a consecuencia de alguna revelación recibida por una enfermedad o por una crisis vital. Sin embargo, los *pewateros* no son abundantes: en nuestros recorridos solamente encontramos a una persona que se definiera como tal, aunque hallamos a varias personas que conocían algunas hierbas medicinales, sabían sobar o ejercían ocasionalmente como parteras, las más frecuentes actividades dentro de la poco extendida medicina tradicional practicada por este grupo étnico. Aparte de ellos, la mayoría de los adultos conocen algunos de los remedios o plantas curativos, y en el hogar, la madre suele ser quien los aplica al resto de la familia.

Los recursos terapéuticos tradicionales proceden del hostil medio ambiente en que se desenvuelve la vida social de los warijós. Principalmente se utilizan plantas como chaneate, chuchupate, gordolobo, manzanilla, palo mulato, laurel, guamúchil, mezquite, vinorama, el tabaco silvestre (como diagnosticador) y otras entre las más citadas. Se habla también del empleo de la arcilla, del barro, del copal y de algunos animales como la víbora, el alacrán (para picaduras causadas por él mismo) y el mochomo (especie de mosquito con cuyos excrementos se lavan heridas ponzoñosas). Normalmente, la medicina doméstica combina estos elementos con algunos productos procedentes del exterior como las aspirinas, analgésicos, alcohol, inyecciones, *Vicks VapoRub*, etcétera.

En cuanto a las enfermedades que más suele atender el *pewatero*, encontramos las que son más propias de los niños, como la caída de mollera, el mal de ojo, la diarrea y el sarampión; las que son comunes antes, durante y después del parto, como las amenazas de aborto, el desacomodamiento del bebé, hemorragias, hinchazón de pies o manos y dolores de cintura; las fracturas óseas, como golpes y luxaciones, y todos aquellos males puestos ocasionados por la acción de otra persona o brujo sobre el enfermo y por la influencia de una planta o un lugar determinados. Por lo que se refiere a las técnicas de curación —salvo en la utilización de las plantas y en el manejo de los huesos y músculos, en donde hay bastante uniformidad—, cada *pewatero* tiene sus propios mecanismos para establecer los diagnósticos y sus “herramientas” particulares.

En muchas ocasiones, el *pewatero* ejerce también las funciones de cantador y de rezandero, siendo una persona de reconocido prestigio a quien, por su saber, constantemente se le piden opiniones en torno a decisiones importantes de índole social que afectan a toda la comunidad. Igualmente, suele ser uno de los que mejor manejan el idioma warijó y de los que más extensamente conocen la historia mítica y el acervo cultural del grupo. Todo eso lo faculta para utilizar numerosos recursos simbólicos dentro de sus curaciones con los que establece comunicación, por una parte, con “el cielo”, “arriba” o Dios (fuerza o procedencia final del poder con el que cura) y, por otra parte, con los pacientes.

Testimonio del *pewatero*

En lo que sigue, quiero presentar una versión adaptada del testimonio que nos brindó en agosto de 1995 un representante *pewatero* warijó de Chihuahua:

Yo soy San Juan Séptimo, Aristeo de sobrenombre, *pewatero* de La Barranca que en warijó se nombra gavilán, Warerere. Nací hace ochenta y un años y contemplé a los quince cómo se ocultó el sol cuando venía por allá trayendo palma con don Juan Rentería. Empecé a trabajar en este asunto de la curación hacia los cuarenta años, una vez que vino un señor enfermo de aquí de la Mesa [de Seriachi]. Luego, una vez, salí al monte, me quedé dormido y en sueños me dijeron que cortara un pedazo del palo adonde me había ido a dar el sombrero y que con ese remedio curase a la gente. También me encontré esta piedra [un enorme cuarzo] con la que limpio y levanto a los enfermos. Más tarde, cuando yo todavía no sabía si era *pewatero*, Vicente, un curandero y sobador que no era de por aquí, sino de más arriba, me dejó estas otras dos piedras [dos canicas grandes] y me explicó que tenía que andar por las comunidades curando a la gente.

Con esta piedra tengo que sobar todo el cuerpo, *pa'* arriba y *pa'* abajo, hasta que quede bien claro lo que tenga y se descubra el mal puesto de acuerdo con el color que señala si hay fiebre [verde], como si fuera un termómetro, o si se trata de un susto, etcétera.

Entonces, esta otra piedra se coloca en esta parte del cuerpo y se le pega un jalón con la boca, chupando así hasta que va saliendo el gusano que tenga dentro junto con la gente que está manejando esto, y con ello se alivió el enfermo, aunque a veces se batalla mucho.

Una persona se enferma de mal puesto cuando no lo quieren a uno, cuando a uno no le conviene o no le cae bien. Entonces, para curarlo, solo Dios sabe. Yo lo solicito allá arriba, en el cielo, donde se celebra una junta en donde está Dios platicando y ahí entregan al enfermo y al que hizo el mal al señor o la señora. A ese ya no lo sueltan, ya se va a quedar, ya lo van a castigar y a encarcelar por acuerdo de Dios, mientras que al enfermo lo devuelven, se viene junto conmigo, ya se alivia y ya sigue viviendo tranquilo. También hay animales que hacen daño al cuerpo de uno, pero no porque lo haga mal por sí, sino porque hay una persona que no le cae a uno y entonces mete aquel animal al cuerpo de uno por la cabeza, por la espalda, por el corazón o por el estómago. Por eso la gente que viene picada de un animal puede ser por un animal cualquiera, pero también por causa de otra persona, y eso hay que averiguar primero.

Yo solamente sé de tres medicinas de raíz o de hierbas. Una se llama salvia, otra es el jejote cimarrón y el otro es una rama grande llamada jeco. Entonces, las hiervo en un litro de agua hasta que quede medio litro y de ahí le doy un vaso al paciente para que eche ese mal que tiene en el estómago o en el cuerpo. Sólo tres medicinas de plantas tengo; aparte, en el sueño se me dice qué otras plantas necesito, si están en un cerro o en una piedra y cómo debo de sacarlas e ir a traerlas.

Dios es el más poderoso que está arriba. Es una persona que se encuentra entre cinco o seis que le están dando ahorita su poder, todos juntos, y son los que hacen venir a la gente para allá. Es la más poderosa, pues es una persona grande, con la cara grande y ancha igual que una. A mí me han solicitado allá en sueños y he platicado con Él que en español se dice



Porras, E. (1995). Aristeo, *pewatero* de La Barranca. Uruachi.

Jesucristo y, en warijó, pues le decimos monó, o sea, un papá que viene siendo Dios. Él todo lo sabe y lo dice, nomás que yo estoy algo sordo y no me ayuda el oído; aunque a mí Jesucristo ya me aconsejó muy poquito, me dio doce palabras y *'orita* ya sé un poco más qué tengo que hacer.

Cuando morimos nosotros, nuestra casa nos queda aquí abajo, nos entierran con nuestra caja, podemos decir con la casa o el cuerpo, y entonces lo único que se va para arriba es el espíritu, el alma. En warijó se le nombra "arewá", la máquina que está trabajando, y se sale y allá lo recogen, allá vamos, y los que tenemos mucho error o somos matones o somos rateros o somos malos, esos no subimos, no suben, se quedan abajo, llorando en el viento; y mientras no los recoge Jesucristo, andan llorando aquí abajo. Por eso hay hacerle una fiesta al difunto, rezarle rosario, unir los familiares y parientes, hermanos, tíos, papá. Matamos chiva, le damos al cantador tamales y pozole, y con eso ya subió, ya no está aquí abajo con nosotros, ya lo recogió allá arriba su mamá o su papá.



Porras, E. (1995). Tejedora de sombreros. El Cusal.

Aquí tengo dos señores cerca que pueden quedar cuando yo me vaya. También tengo un hijo, pero está en Sonora, y un muchacho que está aquí ahorita, pero que está muy duro, que no lo puedo dominar, que tiene otro pensamiento y como que no quiere entrar conmigo. Pero yo le estoy preguntando entre sueños, lo estoy llevando allá arriba; ya estamos llegando y nomás falta que nos reciba nuestro Jesucristo y entonces ya va a cazar por ahí esto y lo otro así. Pero no estoy seguro de que viva mucho tiempo o de que no me enferme y muera antes de que les deje los cargos para que vengan a curar a la gente.

En 1910, cuando los porfirianos andaban haciendo guerra y todo eso, pasaron por aquí unas personas que iban a matar al señor Sáenz de Arechuybo. De ahí lo solicitaron a Chínipas y de Chínipas se fueron a Cerro Prieto, de donde venían los yaquis y los mayos. Entonces, de ahí bajó Jesucristo a decirles: "Si ustedes están peleando, si siguen peleando, entonces se va a acabar el mundo". Llegó detrás de otro y le pegó en la espalda diciendo: "Si ustedes no se calman, si no se componen, entonces *'orita* se van a morir todos, pero el mundo no se va a acabar, pero la gente sí se va a acabar". Entonces, los que iban de aquí para allá y los que venían de allá para acá se saludaron donde le dicen Cerro Prieto, donde está un grande santo que se llama Virgen de Guadalupe, y ya no siguieron, se calmaron y regresaron. Pero ahora solo Dios sabe, pues todos están peleando, echando bombas, y el mundo no se acabará, pero la gente se muere aquí abajo y sí se acabará si sigue peleando, eso es lo único que sé.

A modo de conclusión

La medicina tradicional es uno de los recursos culturales y materiales más importantes de los que disponen los warijó de Chihuahua. Su universo se relaciona con un conocimiento preciso del entorno natural y de las propiedades específicas de plantas, tierras y animales. También se encuentra estrechamente ligada a la lengua, a las ceremonias y a los mitos y narraciones que condensan la tradición oral aprendida por el grupo. En el *pewatero* o curandero warijó convergen una serie de cualidades que lo convierten en una especie de ideal del ser, pensar y sentir del grupo por el que él habla. Al mismo tiempo, de acuerdo con las técnicas, procedimientos y cosmovisión que maneja, se presenta como un interesante modelo o variación del chamanismo, en el que se encuentran articulados muchos elementos cristianos y cuyo estudio puede aumentar nuestro saber sobre los fenómenos de sincretismo y contacto cultural.

El poco desarrollo y conocimiento que de la medicina tradicional warijó se tiene refleja la situación actual de marginalidad y aislamiento —en parte deseado y en parte provocado— que predomina en este pueblo indígena. Manifiesta

también la necesidad de realizar programas e investigaciones en el área que habitan para sistematizar la información que tienen sus habitantes y para revalorizar su cultura, sus formas autóctonas de organización social y sus concepciones propias de concebir el desarrollo, contribuyendo con ello a fomentar la diversidad humana y a evitar que el etnocidio estadístico de los números llegue a coincidir con la realidad de carne y hueso.

Bibliografía

Artalejo, J. (1995). Comunicación personal. Abril. Transcripción de Rosa María Tamariz.

- Cámara Barbachano, F. (1961). *Warijíos*. México. Proyecto Silos-Guarijio. (1995). Reporte técnico de actividades, 1992-1994. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Instituto Nacional Indigenista, Culturas Populares, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C., y Universidad de Sonora.
- Scott-Gentry, H. (1961). *The Warijio Indians of Sonora-Chihuahua: An Ethnographic Survey*. Washington: Smithsonian Institute and Bureau of American Ethnology.
- Séptimo, A. (1995). Comunicación personal. Julio. Transcripción de Alberto Rivera.
- Torres, L. (1995). Comunicación personal. Julio. Transcripción de Guadalupe Fernández y Rosa María Tamariz.

A través de los años...





Material fotográfico: Archivo personal Eugeni Porras Carrillo.

Porras, Eugeni. Expedicionario (7) 2024: 69-70

El papel de la fiesta en la conformación de la identidad étnica huichol*

Presentación

Este trabajo pretende reflexionar sobre algunos de los elementos básicos que participan en la conformación de la identidad étnica, entendida, en términos amplios, como sentido de pertenencia a un grupo. Deja de lado las discusiones teóricas y los arduos debates sobre la correcta definición científica de la identidad para centrarse en los datos que la experiencia del trabajo de campo ofrece al etnólogo, puesto que lo esencial es preguntarse cómo se construye y por qué lo visible son acciones, hechos y gestos encaminados a un fin cuyo nombre no importa demasiado. Por eso, partimos de la memoria que tenemos de nuestra convivencia con los huicholes y de la imagen unificadora que nos presenta la reconstrucción articulada de algunos de los aspectos de su realidad sociocultural.

Lo esencial es no perder de vista que toda identidad surge de un constante proceso de ir y venir entre la igualdad y la diferencia, entre lo nuevo y lo viejo. Todos los grupos construyen mecanismos de distinción para no confundirse con sus vecinos, con los otros; para poder decir “nosotros somos”. En todos ellos, el simbolismo aparece como la capacidad que permite la distinción y la apropiación particular de espacios, actividades, sentimientos o vivencias comunes. Lo simbólico recubre cada uno de los elementos culturales que son patrimonio de un grupo social y los imprime de las cualidades específicas, los valores y los significados propios para que se conviertan en aspectos de su identidad.

Por lo mismo, nuestro ensayo tendrá más un carácter descriptivo que interpretativo —si es que podemos separar mínimamente estos dos niveles en el análisis de la etnicidad—, pero quiere, al menos, señalar aquellos temas sobre los que puede ser fructífero aplicar los esquemas y concepciones propias de la antropología simbólica para contextualizar la pertinencia y el ámbito de la identidad étnica.

Interetnicidad e intraetnicidad

En primer lugar, podemos distinguir dos direcciones distintas, pero a menudo entrelazadas, que siguen los procesos sociales en su conformación de ámbitos de identidad.

En el contexto de las relaciones que un grupo mantiene con las demás agrupaciones que comparten un mismo espacio mayor social, político o cultural —llámese nación, continente o civilización—, la identidad se presenta como una autoafirmación de sus valores, creencias y normas, y una negación, minusvalorización o puesta entre paréntesis de las demás; es decir, en el plano de las relaciones interétnicas, en función de la definición de sí mismos, los grupos humanos mantienen vínculos diferenciales: la división más abstracta y genérica de la realidad es la que se establece entre lo que es de uno, lo propio (sentido de pertenencia) y lo que es ajeno (sentido de ausencia). El juego posible entre ambos extremos señala los límites de la identidad, cuyo aspecto dinámico lo constitu-

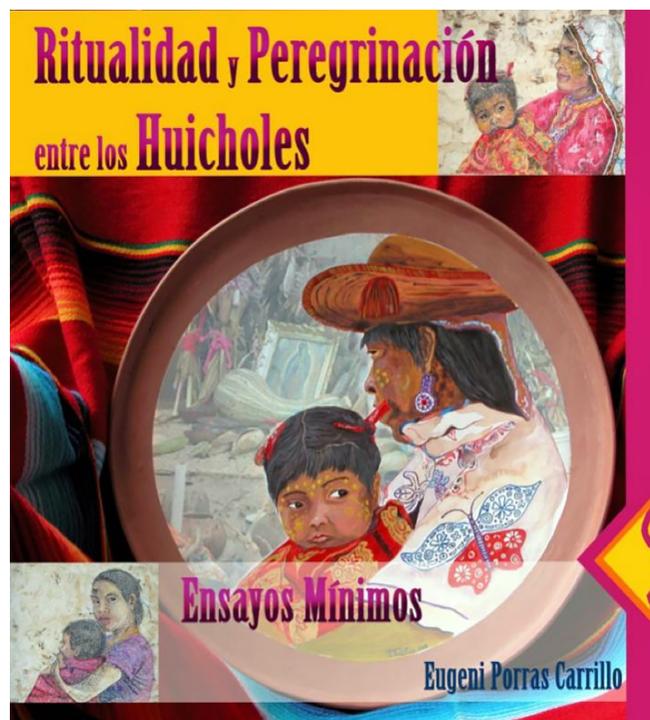


Figura 1. *Ritualidad y peregrinación entre los huicholes. Ensayos mínimos*, año de edición 2009.

* Ponencia presentada en el Simposio Internacional. Texto publicado en (1990). *Identidad cultural y modernidad: nuevos modelos de relaciones culturales*. Barcelona: Federación Catalana de Asociaciones y Clubes UNESCO.

ye ese continuo proceso de selección, rechazo y apropiación de significados y símbolos que propicia la interétnicidad. En nuestro caso, los huicholes se denominan a sí mismos wurrárikas, mientras que a los demás, mestizos u otros indígenas, les llaman téhuaris.

Por otra parte, aparecen nuevos elementos cuando se profundiza en la estructura de las agrupaciones sociales; en el sistema de relaciones que mantienen entre sí sus miembros e instituciones, y en la manera como se articulan las acciones y concepciones mediante las cuales se asegura su continuidad en el tiempo y su supervivencia en el espacio. Es a este ámbito intraétnico al que nos referimos mayormente en nuestro texto.

Identidad étnica y territorio

El territorio es, junto con la lengua, uno de los principales componentes de la identidad étnica. En algunos casos no es necesario que sea un lugar geográfico fijo o estable: existen palestinos sin Palestina y hubo judíos sin Israel, pero todos, en algún presente, viven o vivieron en espacios terrestres, en contextos de naturaleza que recortan las extensiones territoriales de los demás y establecen fronteras étnicas. A efectos de nuestra exposición, lo importante es la existencia de normas, conductas y cosmovisiones compartidas que regulan la apropiación, simbólica y materialmente, de todo territorio.

El territorio que habitan los huicholes es comunal de acuerdo con el sistema mexicano de tenencia de la tierra; es decir, pertenece a cada una de las cinco comunidades en que se distribuye la población. El patrón de asentamiento está formado por un núcleo central, la comunidad —que también cumple la función de centro ceremonial—, alrededor del cual se sitúa una constelación de rancherías integradas por familias extensas que, a su vez, pueden adherirse a otros centros ceremoniales menores. La representación esquemática sería la de un círculo que contiene en su seno un número variable de otros círculos cada vez más pequeños hasta llegar al clan familiar —que también posee su propio espacio ceremonial, o sea, el lugar donde se concentran los símbolos de su fe, tradiciones y creencias, y se realizan los ritos que enlazan al grupo con su pasado, con sus antepasados y con su futuro o proyecto de sociedad.

La adscripción a alguno de esos territorios es, sin duda, un factor creador de identidad. Interétnicamente, uno es un wurrárika en abstracto, pero intraétnicamente, uno es de Santa Catarina, de San Sebastián, de Tuxpan de Bolaños, de Guadalupe Ocotán o de San Andrés Coamiata; también de Las Guayabas, San José, Santa Bárbara, San Miguel o San Andrés, cuando el interlocutor es de esta última comunidad.

Además del sentimiento de procedencia de un territorio, se da un uso y distribución de este que señala lugares especiales a través de los cuales se crean y recrean las posibilidades de acción social y de conformación e intercambio grupal. De

modo que una comunidad huichol está constituida por ese conjunto de microterritorios con funciones bien delimitadas, cuyo uso y simbolismo señala los avatares de la etnia y que, al mismo tiempo, suministra muchos de los datos con los que opera su memoria selectiva. En el caso de la comunidad de San Andrés Coamiata, Jalisco, cuyo nombre en wurrárika es Tatei Kíé, la “casa de nuestra madre”, podemos distinguir:

a) El espacio de trabajo, formado básicamente por las tierras de cultivo y pastoreo, pero a las que se puede añadir las posibles instalaciones de granjas, talleres, carpinterías y otros espacios que tienen que ver con el trabajo productivo materialmente. La milpa, el lugar donde se siembra el maíz, la calabaza y el frijol, es uno de los espacios ligados íntimamente a la conciencia de identidad, sin el cual el mundo casi no puede ser pensado. Su ausencia señala la presencia de lo ajeno.

b) El tokipa o centro ceremonial tradicional constituido por el tuki o caligüey. Es una construcción circular con una sola puerta orientada hacia la salida del sol; paredes de adobe y un alto techo cónico de zacate, en donde se realizan las ceremonias más íntimas del grupo y se concentran los símbolos más arraigados que unen a sus miembros con el mundo y las fuerzas sobrenaturales. A su alrededor hay un número variable de pequeñas casitas o adoratorios denominados ririkis, donde se guardan los implementos que se van a utilizar en las ceremonias, donde se cocina y también se puede descansar o dormir. Los responsables de estos espacios, quienes los cuidan y les dan vida, son miembros de la comunidad que forman parte del sistema de cargos y autoridades al que más adelante nos referimos. Es en estos espacios donde residen, invisibles, las divinidades, seres míticos o antepasados que aparecieron originalmente y que moran eternamente en otros lugares (cuevas, lagos, manantiales, etc), a menudo convertidos en piedras o agujeros.

c) El teyeupani, pequeña capilla que data de la época de la evangelización franciscana (siglo XVIII) y que ha sufrido una serie de continuas destrucciones y reconstrucciones en ese largo proceso de apropiación y resistencia frente a la religión católica impuesta desde el exterior. En este recinto tienen también lugar otro conjunto de ceremonias y rituales cuya originalidad se desprende de la obligada articulación de elementos externos (el sistema de santos e imágenes) con las concepciones cosmogónicas y las ideas propias en torno a lo divino o sobrenatural. Un sistema de mayordomías se encarga del cuidado de los ídolos-imágenes católicas y de la organización de su culto.

d) La casa de gobierno, que en algunos lugares se llama casa real, espacio donde las autoridades civiles tradicionales se reúnen para resolver asuntos de su competencia, deliberar, juzgar y tomar decisiones. Aquí el símbolo fundamental lo constituye la mesa de las autoridades, si-

tuada fuera del edificio, en torno a la que se instalan los miembros que controlan el poder político y religioso para presidir los actos y ceremonias públicas. Junto a la casa de gobierno se encuentra la pequeña cárcel con su cepo correspondiente, en donde son introducidos los pies de aquellos que se han hecho acreedores de alguna condena. Frente a ella está el ririki donde se guardan las varas de mando, señal de autoridad y símbolo de que se participa de la mesa y del banco; a su lado, el palo al que se amarran los animales que son sacrificados en las ocasiones que lo ameritan: prácticamente en toda fiesta.

e) La casa de la comunidad, edificio rectangular que contiene un altar de piedra en donde se colocan las imágenes y objetos ceremoniales, en la parte oriental, y largos bancos de madera para la gente que, en las ocasiones precisas, se junta a escuchar el canto de los marakate (chamanes, curanderos o cantadores...), por medio de los cuales se relata el pasado no escrito del grupo y las hazañas de sus héroes culturales como modelos a imitar o códigos de comportamiento.

f) Las casas de las autoridades y de los otros cuatro centros ceremoniales que se encuentran representados dentro de la comunidad.

Salvo el tuki, que se encuentra a unos doscientos metros del centro, el resto de los lugares citados se agrupan en un cuadrado alrededor de un gran espacio vacío o plaza por donde se transita de un espacio a otro.

Sistema de cargos e identidad

Otro factor básico de identidad tiene que ver con la organización social y las características del gobierno tradicional que actúa por encima del sistema institucional, en el sentido de que tienen mayor relevancia. Ocupar alguno de los muchos cargos que contempla el sistema de gobierno y control de los asuntos civiles y espirituales conlleva el cumplimiento de ciertos deberes e implica la defensa y difusión de éstos. Pasar por dichos puestos es un requisito para ser aceptado y respetado por la comunidad como miembro de pleno derecho. El sistema es tan amplio y funciona en forma tan obligatoria que nadie queda excluido de ese servicio público del que no se obtienen beneficios materiales (al menos directamente por el ejercicio del poder), sino el reconocimiento popular traducido en una mayor o menor dosis de prestigio, dependiendo de los resultados obtenidos en el periodo de gestión.

Los kawiteri o grupo de ancianos —sin que sea la edad el criterio clasificador sino el grado de conocimientos— son la cúspide de esta estructura organizativa. Todos ellos han pasado por la mayoría de los cargos político-religiosos que existen, han almacenado suficiente experiencia del tiempo vivido y han obtenido el saber propio que otorga la vejez, por lo que son el testimonio vivo del pasado y los acumuladores de la his-

toria del grupo. Su principal función es la de designar a los individuos que desempeñarán los diversos puestos en la organización tradicional. Se auxilian de los sueños y ensoñaciones naturales o provocadas (una forma del manejo de símbolos) para determinar quiénes son los candidatos propicios.

Las autoridades civiles tradicionales son presididas por un gobernador, tlatoani, a quien acompaña un segundo gobernador, un alguacil, un juez, un comandante o jefe de policía y los comisarios de los respectivos centros ceremoniales que pertenecen a cada comunidad. Los puestos principales cuentan con varios ayudantes, los topiles, que actúan como emisarios y policías. El papel de estos cargos es el propio de todo gobierno: velar por el mantenimiento del orden y la paz social; resolver los problemas que se presentan en el ámbito de las relaciones sociales, y mediar frente a las instancias del sistema político-económico exterior, representando intereses comunitarios ante los requerimientos e intromisiones de la sociedad mayor, la mexicana, de la que forman parte los huicholes. La duración de todos esos cargos es anual.

Más difícil de determinar es el número de los encargados y miembros del kaligüey o centro religioso de la comunidad. Existe un responsable principal, el tzauríríka, quien, auxilia-



Figura 2. Porras, E. (1984). El Ranchito cerca de Guadalupe Ocotán.

do por dos ayudantes, durante cinco años debe de velar por el cabal cumplimiento del culto a los dioses, antepasados y seres míticos que se encarnan en las figuras del resto de los miembros, que en total pueden llegar hasta treinta y reciben el nombre del personaje al que representan o encarnan. También son ellos los encargados de designar las fechas de las celebraciones tradicionales; determinar las necesidades de ofrendas o ritos propiciatorios especiales, y organizar las peregrinaciones a los lugares externos al espacio comunitario (cuevas, manantiales, cerros, desierto, etc.) en donde moran los patrones o dioses. Todos estos cargos duran cinco años y cada uno de los portadores posee una jícara de calabaza —de ahí que se les llame jicareros— y una pequeña flecha votiva de carrizo que, en su momento, transmitirá a su sucesor.

Por otro lado, se encuentran los mayordomos o maritomas, encargados de las imágenes de los santos y cristos que también participan en las diferentes celebraciones que a lo largo del año lleva a cabo el grupo para reafirmar su sistema de creencias. Igualmente, su cargo es por cinco años y tienen bajo su mando a varios auxiliares para funciones específicas como el cuidado de las imágenes y la limpieza del teyeupani.

Los cargos institucionales —como el secretario municipal o representante de la cabecera municipal en la comunidad, el comisario de bienes comunales y representantes de otras dependencias de gobierno, así como los maestros de la escuela primaria— son siempre considerados especialmente e invitados de honor en las fiestas y actos públicos: pueden opinar, pero no tienen una función decisoria ni participan activamente en los asuntos más tradicionales, sino que, hasta cierto punto, en muchas ocasiones representan las tendencias desidentificadoras del grupo, propiciadas por la desigual relación aculturativa frente al exterior.

Identidad, tiempo y fiesta

El dominio del tiempo es, juntamente con el control del espacio, la otra gran coordenada que integra los elementos más significativos en la construcción de la identidad étnica, la cual requiere siempre de apropiarse de la memoria grupal, llámese mítica, histórica u oral. Las angustiantes preguntas “¿quiénes somos?” “¿de dónde venimos?” y “¿hacia dónde hemos de ir?” encuentran respuesta en la costumbre, y los sabios, ancianos, chamanes y gobernadores son los depositarios de las huellas del tiempo. Tiempo de lluvia, tiempo de sequía; tiempo de siembra, tiempo de cosecha; tiempo de trabajar, tiempo de celebrar... Dialogar con el tiempo es imprescindible para sobrevivir. No todos los momentos son idóneos para determinada acción y cada grupo decide el cuándo, manifestando con ello su etnicidad y mostrando el nivel de relación con la naturaleza, el manejo de los ritmos que la mantienen viva y el conocimiento de los ciclos que hacen posible la confianza en el mañana.

La fiesta, como hecho social total, reúne gran número de expresiones que tienen que ver íntimamente con la identidad

étnica. A través de ella se articulan, reproducen y se hacen significativos los aspectos antes someramente mencionados. En el plano interétnico, todo sistema de fiestas compartido por un grupo se opone a y se diferencia de los que comparten los demás, los otros. Con sumo orgullo, casi todos dudan de que en otras partes puedan celebrar las fiestas con el mismo esplendor que las suyas. En las mismas se trata de crear y reproducir elementos diferenciales del resto de los vecinos, y las posibles asimilaciones, sincretismos o adaptaciones que se producen forman parte intrínseca de aquel proceso. En el plano intraétnico, la fiesta señala los momentos adecuados para el desarrollo de las actividades; crea las condiciones para que se haga visible lo que, invisible, constituye la razón de ser del grupo. La fiesta critica, valora, cuestiona, pero también fundamenta el orden profano, la vida cotidiana en sentido restringido, al permitir la irrupción de la esfera sagrada y de los elementos que la nutren.

El ciclo festivo huichol representa las concepciones y valores más íntimos que constituyen su etnicidad. Como la serie de actos de una obra teatral, escenifica el desarrollo de la etnia, su paso por el presente. Testimonio de ser, el ciclo festivo enlaza los momentos de apertura a un más allá de lo individual y crea la conciencia de colectividad, otra forma abstracta de referirse a la identidad.

Territorialmente, las fiestas agrupan a los huicholes en un espacio y, a la vez, definen espacios para cada uno de los individuos, cumpliendo con ello una función endoculturativa: aprender a ubicarse. En ellas conviven miembros de diferentes colectividades que establecen entre sí relaciones de intercambio material y simbólico, condición necesaria para el poblamiento de un territorio.

En estos intercambios circulan mercancías y también se reparten funciones y se adquieren compromisos que perpetúan la organización tradicional de la etnia. Tal es el significado de la fiesta del volteo de la mesa de las autoridades del 4 de junio; de alguna manera, clausura el ciclo festivo, que se inicia con la puesta en pie de ésta el 4 de octubre (después de que pasó la temporada de lluvias, tiempo sin fiestas comunales) e incluye la elección de nuevos cargos religiosos (el cambio de maritomas del 12 de diciembre) y de las autoridades civiles tradicionales (el 6 de enero). Ese subgrupo festivo constituye una respuesta a la presión exterior por imponer una forma determinada de organización grupal que viene de los tiempos coloniales a través del proceso de evangelización, como lo demuestra el nombre que reciben los encargados de las funciones que atienden.

En el otro subgrupo de fiestas, la comunidad huichol da respuesta a sus requerimientos de comunicación sagrada con la naturaleza y con las poderosas fuerzas que rigen sus destinos. También aquí podemos hacer una división entre aquellas cuya celebración sigue el calendario católico y las que se guían por el ciclo natural o agrícola. Las primeras son las pachitas, original carnaval en el que el sentido de los hechos



Lugares sagrados wírratirari

poco tiene que ver con el carnaval occidental, y la Semana Santa, en donde conviven el pensamiento católico y el pensamiento autóctono sobre la muerte y la resurrección. Las segundas son Tatei Nerra, fiesta de la purificación de la cosecha e iniciación de los niños, cuando el maíz está a punto; y Hícuri Nerra, fiesta del peyote y de bendición del coamil o lugar donde se va a sembrar, que se celebra a finales de mayo o principios de junio, cuando la gente empieza a preparar la tierra para la siembra. Ambas denotan con su nombre el grado de tradicionalidad y destacan el elemento primordial, la danza, en el significado del término nerra.

También el canto es un elemento imprescindible y presente en toda fiesta. Por medio de la voz del marakame hablan los dioses, los antepasados y las fuerzas sobrehumanas para contar qué sucedió y qué hay que hacer. Tampoco hay canto

sin fiesta. A través de este, el huichol tiene acceso a su memoria étnica y la actualiza constantemente, sin lo cual no es posible poseer identidad.

Finale

No es la función de esta ponencia, ni cabe en tan corto texto, un análisis detallado de todos los actos y elementos que operan en cada una de las fiestas para ayudar a conformar la identidad wírrárika. Lo dicho hasta ahora puede considerarse como un prólogo o una provocación para profundizar posteriormente, pero creemos que es suficiente para mostrar la importancia que se le debe otorgar a lo festivo como factor generador de etnicidad y articulador del simbolismo latente entre las colectividades indígenas.



Algunos elementos del chamanismo huichol*

En México, entre los aproximadamente treinta mil huicholes —que, según el Censo General de Población (INEGI 2000), habitan mayoritariamente en Nayarit (16 932) y, en menor proporción, en Jalisco (10 976), Durango (1435) y Zacatecas—, encontramos operando con toda su intensidad y complejidad un sistema chamánico que contiene los rasgos más importantes y comunes a otros grupos, en donde el chamanismo está presente. El hecho de que los huicholes se designen a sí mismos como “doctores” —según la interpretación que Lumholtz (1986, p. 21)¹ hizo del término *wixárika* (plural *wixaritari*) con el que ellos se autonombran como grupo— indica la importancia que adquieren las cuestiones relacionadas con la religión, el ritual y la salud no referida exclusivamente al cuerpo. El *maráakame*, como se le llama al chamán huichol, no se dedica exclusivamente a curar a la gente, sino que tiene otras funciones en algunos casos más importantes: ser guía espiritual del grupo; depositario de la memoria histórica y mítica; sacerdote o “funcionario” religioso y, en ocasiones, incluso llega a ocupar alguno de los cargos civiles tradicionales y actúa como autoridad representativa dentro del complejo sistema de cargos que organiza la vida sociocultural de las comunidades y poblaciones huicholas.

El conocimiento del *maráakame* se nutre de la tradición del grupo, contenida principalmente en los mitos, y de las actividades que realiza de acuerdo a “el costumbre”, visión *emic* (desde el interior) de su propia historia y su cultura heredada por los antepasados ya sea humanos o divinos. Creemos que esa vinculación con la tradición, las normas, pautas y costumbres establecidas en el tiempo es una muy importante característica que deslinda el chamanismo del neochamanismo, este último compuesto por fragmentos recogidos de tradiciones y contextos muy variados y dispersos espacio-temporalmente. En lo que sigue sintetizaremos algunos de los aspectos que pensamos deben ser tomados en cuenta para comprender con mayor claridad las características y comportamientos del cha-

manismo o curanderismo entre los huicholes, es decir, aquello que los *maráakate* —curanderos, chamanes, etc.— saben y hacen, tanto como lo que deben saber y lo que deben de hacer, o sea, la particular interpretación que ofrecen de su cultura a los otros (Geertz, 1987).

Aspectos cosmogónicos y cosmovisión

La concepción huichol del universo y de su origen presupone una interacción permanente de los elementos de la naturaleza, como seres vivos entre los que se dan constantes relaciones no exentas de violencia, astucias y humor. En los mitos se encuentra la explicación del surgimiento del mundo, de sus partes, de los antepasados y de las pautas que deben seguir los huicholes. De acuerdo con las diferentes fuentes documentales a las que tenemos acceso, haciendo una síntesis de las mismas, podemos señalar que en un principio el mundo era plano, oscuro, sin ríos e inclinado hacia el mar, solamente habitado por los *hewietari*, los creadores o formadores; los *kakauyarite*, seres de poder equivalentes a los gigantes que posteriormente se convirtieron en piedras y montañas; los *tatatzima* o bisabuelos y los hombres-animales. Este mundo creció hasta que tomó la forma de un disco rodeado por cinco mares (Milanese, 1985). Por su parte, en su trabajo de campo de los años treinta, Zingg (1982) recoge que la tierra es para los *wixaritari* un disco chato, al que rodea un mar poblado de serpientes acuáticas, adonde el padre sol desciende cada noche, camina por debajo de él y de la tierra, y por la mañana vuelve a alzarse con la ayuda de los loros.

A modo de ejemplo de la estructura mitológica, como una especie de narraciones de poder que todo chamán debe manejar correctamente, presentamos una versión del nacimiento del fuego, considerado el primero de los *maráakate*, a partir de un resumen articulado de los mitos contenidos en Benzi (1972) y en Benítez (2002): la madre tierra, *tatei yurienaka*, hizo temblar cinco veces para liberar su luz la cual, tras aparecer por el oriente, se introdujo en el corazón de la tierra y recorrió el mundo inferior y el mundo subterráneo, hasta reaparecer como fuego en una cueva conocida como *teakata*. Antepasados, hombres-animales (el hombre-víbora-roja y el hombre-serpiente), las estrellas y otros animales lo persiguieron y le hicieron ofrendas hasta que el tlacuache (*yahurrú tewiyáre*) logró prender una chispa con su cola; la guardó en su vientre; huyó y fue golpeado por los venados, quienes lo

* Extracto de la ponencia “Neochamanismo y chamanismo huichol” presentada en la I Reunión de Medicina Tradicional del norte de México celebrada en Chihuahua, Chihuahua, en 1993. Texto publicado en (2009), *Ritualidad y peregrinación entre los huicholes*. Tepic: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Nayarit e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ Para 1895 este autor considera que eran chamanes el 50% de la población.



Porras, E. (2004). Wiricuta. Desierto de San Luis Potosí.

creyeron muerto, pero consiguió llegar al centro del mundo y ofrecer una chispa a cada una de las regiones.

Con el mismo estilo, se explica el surgimiento de la luna, del sol, del héroe cultural (*Watakame*), de la primera peregrinación al peyote, etc.; siempre narraciones que cuentan la historia de los elementos naturales como antepasados de los hombres, hasta llegar al mito del diluvio en donde, del casamiento del héroe cultural con una mujer-perro, surge la actual generación de huicholes. El mito funciona, pues, como una autoridad que enseña al *maràakame* y le permite expresarse tal como es.

El panteón huichol está compuesto por más de treinta dioses que, un tanto esquemáticamente, se dividen de acuerdo a dos ciclos fundamentales: la temporada de lluvia y la temporada seca; la noche y el día cósmicos; la oscuridad y la luz; lo femenino y lo masculino. Entre las diosas de la temporada húmeda tenemos a “nuestra abuela crecimiento”, *takutsi nakawé*, principio de la reproducción; la ya mencionada Madre Tierra; la diosa del maíz, *uteanaka*; la que protege los partos, *tulu-*

viakame, entre otras. En cuanto a los dioses o personajes de la temporada seca, sobresalen *tatewarí* (nuestro abuelo fuego); *tayau* (nuestro padre sol); *akaitewarí* (el viento); *paritzika* (deidad de la caza y de los venados) y otros muchos. La relación entre los dos bandos, que a menudo se expresa como enfrentamiento, es lo que mantiene al mundo en movimiento, y todo ritual y relación con los dioses está encaminado a mantener ese equilibrio cósmico. Por lo general no se tienen ídolos de los dioses y, cuando existen o se fabrican, algunos se guardan en lugares secretos, generalmente en cuevas remotas, o se entierran en el centro del *kalihuey* (edificio circular donde tienen lugar las ceremonias) o en el centro de los patios ceremoniales familiares. Sus escasas representaciones aparecen también en discos o *teapári*,

[...] hechos en ceniza volcánica solidificada, de manera ocasional en madera y en muy raras ocasiones se moldean en arcilla [o, modernamente, en yeso] que varían en tamaño de acuerdo a la imaginación del

artífice... representan el dominio del dios o la diosa, se pintan o se graban con dibujos simbólicos de sus atributos y relaciones con el mundo (Lumholtz, 1986, p. 51).

Aspectos cosmográficos: espacios sagrados

El universo huichol se divide en tres partes o franjas: arriba se encuentra el cielo (*heriepana*), donde mora el sol —y el águila real *werika* como su madre, equivalente a la Virgen María, *tanana*—, y se denomina *tajeima*; en la parte central, *jeriepa*, se encuentra la tierra y es donde viven los huicholes; abajo se halla el inframundo o *watetiapai*. Los puntos cardinales de la tierra son cinco: el centro, donde se encuentra el territorio huichol formado también por cinco comunidades principales (San Andrés Coamiata, Santa Catarina, Guadalupe Ocotán, San Sebastián y Tuxpan de Bolaños); el norte, donde se encuentra *aurramanaka*, lugar donde encalló la canoa de *nakawé* en el diluvio mítico y que corresponde al Cerro Gordo en la comunidad tepehuana de San Bernardino de Milpillas, Durango; el sur, donde está la morada de la diosa de las aguas, en el lago de Chapala en Jalisco, o *rapavillémata*; el oriente, donde sale el Sol en el monte *leunar*, parte del territorio de *wirikuta*, desierto de San Luis Potosí, donde crece el peyote o *híkuri*, y el poniente, donde está el mar, *haramara*. Todos esos lugares se consideran sagrados y a ellos deben acudir periódicamente los huicholes para dejar ofrendas solicitando algún favor o agradeciendo los recibidos. También se dirigen a esos lugares especiales para obtener poder y conocer más cosas del mundo natural y sobrenatural, especialmente los chamanes.

Particular importancia tiene la peregrinación de unos 400 kilómetros a *wirikuta* para la recolección del peyote que será luego consumido en las distintas fiestas del ciclo anual. Sin la realización de al menos cinco viajes (no necesariamente cada año) a este territorio —donde viven los dioses, y desde donde se dice proceden los modernos huicholes tras haberse perdido en aquella región— y, desde luego, sin la ayuda o la gracia de los antepasados, no se puede llegar a ser *maràkame*. La peregrinación implica una compleja preparación; llevar buen número de ofrendas —pues son varios los lugares a visitar—; ayunos; abstinencias; confesión pública de infidelidades sexuales: la cacería del venado —que según Lemmaistre (1988) “es un antepasado fundador y un modelo de conocimiento [...] llevaba al peyote dentro de su cornamenta... el *maràkame* recibe de él su palabra”—; la visita a cuevas, fuentes (*kutsala*) y otros lugares sagrados y, finalmente, la realización de una gran fiesta: la fiesta del peyote (*híkuri nexa*), que incluye el sacrificio animal —usualmente una vaca— en la que los peregrinos quedan libres del compromiso adquirido.



Porras, E. (1992). Aurramanaka (Cerro Gordo). Durango.

Aspectos rituales y ceremoniales

Se llega a ser chamán a través de la enseñanza de otro y de la participación en los numerosos ritos y ceremonias que se celebran, escuchando con atención y fijándose en cada una de las acciones que realizan los oficiantes. Bautizar a los niños (con agua de algún lugar sagrado para que *tatei niwetukame*, nuestra madre tierra, le ponga el alma al niño en la fontanella craneana); bendecir los matrimonios; dirigir los ritos funerarios y encabezar el conjunto de fiestas que se realizan a lo largo del año son tareas ineludibles para el chamán huichol. Son también las ocasiones en que puede demostrar frente a la comunidad y los demás chamanes para lo que sirven su poder y conocimientos. En el ciclo festivo encontramos ceremonias autóctonas que tienen que ver con la temporada agrícola: *tatei neixa*, “danza de nuestras madres”, para bendecir la cosecha e iniciar a los niños (de octubre a diciembre, en el momento en que la milpa o sembradío de maíz está ya a punto); *mawarixa*, sacrificio de un toro que se realiza para la limpia del maíz, y *híkuri nexa*, danza del peyote, en la que se pide el agua de la lluvia para que riegue las milpas y haga crecer las semillas recién sembradas (de mayo a junio, dependiendo del clima). Otro conjunto de fiestas responde al calendario católico y sincretizan elementos de las dos culturas: la fiesta de las banderas o *pachitas*, que corresponde o equivale al carnaval occidental; la Semana Santa, en la que se lavan los santos e imágenes católicas, y la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe (*warupitukaritsie*), en la que se eligen las autoridades custodios o *maritomas* de los santos, el Cristo y la imagen de la Virgen. Por último, existen dos fiestas que abren y cierran, respectivamente, el ciclo del poder político que corresponde a la temporada seca: la puesta en pie de la mesa de las autoridades (*raparaririku*) el 4 de octubre y el volteado de la misma (*kirupuri*) en junio. Entre ellas se celebra en la primera semana de cada año la *patsixa*, cambio de varas o de las autoridades tradicionales (Porras, 1990; Geist, 1991).

En la imprescindible participación en las fiestas y la dirección de las mismas, encontramos una destacada función social del chamán huichol —y, en general, del chamanismo indígena americano— que lo relaciona con las esferas de la política, la ideología y la religión, funciones que no aparecen o no resultan tan importantes en el clásico estudio de Mircea Eliade (1982) y que no son tomadas demasiado en cuenta por los teóricos del movimiento neochamánico, pero que constituyen el *sine qua non* para ser reconocido como *maràakame*.

Aspectos terapéuticos e instrumentales

El *maràakame* tiene que ser también un buen curandero o terapeuta y utilizar su poder para sanar a la gente. Para ello debe de conocer antes que nada la constitución del cuerpo humano. En términos generales, el individuo huichol está compuesto por el *iyari* o corazón que es consolidado a través de las peregrinaciones a los lugares sagrados; la memoria, procedente de *kauyumari*, hermano venado, quien con la punta de su flecha recogió la palabra que perdieron los ancestros al volverse animales; el *nierika* o espejo donde se refleja la apariencia divina de los dioses en la actualidad;² el *kupuri* o alma que subsiste después de la muerte, y el *tukari*, energía vital, vida y también día.

Como en otros muchos lugares y culturas indígenas de México (Dow, 1990; Vogt, 1983),³ la enfermedad es producto de la pérdida momentánea del alma producida por el susto; por la actuación de algún espíritu malévolo al entrar sin protección en su área de influencia; por no cumplir con alguna promesa hecha a los dioses, o por la actuación de algún brujo que introduce sus flechas invisibles en el cuerpo de sus víctimas. La tarea del *maràakame* es semejante a la del doctor, ya que, de alguna manera, también ha seguido estudios acerca de las enfermedades y remedios, pero, a diferencia de éste, se considera además dotado de algún poder místico y toma en cuenta a la persona integralmente: incluso en sus aspectos morales, no solamente como objeto material. La curación chamánica es, pues, distinta a la del médico occidental, porque éste individualiza la enfermedad mientras el *maràakame* la colectiviza, es decir:

[...] el médico se aleja del paciente contagioso o toma todas las precauciones para no contaminarse cuando

realiza su operación. El *maràakame* se convierte en un ser “delicado”, esto es, sagrado; se ha contagiado del estado impuro (del enfermo, y debe de curarse junto con él) [...] ingiere una serie de sustancias como medicina (en vez de dárselas al enfermo) [...] canta para curar, utiliza la palabra como remedio, mientras que el médico utiliza la escritura (para recetar) (Porras, 1985, pp. 81-82).

La técnica principal de curación del chamán huichol consiste en extraer por aspiración la flecha de la enfermedad, solicitando ayuda a una divinidad y pidiendo al enfermo que descubra la parte adolorida sobre la que realiza la succión (Torres, 1990, p. 21). Después, escupe y, de acuerdo con el contenido de la saliva —un pelo, un grano de maíz o incluso, me ha tocado ver una velita en miniatura—, acaba de determinar el origen del mal. En ocasiones se emplea el tabaco, silvestre (*makuchi*) o comercial (cigarrillos), para diagnosticar a través del humo arrojado a las partes doloridas del paciente. A veces se requiere de toda una noche de canto cuando la enfermedad está muy difícil y es preciso conseguir la ayuda de los dioses. A través del canto, entre otros efectos, se fija hipnóticamente la mente del enfermo y se recitan los mitos ancestrales al tiempo que se busca el alma desprendida.

El uso del peyote o *híkuri*, que comparten varios grupos étnicos del norte de México y algunos de Estados Unidos,⁴ aunque con distintas concepciones y rituales (La Barre, 1980) y que ya fue descrito por Sahagún (1982) en 1560,⁵ no puede faltar en ninguna ceremonia. El primer efecto del cactus que crece a considerable distancia de las comunidades huicholas es estimulante y permite mantenerse despierto o, en su caso, caminar mucho tiempo sin fatigarse. En mayor cantidad aumenta la percepción y permite al *maràakame* acceder a la memoria étnica al conocer el código de las visiones que genera y cómo desplazarse en el “viaje” hasta alcanzar la meta deseada.

La experiencia alucinatoria, efecto del peyote, es capaz de resolver todos los conflictos, los que dividen al cosmos, los que son una amenaza para la salvación del hombre en el mundo y los que hacen temer el desequilibrio de la persona. Revelación del *iyari de kauyumari*, constituye la experiencia más profunda y más real del modelo humano. La imitación de *kauyumari* genera una personalidad estructurada según los criterios de la memoria de la raza (Milanese, 1985., p. 406).

² Los varios aspectos y significados de los *nierikas* como “contenedores infinitos del universo *wixarika*” han sido estudiados por Fresán (2002).

³ Entre los otomíes, quienes poseen un panteón muy semejante al de los huicholes, al alma se la denomina *zakiy* y se la representa con un muñeco de papel. Al chamán se le llama *vadi*, de *padi*: “el que sabe” (Dow, 1990, pp. 94-100). Entre los zinacantecos “el *ch’ulel* es un alma, innata, personal, ubicada en el corazón de cada persona; también se halla en el torrente sanguíneo” (Vogt, 1983, p. 37).

⁴ En un caso particular de articulación entre chamanismo y neochamanismo a través, por ejemplo, de la Native American Church o de la Peyote Foundation, con sede en Arizona, que editan la revista *The Peyote Foundation Journal*.

⁵ En el capítulo “En qué se trata todas las hierbas”, clasificándolo entre las “ciertas hierbas que emborrachan”, el franciscano dice: “Hay otra hierba, co-

La música —en toda ocasión el violín, *xavieri*, y la guitarra, *kanari*; únicamente en *tatei neixa* se emplea el tambor o *tépu*— y la danza también pueden considerarse instrumentos de curación, ya que inciden sobre el cuerpo y suelen estar presentes en las sesiones más importantes. Igualmente, el sueño es utilizado para descubrir las enfermedades y remedios que se han de aplicar. En él se reciben mensajes de los animales aliados o de los antepasados y son considerados como anunciadores de cosas buenas o malas. La diferencia con las visiones producidas por el peyote es que no siempre se obtienen las mismas imágenes. Como menciona un famoso y reconocido curandero o *maráacame*: “en mis sueños puedo ver cosas, pero no me hablan de la misma manera que bajo la influencia del peyote” (Valadez, 1986).

Las “herramientas” o recursos materiales que emplea el chamán huichol se suelen guardar en un pequeño estuche de palma trenzada denominado *takuatsi* a modo de un altar portátil. En él hay varios objetos que varían de curandero a curandero, pero un par de plumas atadas a un delgado palo, comúnmente llamado de Brasil, es imprescindible. Con este sencillito instrumento, denominado en *wixárika muwieri*, el chamán limpia las enfermedades, recibe las diversas energías de los elementos que lo rodean (del sol o del agua, por ejemplo) y las reparte a la gente. De acuerdo con un anciano informante de la comunidad de San Sebastián:

[...] nuestra costumbre está escrita en las plumas de las aguilillas: cada raya, cada nudo, es una página de nuestra historia. Si no fuera así hubiéramos olvidado después de poco tiempo la tradición de nuestros ancestros [...] Ellas se animan y hablan tan sólo cuando se ha tomado *híkuri*. Solamente entonces las plumas narran su historia, y para quienes la entienden, su voz es tan clara como la del radio [...] Los jóvenes aspirantes a *maráakame* empiezan a estudiar el *muwieri* cuya lectura es más fácil: en principio las de halcón (*piwame*) que tienen estrías y colores bien netos, después las de otros aguilillas [...] cuando serán viejos, sabios (*kawiteros*) podrán leer las plumas de águila blanca [...] y transmitir la tradición a sus hijos (Benzi, 1972, pp. 194-195).

También se incluyen flechas, denominadas *ulú*, de carrizo de unos 30 centímetros con una base de palo, en la punta de las

mo tunas de tierra, que se llama *peyotli*; es blanca, hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como un manjar de los *chichimecas*, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro” (Sahagún, 1982, p. 666).

Porras, Eugeni. *Expedicionario* (7) 2024: 76-81



Porras, E. (2004). Velas al mar. Haramara, San Blas.

cuales se hacen unos dibujos o líneas que representan oraciones destinadas a solicitar algún favor a los dioses. Igualmente se preparan vasijas (*rukuri*) con la corteza de una planta rastrera (*bule*, *guaje* o *tecomate* en español), en la que se pegan con cera bolitas de chaquiras o semillas que representan la casa, los niños, los animales por los que se pide protección y otros elementos del microcosmos indio (Kindl, 2003). Por otro lado, algunos *maráakate* llevan envueltos en algodón unos cristales de roca

[...] que se cree que son personas muertas e incluso vivas, una especie de cuerpos astrales de los teosofistas [...] dan especial suerte y protección en la cacería del venado [...] es una forma en la que pueden retornar los hombres muertos hasta cinco veces (Lumholtz, 1986, pp. 98-100).

Todos los instrumentos y elementos que van a ser usados en una determinada ceremonia, ya sea de curación o festiva, se colocan sobre un pequeño tapete o altar denominado *itari*.

En definitiva, y a modo de conclusión provisional, creemos que, con lo escuetamente expuesto, quedan claras las diferencias entre el chamanismo y el denominado *neochamanismo*. El primero es un sistema extremadamente complejo que tiene que ver con toda la cultura del grupo, exige una dedicación completa que abarca todos los aspectos de la vida del chamán y es, fundamentalmente, un servicio a los demás miembros de la colectividad. El segundo es, como mucho, un conjunto de técnicas o mecanismos imitados o extraídos de las prácticas observadas en otras culturas que ayudan a llenar los huecos de sentido y conocimiento que, sumados a la ineficacia de los sistemas biomédicos, tienen las sociedades occidentales en donde el “espíritu científico” es el predominante. Sin embargo, el debate está abierto y las opiniones basadas en el trabajo de campo son muchas.

Bibliografía

- Barre, W. (1980). *El culto del peyote*. México, Premiá Editora.
- Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. México, Editorial Era.
- Benzi, M. (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl*. París, Gallimard.
- Dow, J. (1990). *Santos y supervivencias*. México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1ª ed. 1973).
- Eliade, M. (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fresan, M. (2002). *Nierika: una ventana al mundo de los antepasados*. México, Conaculta/Fonca.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- Geist, I. (1991). "El espacio y tiempo huichol", *México Indígena*, núm. 16-17, enero-febrero, México.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. INAH-Universidad de Guadalajara.
- Lemmaistre, D. (1988). *La cacería del venado: su función en la identidad cultural huichola*. Tesis de doctorado, mimeografiado.
- Lumholtz, C. (1986). *El México desconocido*. V. II. México, Instituto Nacional Indigenista (original 1902).
- Milanese, E. (1985). *La consommation rituelle du Peyote chez les huicholes du Mexique: symbolologie culturelle et sens psychologique*. París, Tesis de doctorado.
- Porras, E. (1985). "Etnología médica", *Argonautas*, núm. 3, noviembre. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Porras, E. (1990). "El papel de la fiesta en la conformación de la identidad étnica huichol", en *Identidad cultural y modernidad: nuevos modelos de relaciones culturales*. Barcelona, Federació Catalana d'Associacions i Clubs UNESCO.
- Sahagún, F. (1982). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa.
- Torres Sánchez, R. (1990). "Hacia la preservación de 'el costumbre'", *México Indígena*, núm. 14, noviembre, México.
- Valadez, S. (1986). "Ulú temay, Huichol Shaman", *The shaman's Drum*, otoño, California.
- Vogt, Evon Z. (1983). *Ofrendas para los dioses*. México, Fondo de Cultura económica (1ª ed., 1976).
- Zingg, R. (1982). *Los huicholes*. México, Instituto Nacional Indigenista.



Algunos aspectos de las relaciones entre el desierto y los huicholes*

Presentación

En este texto presento, a partir del análisis de un caso concreto, algunos comentarios y reflexiones que puedan enriquecer el debate sobre el tema de las “culturas del desierto”. En términos comúnmente aceptados por todos, creo que al hablar de ellas nos referimos a grupos que desarrollan su existencia en ese espacio o ecosistema definido como desierto, aun tomando en cuenta los diferentes escenarios y tipologías que tal concepto implica. Cuestiones a desarrollar, discutir o comparar surgen de preguntas tales como: ¿de qué forma ese medio ambiente específico imprime determinadas características culturales a los pueblos que en él habitan?; ¿qué conocimientos y técnicas se emplean para el aprovechamiento de los recursos que ofrece el espacio desértico?; ¿cómo contribuye el desierto en la conformación del imaginario social, la religión o las creencias?; ¿existe una identidad común en las culturas del desierto o qué variaciones podemos encontrar?, etcétera.

En ese sentido, y en el contexto de la rica diversidad multiétnica de México, parece lógico que el tema debería centrarse en los pueblos y comunidades que son y viven en el desierto como algunos de Sonora (los pápagos) y la mayoría de las minorías étnicas de Baja California (cucapá, pai-pai, kiliwa, etc.), sin olvidar los asentamientos, poblaciones y ciudades mestizas, como Mexicali y otras.

Sin embargo, me parece que hay otros aspectos, tal vez no tan directamente relacionados con lo anterior, que se pueden plantear en torno a este tópico cuando pensamos en la existencia de pueblos o comunidades que no viven en el desierto, al menos como su medio ambiente, pero que de alguna forma tienen una más o menos estrecha relación con él. En estos casos, conocer la imagen y la concepción particular que otras culturas tienen del desierto ayuda a completar el amplio panorama de lo que implica la unión de esos dos conceptos: cultura y desierto. A una de estas culturas voy a referirme en lo que sigue.

El desierto y los huicholes

Aunque posiblemente la cultura del grupo étnico huichol o wixárika no puede estrictamente ser denominada una “cultura del desierto”, el peso que el desierto tiene en ella es sumamente importante, a pesar de que el medio ambiente en que se desarrolla su existencia lo constituye la amplia franja de la Sierra Madre Occidental denominada el Gran Nayar; comprende las porciones fronterizas de los estados de Nayarit, Zacatecas, Durango y Jalisco. También en numerosos asentamientos huicholes cercanos a las ciudades, colonias urbanas o ranchos —surcidos de los constantes procesos migratorios en los que desde siempre se ha desenvuelto la vida de los Wixáritari—, la presencia del desierto y su relación con él es constante y de obligada referencia. En efecto, la peregrinación que, de acuerdo con las obligaciones impuestas por su cultura, deben de realizar los huicholes al desierto de San Luis Potosí, es uno de los acontecimientos fundamentales en su vida y uno de los aspectos más destacados y atractivos de este pueblo indio.

El hecho de que el objetivo más conocido de ese viaje sea la obtención del peyote o *hículi* —un cacto con propiedades visionarias, enteogénicas o alucinógenas (términos siempre relativos) usado en las festividades religiosas del grupo y parte imprescindible de su camino de conocimiento— contribuye sin duda a la aureola de fama, exotismo, misticismo y misterio que en todas partes tienen los huicholes. También es uno de los factores que más inciden en las numerosas relaciones y convivencias que con los huicholes llevan muchas otras personas no sólo de México, sino ya de todo el mundo. Al mismo tiempo, ello ha contribuido enormemente a la difusión del peyote y a su uso en contextos muy alejados, tanto de la cultura huichol como del ámbito del desierto, en ceremonias y rituales propios de ese término ambiguo que se conoce como *New Age* y, también, a la aparición de nuevas formas de chamanismo.

Sin embargo, obviamente, las relaciones entre el desierto y los huicholes son mucho más complejas e intrincadas. En lo que sigue trataré de presentar, siquiera en forma somera, algunos de los aspectos, niveles o dimensiones que presenta esa vinculación; que han sido ya señalados, en mayor o menor medida, por la rica bibliografía en torno a esta etnia, y que considero permiten comprender mejor el término “culturas del desierto”. A la vez, quisiera aportar los datos —no únicamente etnográficos, sino sobre todo vivenciales— recabados en las cinco peregrinaciones realizadas con variados grupos de

* Schorr Wiener, M. (2006). *Estudios del desierto*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California y Porruá, pp. 91-115.

peyoteros a lo largo de los casi veinte años de trabajo y acompañamiento (no siempre constante) con ellos, experiencia significativa que falta en muchos de los autores a los que nos vamos a referir.

El desierto como “nicho ecológico”

El desierto de San Luis Potosí es denominado por los huicholes Wirikuta. Ese territorio es visto y vivenciado por el grupo huichol, en un primer nivel (no jerárquico), en contraste con el medio ambiente de la sierra en la que pasan la mayor parte de su tiempo. Frente a la vegetación; bosques; barrancas; plantas a recolectar; árboles frutales o no; campos de cultivo; animales de caza y ríos con sus peces —los elementos, en definitiva, propios del espacio conocido de los que obtienen los medios de subsistencia para cubrir sus necesidades materiales—, la geografía del desierto es concebida como extraña, peligrosa, no apta para la convivencia duradera. Llena de espinas, carente de leña, incultivable, en ella habitan animales peligrosos, desconocidos y míticos. Temor y respeto son actitudes comunes ante ese paisaje del que dan testimonio algunos de los autores que estuvieron en la peregrinación, cada uno con su singular estilo y su particular mirada:

Los troncos de las yucas ennegrecidos y casi sin hojas se yerguen como columnas de templos incendiados sobre un matorral grisáceo, uniforme y desgarrado, por cuyas aberturas asoma la áspera caliza del suelo. Se tiene la impresión de que estas plantas sufren intensamente y que sus sufrimientos forman parte de un vasto conjunto donde el tiempo hubiera sido suprimido. La inmovilidad y el silencio propios de los desiertos son agobiantes y las montañas desnudas del fondo, unas montañas de suaves pliegues minerales, sobreponen un nuevo silencio, una nueva inmovilidad, una nueva sensación de intemperalidad absoluta (Benítez, 2002, p. 90).

La flora del desierto —y es otra de sus paradojas— tiene algo que recuerda en su forma a una flora marina. Los bosques de corales, de madréporas, con sus frondosos ramajes, sus tallos carnosos inmóviles, las esponjas redondas, las algas, las asociaciones caprichosas de la cal, evocan los densos arbustos ramosos del *Myrtillocactus geometrizans*, las serpientes recamadas del *Aporacactus flagelliformis* o las texturas y las formas de las hojas de la opuncia (Benítez, 2002, p. 97).

Por donde uno mire sólo hay matorrales. Tremendo chaparral que se extiende hasta el infinito en cualquier dirección y da la impresión de estar en el centro de un enorme disco de flora desértica; ni más ni

menos que parados en el centro del universo, en el ombligo del mundo (Blanco, 1992, p. 42).

Se corre gran peligro físico porque casi siempre pasa algún contratiempo o accidente y porque en el desierto hay víboras de cascabel, alacranes con picadura mortal —todo el mundo debe llevar a la mano el suero antialacránico—; además, no resulta descabellado encontrarse con coyotes y hasta lobos en algunas ocasiones y, por supuesto, alimañas de todo tipo, y no me refiero a los abogados, como tarántulas, viudas negras, capulinas, ciempiés y demás monerías. El peligro sobrenatural está siempre presente, pues nos metemos en Wirikuta, donde habitan no sólo los dioses y antepasados huicholes, sino también los kakayares, sus demonios. Y por lo visto todos tienen mal genio y pueden arremeterla contra nosotros [...] La prueba de que “ir a Wirikuta es una verdadera chingá” es que, de doce mil huicholes que existen aproximadamente, divididos en cinco comunidades, sólo asisten a la peregrinación anual al peyote alrededor de ciento cincuenta; esto es, unos treinta huicholes por comunidad y, además, ¡nadie quiere ir! La mayor parte de los peregrinos van forzados porque las autoridades religiosas huicholas les dan “cargo”. El cargo dura cinco años consecutivos, después de los cuales difícilmente regresan por su voluntad. ¡Y nosotros vamos por gusto! (Blanco, 1992, p. 24).

También las condiciones climáticas del desierto son muy distintas a las que se viven en la sierra. No parece haber allí ciclos estacionales y todo ese ecosistema es percibido, sobre todo, como temperatura, calor y frío: elementos que conllevan sufrimiento y demuestran el valor y coraje de quienes a él viajan con muy limitadas pertenencias.

La noche es fría y de una oscuridad profunda. La temperatura desciende bajo cero. Los peregrinos sólo cargan una cobija de franela y su traje típico de algodón, el cual no los protege del intenso frío [...] El clima del día en un asfixiante calor de más de cuarenta grados (Gutiérrez, 2002, p. 181-183).

El desierto como lugar de los ancestros y origen de los huicholes: geografía sagrada

Sin embargo, contra lo que pudiera suponerse, no se trata de un espacio completamente salvaje, opuesto en forma tajante al territorio domesticado que sería el de la sierra, sino que el desierto también tiene un orden, una lógica y se encuentra poblado, habitado por seres que existieron antes de los actuales indígenas, ya sean considerados como antepasados, dioses, diablos o seres peligrosos. Por un lado, sin duda se puede con-

siderar a Wirikuta como una topografía sagrada en la que los lugares están bien determinados y con accesos específicos, al menos para los que conocen sus puertas que, aunque invisibles, requieren de una apertura ritual:

Eusebio siguió la forma invisible de la primera de las puertas sagradas hasta que ésta queda abierta. Antes de cruzarla todos arrancamos ramas de unos pequeños arbustos y nos limpiamos de la cabeza a los pies. Acto seguido traspasamos la primera puerta: Valparaíso [...] el estanque donde habita la diosa del Agua Tatei Matinieri [...] Ahí se abrió la Segunda Puerta Sagrada de Wirikuta y vino la ceremonia de los Matewames, los novatos que asisten por primera vez [...] El Capitán con La Vara fue el primero en traspasarla [...] Tercera Puerta Sagrada de Wirikuta: Toymaiao. Se trata de otro estanque, más profundo, pero con menos agua que Tatei Matinieri. Y mucho más lodoso [...] atrás de unos arbustos está el laguito donde habita Kauyumare, El Venado Azul. Eusebio abre la Cuarta Puerta Sagrada de Wirikuta. Se arrojan varias ofrendas al laguito [...] Santa Gertrudis. En este pueblo, al que los huicholes llaman Wakarikiteme, está la Quinta Puerta Sagrada de Wirikuta, la puerta de Nakawé, la última puerta. ¡La entrada a Wirikuta! Con gran nerviosismo se llevó a cabo la ceremonia de apertura (Blanco, 1992, pp. 31-37).

Por otro lado, Wirikuta es también el lugar de origen de los antepasados y el escenario donde sucedieron muchas de las aventuras y hazañas que recuerdan los mitos y leyendas que son narradas en las fiestas o en la intimidad de los hogares a través de diálogos alegres o de los cantos sagrados. Actualizar el pasado imitando los desplazamientos y realizando las acciones que aquéllos llevaron a cabo, es uno de los propósitos del viaje:

De acuerdo con su tradición, los huicholes se originaron en el sur, se perdieron debajo de la tierra y resurgieron de nueva cuenta en el este, en el país del híkuli (peyote), que es el altiplano central de México, cerca de San Luís Potosí (Lumholtz, 1986, p. 13).

Los huicholes aseguran que tienen que dejar ofrendas como lo hicieron sus primeros antepasados, basándose en el mito de la creación [...] cuando Tawewiekame salió del Cerro Quemado, saltó por los cuatro rumbos del universo: primero salió de Teaákata y brincó a Xapawilleme, enseguida a Haramara y luego a Hawxamanaka hasta llegar a Wirikuta. Los huicholes dicen que en su salto formó un Tsikuri, causando así la división entre el cielo y la tierra (Gutiérrez, 2002, p. 207).

De este modo, los elementos físicos o materiales que presenta la naturaleza propia del desierto, son interpretados a la luz de la cultura huichol como signos palpables de la realidad de sus mitos, como pruebas de la validez de lo que estos narran, huellas que se hallan en los detalles más diminutos y escondidos que presentan la geografía con sus accidentes, rocas, cuevas, montañas y arroyos.

Primera cueva (rumbo al Reunar) la de takutsi [...] “aquí están los que quedaron sin salir perdidos; cuando salió el sol los convirtió en piedritas, así chiquititas, ya las vas a ver adentro y hay que pedirles y hablar con ellos” [...] Por dentro, las paredes son calizas y húmedas; conforme se avanza, el interior se va oscureciendo más y más, dando la sensación de entrar al fondo de la tierra, a la noche, al útero primordial o quizás a una jícara [...] El interior es amplio y de sus paredes escurren hilos de agua, la cual untan los peregrinos en algunas zonas del cuerpo [...] pequeñas estalactitas a las que se les reza [...] éstos eran los antepasados, “nuestros ancestros” [...] aroma a vainilla [...] de unos arbustos a lroce de las ropas [...] olor de los antepasados pues “estamos cerca de donde ellos nacieron” [...] gruta de Pariteka [...] las lluvias vienen del centro de la tierra y salen de la cueva en forma de nubes hasta llegar a allá arriba [...] asimismo, aquí el sol salió después que los antepasados arrojaron a un niño al fuego [...] un maraákame de San Andrés comentó: “la cueva es como la panza de una mujer, por eso todos venimos de ahí” [...] La cueva como matriz primordial y el fuego como principio seminal [...] para los huicholes de San Andrés, Wirikuta es semen, sangre y agua: tres principios de fecundidad (Gutiérrez, 2002, p. 204).

Por el camino a Huiricuta están regados Cacaayarixi, antepasados convertidos en rocas y en picachos; ellos no lograron alcanzar Huiricuta, en el camino erraron dejando la huella de su historia (Negrín, 1977, p. 21).

Además, tomando en cuenta los datos proporcionados por el contexto histórico, parece ser que los huicholes participaron de algún modo como proveedores de sal para los enclaves mineros de Real de Catorce y alrededores a lo largo del siglo XIX, lo que en parte explicaría o potenciaría la sacralización de esas rutas y de los lugares visitados, así como el conocimiento exhaustivo que poseen sobre ellos. Una de las primeras referencias del viaje a Wirikuta procede de un documento franciscano fechado en 1845, precisamente en la época del auge de la minería en la zona de San Luís Potosí (Rojas, 1992, p. 145). De modo que:

La ruta de creación (mítica) de su mundo sigue un eje este-oeste y une los sitios sagrados que parten

desde la Costa del Pacífico, en San Blas, con los del desierto de San Luis Potosí [...] Los Wixaritari participaban del comercio de la sal: la cargaban en San Blas para luego cambiarla en las minas de la región (Durin, 2003, pp. 1-3).

El viaje al desierto como rito de paso

La peregrinación a Wirikuta constituye, sobre todo, un rito de paso, un viaje iniciático por el cual sus participantes adquieren una nueva condición social y simbólica dentro del conjunto social o familiar al que pertenecen. Según las normas no escritas de su cultura, al menos en cinco ocasiones a lo largo de su vida todo individuo debe realizar esta experiencia para poderse considerar un verdadero wixárika. En el periodo preliminar se pueden incluir todas las actividades previas a la peregrinación, en las que los sujetos se preparan para el viaje ritual: la participación en la cacería del venado; la asistencia a las ceremonias con las que se conectan al resto de los peyoteros o teokaris; el trabajo de confección de las ofrendas (flechas, jícaras, entre otras) que obligatoriamente han de llevar al desierto, etcétera. El viaje debe de realizarse en la época de secas, aproximadamente de septiembre a mayo, equivalente al día cósmico y regido por las divinidades masculinas asociadas al sol y al fuego. Antiguamente éste se realizaba a pie acompañados de remudas o animales de carga y tenía una duración variable pero mucho más larga que actualmente:

En septiembre los representantes de los diversos distritos del territorio inician su viaje para recoger la planta, que se encuentra cerca de la ciudad de San Luis Potosí, en el estado del mismo nombre. Pernocan en los mismos lugares todos los años, tanto de ida como de regreso, y tienen dioses a lo largo de todo el camino en forma de montañas o arroyos. El viaje de ida dura 17 jornadas. Permanecen en el lugar du-



Porras, E. (2004). Lluve dorado en el rostro de Custodio. Yurahta, Nayarit.

rante tres días completos y tardan 23 más en regresar (Lumholtz, 1986, p. 16).

Sin embargo, hoy en día, la peregrinación se lleva a cabo utilizando medios de transporte como el autobús, el carro y el tren debido a las numerosas cercas que existen, al surgimiento de nuevos asentamientos y a la expansión de las ciudades que han interrumpido o hecho desaparecer los viejos senderos. Algunos grupos viajan por su cuenta utilizando el transporte público o rentando algún vehículo, pero son muchos los que reciben apoyo de instituciones tales como la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que a menudo ponen a su disposición vehículos oficiales, aunque ello genera una inagotable polémica que hunde sus raíces en el cuestionamiento del significado y función final de este evento cuando se recibe una ayuda exterior al grupo:

Algunas personas mayores nos han comentado que el ritual, en cierta forma, se ha vuelto demasiado “fácil”. Ir en camión implica menos sacrificio, o sea, menos posibilidad de tener visiones importantes (Neurath, 2002, p. 294).

La primera peregrinación que se realizó a Wirikuta en coche fue gracias a Fernando Benítez, quien contrató un camión para poder acompañarlos (Jesús Jáuregui, comunicación personal). Desde entonces acostumbran a ir en coche, aunque dicen que para poder ser mará'akame hay que hacer la peregrinación caminando, aunque sea una vez en la vida (Gutiérrez, 2002, p. 219).

Podemos considerar que el denominado por Van Gennep (1986) “periodo liminal” se inicia desde la fiesta de despedida de sus familiares y, sobre todo, a partir de la primera reunión nocturna celebrada fuera de la comunidad de origen en la que tiene lugar una particular confesión pública y, tras ella, la imposición de un nuevo nombre a cada uno de los peregrinos que, a partir de esos momentos, empezarán a adquirir cada vez con más intensidad la condición de seres sagrados, según ellos “delicados” y, por lo tanto, peligrosos:

Acto de purificación, se realiza una confesión pública por la que cada uno de los aspirantes está obligado a manifestar las relaciones extramaritales mantenidas desde la última peregrinación a la que asistió. El mará'akame es el encargado de la confesión y de recibir de cada uno los nombres de las personas con quienes se tuvo relaciones sexuales, nombres que se convierten en nudos de una cuerda que será finalmente arrojada al fuego para borrar los posibles efectos negativos que esa conducta pudiera provocar...

Todos los nombres comienzan por wirikuta tutú [...] denominación del lugar y nombre cariñoso, “flor”;

que se le da al híkuri. A esa marca común se añade otro nombre que se refiere a una de las posibles situaciones, condiciones o propiedades del peyote: por ejemplo, cimaron, de cimarrón, salvaje o “peyote que no se deja atrapar”, u, otro ejemplo, wirikuta tutú nierikayari que alude al nierika, espejo, rostro, faz. Vemos, pues, que una de las características del proceso tiende a saturar de personalidad al iniciado y mantenerlo en contacto, en comunicación, por un lado, con la comunidad y, por otro, con la nueva dimensión, la sagrada, en la que paulatinamente se penetra (Porras, 1986, p. 198).

Por medio del contacto con los distintos lugares considerados sagrados del desierto, al tomar el agua de Tatei Matinieri (manantial que se encuentra a la entrada de wirikuta) y al ser bañados con ella por el guía de la peregrinación; al cortar la uxá (urrá), raíz de una planta que tiñe de amarillo cuando es tallada en una piedra y con la que dibujan en sus rostros signos de lluvia, venados, peyote, espirales, etc.; y, sobre todo, a través de la cacería simbólica del peyote y de los efectos producidos por su ingestión, se profundiza la liminalidad de los peregrinos, híkuritame, y la sensación de estar en otro mundo, en el de los antepasados y el de las visiones:

Los peregrinos se encuentran en un estado prenatal donde las cosas apenas se van creando: se hayan en el origen de las cosas, cuando aún no había luz (Gutiérrez, 2002, p. 187).

El compromiso adquirido por los peyoteros finalizará hasta que se realice la ceremonia del peyote, hikuli neixa, ya de regreso a su comunidad, después de haber culminado la cacería ritual del venado y de visitar cuántos más lugares sagrados mejor. Por lo general es en el mes de mayo, cuando están a punto de iniciarse los trabajos para la siembra del maíz. Solo hasta entonces la cuerda con la que estaban unidos será arrojada al fuego. Los nombres que obtuvieron como peyoteros desaparecerán, así como sus características divinas y sagradas, y todos volverán a ser de nuevo seres profanos, pero ya con la indeleble experiencia de la iniciación.

Los ritos que deben de realizar para que puedan reincorporarse al pueblo son muy elaborados; apuntan a la reintegración con sus familiares y a las labores cotidianas. Los peregrinos (xukurikate) se han alejado de la normatividad humana; algo en ellos ha cambiado; el contacto con los antepasados los convierte en “intocables”, en antepasados, lo que significa una condición no humana, es decir “delicada” [...] los familiares representan a los hombres mientras que los peregrinos a los antepasados (Gutiérrez, 2002, pp. 219-229).

El desierto como inversión simbólica del mundo cotidiano

Estrechamente relacionado con el punto anterior se encuentra el hecho de que en el desierto todas las cosas son cambiadas de nombre, además del de los peyoteros, con lo que se acentúa la posición de liminalidad de los peregrinos y la sensación de percibir la realidad extramundana de Wirikuta. Aunque aparentemente arbitrarios e infinitos, los nombres —que se eligen mediante acuerdo de esporádicas propuestas de cada uno luego de realizar “la confesión”— guardan, la mayor parte de las veces, una lógica metonímica que ayuda a recordarlos. De alguna forma, corresponde a lo que algunos autores denominan “inversión simbólica” de la realidad, definida como:

[...] cualquier acción expresiva que invierta contradienda, abrogue o de alguna manera presente una alternativa para los códigos culturales, los valores y las normas considerados como comunes, sean éstos lingüísticos, literarios o artísticos, religiosos, sociales o políticos (Babcock, 1978).

Esta sucesión nos muestra diversos niveles y diferentes campos semánticos de las relaciones simbólicas. Nos habla de la estructura integral, de la etnicidad huichol y de los pasajes propios de cada peregrinación en particular, aunque algunas denominaciones se repiten una y otra vez, cruzando lo ideológico con lo material y lo individual con lo social, como muestran los siguientes ejemplos de muy distintos tiempos y condiciones:

El primer nombre, “máquina”, se refiere al fuego; le siguen “Salinas de Gortari” para referirse al sol; luego, “Cuauhtemoc Cárdenas” para la luna, y la serie de objetos más usados como: “cerveza” para el agua; “pluma” o “lápiz” para los cigarrillos; “manguera” para la garganta; “camellos” o “elefantes” para las vacas, etcétera (Porras, 1986, p. 199).

El desierto es el mar; el camión el barco; las camionetas pangas; los peregrinos nadadores (Blanco, 1992).

A los niños se les llama costal para llevar; a los huarches, bicicleta; a las piedras, ranas; a los árboles, peces (Benítez 2002: 86).

Por ejemplo, el sol es llamado Vicente Fox; los peregrinos son los gringos; Wirikuta es Nueva York; al ocote le llaman velas; el híkuri es la manzana, y la leña es sollate (Fresán, 2002, p. 40).

También acompañan a estos nombres cómicas referencias a hechos o acontecimientos vividos a lo largo del trayec-

to, presentados en estricto orden desde la salida. Incluso, para no olvidarse, se elige a un secretario de actas quien, satírica y escrupulosamente, apunta en un cuaderno los nombres y sucesos que les parecen más sobresalientes o jocosos, y cada noche, junto a la lumbre, se repiten y rememoran entre todos. De esta forma, a través de esta especie de “lenguaje secreto” y de esa construcción imaginaria de la “aventura en el desierto”, se fortifican los vínculos grupales y se hace posible distinguir con claridad entre los individuos que estuvieron en la peregrinación y los que se quedaron aguardando en la comunidad; por eso comparten las historias inventadas que cuentan.

El desierto como espacio de identidad social y familiar

El desierto es también uno de los espacios que intervienen en la construcción, reforzamiento, interpretación o cuestionamiento de la identidad social de los wixaritari. En primer lugar, muchas de las peregrinaciones están organizadas por un centro ceremonial o tukipa, que agrupa a quienes tienen algún cargo tradicional, religioso o civil, propio de la cultura y organización social de los huicholes. Podríamos decir que, en realidad, quienes peregrinan son los objetos que representan o simbolizan a cada uno de estos cargos o a los antepasados familiares y matewamite (principalmente las jícaras y las varas de mando de las autoridades), mientras que las personas no son más que sus portadores y cuidadores. Con el viaje, también estos objetos reciben las bendiciones del desierto y se “cargan” de la fuerza que luego es transmitida a la comunidad o a la familia extensa en forma de protección y prestigio, sobre todo en las distintas ceremonias y festividades en las que están presentes:

Durante la peregrinación los jicareros llevan consigo las jícaras-efigie del tukipa al que pertenecen. Si se trata de un grupo de parientes, los individuos cargan en sus morrales las jícaras de sus antepasados cercanos, las cuales provienen de los xirikite localizados en sus rancherías. Los jicareros por lo general van a Wirikuta en marzo mientras que la demás gente lo hace cuando quiere o puede (Kindl, 2003, p. 112).

En segundo lugar, como sucede en algunas organizaciones de carácter militar, también en la peregrinación existe un ordenamiento de acuerdo a una escala jerárquica mediante la cual se distribuyen funciones y responsabilidades. El orden de la fila de peyoteros debe de mantenerse estrictamente durante todo el viaje y en las ceremonias que tienen lugar en la comunidad u otros lugares a visitar hasta que no se acabe el compromiso, como se dijo, con la celebración de la fiesta de hikuli neixa. Tampoco se deben de cruzar unos con otros para “no enredarse” mutuamente, sobre todo a la entrada o

salida del círculo que forman alrededor del fuego, ejemplo de sano comportamiento en la vida cotidiana:

[...] el naurrá lleva los símbolos y las ofrendas de las autoridades tradicionales de la comunidad a la que pertenecen. Cada uno de los participantes encarna algunas de esas [...] tsauríríka, sacerdote o encargado del kaligüey (centro ceremonial o templo circular comunitario) [...] tlatoani o gobernador [...] topiles, policías, servidores o agentes del gobernador. Otro más será el alguacil, etc. Estos nombres serán convocados cada noche al reunirse alrededor del fuego y realizar esa especie de juego ritual que en una de las peregrinaciones llamaron “el teléfono” (Porras, 1986, p. 198).

En tercer lugar, la peregrinación refuerza los nexos familiares y proporciona una identidad de pertenencia al grupo de cada uno de sus miembros, ya que muchos de estos viajes al desierto se realizan por parte de familias extensas o de rancherías en las que los participantes están emparentados. Las posiciones dentro del seno familiar se definen con mayor precisión a través de los rituales que se realizan en el desierto, a la vez que se establecen alianzas y parejas de compañeros entre los parientes que perdurarán después de la peregrinación en forma de compadrazgo ritual. Por otro lado, los peyotes suelen encontrarse en grupos de distintos tamaños y números, que son comparados a familias y cuya unión es considerada como modelo de la armonía familiar que hay que conservar.

Se va a la peregrinación como un grupo familiar y allá se encuentra “nuestra vida” en la representación de una familia de hikuli, para luego ofrecerse en forma de hikuli como familia (Gutiérrez, 2002, p. 190).

La peregrinación [...] es un “acto total” en la medida en que no fragmenta ninguna parte de la cultura (familia, religión, parentesco, etc.) donde lo “físico” es al mismo tiempo “elemento de significación”, cuya escenificación es la posibilidad de confirmar una “realidad cultural” (Gutiérrez, 2002, p. 224).

El desierto como campo de experiencia mística o paranormal

El último aspecto que podemos mencionar sobre lo que para los huicholes representa el desierto y su viaje iniciático, tiene que ver con las experiencias de carácter psicológico que allí viven producto de la ingestión del peyote y de las condiciones de esfuerzo, tensión y emoción que los peyoteros adquieren a lo largo del camino, a lo que contribuyen los ayunos y abstinencias que realizan. En ese sentido, el desierto se convierte en un gran centro ceremonial, en el que los pe-



Porras, E. (2004). Tatei Matinieri. Wiricuta, San Luís Potosí.

regirinos entran en contacto con los seres que componen su mundo mítico-divino gracias a los efectos provocados por la química del cacto y a la guía de los experimentados marakate (curanderos, chamanes) a través de sus cantos, narraciones y consejos. En cuanto a estos efectos, las descripciones no son homogéneas ni objetivas pues dependen mucho de la personalidad de cada uno y del estado anímico, expectativas y condición física en las que cada uno se encuentre, pero desde luego, esa embriaguez vegetal es muy diferente a la obtenida por medio de bebidas fermentadas o destiladas, como ya señalaba Diguét, uno de los primeros investigadores modernos que convivió con los huicholes:

Un hecho digno de ser notado es que entre los indios que se entregan al peyote, la ebriedad y la sobreexcitación producidas son muy diferentes de las que da el alcohol; este último les da en general un humor agresivo, mientras que el peyote, pese a que los sobreexcita, les deja cierta tristeza que los vuelve más bien temerosos y los lleva a evitar las disputas (Diguét, 1992, p. 153)

El de las experiencias extrasensoriales es uno de los temas que más ha llamado la atención de quienes, desengañados por las condiciones del “mundo occidental”, buscan en los

indígenas y en sus prácticas estados de conciencia alterados, “realidades aparte” y nuevos mundos de significación a través de experiencias denominadas, a veces muy a la ligera, como místicas. Estos estados paranormales contribuyen a dibujar una imagen un tanto deformada de la religiosidad huichola que fácilmente es comparada con otras sacralidades de acuerdo con la particular vivencia de cada quien y a sus experiencias de vida:

Yo podía ver como se congestionaban los rostros de los hombres al sentir dentro de sus bocas al Dios Híkuri que estaba siendo ofrecido en comunión. Con los ojos cerrados y la cabeza inclinada se entregaban a la meditación mientras masticaban lentamente el cacto. La ceremonia de la Comunión era bellísima. Los jóvenes llegaron con su jícara de Híkuri [...] a ofrecernos la Sagrada Eucaristía Huichola [...] la sola idea de que estaba comulgando con mis hermanos huicholes, participando activamente en la más sagrada de sus ceremonias y practicando los ritos ancestrales de nuestros antepasados, hacía que me sobrepusiera a la náusea (Blanco, 1991, p. 192).

Uno de los temas más recurrentes es la alusión a la “primitividad” y “naturalidad” de estos rituales como si el tiempo no hubiera transcurrido y se conservara estrictamente una situación original, inmutable y pura, equiparable a la que despiertan otras civilizaciones, siempre alejadas culturalmente del mundo de quien relata o expone su testimonio quien, en muchas ocasiones, pareciera que habla más de sí mismo que de los huicholes:

La música se interrumpe de tiempo en tiempo y todos gritamos eufóricos, mientras algunos hacen sonar cuernos de toro. En la misma forma en como los lamas tibetanos interrumpen sus cantos rituales y hacen muchísimo ruido con platillos y con enormes cornetas que llegan hasta el suelo. Ambos, huicholes y lamas, con el mismo propósito: desatar energía. Como los aplausos en el teatro o las porras en el estadio [...] Sus cantos (de Eusebio) son hipnóticos; su interpretación tan sentida siempre me hace catalogar su música como una especie de blues primitivo, pues cantan con el mismo sentimiento y la misma tristeza con que lo hacen los descendientes de los negros africanos (Blanco, 1992, p. 102-103).

Como concreción práctica de esas experiencias, los huicholes entran en lo que podría llamarse “el universo de la magia”, caracterizado principalmente por la obtención de poder o control sobre los elementos naturales y atmosféricos a través del contacto con seres sobrenaturales o espíritus. De esa forma, además de la cacería del peyote y su transporte a las

comunidades de origen donde será compartido en las reuniones festivas, los peyoteros se transforman fundamentalmente en gotas, y el agua que llevan del manantial —que llaman *tatei matinieri*— se transformará en lluvia una vez que se haya “sembrado” en los coamiles donde se plantará el maíz. Este conocimiento es parte de las revelaciones y visiones que despierta esta experiencia mística, paranormal o mágica, y que hace comprender a los huicholes el poder de sus rituales, el sentido de sus actos y el valor de sus instrumentos.

Aprende a invocar las serpientes del agua, que se transforman en nubes caminando por el aire con sus plumas. Las llama a Huiricuta, donde brotan de debajo de la tierra, abriéndose canales subterráneos desde el oeste, en el Océano Pacífico (Nuestra Madre Jaramara) aflorando en los ojos de agua de la sierra, en el centro (Ixruapa) y siguiendo hasta llegar al Este. Así, el agua, llevada del Oeste al polo opuesto, buscará volver a su morada principal en el mar. Las serpientes de nubes aparecidas en Huiricuta seguirán el camino de regreso de los peregrinos, precipitándose sobre el centro de la tierra, nutriendo los arroyos de la Sierra para poder volver al mar en los ríos que son serpientes también (Negrín, 1977, p. 23).

Conclusiones

Tras este breve recorrido en torno a algunas de las significaciones que el desierto tiene para los huicholes y sobre las diversas funciones que tiene la compleja peregrinación que hacia él emprenden anualmente, agrupados familiarmente o por centros ceremoniales, podemos concluir que se trata de un espacio fundamental para la reproducción de su cultura, sus creencias y sus prácticas religiosas. Sin el desierto resulta impensable la existencia de la sociedad huichola, pues allá radica el origen de su vida y del “divino luminoso”, otra caracterización del peyote. Aunque no constituye su medio ambiente natural en el que desarrollen su existencia cotidiana, las referencias al desierto son constantes en la vida de los huicholes, ya sea en conversaciones interpersonales o en el seno familiar, como en algunas festividades en las que los cantos narran los mitos del viaje que hicieron los antiguos. Especialmente en la fiesta del tambor, de las calabacitas o de los elotes, *tatei neixa*, el eje es el viaje imaginario por el que el cantador conduce a Wirikuta a los niños que en ella participan como una forma de preparación a la peregrinación real que en su día deberán de realizar.

Por otro lado, este ejemplo nos muestra que la territorialidad étnica no se limita en muchos casos al lugar específico donde se hallan asentadas las comunidades o pueblos indígenas, sino que trascienden estas fronteras, a menudo arbitrariamente impuestas por la administración pública, para extenderse a otras zonas o regiones de acuerdo con contenidos históricos o la memoria mítica que aún conservan y actuali-

zan; también, debido al carácter nómada y transhumante de la mayoría de los wixáritari, ya que únicamente un 10 por ciento de su población es sedentaria y habita en la sierra. Ello plantea la existencia de lo que Durin llama “territorios vividos” definidos como:

[...] espacio de convivencia multiétnica y registra los movimientos poblacionales, de tal manera que rebasa los límites de los territorios que el Estado reconoce como propiedad comunal de los indígenas (comunidades agrarias) (Durin, 2003, p. 1).

Bibliografía

- Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. Vol. II.
- Blanco Labra, V. (1991). *El venado azul*. México: Diana.
- Blanco Labra, V. (1992). *Wirikuta. La tierra sagrada de los huicholes*. México: Daimon.
- Diguet, L. (1992). *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista.
- Diguet, L. (1907). “El peyote y su uso ritual entre los indios de Nayarit”. *Journal de la Société d’Americanistes de Paris*, pp. 151-159.
- Durin, S. (2003). Territorio vivido, espacio sagrado y comunidades agrarias. Sobre la movilidad estacional de los Wixaritari-Huichol. Congreso Internacional de Americanistas. Chile.
- Fresán Jiménez, M. (2002). *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*. México: CONACULTA y FONCA.
- Gutiérrez, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Lumholtz, Carl. (1986). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: INI.
- Negrín, J. (1977). *El arte contemporáneo de los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara e INAH Occidente.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Porras, E. (1996). *Costumbre y comunicación: notas sobre la ritualidad huichol en torno al peyote*. *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 195-203.
- Rojas, B. (1992). *Los huicholes: documentos históricos*. México: INI-CIESAS.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.



O'dami o tepehuanos

Los O'dham, “la gente” del extremo norte*

Blancas las nubes; blancos los cotones de algunos de sus hombres y el vestido de alguna de sus mujeres; blanco el queso matutino para acompañar a los elotes recién asados; blanca la luna que se divisa en el café servido en cajete de barro; blanco el sonido del gat y la diáfana voz de su ixcai cantador; blanca la madrugada y más blanca la cara de Ixcaitiungl que se adivina desde la punta de la cola del venado hasta su reluciente nariz recién humedecida. Blanca la cruz que se divisa lejos en lo alto del peñol que marca el horizonte...

San Andrés Milpillas —rescatando la tradición de su xiotal comunal ya desde antes de 1894, eliminado de su ciclo de vida y ahora, tras el entusiasmo del extrañado Agustín Castañeda y el esfuerzo pacífico y tenaz de don Lino— ha vuelto por sus fueros en lomos de una danza del venado que viene a unirlos con una “Gran Sonora” en que ha venido también erigiéndose el noroeste entero.

Pero aquí no es Sonora y Sinaloa, aquí es el Gran Nayar que, sin embargo, ha querido estrechar su fraternal abrazo de viejo guerrero al extremo sur, al menos, de la prodigiosa tierra de la pitahayita redonda en El Trébol II, ojalá y de cuatro hojas.

Mas ahora, entrambos El Sonteco, a la vera del río de Acaponeta, también hace lo propio para que el xiotal en él vuelva a reunir a los o'dham a la espera del Sol; y en la otra banda y en los llanos costeros piemontanos, San Diego del Naranjo también precisa guardar la tradición en medio de sus palmas de llano y sus hamacas.

¿Cómo no agradecer, pues, a Ixcaitiungl este prodigio del acertar a reunirnos en una ceremonia antigua? Y tan sentida, seguramente, que con todos los hombres y mujeres — quienes en los remotos tiempos de sus estancias cazadoras y recolectoras en África y Asia— se reunieron para maravillarse ante el Dios Fuego y descubrieron el sonido del gat en sus arcos de caza. Y no pudieron sino empezar a entonar una dulce melodía y cantar, así, tan quedito, tan armoniosa, ni empezar a bailar todos en círculo en suaves palmeteos pedestres sobre el piso de entorno.

¿Cómo no sentirse estrechamente unidos a estos seres amachinados en rescatar la tradición de sus “pasados”, mirando hacia el futuro con ojos más que esperanzadores ante los numerosos niños que ahí también danzan y se embelesan con la belleza de dicha ceremonia?

¿Cómo no querer decir que, en ese momento, la chuina es la más suculenta comida del universo, y sus blancas tortillas las más blancas, redondas, humeantes y bien cocidas que se hayan probado luego de esa noche?

¿Cómo no agradecer el macuchi ofrecido en hermoso chacuaco de barro y carrizo, y su uso comunal que puede revelarnos los secretos de nuestro compañero tepehuano que, en el tronco de junto, con parsimonia antes aspiró del sagrado vaho del tabaco de monte?

¿Cómo darles las gracias a los o'dham por su existir mismo y su empecinamiento en ser lo que son? Y por sus montañas, bosques y selvas; por sus mirasoles rosas y amarillos;

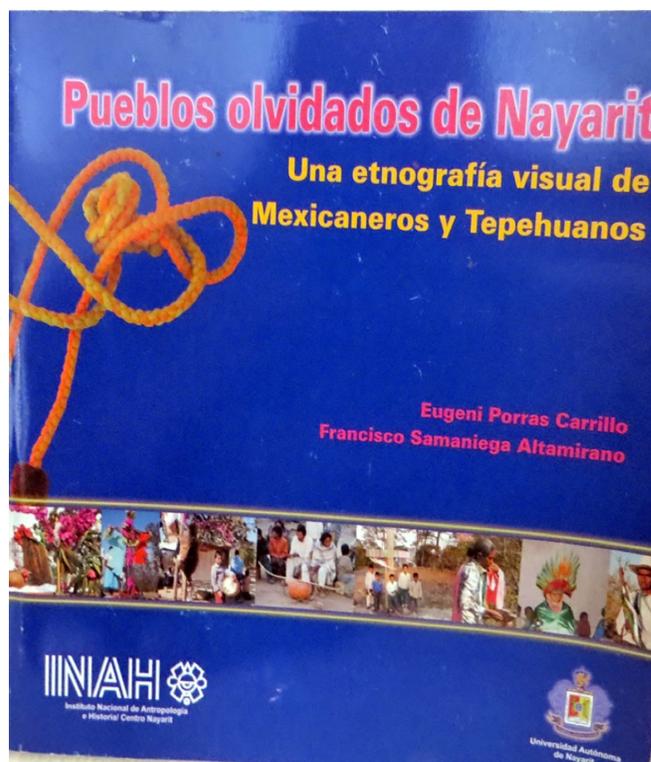


Figura 1. *Pueblos olvidados de Nayarit. Una etnografía visual de Mexicaneros y Tepehuanos*, año de edición 2006.

* Porras, E. y Samaniega, F. (2006). *Pueblos olvidados de Nayarit. Una etnografía visual de Mexicaneros y Tepehuanos*. Tepic: INAH Nayarit y Universidad Autónoma de Nayarit. Fragmentos del arqueólogo Francisco Samaniega con quien publiqué este libro; homenaje con sus palabras a todos los que me ayudaron, acompañaron y enseñaron en este itinerario.

por sus cómodos guangox; por sus baiimcar multicolores y sus elegantísimas mujeres.

¿Cómo no agradecerte, vida, por nuestro trabajo y, con él, por nuestra oportunidad de estar ahí, tan juntos como tan separados del resto de este mundo? Cómo no hacerlo sino en este escrito y estas fotografías que son para ustedes...

Los tepehuanes son gente de donde las montañas» en lengua náhuatl, así como “*òdham*” o “la gente” en su propia idioma. Hay 4 o 5 mil en número total, sólo en el Nayarit y su extensión mínima limítrofe sudsinalonense. Ocupan la porción central en su vertiente este de la Sierra Madre Occidental en los estados mexicanos de Chihuahua (municipio de Guadalupe y Calvo); Durango (municipios de la mitad occidental: Topia, Pueblo Nuevo, Mezquital); Nayarit (municipios de Huajicori y Acajoneta), y Sinaloa (El Trébol II, una localidad más bien reciente en el municipio de Escuinapa, sobre su límite con el nayarita municipio de Huajicori).

El territorio general tepehuano limita al noroeste con el de los pimas, yaquis y mayos; al norte, con el de los tarahumaras; al noreste y este, con el de los mestizos chihuahuenses y duranguenses; al oeste, con el de los mestizos sinaloenses, y al sur con el de los mestizos nayaritas y territorios septentrionales de los mexicaneros, coras, huicholes y tepecanos. Entre ambas porciones de tepehuanes del norte y del sur existe una amplia franja montañosa poblada, en su mayor parte, por serenos mestizos duranguenses.

Entre los tepehuanes del sur, las principales comunidades son las duranguenses Santa María Ocotán, San Francisco Ocotán, Santiago Teneraca y Taxicoringa, y apenas la de San Andrés de Milpillitas Grandes en el estado de Nayarit. Sin embargo, al interior de nuestro estado podemos distinguir —además de esta zona alta con importantes anexos como Madero, La Murallita, Limón del Río, Mesa de los Ricos, Llano Grande o Santa María Picachos— al menos otras tres subregiones tepehuanas correspondientes al cauce del alto río Acajoneta (con El Sonteco como su principal asentamiento, pero también con otros importantes núcleos en Guamuchilar, Quiviquinta y la capital municipal en el Pueblo de Huajicori); el cauce del alto río de Las Cañas (con el sinaloense El Trébol II como su principal nuevo asentamiento), y las región piemontana de las Llanuras Costeras (con San Diego del Naranjo como su principal núcleo en Acajoneta y San Juan Bautista en Rosamorada).

El *òdham* es un lenguaje relacionado con la familia Yuto-Azteca con dos variantes dialectales correspondientes al norte y al sur. La variante hablada en el Nayarit es la sureña. Seguramente esto es parte resultante de la gran migración de los nahuas desde el actual suroeste de los Estados Unidos y el noroeste de México, en un periodo que es difícil precisar con exactitud, pero que, según los lingüistas, corresponde al llamado Epiclásico mesoamericano, es decir, entre setecientos y novecientos años después de nuestra era.

Entre los estudios previos podemos citar vagas referencias en la senda descripción de la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya

de parte del entonces obispo Alonso de la Mota y Escobar en el siglo XVI, así como, enseguida por 1604, el recorrido por la región tepehuana del sur de fray Francisco de Barrio. Asimismo, ya de dicho siglo, están la aportación para los tepehuanes del norte de fray Andrés Pérez de Rivas; la relación de las idolatrías coras del tepiqueño fray Antonio Arias y Saavedra y la crónica miscelánea de fray Antonio Tello. Por tanto, el arribo a San Andrés Milpillitas del noruego Karl Lumholtz en 1895 puede ser considerado el primer acercamiento etnográfico a nuestra zona. Tras él, no es sino hasta que José Guadalupe Sánchez Olmedo elabora una etnografía más completa para el Instituto Nacional de Antropología e Historia —en buena medida lograda en San Andrés Milpillitas, aunque él en todo momento se refiera a los “tepehuanes de Durango”—, desde donde, hasta en fechas más recientes, vuelve a ser revisada dicha específica región nayarita.

¿Quiénes son los *Òdham*?

Aunque la presencia humana en el sur de la Sierra Madre Occidental ha sido calculada hacia diez o doce mil años antes de nuestra era, y aunque, a inicios de ésta, elementos de la tradición de Tumbas de Tiro han sido encontrados en las Marismas Nacionales piemontanas a la zona, la cultura Loma San Gabriel ha sido propuesta como el fundamento de los tepehuanes contemporáneos. Tras ésta, es claro que la tradición Aztatlán de la costa nayarita y sinaloense debió participar de la conformación cultural tepehuana a juzgar por la presencia de tan numerosos como amplios murales de petrograbados en la cuenca del río Acajoneta. Así, durante el siglo XVI, con el nombre de Sayahuecos son identificados los tepehuanes en esta zona, llegándose a afirmar que ocupaban todo el pie de la sierra, incluso hasta el volcán de San Juan, en la hoy región de San Blas. Se afirma que esta parte de la Sierra Madre Occidental fue explorada por los conquistadores Cristóbal de Oñate, José Angulo y Ginés Vázquez del Mercado quienes, en sucesivas expediciones, debieron vencer la fiera defensa de su territorio por parte de estos amerindios.

Tras ello y tras la toma de la provincia novogallega de Chiametla para la Nueva Vizcaya por parte de Francisco de Ibarra, un giro minero dio al traste con las poblaciones xiximes, acaxees, tubares y tepehuanas que habitaban dicha zona, dando pie al surgimiento de una región tepehuana del sur que, hasta cierto punto ajena a dicha dinámica, obtendría de la Rebelión de Chiametla la orden para la construcción del presidio y misión de Acajoneta a fines de la octava década del siglo XVI. Con fray Antonio de Medina al frente, esta misión daría paso al nacimiento de sus primeros pueblos nayaríticos. Enseguida, en la Nueva Vizcaya los tepehuanes pasaron por un relativamente largo periodo de inactividad conducidos hacia un rápido genocidio, resultado de su aprovechamiento como peones para las minas españolas, siendo así como fueron conducidos hacia una rebelión que terminó por poner en peligro

a la propia ciudad capital de Durango y que se extendió hasta Acajoneta. Muchos de ellos murieron en batalla en 1616 o fueron nuevamente replegados hacia las montañas, en nuestro caso, de Huajicori. De tal manera, si durante el siglo XVII la región al noroeste de Durango fue pacificada por los misioneros jesuitas, nuestra región sur permaneció en un estado de rebelión continua durante todo el periodo virreinal, incluso hasta fines del siglo XIX, a pesar de los esfuerzos de franciscanos como fray Andrés Segovia, fray Miguel de Uránzu, y fray Antonio Arias y Saavedra.

No sería entonces sino hasta la desamortización de tierras indígenas y eclesiásticas, ordenada por el nuevo estado de Jalisco —actualmente Nayarit, Jalisco y Colima—, que los tepehuanes habrían de finalmente formar parte de las fuerzas de Manuel Lozada, participando primero en la toma de Mazatlán para el imperio, pero fracasando en el segundo y último intento. Después de éste, gracias a una tímida presencia villista durante la Revolución, no fue sino hasta la “Cristiada” que los tepehuanes nayaritas habrían de seguir primero a su líder Dámaso Barraza y luego al mestizo acaponetense Porfirio Díaz Mayorquín, “El Pillaco”.

Pasada la crisis de agrarismo nayarita, la zona se vería poco afectada por el mesianismo manifiesto en el sector duranguense, hasta los arribos del Plan HUICOT en los años setenta, y por la organización de la UCEI a manos del luego asesinado sanandreseño Agustín Castañeda Rangel, cuya herencia —la reorganización amerindia del Gran Nayar y la recuperación del Xiotal comunal, por ejemplo— es recordada en su monumento.

¿Cómo son los O'dham?

Las costumbres de los tepehuanes nayaritas pueden variar de región en región, aunque reconozcan un único centro religioso en la figura de San Andrés Milpillas: habitan ya sea en la cuenca del río de Las Cañas, en la cuenca del río Acajoneta, en el bosque alto, en las barrancas interiores o en el pie de la-



Porras, E. (2005). Suenan la matraca ante la cruz vacía. San Andrés de Milpillas.

sierra occidental. Aun así, usualmente sus casas y edificios son construidos con una mezcla de cimientos de piedra y paredes de bajareque, piedras y argamasa de barro crudo, y los techos tradicionales son de un tipo especial de zacate. Llama la atención que la parte baja de las viviendas pueda constar de dos o más habitaciones interconectadas, pero cada una con su propio techo de cuatro aguas. En la montaña y las regiones altas, las casas son hechas enteramente de troncos de pinos, excepto por el techo, elaborado con zacate o restos de corteza, cada vez más sustituidos por láminas comerciales.

La vestimenta tradicional observa poco uso y se halla prácticamente restringida a las comunidades aisladas más orientales del este huajicorense; en ellas, más bien suelen portarla las mujeres. Las ropas tepehuanas constan, en el caso del hombre, de camisas, calzón largo, sombrero y huaraches. Los dos primeros se elaboran en manta. La camisa es de manga larga con ligeros adornos geométricos en cuello y puños con pespunte de hilos de color azul, rojo o verde. La usan suelta, y es tan larga que puede llegar hasta las rodillas. Es común que usen paliacates comerciales amarrados al cuello. Las mujeres O'dham o Tepehuanas visten falda amplia con adornos de listón de colores o encajes blancos o negros y amplios pliegues, blusa de manga larga y adornos similares en el peto, cuello y puños (contrastando los colores brillantes de ambas prendas) y redes de ixtle para cargar sus cosas (Sánchez Olmedo, 1980: 62-64, 69, 76, 79-8). En San Andrés Milpillas solamente los portadores de los principales cargos hacían uso de ella destacando, entre las mujeres, que la tenanche hacía uso de un vestido de manta blanca con falda a tres holanes con vivos (hilo y encajes sencillos) en rojo, y blusa vitoriana sencilla también en manta con vivos rojos. Las pocas artesanías que se conservan consisten en los morrales bordados o de telar de cintura; las redecillas de ixtle o de fibra de plástico (rafia), y la ya escasa elaboración de ollas y cajetes tejuneros algo burdos, así como algo de cestería muy básica.

Los tepehuanes se gobiernan mediante una serie de gobernadores comunales elegidos durante el mes de noviembre por un consejo de ancianos y con el reconocimiento de las autoridades de la República Mexicana. Se cuenta también con una estructura organizativa en torno a un Capitán del Patio (de mitote), así como de las gobernantas Tenanches. Por otro lado, cuenta la comunidad con un Comisariato de Bienes Comunales y los respectivos anexos con un juez, en todo caso, dependientes del H. Ayuntamiento de Huajicori y del gobierno del Estado de Nayarit.

Xiotal y Tepehuania

Sus principales festividades religiosas, los mitotes o xiotal, se realizan al inicio y fin de las estaciones del año, principalmente antes de la estación de lluvia en mayo, de julio a septiembre o cuando ya terminan, por enero o febrero. Los mitotes duran diez días divididos en dos periodos de cinco



Porras, E. (2005). Cantador de arco (Gat). San Andrés Milpillas.

días. Durante los primeros cinco días los tepehuanes observan una estricta abstinencia. También se visten con flores, los hombres en sus sombreros y las mujeres en el pelo. Tienen devoción a la naturaleza y sus efectos; hacen que su Sol y el Dios de los cristianos dialoguen para tener buenos temporales y los alejen de los mavetes o mestizos, debido al interés de estos últimos en sus tierras ancestrales. Durante los siguientes cinco días se reúnen para rendir un culto colectivo, incluyendo el xital en el patio de mitote, danza o en círculo en torno al fuego, tanto durante el día como la noche, donde el sonido del arco musical o gat —como sus vecinos coras y mexicaneros— y la vigilia recuerdan el teponaxtle de los aztecas o el tepu de los huicholes. Cabe hacer notar que, si esta ceremonia pareció haber desaparecido como práctica desde fines del siglo XIX —cuando Karl Lumnholtz estuvo en San Andrés Milpillas—, fue tal vez como resultado del movimiento lozadeño, cuya supervivencia familiar es clara, y este aspecto habría posibilitado su renacimiento comunitario tanto en San Andrés Milpillas y San Diego del Naranjo, como en El Sonteco y El Trébol II, en su actual proceso de reposicionamiento. Respecto este último, El Trébol II en Sinaloa, destaca la incorporación de nuevas formas de “mesoamericanidad” introducidas por un antropólogo norteamericano para su participación en nuevos mercados de turismo religioso, captados desde el puerto y el aeropuerto internacional de Mazatlán hacia el lugar.

El O'dham Nayar: otro ciclo de otras circunstancias

Entonces, debe resaltarse que, si bien la Tepehuana nayarita interactúa con la duranguense del sur cotidianamente, su origen



Porras, E. (2005). Santa Cruz en las nubes. Santa Cruz de Acajoneta.

y circunstancias locales también actúan para que operen distancias y diferencias con los procesos y realidades de aquella. De esta forma, por ejemplo, aun cuando el ceremonial cambio de varas es común al inicio del año de todos los tepehuanes, el baile de tarima —como ocasión de celebración— es algo que San Andrés Milpillas comparte con sus congéneres indígenas nayaritas, mas no con los duranguenses.

Otra importante danza es la del Arco. Lenta y monótona, en ella el sonido del violín, los arcos y las sonajas constituyen una orquesta musical de gran belleza. Pero no es, como en Durango, propiamente una danza de Matachines sino una del arco, al estilo nayarita.

Por lo demás, es claro que su celebración de Semana Santa aún no se ha visto influenciada por la tendencia regional a «Judaizar» la fiesta a la manera cora, como ha ocurrido con los mexicaneros nayaritas y duranguenses; con los huicholes nayaritas (no los duranguenses ni jaliscienses), e incluso con muchos mestizos de los cuatro estados. Los nuevos procesos de mestizaje paulatino que se viven en San Andrés Milpillas —antes o más aun en Santa María Picachos, San Diego del Naranjo, San Juan Bautista y El Trébol II— nos hacen reflexionar en el futuro de los tepehuanes nayaritas en tanto el interés de apenas algunos de ellos por seguirlo “como sus mayores”.

¿Observamos entonces la extinción o solo el nacimiento de una nueva nación tepehuana en el Nayarit?

Los Nahuat: aquellos de linaje mexicano.

El Nahuat Nayar, elegancia mexicana

Una ermita azul es quien recibe al que visita la región mexicana del Nayarit. Una ermita azul es dedicada a “san” Jesús Malverde, la vieja devoción que, desde la lejana Culiacán de Sinaloa, extiende su culto a todos aquellos que le requieran para lo que hubieran de requerirle. Flores, veladoras y centavos completan un cuadro que se expande a otra minúscula capilla a su vera, y el horizonte entero de cerros y llanuras en las que se divisan las ciudades de Acaponeta y Tecuala y las amplias Marismas Nacionales como, por supuesto, la mar. Pero, tras la “pata de gallo”, el crucero que permite optar por su camino o por el de sus vecinos pueblos “vecinos” —San Diego de Alcalá o Mesa de Pedro y Pablo—, es precisamente el de la ruta del centro y conduce al pueblo mexicano de Santa Cruz o “de Acaponeta”, nombrada por algunos, o “de Huegolota”, dijese desde su pasado los propios.

Ahí, pues, pasado el arroyo de La Viñata, y escalada la más alta cumbre de este septentrión serrano de la Sierra de Teponahuaxtla por fin, una sencilla cruz de palos sobre un momoxtle de rocas sueltas nos precisa el arribo al alto puerto serrano donde habitan los nahuat del Nayarit. También habitan en otras tres pequeñas comunidades que le son “anexas”: La Laguna, El Duraznito y la Mesa de las Arpas. Luego de ello, la amabilidad insuperable de su gente; un simpático templo espadañita; una hermosa cocina comunal; Eréndira y sus niños del albergue; el arroyo que todo lo erosiona; las casas desperdigadas entre las arboledas plagadas de guayabas pomarrosas, y los burros prietos, güeros, blancos y morenos: de todos colores, se dijese.

Tras el ascenso comunitario al cerrito inmediato al suroeste— donde la santa Cruz hoy celebrada ya era adornada y presidía una enramada construida ex profeso—, el peregrinar encabezado por nuestra tenanche, ahora teomama, con la urna de su Virgen a cuestas y, luego de sus bodas comunales y bautizos, ahora la misa allá con un fraile franciscano de los coras, y las danzas y copales indígenas al par suyo y con su complacencia. Apertura.

Luego, los ancianos rezos por unos y por todos; la aspersión de agua y flores; la ofrenda comunal de comida al roble del sureste, y el compartimiento del piznate en hermoso cajete de barro. Todos aquí y allá, juntos y acompañados por Los Chirrines, el mariachi del pueblo. En ocasión de la celebración de san Antonio, una danza de arco en la gélida noche que, de humilde y pequeñita en su penacho de plumas de guacamaya con tres ojos de espejo, hubo de transformarse en serpiente

emplumada, al tiempo que sus viejos de la danza ahora eran dos tigres enfrascados en una feroz lucha: afirmación de su nahuatlidad en dicha fiesta preventiva de las aguas. Ahora, las deliciosas enchiladas del comedor casero y, ya por la mañana, los mayordomos sirviendo chocolate con pan y flor de corpus a los danzantes, en adornada mesa en la que hubo lugar para nosotros. Los elegantes nahuat.

Más tarde, la asamblea para la elección de nuevas autoridades justo al pie de una higuera situada atrás del atrio —un Tamoanchan, un árbol de la lluvia— y sendos cohetes anunciando la elección, una a una y, ya en el colmo de su mesoamericanidad manifiesta, sus chirrines entonando sendo corrido, ¡de origen tabasqueño! Justo de allá, de la tierra olmeca primigenia, donde comenzó una Mesoamérica de la que los nahuas serían un día la cúspide. Benditos ahora sus cargos, grueso cal-



Porras, E. (2005). Danzante sonrisa. Santa Cruz de Acaponeta.

do de res nos fue servido a todos dentro de su cocina comunal, donde risa y tortillas de buen maíz nos hicieron felices... y flecheros del norte.

Mar de recuerdos: mitote familiar; tahuitol; tapeixte; chuina; un amanecer que no nos llegó nunca... y una laguna flotando entre los bosques; el suave hilar de la fibra del ixtle en malacate; el tequila brindado tras sincera hospitalidad mexicana; tamalitos de elote; una cabaña de cantera y barro, y la noche: una noche de verdad estrellada.

Los nahuat, la sabiduría y la magia

Los mexicanos —“poblanos” para los mestizos nayaritas del norte o “nahuat” en lengua náhuatl, su propia lengua— son cuatro o cinco mil en número total sólo en el Nayarit y su extensión mínima limítrofe sudsinaloense. Ocupan la porción sur en su vertiente este de la Sierra Madre Occidental en el extremo sur de los estados mexicanos de Durango (municipio de El Mezquital) y Nayarit (municipio de Acajoneta). El territorio general de los mexicanos limita al noroeste y norte con el de los tepehuanos; al oeste con el de los mestizos nayaritas; al este y sureste con el de los mestizos surduranguenses y oestezacatecanos, y al sur con los territorios septentrionales coras y huicholes.

Entre los mexicanos, las principales comunidades son las duranguenses Santa Pedro Xícora y San Buenaventura, mientras apenas la de Santa Cruz —“de Acajoneta” o “de Huegolota”— lo es en el estado de Nayarit (con importantes anexos como La Laguna, El Duraznito y Mesa de las Arpas), todas sobre la cumbre de la Sierra de Teponahuaxtla en el cauce del alto Río San Pedro.

El nahuat es un lenguaje relacionado con la familia Yuto-Azteca, en tanto variante dialectal de la lengua náhuatl correspondiente al occidente-norte de México. Tal es el dialecto nahuat de la lengua náhuatl hablada por los mexicanos del Nayarit.

Seguramente esto es parte resultante de la gran migración de los nahuas desde el actual suroeste de los Estados Unidos de América y noroeste de México, en un periodo que es difícil precisarle con exactitud, pero que según los lingüistas corresponde a los inicios del periodo Clásico; es decir, hacia el tercer siglo de nuestra era.

Aun cuando vagas referencias a la presencia de los nahuas en la zona pueden hallarse incluso desde la Visitación de 1525, o las relaciones de los conquistadores de Nuño de Guzmán, entre los estudios previos en realidad no fue sino hasta la relación del tepiqueño fray Antonio Arias Saavedra —fundador del referido Santa Cruz entre otros muchos pueblos hacia 1630-1650— que sabemos de la presencia de esta comunidad nayarita.

Luego, aunque Kart Lumholtz no aluda a ella, es interesante que nos aporte la referencia acerca de la hoy cabecera tepehuana de San Andrés Milpillas, la cual presumía tratarse originalmente de un pueblo mexicano. El trabajo presentado a fines de



Porras, E. (2005). Hilander Mexicanera. La Laguna.

los ochenta por el antropólogo José Guadalupe Sánchez Olmedo, del INAH, nuevamente reportó su presencia en el estado, al tiempo que Leopoldo Valiñas, de la UNAM, presentaba su tesis acerca de esta lengua y su dialecto local. Pero, específicamente, no contamos con un precedente para este trabajo sino hasta los años noventa, cuando la antropóloga nayarita Mayra Rodríguez inició su tesis, con la cual la región fue sistemáticamente entografiada, de forma paralela al trabajo de Neyra Alvarado en el sector duranguense.

Glosario

- At:** Mitote mexicano de la lluvia.
- Baiimcar:** Morrales multicolor tepehuano.
- Chacuaco:** Pipa de barro y carrizo par fumar macuchi.
- China:** Suculenta comida a base de atole de maíz y carne de venado molida en metate.
- Elot:** Mitote mexicano de la cosecha.
- Gat:** Arco musical tepehuano al que sus vecinos coras dan el nombre de túnama y los mexicanos de tahuitol.
- Guangox:** Camisa tepehuana larga.
- Iwuit:** Mitote mexicano de la petición de lluvia en las secas.
- Ixcai:** Cantador tepehuano.
- Ixcaitiungl:** Máxima deidad estelar de los tepehuanoes, el planeta Venus.
- Mariachi:** La ceremonial del mitote o xurabey para los mexicanos nayaritas.

Mitote: Patio, danza y ceremonia nocturna circular en torno al fuego y al pie de un altar móvil o tapeixte.

Macuchi: Tabaco de monte silvestre.

Malinche: Danzante femenina de arco.

Mavetes: Nombre dado a los mestizos por los tepehuanes.

Nahuatl: Endoetnónimo y lengua de los mexicaneros del Nayarit y Durango.

Náhuatl: Endoetnónimo y lengua de los nahuas del centro de México.

Odham: “La gente” tepehuana, dicho en su propia lengua.

Tahuitol: Arco musical mexicano, más pequeño que el tepehuano.

Tapeixte: Altar móvil del mitote mexicano.

Tepehuanes: “Gente de donde las montañas” en lengua náhuatl.

Teponaxtle: Tambor de tres patas de los aztecas.

Tepu: Tambor de tres patas de los huicholes.

Xurabej: Nombre mexicano para la ceremonia del mitote. “Espera de la estrella” en lengua cora.

Xiotal: Patio de mitote, danza o en círculo en torno al fuego, tanto durante un día como una noche.

Finis



Neochamanismos amerindios*

Presentación

Mi interés en el estudio del chamanismo y los fenómenos asociados a él —como en términos muy generales puede ser considerado el neochamanismo— tiene bastante que ver, por una parte, con mi trayectoria personal o biografía particular como ser humano, en el más amplio sentido de la palabra y, por otra, con las inquietudes académico-intelectuales surgidas a partir de mi introducción formal en el mundo de la etnología.

Sobre el primer aspecto, he de mencionar que mi primer viaje a México, procedente de una España inmersa en un complejo proceso de transición a la democracia tras la dictadura franquista, se produjo al final de mi adolescencia, en 1978, tras los pasos de un libro cuya lectura, como para varios otros, significó un incentivo o, si se quiere, una esperanza en la búsqueda de sentido al momento histórico y existencial que estaba atravesando. Me refiero a un autor —y a su protagonista— ampliamente conocidos por quienes trabajan estos temas: el famoso Carlos Castaneda y su maestro Don Juan. Creo que es suficiente por ahora con resumir los significativos e intensos acontecimientos vividos en aquellos tres meses, diciendo que no encontré ninguno de los personajes reales o imaginarios (plantas de poder, benefactores o aliados incluidos) que viven en sus textos; en cambio, me introduje en la cosmovisión y filosofía hindú a través de los dos meses que conviví con los denominados Hare Krsnas antes de regresar a mi país de nacimiento (que no de sentimiento), convertido en otra persona, “des-engañado” de Castaneda, pero, diría, con una nueva visión del mundo y de mi futuro.

En cuanto al segundo aspecto, después de cuatro años en España —dedicados al estudio autodidacta de la antropología, a compartir y a practicar diversos caminos y escuelas que, en aquel entonces, existían o estaban emergiendo en torno a la búsqueda espiritual y religiosa—, regresé a México en 1982 para ingresar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la finalidad de obtener un marco teórico sólido, objetivo y “científico” en el que insertar esas inquietudes cada vez más complejas e intensas. Después de

esos veinte años de estudio teórico y trabajo práctico en varias instituciones —que me han permitido un acercamiento a las problemáticas indígenas mexicanas y un contacto más o menos cercano con visiones chamánicas de algunas de sus etnias (tarahumaras y huicholes, en especial) a través de la docencia y la investigación—, me encuentro ahora con la oportunidad de retomar con nuevas perspectivas muchas de aquellas inquietudes que, aun modificadas, y reconstruidas, no han dejado de acompañarme, enriquecidas con nuevas aportaciones y problemáticas tanto de la teoría antropológica como de otras disciplinas afines.

Puesto que es un tema “delicado”, por decir lo menos, que se presta a muchas confusiones y críticas, tanto por los detentadores de los paradigmas sociales como por los propios sujetos que lo practican, considero pertinentes las anteriores precisiones para intentar ubicar con mayor precisión la perspectiva de la que parto, así como algunas de las aportaciones que puede ofrecer el estudio del neochamanismo. Por ejemplo, una cuestión que considero poco estudiada por la antropología y otras ciencias sociales tiene que ver con las formas, los temas y los resultados de la apropiación que los no-indígenas hacen (o hacemos) de las tradiciones o costumbres indias, ya sea de ciertos aspectos específicos o en torno a ciertos grupos en particular. Mucho se ha investigado sobre el llamado “proceso de aculturación” (Aguirre, 1982) en el que, desde la invasión española de América, se han ubicado los distintos pueblos indígenas originarios de esta parte del mundo; sobre las formas de penetración de los elementos socioculturales occidentales (economía, política, cultura, religión, etcétera) en las sociedades nativas; sobre el mestizaje-sincretismo resultante, y sobre las diversas formas de resistencia cultural adoptadas por aquellos.

Sin embargo, menos es lo que se ha analizado sobre el proceso inverso, esto es, lo que el mundo mestizo, “los blancos” o no-indios, han recogido, asimilado o introducido en su cosmovisión y actuar cotidianos en este complejo proceso de interacción. Esto se debe, en buena parte, a que han sido pocos los que, ante el contacto con las poblaciones indígenas, han transformado realmente su vida, visiones y actitudes, y han incorporado a su actuar costumbres, estilos de vida, ritos o visiones de ellos, más allá de la lucha de algunos por el respeto a sus culturas o a sus formas de ser en escritos, declaraciones o leyes de incidencia y relevancia prácticas escasas. En esta interacción se producen cambios y nuevas situaciones que mues-

* Ponencia en el x Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, en San Cristobal de las Casas, Chiapas, julio 2004.

tran la complejidad de los fenómenos de “contacto cultural” y señalan la necesidad de enfrentarse a su estudio con nuevas perspectivas con el fin de profundizar en la naturaleza humana y en la importancia de la subjetividad como agente crucial de los mismos.

Por otro lado, poco se sabe de las transformaciones que experimenta el chamán en ese proceso de difusión de sus conocimientos y en esa interacción con seguidores, aprendices o “discípulos” procedentes de otros contextos culturales y cargados con otras expectativas que las simplemente étnicas. La complejidad de esas articulaciones no ha sido aún suficientemente etnografiada debido, entre otras cosas, a las implicaciones epistemológicas que la tarea tiene.

De tal modo, el objetivo principal de este ensayo es enriquecer la reflexión en torno a este complejo y polémico tema tratando de delimitar con mayor precisión sus límites; valorar su utilidad y pertinencia en la comprensión de los fenómenos religiosos humanos actuales; detectar los elementos básicos (ideológicos y prácticos) que lo constituyen, y establecer las vinculaciones con otros campos de estudio. Paralelamente a este bloque de discusión, otro de los objetivos más amplios es el de compartir y comparar experiencias de trabajo de campo etnográfico sobre ejemplos de trayectorias y redes sociopersonales neochamánicas en el ámbito amerindio.

Contextos: modernidad, posmodernidad y nuevas religiosidades

Antes de tratar de definir y acotar el campo de lo que denominamos neochamanismo, conviene, aun a riesgo de ser simplistas, ubicar el contexto histórico en el que se da su aparición. Podemos para ello partir de la “modernidad” como un discurso que, si bien emerge de forma incipiente a partir del siglo XVI, se consolida sobre todo en el siglo XIX, tras la agitación revolucionaria a fines del siglo XVIII, y se expande a prácticamente todo el mundo en el siglo XX. Su principal efecto es una puesta en marcha del proceso de secularización mediante la “instauración de una racionalidad científico-tecnológica que discurre en sintonía con el despliegue del sistema económico capitalista y que erosiona los pilares sobre los que descansaba el universo simbólico religioso” (Carretero, 2003). A partir de la Ilustración se identifica a la religión con el orden de lo supersticioso y lo prejuicioso en cuanto se opone al progreso y al desarrollo, condenando al hombre a un vacío existencial que no puede ser llenado por la imposición de la razón. Ese “desencantamiento del mundo” del que Weber hablaba o ese “de la naturaleza” que denunciaba Schiller un siglo antes (Berman, 1987, p. 69), relegan paulatinamente a la religión a una esfera exclusivamente individual y abre paso al nihilismo existencial.

Sin embargo, ocurre una saturación de los ideales de la modernidad y colapsan debido a la propia dinámica de la modernidad; a las contradicciones culturales que el capitalismo y el desarrollo tecnológico conllevan; a las recurrentes crisis so-

ciales y económicas; a los procesos de globalización-homogeneización cada vez más acelerados; al desarrollo de los medios de comunicación, y a otros fenómenos socioculturales y políticos. Se acepte o no el concepto de *posmodernidad*, lo cierto es que, a fines del siglo XX, el panorama mundial se caracteriza por el escepticismo en cuanto al proyecto de la modernidad: en cuanto a las promesas de un futuro mejor, más igualitario, justo y feliz. Ello hace que empiecen a reconsiderarse aspectos de la vida social caracterizados como ilógicos e irracionales que fueron eclipsados por el excesivo racionalismo del discurso modernizador.

La expresión más acabada de esta reacción a los postulados racionales de la modernidad es la Nueva Era o *New Age*, fenómeno cuya principal característica parece ser eludir cualquier definición. No obstante,

[...] pretende ser una cosmovisión [...] con las mismas sugerencias de explicación globalizante del universo como lo propuesto por las grandes religiones y los sistemas filosóficos. Esto no significa que sugiera un sistema de verdades o de norma total, absoluta y coherentemente sistematizado, sino que ofrece en su discurso una respuesta para todas las preguntas fundamentales que el hombre se ha hecho desde siempre (Brenis, 2002, p. 45).

Se considera a sí mismo como un movimiento de *revival*, de despertar espiritual, aunque estrictamente no puede ser considerado sociológicamente como un movimiento social, ya que no tiene dirigentes reconocidos, sede, órganos, ni se trata de un grupo al que uno se adhiera o se inscriba. Además, se fundamenta en la teoría de los equinoccios, según la cual el sol cambia de signo cada 2 160 años y, por lo tanto, tras la era de Piscis que terminaría con la muerte de Cristo, se iniciaría la de Acuario. Por otro lado, tiene sus precursores en el mundo masónico y teosófico inglés de fines de los cuarenta del siglo pasado, alrededor de la figura de Alice Bailey, quien falleció en 1949 y había anunciado un *evo nuevo*. En 1962, algunos de sus discípulos se van a vivir a Findhorn, Escocia, convirtiendo el lugar en un jardín para recibir a los espíritus de la naturaleza asociados a las plantas. En el mismo año, se funda en California el Instituto Esalen, centro de encuentros y seminarios de características similares. De ahí se difunde a todo el mundo gracias al mecenazgo de Sir George Trevelyan y Sir Anthony Brooke, cultivadores de formas alternativas de espiritualidad y esoterismo.

En términos psicológicos, se puede describir la *New Age* como “un estado de ánimo” o:

[...] la sensación —más que la convicción— compartida por un número socialmente significativo de personas de haber entrado —o estar a punto de entrar— a una nueva época caracterizada por cam-

bios radicales y cualitativos en todos los aspectos de la vida del hombre. Los cambios científicos —reales o míticos— deberán, por una especie de “efecto dominó”, provocar una cadena irremediable de cambios globales [...] políticos, artísticos, culturales, filosóficos y religiosos (Introvigne, 1993).

Es considerada como una especie de “red de redes” (*meganetwork*) y, aunque sus seguidores insisten en no tener ninguna doctrina y predicar la libertad absoluta de todas las visiones del mundo, el citado autor identifica seis temas recurrentes de esta corriente. El primero es la cuestión de la verdad: no hay una verdad absoluta, pero con un esfuerzo adecuado se puede “visualizar” cualquier realidad que desee y utilizarla en beneficio propio, curativo, económico, etc. El segundo es la religión: elogio del sincretismo, tomando para ello como referencia al estudioso de mitología comparada Joseph Campbell (1904-1987), según el cual todas las religiones son expresión de los mismos mitos y arquetipos. El tercer tema es Dios: concepción esencialmente panteísta, es la energía cósmica inmanente que se manifiesta en todo ser vivo, en la Tierra —concebida también como ser vivo, Gaia— y en el universo. El cuarto tema es el ser humano: en el fondo de cada uno de nosotros se encuentra una luz divina, que es la misma energía cósmica universal en una de sus múltiples manifestaciones, por lo que no se puede instituir ninguna jerarquía y solamente está regido por el poder del karma (las reacciones de las vidas pasadas) y de los astros. El quinto es “El Cristo”: siguiendo toda una tradición esotérica y gnóstica, Cristo es un principio divino dentro de cada uno, en el que uno se puede convertir a través de los diversos estados de conciencia y las múltiples técnicas que enseña la Nueva Era. Finalmente, el sexto tema es la moral: rechazo de la unión de pecado y su sustitución por la noción de enfermedad; si bien no se niega el que existan comportamientos inadecuados, se les considera como limitaciones físicas o psíquicas —que se pueden asimilar a una enfermedad— o formas de “dependencia” que es posible superar a través de las numerosas formas de terapia y de recuperación (*recovery*) de las que dispone la Nueva Era.

En definitiva, la espiritualidad que, como alternativa al materialismo, propone la *New Age*, una mezcla del relativismo y el sincretismo más burdos que constituyen los rasgos dominantes de la religiosidad moderna. De alguna forma, todo está en el poder de la mente, como afirma Ferguson (1998), una de las autoras que más han contribuido a la difusión de esta ecléctica corriente de pensamiento pseudoespiritual, quien justifica su posición en la teoría de las “revoluciones científicas” de Thomas S. Kuhn, por mucho que él no estuviera pensando en revoluciones ajenas al mundo científico:

El único obstáculo fundamental que impedía la resolución de los grandes problemas en el pasado era pensar que no se podían resolver, convicción nacida

de la mutua desconfianza [...] el cambio que estábamos aguardando —una revolución que consiste en saber confiar adecuadamente— ha comenzado. En vez de ver enemigos por todas partes, estamos empezando a ver aliados por todos lados [...] ahora que comprendemos la profunda patología de nuestro pasado [...] Pienses lo que pienses sobre ti mismo y por mucho tiempo que lo hayas creído así, tú no eres solo tú. Eres una semilla, una promesa silenciosa. Eres la conspiración (Ferguson, 1998, pp. 472-482).

En el campo de lo religioso, aparecen nuevas formas de espiritualidad y nuevos movimientos religiosos que adaptan e incorporan elementos de distintas tradiciones —tales como el hinduismo, el budismo y el sufismo— en los que, a pesar de las muchas diferencias entre ellos,

[...] el individualismo y el pragmatismo serían valores centrales [...] El individualismo en lo relativo a libertad y flexibilidad de movimientos en la búsqueda y selección dentro de la multioferta religiosa contemporánea; el pragmatismo en cuanto a la búsqueda de soluciones a problemas personales, dudas, inquietudes de conciencia, etcétera. Con un contenido eminentemente práctico-utilitario [...] la secularización no implica, entonces, la sustitución de la religión por la ciencia; sino, antes bien, el repliegue de la experiencia religiosa al ámbito de lo privado (“religión invisible”, como la llama Luckman) (Vallverdú, 2001).

Muchas de estas *nuevas comunidades de sentido*, que sostienen lo que para Berger y Luckman (1997) son *pequeños mundos de vida*, no requieren de ningún tipo de vínculo formalmente establecido, son muy tolerantes con las prácticas religiosas y reducen el papel de los maestros espirituales a la asesoría o consejos personales cuando éstos se requieran, ya que, como en el mercado, el consumidor es lo importante. Pocas son las *comunidades intensivas*, entre ellas las denominadas sectas, que controlan estrictamente la vida religiosa de sus miembros.

Definidas por algunos autores como *religiones intersticiales*, estos nuevos movimientos y comunidades se pueden ver como visiones no estrictamente religiosas de lo sagrado, puesto que, por lo general, son una

[...] reconstitución de microsignificados subjetivos [...] carecen de los atributos de trascendencia, significación última y fundante o dogmática doctrinal [...] emanan demandas de sentido fragmentarias, deslindadas de una matriz de significación central y ahora apegadas a lo más proxémico (Carretero, 2003).

Por otra parte, forman parte del paisaje multicultural que la globalización dibuja y con el que intenta defenderse de la acusación de homogeneización a sus críticos en aras de una supuesta libertad de creencias:

La legitimidad de la diversidad de opciones personales (al relegar progresivamente la religión al campo de lo privado) y el marco general de libertad religiosa y desvinculación de los estados de opciones confesionales oficiales [...] propician que a nivel global se esté multiplicando el fenómeno de la multitirreligiosidad [...] la conformación de sociedades en las que cada vez existe una menor homogeneidad religiosa y en las que la diversidad se convierte en una característica definitoria o cuando menos en tendencia acusada (Diez Velasco, 2002).

Entrecruzamientos: el campo de estudio del neochamanismo

Uno de los componentes del movimiento *New Age* y de las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad que aparecen con la crisis de la modernidad al acercarse al final del segundo milenio, es la exaltación de las culturas indígenas como modelos ideales del mundo y de la sociedad. Por un lado, se destacan sus aspectos “ecológicos”, la relación “armónica” y equilibrada que guardan con la naturaleza como una unidad, ofreciendo una imagen semejante a la del “buen salvaje” que en el siglo XIX elaborara Rousseau. Por otro lado, la mayoría de los sujetos étnicos son considerados como modelos de conducta, fuerza y conocimiento, depositarios de saberes ancestrales, de magias y misterios, en especial los chamanes. No importa para ello que esta manera de acercarse a los pueblos indios elimine los aspectos históricos; evada el análisis de los conflictos sociales al interior de estas sociedades, y se les asigne a las culturas chamánicas una imagen distorsionada:

Para llegar a cambiar actitud mental dominante a nivel mundial [...] hay que empezar por cambiar nuestra propia manera de pensar [...] que es en realidad muy antigua. Se trata de un conocimiento que surgió en la más remota noche de los tiempos y que ha sobrevivido a lo largo de los siglos y milenios atravesando todas y cada una de las civilizaciones habidas hasta hoy. Esta sabiduría nos dice que la Tierra, nuestro planeta, está en más de un sentido vivo [...] Lo que hoy en día se necesita imprescindiblemente, es un revivir elemental de la unidad de todo lo viviente, que cada vez surge menos espontáneamente a medida que la flora y la fauna originales tienden a ceder ante un mundo técnico y muerto (Antaios, s.f.).

El interés que por el chamanismo tienen los buscadores de nuevas espiritualidades y religiosidades se debe, sobre todo, a que “es un sistema destinado a tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos, políticos [...] una concepción particular del mundo y del hombre asociada a una función: la del chamán, el cual tiene que explicar cualquier desgracia, prevenirla o remediarla” (Perrin, 1995, p. 1). El principio del fenómeno neochamánico en el contacto que estudiosos y “buscadores” establecen con los chamanismos, principalmente amerindios, a partir de los años setenta, consiste en las apropiaciones, adaptaciones y mezclas con otras tradiciones que de ese complejo sistema hacen muchos de ellos que se consideran iniciados o aprendices:

Con cierta arbitrariedad se puede afirmar que, desde la década de los ochenta en Europa y desde un quinquenio antes en Estados Unidos, se está divulgando un pseudochamanismo lejanamente inspirado en el de los pueblos exóticos. Estas románticas formas de hechicería occidental son usadas como modelo para el consumo de sustancias visionarias, para justificar alguna nueva terapia e incluso como núcleo de una cierta orientación de evolución personal, mezcla de elementos exóticos, ecología urbana, romanticismo tecnológico, interés por lo esotérico y preferencia por los productos biológicos (Fericgla, 2000, p.115).

Sin embargo, otros autores consideran que en el neochamanismo actual convergen también algunas tradiciones europeas que se remontan a la Edad Media, unas que fueron estigmatizadas bajo el término general de brujería, tales como “metamorfosis de brujas en animales, vuelo mágico, danza-trance del sabbat, visiones, ritos mágicos relacionados con animales, curaciones o apelación a elementos naturales, piedras, plantas, animales, llamada a los espíritus, entre ellos el demonio”. Otras son perfectamente lícitas y practicadas en el seno de la Iglesia, tales como “liturgias relacionadas con las cosechas, fiestas de petición para bendecir cosechas (San Marcos) y para agradecerlas (otoño); poder mágico de las reliquias, ritos para atraer la lluvia o para aplacarla, para curar una enfermedad” (Kappler, 1997).

El neochamanismo puede, pues, considerarse fundamentalmente como el espejo del chamanismo reflejado en las sociedades urbanas u occidentales. En ese sentido, forma parte de lo llamado “religión a la carta”, o sea, es uno más de los menús que aparece en las ofertas del “supermercado” religioso y espiritual de las sociedades modernas (Greenfield, 1979). Por eso, otra de las características comunes de muchos de los neochamanes es que tratan de situarse en una perspectiva transpersonal y multidisciplinaria, con la que justifican la apropiación de técnicas y remedios procedentes de cualquier ámbito cultural al que se pueda acceder, con el objetivo de enriquecer las interacciones, pero estableciendo a menudo similitudes

cuestionables al olvidarse de los contextos en los que cada concepción y cada práctica se inscribe. De ahí que muchas veces las expresiones ceremoniales o rituales neochamánicas se presentan como mezclas confusas y sorprendentes, en las que pareciera que “todo vale”, pero que reflejan situaciones propias del estado actual de la sociedad, la cultura y el pensamiento. Como afirma Morin en su *Sociología*,

[...] en la nueva gnosis se reúnen y mezclan de forma sincrética términos extraídos de las creencias o filosofías más diversas, no solo de concepciones hasta ahora rechazadas por el antiguo *underground* de la cultura occidental, sino también de las simientes extremorientales, de los panteísmos y pantiocientismos evolucionistas que anuncian el hombre del futuro, de la información o sugerencias recogidas en el ámbito de la ciencia. Todas esas aportaciones se sumergen en un baño de religiosidad, de misterio, de misticismo difuso y tienen en común el rasgo de no separar al sujeto del cosmos. La nueva gnosis constituye una cultura paralela que se difunde a través de la grieta abierta entre la “alta cultura” y la “cultura de masas”, incidiendo sobre una y otra (cit. en Griera y Urgell, 2002, p. 39).

Aunque resulta bastante difícil acotar nítidamente el campo de estudio al que nos referimos con el término *neochamanismo*, podemos enunciar una primera y muy general hipótesis: es un conjunto de creencias y prácticas que giran en torno al chamanismo y otras búsquedas socio-espirituales, que funciona en forma reticular e incorpora elementos religiosos y rituales de diversas tradiciones o culturas actualmente conceptualizadas como pueblos originarios, etnias, pueblos indígenas, aborígenes o nativos. Expresado de otra manera, podemos referirnos a aquellas representaciones y prácticas que tienen su justificación en la apropiación y reactualización de elementos cosmológicos, simbólicos y rituales procedentes de culturas indígenas en las que el chamanismo es la forma predominante de religiosidad y de relación con lo sobrenatural.

Incluimos bajo ese concepto, entonces, tanto a las nuevas formas que el chamanismo adquiere en algunos pueblos indígenas —debido al contacto e interacción con población mestiza y su desarrollo en ámbitos extracomunitarios, urbanos y cosmopolitas—, como al uso e interpretación que hacen individuos y colectivos no-indígenas a través de su relación con ellos o de la integración en sus acciones de elementos procedentes de diversas tradiciones. Tal vez sea más adecuado hablar de neochamanismos, en plural, por ese entrecruzamiento de tradiciones, teorías y técnicas; por la gran diversidad incluida en su interior; por la preponderancia de una u otra de las diversas fuentes de las que bebe, y por las diferencias que aparecen en las actuaciones o escenificaciones rituales. Sin

embargo, todos ellos tienen en común el interés o pretensión de acceder a realidades o mundos distintos o alternos a los que comúnmente funcionamos y desde los cuales obtener información, soluciones o conocimientos sobre el mundo experiencial cotidiano. Siempre se accede con la ayuda de ciertos seres, espíritus o “energías” que solamente de esa forma se hacen visibles y útiles, puesto que

[...] en su contacto con la realidad alternativa, el chamán dispone de cierto número de ayudantes espirituales, humanos, animales y otras entidades, que le prestan directamente ayuda en las curaciones, adivinaciones, en el hallazgo de almas perdidas, en la asistencia a los difuntos para facilitarles el camino al reino de los muertos, en la protección de sus conciudadanos y otras actividades diversas (Towsend, 1989, p. 112).

A este respecto, uno de los factores que han propiciado el desarrollo del neochamanismo deriva de las experiencias psicodélicas de los años sesenta, en las que antropólogos y viajeros tomaron contacto con sociedades étnicas de tradición chamánica que emplean usualmente plantas con un alto contenido de alcaloides. En un pionero volumen que recoge experiencias de primera mano a cargo de científicos sociales que trabajaron con diversos grupos y sustancias de este tipo, Harner (1976) considera que

[...] una de las razones más importantes por las que los antropólogos no dieron la debida importancia a las sustancias alucinógenas en el chamanismo y las experiencias religiosas, es porque muchos de ellos no habían tomado ninguno de los ingredientes indígenas de efectos psíquicos (aparte del peyote), no habían vivido las experiencias subjetivas que producen aquellas y que tan definitivas son, tal vez paradójicamente, para la comprensión empírica del significado que tienen para los pueblos que estudiaban (Harner, 1976, p. 6).

A estas plantas y mezclas otros autores prefieren denominar enteogénos, un neologismo originario “del griego clásico *en*=dentro; *theus*=dios; *gen*=que genera o despierta)” que fue “propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott” (Fericgla, 1999, p. 28). Aquellas provocan variadas reacciones y efectos psicometales, erróneamente agrupados bajo el término “alucinaciones”, las cuales, debidamente codificadas e interpretadas, constituyen buena parte de los imaginarios y las representaciones con las que el chamán expresa su cosmovisión y conecta con sus espíritus o animales auxiliares, como el caso del jaguar, presente en

muchos grupos amazónicos y descrito por Reichel-Dolmatoff (1978). Éste es seguramente el lado del neochamanismo que más se ha popularizado y que enormemente ha contribuido a crear una imagen desfigurada del chamán o curandero nativo al no tomar en cuenta que sus capacidades y sus funciones están prioritariamente inmersas en una compleja red de relaciones sociales entre los otros sujetos y elementos del grupo al que se adscribe. Algo parecido sucede con la *noción del estado alterado o modificado de conciencia*, una embriaguez o *borrachera divina* de la que habla De Felice (1975), desde la que se supone que actúa el chamán, lo cual, según nuestra experiencia etnográfica, no es siempre así, como lo demuestra el caso del pewatero warijó de la Sierra Tarahumara en Chihuahua, quien no entra en ningún estado alterado de conciencia ni ingiere ningún enteógeno para realizar su función terapéutica propiamente chamánica:

[Para] curarlo sólo Dios sabe. Yo lo solicito allá arriba, en el cielo, donde se celebra una junta en donde está Dios platicando y ahí entregan al enfermo y al que hizo el mal al señor o la señora. A ese ya no lo sueltan, ya se va a quedar, ya lo van a castigar y a encarcelar por acuerdo de Dios, mientras que al enfermo lo devuelven, se viene junto conmigo, ya se alivia y ya sigue viviendo tranquilo (Porrás, 1997, p. 19).

El campo de estudio del neochamanismo intersecta con otras disciplinas que reciben una especial atención por los actuales movimientos religiosos y espirituales. En el terreno de la terapéutica, técnicas y procedimientos chamánicos son usados por psiquiatras y psicólogos en numerosas terapias con el objeto de solucionar conflictos internos de los pacientes, de fomentar la autoayuda y de elevar su autoestima. El fundamento es pensar en estar bien con uno mismo para poder estar bien con lo y con los demás. Sin embargo, en ocasiones, se omiten los aspectos oscuros, negativos o maléficos inherentes a la ambigüedad bueno/malo y bien/mal con la que el fenómeno chamánico es considerado en las sociedades étnicas, purificando sus significados y las posibilidades chamánicas con la invención etimológica. En los casos más extremos:

El Chamanismo en realidad Cha “Mag” Nismo: Cha=hombre, Mag=sabiduría. O sea: hombre sabio, todo lo contrario al hechicero [...] Su mayor desarrollo se logra entre los celtas, desde donde llega al continente americano. Como su transmisión era oral, llega a América muy desnaturalizado y se confunde con la hechicería (Asociación Gnóstica Argentina, s.f.).

En otros casos menos radicales, frente al chamanismo clásico o tradicional se colocan una serie con “adjetivos” diversos que, en cierta forma, explicitan los intereses y la ideología

de quienes son sus practicantes o se consideran sus maestros desde contextos culturales modernos. Algunos aluden simplemente a técnicas personales como, por ejemplo, el “psicochamanismo integrativo” (integración del chamanismo de todos los tiempos en el modo de trabajar la psicoterapia), que se refiere al neochamanismo como un “chamanismo transcultural” y resalta su vinculación con la mística: “El chamanismo estaría cerca del misticismo y alejado de lo que llamamos religión [...] cuando el chamán recibe la ‘iluminación’, siente que una luz especial, no física, emana de su cuerpo. Es la misma luminiscencia de la que hablan los místicos” (Velasco, 2003) Otros, en fin, tienen una perspectiva esencialista desde la que explican los orígenes del fenómeno chamánico y en la que incluyen a todos los fundadores o maestros de las principales religiones universales:

[Hubo] un chamanismo de alto nivel y que estaba basado fundamentalmente en el autodescubrimiento, más allá de esas acciones de magia o de brujería o de hechicería que se practican comúnmente hoy día y que nada tienen que ver con lo que fue el “chamanismo esencial” o “aristocrático” que existió en las épocas antiguas en todos los confines del planeta Tierra [...] Podría decir sin temor a equivocarme, por ejemplo, que el príncipe Gautama Sakyamuni, el Buda, era un chamán [...] El propio Jesús, el Cristo, su actitud, su trabajo, era eminentemente chamánico. El trabajo, la obra que le enseña Krishna a Arjuna es chamánico también. El trabajo del propio Krisnamurti, también es un trabajo chamánico en el sentido de que es un camino que nos permite lo que es el autodescubrimiento (Ruiz, s.f.).

Además de potenciar el descubrimiento de la subjetividad de sus pacientes, de las fortalezas y debilidades de su ser, otra de las virtudes psicoterapéuticas más reconocidas por los practicantes neochamánicos tiene que ver con el

[...] papel curador y renovador de las prácticas chamánicas que introducen un mundo coherente y bien estructurado [...] al identificarse con una entidad sagrada; la introducción en una nueva relación con el mundo corta los hábitos problemáticos y permite superar el sufrimiento y las debilidades inherentes comprendiendo las causas tras una visión directa, sin sofismas verbales ni intelectuales: eficacia y rapidez (Kappler, 1997).

En cuanto que un saber/poder sobre la enfermedad, el chamanismo es visto como un conjunto coherente y avanzado de concepciones sobre el cuerpo humano y su funcionamiento que permiten la aplicación de medidas controladoras para mantenerlo en un determinado tipo de equilibrio

cósmico, que incluye y trasciende la adaptación a lo social. Las curaciones llevadas a cabo por personas que pueden ser llamadas chamanes empiezan a interesar a doctores y terapeutas que no logran sanar a sus pacientes con el enfoque exclusivamente “científico” o biomédico. Parte del necesario diálogo entre medicina y chamanismo se ha iniciado desde hace tiempo a través de algunos interesantes proyectos, como las denominadas “clínicas del dolor” en Texas (Lawlis, 1989). El ámbito de la medicina es uno de los privilegiados por los neochamanismos y en donde se manifiesta eficazmente la articulación de elementos procedentes de distintas tradiciones que constituyen uno de sus principales rasgos distintivos:

Los neochamanes utilizan técnicas clásicas para curar con la asistencia de ayudantes espirituales (por ejemplo la de viajar a la realidad alternativa para rescatar un alma perdida), sin embargo, han incorporado técnicas y conceptos ajenos al chamanismo tradicional tales como el sistema de apertura de chakras, la imposición de manos y la sanación a distancia. Además, su interpretación de la enfermedad es más amplia, ya que la mayoría de ellos respetan los éxitos alcanzados por la medicina occidental, al tiempo en que señalan sus limitaciones y no pretenden ser una alternativa sino, muchas veces, actuar conjuntamente (Malpica, 2003).

Por otro lado, numerosos artistas, pintores, escultores, etc., pueden incluirse dentro del fenómeno neochamánico al utilizar aspectos del chamanismo como fuente de inspiración para sus obras. A su vez, obras realizadas por indígenas, chamanes o no, se sobrevalorizan al reflejar parte de las experiencias extáticas, visionarias o de trance que se asocian a los rituales chamánicos.

Para concluir con esta parte, conscientes de que restan aún muchos temas que abordar y otros en los que profundizar, pensamos que lo riesgoso de un movimiento como el neochamánico se encuentra en la laxa utilización de un mismo término para referirse a fenómenos, circunstancias y enfoques muy diferentes entre sí que, en todo caso, tienen en común el ser exóticos o poco usuales para la cultura occidental dominante. Con ello se pierde significación a la vez que se desvirtúa y descontextualiza el conjunto de prácticas y concepciones que, bajo el nombre de chamanismo, forman parte constitutiva y explicativa de muchas culturas étnicas distribuidas a lo largo del planeta; son exclusividad de tales grupos, y fundamentan su identidad y su derecho a existir diferenciadamente. Posiblemente, lo positivo de ese neologismo sea la ya mencionada apertura del diálogo entre los aspectos más espirituales y profundos de las distintas culturas humanas y el reconocimiento de los valores y aportaciones de los grupos minoritarios comúnmente marginados y considerados inferiores, “pre-históricos”, “pre-lógicos”, “pre-cien-

tíficos”, etc. Como afirmaba un autor ya clásico dentro de la antropología de la religión:

Sin duda, el “primitivo”, y sobre todo el *medecine man* o el brujo, en general el hombre más inteligente del grupo y el mejor conocedor de sus tradiciones, no es nunca tan ignorante como imaginaríamos [...] Pero no se preocupa de extender este saber ni de profundizar en él. Se contenta con transmitirlo tal y como lo ha recibido. Sin desconocer su valor práctico, no lo aprecia como nosotros (Lévy-Bruhl, 1985, pp. 35-36, traducción del autor).

En todo caso, esas inquietudes debieran de servir para avanzar en el conocimiento de las distintas etnias y potenciar un acercamiento a las mismas con nuevos y audaces enfoques, con metodologías y con actitudes de respeto y revalorización que permitan su reproducción, sobrevivencia y autonomía en la gestión de sus recursos simbólicos.

Neochamanismos amerindios

Como ya hemos expuesto, el neochamanismo ha tomado sus principales ingredientes del continente americano. Para resumir, quiero señalar al menos las siguientes temáticas sobre las que es preciso reflexionar más ampliamente y que constituyen los ejes temáticos más importantes, aspectos de un programa de trabajo, tareas pendientes sobre los que estoy investigando (y vivenciando) en torno al fenómeno neochamánico en la América india:

a) El interés que desde el principio despertaron las culturas amerindias entre sus descubridores, investigadores y público en general. Por un lado, la magnificación de las *grandes culturas* precolombinas: aztecas, mayas e incas; por otro lado, el especial interés prestado a ciertos grupos indígenas y a ciertas regiones más que a otras: indígenas del Suroeste de Estados Unidos, grupos étnicos de la región amazónica, algunas de las etnias de México. ¿Cuáles son los motivos y formas que adquieren esos contactos? Una de las líneas plantea que

Para los indios tradicionales se trata de responder al desorden psíquico y social resultado de las políticas de asimilación e integración impuestas por los diversos gobiernos de Estados Unidos y Canadá. Esfuerzos para resolver problemas sociales, económicos, políticos y psicológicos buscando soluciones en sus tradiciones ancestrales (Vazeilles, 1997).

¿De qué forma el neochamanismo participa en la creación del imaginario que los no-indios, mestizos u occidentales tienen de las culturas nativas? A la inversa, ¿cómo se trans-

forman también las cosmovisiones y prácticas nativas bajo el contacto de los neochamanes y aprendices o de los viajes y actuaciones en otros ámbitos extracomunitarios?

b) La influencia de algunos antropólogos e investigadores que realizan trabajo de campo con algunos grupos o personajes particulares y, trascendiendo los límites de la objetividad científica, establecen primero una relación de aprendizaje-iniciación en las cosmovisiones nativas y, después, difunden esa experiencia a través de libros o instituciones. Ejemplos paradigmáticos son los de Gordon Wasson, *descubridor* a fines de los cincuenta de la curandera mazateca Maria Sabina, autor que llegó a cuestionarse las consecuencias de divulgar sus investigaciones en torno al uso de los hongos alucinógenos:

[H]ippies, psiquiatras, heterodoxos, gente extravagante, aun guías de turistas con sus dóciles rebaños [...] alterando y corrompiendo el apacible tenor de la vida en lo que había sido, al menos en la superficie, un idílico pueblo indio. Miles de personas, por todas partes, han tomado los hongos (o las píldoras sintéticas que contienen sus principios activos) y el parloteo de algunos de ellos ocupa los tramos inferiores de un segmento de nuestra “prensa libre”. Deploro esta actividad de la canalla de nuestra población [...] Si nos hubiésemos abstenido de presentar al mundo los hechos según los conocíamos, podría haberse desvanecido, sin llegar a ser conocido, un nuevo y, en mi opinión, fundamental capítulo de la historia cultural del hombre primitivo, no solamente en México (Wasson, 1983, p. 10).

También están Carlos Castaneda y sus conocidos libros sobre las enseñanzas de Don Juan, supuesto chamán (neochamán) yaqui, provocador de intensos debates en los setenta y ochenta (Roszak *et al.*, 1980) y que sigue influenciando en muchos de los denominados *new agers*, y Michael Harner, antropólogo californiano ya mencionado que, tras convivir con los shuar y otras etnias afines de Perú y Ecuador, se convierte en neochamán, divulgador de técnicas chamánicas. Además, éste es creador del *Harner Method*, un

[...] sistema diseñado para permitirles a los sujetos emprender sus propios viajes chamánicos de adivinación a la realidad no cotidiana, donde obtienen personalmente sabiduría y orientación espiritual directa, en respuesta a las cuestiones más importantes de su vida (Harner, 1989, p. 247).

Asimismo, el método utiliza la tecnología electrónica en sustitución de los instrumentos musicales en vivo porque “el sonido del tambor, escuchado por unos auriculares

[...] tiene la ventaja adicional de no crear las molestias potenciales de los tambores en directo, en las estridentes condiciones urbanas», intentando con todo ello “poner en práctica la democracia espiritual implícita en el chamanismo” (Harner, 1989, pp. 248-50). Cabe mencionar también a antropólogos como Furst, Myerhoff y otros que han trabajado con chamanes huicholes —potenciando la creación de objetos artesanales ahora considerados como *tradicionales*, o considerándose *maraa’kames* iniciados, ligados al parecer estrechamente con Castaneda y su obra (Fikes, 1993; Jáuregui, 1996; Schaeffer, 1996)—, así como al *artista, poeta, historiador, visionario* José Argüelles (1993), *revelador*, a través de su obra, de una visión esotérica de la cultura maya cuya influencia se ha extendido a todo el mundo sobre todo a través del denominado *calendario maya*.

c) El uso de plantas de poder, maestras, psicoactivas, etc., por parte de muchos de los grupos étnicos amerindios como componentes esenciales para el desarrollo de sus experiencias extáticas chamánicas; la obtención de estados alterados de conciencia; el ingreso a otras realidades; la comunicación con los espíritus; la obtención de visiones, entre otros. ¿Es posible elaborar una cartografía de la experiencia enteogénica interrelacionando especies, grupos étnicos y vías de comunicación a partir, por ejemplo, del peyote, la ayahuasca, el cactus de San Pedro y los hongos alucinógenos? Algunos textos de referencia que, a la vez, deberían de ser actualizados y reelaborados son los de Furst (1980) y Schultes y Evans (2000).

d) Profundizar en la recopilación de historias de vida neochamánicas que muestren el papel de los individuos y sus trayectorias biográficas, así como sistematizar ejemplos etnográficos de experiencias neochamánicas: grupos, colectivos, ceremoniales particulares, ecoaldeas, comunidades neochamánicas, etc. Éstas son cuestiones a desarrollar y sobre las que hay un constante movimiento en el territorio amerindio.

e) La composición social de los neochamanes amerindios y las relaciones de clases sociales en las prácticas neochamánicas.

f) Las redes chamánicas, el internet y el uso de los medios de comunicación masivos.

g) El consumo y el neochamanismo: aspectos comerciales y económicos.

Algunas (angustiosas) consideraciones metodológicas en la investigación sobre neochamanismos

Pretender realizar un estudio sobre este tema desde la perspectiva antropológica implica varias dificultades y predicamentos que cuestionan muchos de los postulados metodológicos y de las técnicas de investigación etnográfica que se

enseñan en la escuela o en los manuales de investigación. La posibilidad de acceder al conocimiento chamánico por parte de alguien que proceda de una cultura no-chamánica, plantea el problema mayor de las relaciones entre grupos humanos; la validez o construcción de las fronteras culturales y simbólicas, y los límites de lo que puede o debe ser aprendido e incorporado de una a otra. Ésta es una más de las cruciales cuestiones a resolver por una antropología del siglo XXI y sobre la que aún no se tiene convincentes respuestas. Por ejemplo, desarrollar con libertad el *sacralizado trabajo* de campo no es nada fácil, porque muchas veces no se permite registrar las ceremonias a las que asistimos o los testimonios de la gente que participa en las mismas, existiendo por lo general un enorme recelo ante el papel del etnólogo y el uso de la información obtenida.

Por otro lado, ha sido el estudio del chamanismo el que ha hecho sucumbir al etnógrafo y convertirlo en objeto de estudio de otra conciencia mayor a la que entregarse como paradigma: Castaneda es tragado por el infinito; Michel Harnier se convierte en asesor neochamánico; Fericgla se vuelve guía de experiencias de la propia muerte. Esas actitudes alertan sobre el peligro de introducirse en el estudio del chamanismo, pero ¿peligros para quién? ¿Para el etnólogo, para la ciencia o para ambos, como en toda empresa de conocimiento? Para mí, el peligro se manifiesta en una especie de ansiedad y temblor ante la presión, por un lado, de la academia —que no ve con muy buenos ojos este tema y la alusión a ciertos autores o posiciones estigmatizadas de antemano— y, por otro lado, el recelo de los propios sujetos estudiados. Como De la Peña (2002) señala en su estudio sobre el movimiento de la mexicanidad que

[...] los mexicanistas [en este caso, neochamanes] consideran a los antropólogos [...] como una suerte de enemigos, representantes de la ciencia occidental y de la visión del mundo eurocéntrica y oficial, lo que limita la simpatía de la comunidad académica hacia el movimiento de la mexicanidad [neochamanismo] [...] la imagen de artificialidad y de inautenticidad que proyectan las prácticas y creencias de los mexicanistas [neochamanes] [...] han hecho de este movimiento un tema incómodo, una especie de “mal” objeto o “falso” objeto para la investigación seria (De la Peña, 2002, p. 20).

La mayoría de los contados estudios sobre neochamanismo tienden a convertirse en relatos de vidas o en historias orales. Aunque parece ser una de las mejores maneras de hablar del tema, no todas las vidas ni todos los relatos tienen el privilegio de salir a la luz. Predominan las historias de los líderes y de los maestros con escasas y folklóricas referencias al contexto sociocultural. Pocos trabajos trascienden la dimensión exótica o esotérica y dejan de ser manuales de buena

conducta o listas de asombros. Sin embargo, no parece existir otro método que el narrar de los otros; el trazar las redes sociopersonales de que se compone el neochamanismo; describir las variadas formas de articulación que establecen entre sí sus sujetos, así como los muchos niveles, ideas, creencias y prácticas que “sincretiza”; o quizás, también, el narrar de sí mismo la propia experiencia de vida. Al menos para mí y ahora, lejos de los recelos personalistas y las acusaciones de subjetividad, pienso que en mi propia experiencia puedo hallar elementos para la reflexión sobre problemas teóricos que la antropología no me resuelve. Diría que, en ciertos momentos de la investigación, tal y como ponemos a consideración, el etnógrafo, yo, pasa a convertirse en ejemplo de algo y es en esa experiencia cuando descubre, cuando sabe, cuando ve. Dicho de otro modo, la unicidad de la experiencia o la experiencia de esa unicidad es demasiado íntima y a la vez tan evidente, tan llena de significados, que difícilmente puede explicarse satisfactoriamente, compartirse de otro modo más que con el relato testimonial. Sólo pensándome como ejemplo, contando sólo con mi experiencia, podré aportar algo y justificar mi trabajo.

Por suerte (o por consuelo), no soy el único en plantearme semejantes cuestiones en torno a la mirada con la que los antropólogos contemplan a los neochamanes. Aquí van otras o las mismas con diferentes formulaciones:

¿No es el definirlos precisamente como neos una forma peyorativa de situarlos en el campo relativamente despreciado de las imitaciones? ¿Hay en esa denominación un mensaje codificado que los colocaría en una categoría inferior? ¿Quién refutaría su legitimidad en relación a lo que tradicionalmente los etnólogos han observado en culturas lejanas como chamanismo? El hecho mismo de que los neochamanes nos acercan, espacial y temporalmente, a prácticas étnicas que nos son extrañas, ¿constituiría una provocación a la mirada de las imágenes que que el etnólogo tiene de sí mismo y de su campo de investigación? Esta expresión ¿puede considerarse como una toma de posición a favor de su legitimidad? ¿En qué consistiría ésta y en función de qué? ¿A fin de cuentas, el etnólogo mira con otra escala de valores a los chamanismos en las sociedades tradicionales que a los que hoy identifica como tales en las sociedades urbanas? (Kappler, 1997).

Y como otros colegas, me embargan sensaciones semejantes ante la empresa en la que desde hace años estoy caminando:

Una empresa angustiante en la que el observador corre el riesgo de quedar atrapado en una transferencia infinita hacia su objeto, incapaz de aprehen-

der el discurso de los otros y de darle coherencia a un universo sin ninguna racionalidad aparente [...] La dificultad para aprehender este tipo de discurso deriva menos de una falta de interpretación que de los riesgos de una sobreinterpretación (De la Peña, op. cit., 2002, 297).

Tal vez el problema no es tanto de método, sino epistemológico, y tiene que ver con una condición o defecto estructural del conocimiento científico-racional, obsesionado por minimizar e invisibilizar su inevitable ideología, ya que

[...] en los comienzos del pensar occidental no hubo tal cosa como una división entre esoterismo y academicismo, por así decirlo. Pitágoras, Platón, Sócrates fueron “iniciados”, en el sentido esotérico del término, no obstante lo cual son pilares de nuestra filosofía [...] Con frecuencia se suele olvidar que la imponente estructura racional de la filosofía cartesiana nació a partir de sueño o un ensueño (Coll, 1992, p. 99).

Tal vez lo que importa en cualquier ejercicio intelectual es tratar de suprimir o limitar esa especie de esquizofrénica división; de aprender que la vida es una unidad que supera e integra toda diferencia.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1982). *El proceso de aculturación*. México: CIESAS.
- Almendro, M. (1997). “Chamanismo y terapias holotrópicas”. *Poveda*. Antaios. ¿Es el chamanismo la utopía del III Milenio? www.nuestrosorigenes.com
- Argüelles, J. (1993). *El factor maya*. México: Círculo Cuadrado.
- Artaud, A. (1987). *México y viaje al país de los tarahumaras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Asociación Gnóstica Argentina. La verdad sobre el chamanismo. <http://club.telepolis.com/agaigcu>
- Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. México: Editorial Era.
- Benzi, M. (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl*. París: Gallimard.
- Berger, P. L. y Luckman, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro Vientos.
- Brenis, E. (2002). “Nueva Era: una religión para la polis moderna”. *Revista Antropología*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Buxo, M. J. (1978). Prólogo en Sperber, D. (Ed.), *El simbolismo en general* (1978). Barcelona: Anthropos.
- Carozzi, M. J. (1998). La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión). VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Sao Paulo, pp. 22-25.
- Carretero Pasin, A. E. (2003). “Religiones intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales”. *Gazeta de Antropología*, 19, pp. 19-24.
- Castaneda, C. (1988). *El conocimiento silencioso*. México: Emecé
- Castaneda, C. (1976). *Relatos de poder*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (1969). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coll, R. (1992). *Brujos y filósofos. Acercamientos entre Castaneda, Nietzsche y Heidegger*. México: Universidad Pedagógica Nacional
- De Felice, P. (1975). *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Madrid: Felmar.
- De Heusch, L. (1973). *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. México: Siglo XXI.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del sexto sol*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Diez Velasco, F. (2002). La multirreligiosidad: consideraciones teóricas y metodológicas. IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Lima.
- Doore, G. (1989). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
- Doosey, L. (1986). “La vida interior de un curador en Doore”. *Tiempo, espacio y medicina*. Barcelona: Kairós.
- Dow, J. W. (1990). *Santos y supervivencias*. México: Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Eliade, M. (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferguson, M. (1998). *La conspiración de acuario*. Barcelona: Kairós.
- Fericgla, J. M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Barcelona: Kairós.
- Fericgla, J. M. (1999). “El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural”. *Revista Visión Chamánica*, 1, pp. 28-35.
- Fericgla, J. M. (1997a). Principales aspectos cognitivos del chamanismo, en Poveda.
- Fericgla, J. M. (1997b). *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona: Libros de la liebre de marzo.
- Fericgla, J. M. (1985). *El bolet i la gènesi de les cultures*. Barcelona: Altafulla.
- Fikes, J. C. (1993). *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press.
- Fresan, M. (2002). *Nierika: una ventana al mundo de los antepasados*. México: CONACULTA y FONCA.
- Furst, P. T. (1980). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Furst, P. T. (1974). “The Roots and Continuities of Shamanism Ontario”, *Revista Artscanada*, pp. 184-187
- Griera, M. y Urgell, F. (2002). *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Geist, I. (1991). “El espacio y tiempo huichol”. *Revista México Indígena*, pp. 16-17.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Greenfield, R. (1979). *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- Groff, S. (1989). El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica.
- Gutiérrez, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Societé d'ethnologie.
- Harner, M. (1989). Asesoramiento chamánico.
- Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama y Labor.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI.
- Hoppal, M. (1997). Balance y perspectiva.
- Introigne, M. (1993). *Che cos'è il New Age*. Center for Studies on New Religions, www.cesnur.org.
- Jáuregui, J. (1996). “La investigación etnológica sobre los coras y

- huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico”, en Brambila, R. (Ed.), *Antropología e historia del Occidente de México. xxiv Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México: Sociedad Mexicana de Antropología y UNAM.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Kappler, C. (1997). Chamanisme et modernité: existe-t-il un “neo-chamanisme” dans les sociétés occidentales? iv ISSR Conference of Shamanism, Chantilly.
- Kremer, J. W. (1989). Narraciones chamánicas como formas de adquisición de poder personal.
- La Barre, W. (1980). *El culto del peyote*. México: Premiá editora.
- Lagarriga, I., Galinier, J. y Perrin, M. (1995). *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Universidad Iberoamericana
- Lawlis, F. (1989). Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria.
- Lemmaistre, D. (1988). La cacería del venado: su función en la identidad cultural huichola.
- Levi-Bruhl, L. (1985). *L'Ànima primitiva*. Barcelona: Edicions 62.
- Levi-Strauss, C. (1977). El hechicero y su magia, en *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lumholtz, C. (1986a). *El México desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Lumholtz, C. (1986b). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Malpica, K. (2003). El neochamanismo y la transformación planetaria.
- Medina, H. M. (2002). *Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. Tesis de licenciatura en Antropología Social.
- Mehl, L. E. (1989). El chamanismo moderno: integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo.
- Milanese, E. (1985). *La consommation rituelle du Peyote chez les huicholes du Mexique: symbolologie culturelle et sens psychologique*. Tesis de Doctorado.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Ott, J. (1997). Embriagantes chamánicos.
- Ott, J. (1996). *Pharmacothéon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- Perrin, M. (1995). Lógica Chamánica.
- Porras, E. (1997). *Los warijó de Chihuahua: una etnografía mínima*. Cuaderno de Trabajo, 34, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y Centro de Estudios Regionales.
- Porras, E. (1990). “El papel de la fiesta en la conformación de la identidad étnica huichol”. *Identidad cultural y modernidad: nuevos modelos de relaciones culturales*. Barcelona: Federació Catalana d'Associacions i Clubs UNESCO.
- Porras, E. (1989). “El origen de las varas de mando: un mito huichol”. *El Occidental*.
- Porras, E. (1985). “Etnología médica”. *Revista Argonautas*, 3.
- Poveda, J. M. (1997). *Chamanismo: el arte natural de curar*. Madrid: Temas de Hoy.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- Rossi, I. (1997). *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. París: Armand Colin.
- Roszak, T. et al. (1980). *Castaneda a examen*. Barcelona: Kairós.
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe*. París: Gallimard.
- Ruiz Naupari, J. (s.f.). Qué es el chamanismo esencial. www.mind-surf.net
- Schaefer, S. (1996). “Peyote Pilgrims and Don Juan Seekers: Huichol Indians in a Multicultural World”, en Furst, P. T. y Schaefer, S. (Eds.), *People of Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sahagún, F. B. (1982). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Schultes, R. E. y Hoffman, A. (2000). *Plantas de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sharon, D. (1980). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- Shulgin, A. (1997). La bioquímica de los estados de trance.
- Sperber, D. (1978). *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción Cultural.
- Torres Sánchez, R. (1990). “Hacia la preservación de 'el costumbre'”. *Revista México Indígena*, 14.
- Townsend, J. B. (1989). “Neochamanismo y el movimiento místico moderno”, en Doory, pp. 108-122.
- Valadez, S. (1986). “Ulú temay, Huichol Shaman”. *Revista The Shaman's Drum*.
- Vallverdú, J. (2001). “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”. *Gazeta de Antropología*, 17, pp. 17-21.
- Vazeilles, D. (1997). Chamanisme et “Nouvel Age”. Le cas d'ouvrages NA écrits par les indiens Sioux en utilisant les pratiques et croyances chamaniques des Sioux. Conference of Shamanism, Chantilly.
- Velasco Montes, C. (2003). Psicochamanismo integrativo: algunas ideas fundamentales sobre chamanismo. <http://perso.wanadoo.es/ensenanzascaballero/ideascchama.html>
- Vogt, E. Z. (1983). *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, G. R. (1992). “La búsqueda de Perséfone”. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, G. R. (1983). *El hongo maravilloso: teonanacatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zingg, Robert M. (1982). *Los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Zuluaga R., G. (1999). “La cultura yagé, un camino de indios”. *Revista Visión Chamánica*, 1, pp.10.



Notas etnográficas sobre “el camino rojo” en Nayarit*

En esta ponencia presento una serie de apuntes y reflexiones que forman parte de un proyecto más amplio en torno a uno de los movimientos religioso-espirituales que están emergiendo en México en los últimos años.¹ Éstos son consecuencia, entre otros factores, de los procesos de globalización o mundialización cultural; de la reapropiación o reinención de las cosmovisiones, representaciones y prácticas de ciertos grupos indígenas, en especial, y de la evolución de ciertos sectores del movimiento de la mexicanidad en sus vertientes más nativistas y en sus relaciones con el amplio mercado de bienes espirituales que ha ido conformando, desde hace tiempo, el movimiento de tipo más amplio y universal denominado *New Age* o Nueva Era. Éste es la reconceptualización y actualización de lo que se bautizó en la década de los setenta como Era de Acuario (Ferguson, 1980), y sus ideas

[...] fueron introducidas en el complejo alternativo desde Inglaterra donde desde la década del 60 diversos grupos de luz, el más conocido de los cuales es la comunidad Findhorn, trabajaban, siguiendo probablemente los escritos de Alice Bailey, para el advenimiento de este nuevo tiempo [...] fueron importadas a los Estados Unidos por la Universal Foundation y las conferencias de su ejecutivo Anthony Brooke [...] [para] crear lazos entre grupos que constituyeran “puntos de luz” y que difundieran “la energía” espiritual del universo a través de su trabajo esotérico (Carozzi, 1998, p. 10).

Expuestas en forma de puntos o enunciados sintéticos y sin un orden jerárquico, como una especie de lluvia de ideas, las siguientes formulaciones intentan tan sólo presentar algunas de las líneas o aspectos a desarrollar en una investigación que está actualmente en sus primeros pasos formales, aunque,

de manera menos sistemática, llevo tiempo recopilando información y realizando trabajo de campo sobre el particular (Porrás, 2004). Mi objetivo básico y principal en esta oportunidad es, por un lado, el de compartir, enriquecer y problematizar esta compleja temática, sobre todo en lo que se refiere a los aspectos más teóricos, señalando algunos de los autores y elementos que, con mucha mayor profundidad, serán consultados y analizados a lo largo de la investigación, buena parte de los cuales son citados en la bibliografía del mencionado proyecto; por otro lado, el objetivo es presentar los elementos básicos de “el camino rojo” como el estudio de caso sobre el que se centrará la parte más etnográfica del trabajo de tesis.

Contextualizaciones

a) Empezaré señalando escuetamente la influencia que los procesos de globalización tienen en las formas de concebir contemporáneamente las representaciones y prácticas en torno a lo religioso y lo espiritual, áreas que, para algunos, experimentan una tremenda metamorfosis (Lenoir, 2005). Como señalan otros autores, la antropología debe, entre otras tareas, redefinir lo religioso, intensificar las aportaciones de tipo metodológico y pensar reflexivamente los objetos de estudio y las razones para ello, puesto que muchas categorías clásicas han sido rebasadas por la realidad y resultan inoperantes para explicar las condiciones presentes (Cornejo *et al.*, 2008). Por otra parte, la globalización promueve la comunicación entre diferentes religiones o —como Csordas (2009) denomina en un libro colectivo— distintos modos de trascendencia que interactúan cada vez más entre sí en un complejo juego de intersubjetividades. Los contactos más institucionalizados a través de los “diálogos entre religiones” de carácter más formal, o los cada vez más numerosos estudios que presentan los aspectos y temas que comparten cada una (Melloni, 2003), no cubren todo el conjunto de expresiones religiosas o místicas, ni agotan las apropiaciones y resignificaciones que los individuos construyen en sus diversas prácticas por ser minoritarias y marginales (Silva, 2005).

Sin embargo, cabe analizar con más detenimiento, como se pregunta Capone (2004, p. 9), si es del todo cierta la afirmación de la mayoría de los antropólogos posmodernos de que nuestra época —caracterizada por esa inte-

* Ponencia presentada en el XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) en Puebla, abril 2011.

¹ Tesis para el doctorado en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, iniciado en agosto del 2010, descriptiva y provisionalmente presentado como *Procesos de reapropiación de tradiciones y translocalización en los neochamanismos amerindios: una etnografía de “el camino rojo”*.

rrelación generalizada e interdependencia total entre culturas y, por tanto, religiones— supone una radical ruptura frente a épocas anteriores en las que entonces, supuestamente, existirían aislamientos culturales y desarrollos religiosos completamente autónomos, con el fin de ubicar mejor los efectos y alcances del fenómeno globalizador.

b) Una de las principales consecuencias de estos procesos es la cada vez más creciente individualización de las creencias frente al carácter colectivo de las religiones más clásicas y tradicionales, resultado, entre otros factores, de los procesos de “desencantamiento” del mundo, acelerado por el surgimiento de la modernidad a fines del siglo XVIII (a partir, sobre todo, de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial). Las posiciones individualistas se hallan ligadas al debate sobre la cada vez mayor secularización de las sociedades, concepto fundamental que puede ser definido como

[...] la tendencia al acotamiento de la religión a ámbitos de la vida social e individual determinados, perdiendo influencia en esferas sociales públicas tales como el gobierno, la regulación de lo civil, así como de la salud (Garma, 2003, p. 26).

En torno a esto, hay opiniones muy diversas (Sanchis, 2001; Barrera, 2002), en particular a lo que tiene que ver con la relación entre ciencia y religión:

[L]a secularización no implica, entonces, la sustitución de la religión por la ciencia; sino, antes bien, el repliegue de la experiencia religiosa al ámbito de lo privado donde opera una especie de “religión invisible” (Vallverdú, 2001).

Igualmente, son analizados en otros trabajos temas como la actualidad del paganismo, la persistencia de la magia y el misticismo en las presentes formas emergentes de espiritualidad y religiosidad frente a esos efectos aparentemente desestabilizadores, negativos o que clausuran el desarrollo moderno y posmoderno (Augé, 1993; Cardoso, 1999; Aguiló, 2005; Frigerio, 1999), en esa especie de “reencantamiento” del mundo con el que también se define la nueva era.

Algunos estudiosos de estas nuevas expresiones de lo religioso destacan la centralidad que ocupa la experiencia íntima y los intentos de conciliación que se dan entre las singularidades individuales y los principios de universalidad (Champion y Hervieu-Léger, 1990, p. 30), en la línea de resaltar los aspectos emotivos y de búsqueda interior de las expresiones religiosas, cuya referencia más clásica es, desde la psicología, el trabajo de William James (1999), quien considera que “debemos reconocer que las formas más complejas de experimentar la religión son formas nuevas de producir felicidad, maravillosos

caminos interiores hacia una felicidad sobrenatural, cuando el primer don de la existencia natural, con harta frecuencia, es la infelicidad” (James, 1999, p. 69), y que “la felicidad como cualquier otro estado emocional es ciega e insensible ante los hechos contradictorios que se le ofrecen” (James, 1999, p. 76).

También, apuntan a la analogía de estantería o de supermercado religioso que posibilita al individuo escoger su propio menú de creencias, a pesar de que:

Desde el punto de vista de la ortodoxia, los menús que se forman pueden ser incoherentes; desde el punto de vista de los usuarios, son siempre productos coherentes, sean utilitarios o provisorios [...] [debido a una] lógica pragmática, de la experiencia afectiva (Champion, 1993, p. 749).

Ligado a ese fenómeno, otros autores enfatizan la cada vez más creciente mercantilización y comercialización de las prácticas religiosas (Moreno, 2003), que incluyen e involucran incluso al propio cuerpo (De la Torre, 2008) en un continuado proceso que

[...] extiende cada vez más sus redes de intercambio hacia un mercado global o internacional, operando así una intensificación de la circulación translocal y transcultural de adeptos, símbolos, creencias, prácticas, ideas, y objetos que antaño pertenecían en forma exclusiva a una práctica religiosa anclada en un determinado contexto histórico-geográfico (De la Torre y Gutiérrez, 2005, p. 55).

c) Una de las consecuencias de lo anterior es el surgimiento de comunidades transnacionales de consumidores de espiritualidad y productos o servicios religiosos. Éstos suelen articularse a través de redes diversas que impulsan una especie de movimientos migratorios, o turismo ritual que propicia la visita a y el uso de espacios considerados sagrados o “energéticos”, en donde se realizan ceremonias y encuentros mediante los que se busca acceder a nuevas identidades (Basset, 2010). Eso se da sobre todo en momentos específicos del año como son los equinoccios y solsticios, generando unas o revitalizando otras rutas de tránsito para peregrinajes varios, en las cuales se instalan servicios de apoyo para la atención y hospedaje de los nuevos peregrinos. Las implicaciones suelen ser más complejas que las simplistas explicaciones unidimensionales que solamente ven una cara de esas relaciones:

[E]l turismo cultural transforma los conocimientos étnicos en aportes exóticos a la sociedad occidental que en un proceso se convierten en productos y mercancías, bienes y servicios controlados por Occidente (Masferrer y Díaz, 2000, p. 169).

d) Con todo ello se reinventan y surgen nuevos rituales que se sitúan a medio camino entre la preservación de tradiciones y el espectáculo. Estas expresiones son analizadas desde diversos puntos de vista por la teoría antropológica, ya sea como ritualidades híbridas (Canclini, 1990; Camurca, 2003) o como nuevas expresiones de sincretismo (Mariz, 2005; Sanchis, 2001), término rescatado de la concepción peyorativa que tiene para buena parte de la antropología por este último autor, quien lo redefine como

[...] [el] modo por el cual las sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociales, culturas, subculturas) son llevadas a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad cuando confrontadas al sistema simbólico de otra sociedad, sea esta de nivel clasificatorio homólogo al suyo o no (Semán, 2005).

En lo que se refiere a la espectacularidad que adquieren muchas de esas prácticas, ceremonias o rituales, en las que a menudo es difícil distinguir la parte de actuación —de *show*— de la parte “auténtica”, los análisis que me son de más utilidad se centran en describirla como procesos de escenificación (Geist, 1996), los cuales analizan los componentes visuales de los mismos (Lipkau, 2007), y aquellos que destacan los aspectos de representación espectacular/teatral y las características performativas de muchas de esas nuevas expresiones religiosas, entendiendo que el campo del *performance*

[...] en la actualidad se orienta a examinar críticamente los eventos performativos como arenas reflexivas de recursos estilísticos heterogéneos, significados contextualizados e ideologías conflictivas [...] eventos que surgen en momentos de crisis, de cambios y renovación frente a un mundo globalizado y poscolonial [...] Caracterizados por su dialogicidad, contextualización e intertextualidad, esos eventos son analizados como expresiones o negociaciones del poder, en lo referente a cuestiones como la reinención de tradiciones aparece relacionadas a la subjetividad, contexto, praxis y globalización (Langdon, 2007, p. 12).

Un eje a revisar al respecto tiene que ver con la posibilidad de emplear otro término más “étnico” y menos europeo en vez de *performance*, alguno más cercano a la cultura o tradición que se esté estudiando, que pueda traducir su significado, su contenido, y que sea o haya sido usado por los mismos actores que realizan acciones de esa naturaleza, por lo que vale la pena la extensa cita de Taylor (1999) cuando plantea en su crítica al concepto de *performance*:

¿Por qué no usar un término de uno de los lenguajes no-europeos, como Náhuatl, Maya, Quechua, Aymara o alguno de los cientos de lenguajes indígenas que todavía se hablan en América? Ollin, que significa “movimiento” en Nahúatl, aparece como un posible candidato. Ollin es el motor que está detrás de todo lo que acontece en la vida-el movimiento repetido del sol, de las estrellas, de la tierra, y de los elementos. Ollin, además, es el nombre de un mes en el calendario mexica y, así, permite especificidades temporales e históricas. Y Ollin también se manifiesta a sí mismo/a como una deidad que interviene en asuntos sociales. El término, simultáneamente, captura la amplia e integral naturaleza de “*performance*” como un proceso reiterativo y de traspaso, así como su potencial para la especificidad histórica y la intervención cultural individual. O ¿podría adoptarse Areíto, el término para canción-danza? Los Areítos, descriptos por los conquistadores en el Caribe en el siglo XVI, constituían un acto colectivo que incluía canto, danza, celebración, y veneración, que clamaba por una legitimación estética tanto como socio-política y religiosa. Este término es atractivo porque borra todas las nociones aristotélicas de “géneros” públicos y límites. Refleja claramente la asunción de que las manifestaciones culturales exceden la compartimentación ya sea por género (canción-danza), por participantes/actores, o por efecto esperado (religioso, socio-político, estético) que fundamenta el pensamiento cultural occidental. Llama a cuestionar nuestras taxonomías, señalando nuevas posibilidades interpretativas.

e) Otro importante aspecto que tener en cuenta se refiere a los fenómenos de “desanclaje” que tienen lugar desde las prácticas tradicionales étnicas a otros contextos culturales (Hall, 1991,) en lo que ciertos autores definen como “raíces en movimiento”. Dichos fenómenos implican una serie de relaciones y tensiones entre lo global y local que se expresan por medio de interesantes mecanismos que pueden ser catalogados como de “g-localización”, en los que prácticas ceremoniales o rituales de un lugar, tradición o grupo específico, se transforman, en mayor o menor grado, en nuevos eventos, más o menos distorsionados, a través de ciertas fases o momentos que suelen incluir

[...] la *deslocalización* (o *desterritorialización*) desenraza y desancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos” [...] la *translocalización* o *transterritorialización de lo local* [...] encuentros entre lo propio y lo ajeno, lo “tradicional” y lo “moderno”, entre lo indígena y lo cosmopolita, entre lo local y las culturas producidas por las industrias culturales transnacio-

nales [...] [y] la *relocalización* o *reterritorialización de lo global* [...] símbolos, ideas, creencias, imágenes globalizadas (que no obstante) pasan por procesos de resemantización cuya concordancia entre significado y significante puede variar de un lugar a otro, de una época otra (Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez y Aguilar, 2008, pp. 15-21).

En el marco de esas dinámicas se ubican los procesos de transnacionalización, en los que intervienen individuos de distintas partes, culturas, tradiciones e idiomas quienes, en complejas migraciones, asociaciones, contactos y alianzas, conforman verdaderas comunidades internacionales —aunque la mayoría con poca estabilidad; algunas solamente con ocasión de ciertos eventos ceremoniales, cursos, talleres, pero otras más estables y con planteamientos que incluyen ámbitos socioambientales, como el caso de las ecoaldeas—, las cuales incluso frecuentemente conllevan relaciones matrimoniales entre miembros de distintos países.

f) Elemento también fundamental para mi estudio es la consideración del cuerpo que aparece como un elemento central de referencia para los movimientos espirituales alternativos. El cuerpo, lugar de intersección entre lo biológico y lo simbólico, es, pues, el instrumento mediante el cual se experimenta, se vivencializa y se expresan las emociones que nacen de las experiencias religioso-espirituales. Un elemento básico del *performance* es también el lugar, el portavoz de lo que a uno acontece y la memoria en donde se inscriben las marcas de pertenencia, experiencias habidas e identidades adquiridas o transitadas (Santos, s.f.). Sin embargo, debido a las extremadamente variadas connotaciones y los inagotables usos que se le han dado a ese término, será mejor hablar de “soma” tal y como, de forma muy sugerente y fructífera, propone Duden (2006), quien afirma que

[...] la palabra “cuerpo” ha perdido casi todo poder denotativo, porque connota casi cualquier cosa, desde tablas anatómicas, lo que evalúan las básculas de baño, el *body-building*, hasta los modelos de *feedback*, el conteo de los cuerpos muertos en una batalla o el objeto de escaneos en el quirófano [...] soma que significa más el cuerpo vivido que el cuerpo visto [...] y hablar del carácter o estilo somático peculiar de una determinada época histórica (Duden, 2006, p. 140).

Religión y espiritualidad se presentan cada vez más por los movimientos emergentes a los que me refiero como poseedores de un conjunto de bienes de sanación, no sólo para el alma, sino —en primer lugar— para el cuerpo, como medios restauradores de la “energía” y sistemas

que albergan a un conjunto de técnicas para restablecer o mejorar la salud. Muchas de las más diversas terapias que actualmente existen en el mercado se relacionan, promocionan o justifican por medio de los contenidos de diversas corrientes pretendidamente religiosas y espirituales. Un aspecto en particular a tener en cuenta en el estudio que presento es la vaga utilización que del chamanismo hacen los nuevos movimientos religiosos a través de la popularización y generalización de este concepto, en lo que he denominado neochamanismo o procesos de chamanización de muchas de estas nuevas prácticas terapéutico-espirituales, entre otros factores, por las atractivas concepciones que sobre el cuerpo tienen las culturas chamánicas —para el caso huichol ver Rossi (1997) y Rossi (1995)—. En el texto ya mencionado antes (Porras, *op. cit.*), incluyo una amplia bibliografía al respecto que he revisado y actualmente está en revisión. También ahí hay un amplio material sobre el uso de plantas de poder, maestras o enteogénicas, peyorativa e incorrectamente calificadas usualmente como alucinógenas, que forman parte de lo que denominaré “etnobotánica mágica” y que son usadas en numerosos de estos nuevos rituales y ceremonias como “medicinas”, por lo que su incorporación a un estudio de esta naturaleza resulta imprescindible, al igual que su vinculación con las actividades chamánicas en el contexto de la situación posmoderna como expone Langdon (2007) en su estudio sobre los Siona del Putumayo colombiano.

g) Por último —sin agotar, por supuesto, los aspectos que componen el marco; el contexto en el que se ubican los movimientos religiosos emergentes en el México de hoy, y los elementos a considerar para su comprensión—, quiero señalar la necesidad de contemplar las cada vez más complejas y dependientes relaciones que mantienen las esferas religioso-espirituales con las denominadas tecnologías de la información. Por una parte, es importante tomar en cuenta el papel que juegan los medios masivos de comunicación clásicos (prensa, radio y televisión) en todos esos procesos anteriormente apuntados y en la percepción que de lo religioso y espiritual tienen los receptores-lectores-espectadores, puesto que modelan y crean determinadas corrientes de opinión según sus intereses (o de quienes pagan o controlan los medios), defendiendo, criticando e imponiendo imágenes estereotipadas, interesadas o sesgadas en torno a determinadas concepciones, creencias, grupos o movimientos según la ocasión —para el caso de religiones brasileñas en Argentina ver Frigerio (s.f.)—. Pero, por otra parte, hay que tomar también en cuenta especialmente las “nuevas tecnologías” surgidas en lo que se denomina “sociedad de la información” o “del conocimiento” (Castells, 2005), particularmente la incidencia de la internet y de la comunicación mediada por computadora (CMC) sobre la cultura en su conjunto

y sobre la religión en particular. El análisis de los contenidos de la red —considerado el ciberespacio como otro lugar en el que hay informantes, comunidades, territorios, vínculos entre personas, relaciones entre lo virtual y lo presencial (caras ambas de la compleja y ambigua realidad presente), etc.— es una tarea casi obligada en estos tiempos para establecer los contenidos, los alcances y las nuevas formas de interacción y producción de sentido y de compromiso (Gálvez, 2004) de los movimientos religiosos emergentes; para comprender los mundos en los que se desenvuelven sus protagonistas y para descifrar sus concepciones y actitudes sobre nociones tales como lo sagrado, lo profano y lo sobrenatural, que a veces no corresponden a lo establecido por las teorías humanas o sociales. La idea por considerar es, en general,

[...] problematizar aquellas aproximaciones metodológicas a los entornos virtuales que adaptan de manera directa el método etnográfico hasta ahora seguido en el ámbito *off-line* [...] pensar sobre la práctica etnográfica en contextos electrónicos y plantear la importancia metodológica de los aspectos reflexivos y de la construcción de la propia identidad como investigadores (Ardevol *et al.*, 2003, p. 72).

Hay ya bastantes textos que se refieren a esa temática y con distintas posiciones, desde los que defienden el fenómeno del internet como herramienta cognoscitiva que amplía los espacios tradicionales de generación del saber, hasta quienes la consideran una amenaza que acarrea muchas pérdidas y trastornos por la simplificación de lo real que acarrea. Aunque en relación con los estudios sobre religión y espiritualidad en la red hay varias posturas metodológicas, que en la tesis analizaré con más detenimiento, quiero señalar por ahora los efectos “democratizadores” que el manejo de la internet y el acceso a la red puede tener sobre la cultura y la religión, de tal manera que:

[...] el ciberespacio se vuelve un nuevo espacio para la religión como re-ligación porque en el ciberespacio esta concepción gana fuerza por las conexiones y la colectividad posible en él, una cosmología propia se estructura con nociones de tiempo, espacio y reflexiones, sobre la naturaleza humana en donde la noción de vida se redefine (Calil, 2008).

Quiero también destacar, sobre todo, la utilidad que para la investigación en curso tiene la “netnografía” o etnografía de los contenidos de la red sobre algún tema o entrada en particular, entendida como una comunidad, en especial el texto de Campechano (2010), al que me referiré en el apartado sobre aspectos metodológicos. En una de sus conclusiones, este autor señala que la red de internet

[...] es resignificada desde las concepciones de que el universo es uno con todos los seres; pareciera ser considerada otro ser, que si bien es un medio, un puente, es también a la vez semejante al universo; es energética, es producto de la evolución del planeta y de la humanidad, sería como el nuevo ecosistema en el que se comenzará a desarrollar el nuevo humano y las energías: biblioteca, cerebro, capa de la tierra, pensante, red, cuarta o quinta dimensión (Campechano, 2010, p. 108).

Un estudio de caso: el “camino rojo”

Como señalaba en la presentación del proyecto de tesis, elijo el denominado “camino rojo” como estudio de caso porque incluye la mayoría de los aspectos expuestos anteriormente y porque representa una de las formas o versiones que adquieren los contactos de varias culturas étnicas con “buscadores” y cosmovisiones occidentales. A la vez, se puede ver el camino rojo como un laboratorio en donde observar de manera práctica los complejos procesos y dinámicas de reinención, sincretismo, hibridismo, anclajes y desanclajes de las tradiciones religiosas o espirituales amerindias bajo los lineamientos o perspectivas neo-chamánicos.

Concretamente, considero que se trata de un “camino” que tiene sus bases en algunas tradiciones indígenas mesoamericanas de México y Estados Unidos, y que incorpora muchos de los elementos teóricos y prácticos presentes en el estado actual de las nuevas religiosidades o espiritualidades, con lo que una primera, general y, por supuesto, provisoria definición podría ser: *complejo o sistema de creencias, representaciones y prácticas que se articulan en torno a ciertas tradiciones religiosas y espirituales de origen amerindio (en especial del norte de México y del suroeste de Estados Unidos), reconstruidas, reformuladas o reinventadas a través de los encuentros con actores y concepciones procedentes de tradiciones occidentales y de otras tradiciones étnicas.*

Por un lado, forma parte del movimiento de la *New Age* en cuanto propone —como uno de sus planteamientos para el cambio de conciencia ante la crisis del mundo moderno— la revalorización del mundo indígena, conceptualizándolo como un modelo ideal de vida y de conducta que puede ser imitado por el resto de los grupos o culturas. La importancia que se otorga a las sociedades amerindias en este momento histórico se justifica porque ofrece muchas de las alternativas y posibilidades de salvación y respuesta eficiente necesarias para la superación de las crisis de sentido religioso-espiritual-trascendental en las que se encuentra inmersa el conjunto de la humanidad. En ese sentido, integra elementos nativistas al plantearse como regreso a un pasado idílico, más puro y auténtico que el presente, como retorno a una especie de edad de oro o de perfección, fracturada por el desarrollo técnico y la mentalidad expansionista y competitiva, en el que el contacto con

la naturaleza es la principal fuente de saber y de felicidad. La mirada sobre las cosmovisiones de estos pueblos indios presenta a una naturaleza concebida como una unidad en la que todos los seres están vivos y gozan de consciencia. En ella hay seres vivos visibles (como son considerados plantas, animales, minerales, el fuego, los astros y demás elementos) e invisibles (como espíritus aliados o maléficos) a los que se puede acceder mediante ciertas prácticas y enseñanzas que inciden sobre el cuerpo para que modifique la percepción habitual y cotidiana en la que habitualmente se vive, condicionada y manipulada por los hábitos y concepciones establecidas socialmente.

Por otro lado, el camino rojo está relacionado de muchas maneras con el denominado movimiento de la mexicanidad, mexicanista o mexicanismo definido por uno de los autores que se han dedicado a su estudio y condición contemporánea como un

[...] movimiento revitalista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por una afirmación de lo autónomo [...] Con claro componente milenarista y profético [...] aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional [...] se inspira en una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y en la exaltación de una imagen arquetípica de lo indio (De la Peña, 2001, p. 96).

Las condiciones de su surgimiento a partir de los años cincuenta contaron con el licenciado Rodolfo Nieva Lopez como el principal impulsor y defensor de la filosofía y la historia náhuatl o Mexikayotl, las cuales consideraba superiores a las europeas. El ideario fue recogido por su hija, quien invita a “readoptar nuestra propia cultura llamada Mexikayotl o Mexicanidad, como norma de conducta a fin de realizar los grandes Destinos de nuestra Raza que fijan la misión que tenemos que cumplir en la vida para poder forjar un esplendoroso futuro” (Nieva, 1969, p. 21), y además argumenta que “los principios filosóficos en los que se funda la cultura mexicana son más sabios que los principios filosóficos en que se funda la cultura europea” (Nieva, 1969, p. 30). Los cambios que ha ido experimentando han sido profusamente estudiados por varios autores, a quienes no es ahora el momento de citar exhaustivamente. Basta mencionar algunos documentos sobre los que profundizaré a lo largo de la tesis: la completa presentación y análisis crítico del ya citado De la Peña (2002), quien en su tesis doctoral presenta muchas de las claves que más tiene que ver con los objetivos concretos de mi investigación; los estudios sobre las diferencias al interior del movimiento mexicanista (neomexicanidad, mexicanismo radical o conservador), sobre las particularidades identitarias que se adquieren entre la población chicana de Estados Unidos, y sobre la descripción de los elementos etnográficos más característicos, como las danzas y los rasgos estéticos diferenciadores (De la Torre,

2008; Rodríguez, s.f.; Chihu, 2007), y por último, el texto de Meza (s.f.), en especial los “mitos” referentes al sacrificio humano entre los aztecas, un ejemplo de las varias historias que desde esa posición mexicanista cuestionan los datos aportados por las “historias oficiales”.

Algunos de los principales representantes del movimiento de la mexicanidad se pusieron en contacto en los años ochenta con grupos nativos de Estados Unidos, sobre todo a partir del viaje realizado por un grupo de practicantes de la *mexikayotl* dirigidos por Francisco Jiménez Sánchez, Tlakaelel, quien relata esta experiencia en un texto autobiográfico plagado de varios elementos simbólicos, místicos, y oníricos (Luengas *et al.*, 1992). Particularmente, de algunas reservaciones y personajes sioux (“lakotas” en su etnodenominación) aprendieron las ceremonias más importantes que, incorporadas a sus otros ritos y actividades, procedentes de la tradición azteca-mexicana, integraron lo que actualmente conforma ese sistema religioso-espiritual que llamo camino rojo. Fue precisamente Tlakaelel el primero en llevar a cabo, según su propio diseño, las ceremonias que le enseñaron los nativos de Estados Unidos; en compartirlas a través de las actividades del Kalpulli Koakoalco y en institucionalizarlas de alguna forma con la creación de la “Iglesia del Movimiento de la *Mexikayotl In Kaltonal*” o “casa del sol”, registrada de acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de la Secretaría de Gobernación con el número SGAR/1220/93. Según una nota periodística, esta institución

Se propone rescatar y preservar los principios filosóficos de Mexikayotl o Mexicanidad de los ancestros precolombinos. Esta creencia busca la relación e identidad con la energía cósmica, que conduce al ser humano a la superación espiritual, la armonía y la convivencia con la naturaleza.

Sostiene que todas las expresiones de energía y de vida en el cosmos son expresiones de un creador universal, que cada individuo concibe de modo y forma personal.

Esta corriente religiosa ubicó su domicilio legal en Ecatepec, Estado de México (Quiroz, 2008).

Pese a eso, se reconoce más como movimiento cultural o espiritual que como iglesia institucional, como es propio de los movimientos religiosos emergentes entre los que se incluye. La organización “tradicional” (al menos en su denominación) del calpulli tiene más peso y es más conocida públicamente que la iglesia registrada y legalizada, puesto que, como describe uno de sus estudiosos y seguidor practicante,

[...] el membrete del Kalpulli (Koakoalco) se sigue empleando como carta de presentación, pues existe el temor de ser rechazados si se presenta el membrete de asociación religiosa; de hecho la mayoría de las de-

claraciones y cuestiones de difusión se firman como Kalpulli Koakoalco A.C [...] que tiene más presencia que In Kaltonal que a la fecha no ha llevado a cabo un proselitismo fuerte y abierto (Gonzalez y Acevedo, 2000, p. 114).

Sin pretender agotar ahora la trayectoria histórica, sólo mencionaré que a partir, sobre todo, de los años noventa se multiplican los procesos de transnacionalización del camino rojo, ya que en los cada vez más numerosos encuentros que se celebran por todo el continente americano, participan muchos europeos quienes, a su vez, organizan grupos y calpullis en sus países a los que invitan a los líderes que van surgiendo de las constantes divisiones que se producen. Muchos de los antecedentes de esa búsqueda se remontan, a fines de los años sesenta del siglo pasado, a las influencias de ciertos autores que desde la antropología y las ciencias popularizaron ciertas visiones del chamanismo, situándolo en un territorio ambiguo entre lo académico y lo exótico. Entre la larga lista de diferentes valores e intereses, se pueden mencionar algunos de los que más han influido en los buscadores *New Age*, la mayoría aludiendo al uso de plantas y sus efectos visionarios: Castaneda (1969); Furst (1980); Harner (1976); Halifax (1995); Mckenna (1993); Reichel-Dolmatoff (1978); Sharon (1980); Wasson (1982, 1983), y los estudios más críticos y analíticos sobre esas posiciones: Fericgla (2000); Fikes (1993); Furst (1980) y Roszack *et al.* (1980).

En la actualidad, numerosas asociaciones, calpullis, grupos y personas practican regularmente alguna de las ceremonias que componen el camino rojo —que expondré con algo más de detalle en el próximo punto—. Difunden y comparten los principios cosmológicos y la ideología del mismo, constituyendo ya un importante movimiento que se articula a través de redes y que une a un buen número de individuos en ocasiones determinadas, lo que justifica su estudio, cuyo abordaje, por esas mismas características, se hace complejo pero necesario, pues forma ya parte imprescindible en el mapa de las minorías religiosas en México y en otras partes, pese a no ser mencionado en la mayoría de los estudios que tratan sobre la diversidad religiosa en nuestro país (Garma, s.f.; De la Torre y Gutiérrez, 2007). Esta omisión es porque, en parte, carece de registro oficial y, por lo tanto, no es objeto de las políticas públicas hacia las esferas religiosas; es también debido a una cuestión de enfoque en las teorías sociales que no los reconocen como grupos religiosos o espirituales por una estrecha visión de esos conceptos o por una inadecuada conceptualización de los términos en los datos censales. Por ejemplo, el censo nacional del 2005 ubica como nativistas a 1 487 personas por declarar algún culto tribal, nativo o de mexicanidad, la mayoría situada en el área del Gran Nayar y, en realidad, aludiendo a miembros de la etnia huichol, como bien comenta Garma (2007, pp. 114-115).

Elementos para una etnografía

El complejo ritualístico del camino rojo puede considerarse también como un proceso de iniciación por el que, a través de la práctica, la participación y el manejo de ciertas ceremonias, el individuo puede acceder a la comprensión de la cosmovisión que, de alguna forma, reinterpretada y reapropiada, se considera propia de los nativos que poblaron buena parte del continente americano —en especial el norte, desde México a Canadá— en una especie de “esencialización” o “destilación” de la evidente complejidad y variabilidad de cultos y prácticas que la historia y la etnografía presentan. Pero, como ya se dijo, según sea la ocasión o el guía, a menudo se incorporan elementos o aspectos de otras tradiciones indígenas, africanas, de alguna vertiente del cristianismo, orientales o de nuevas terapias y medicinas alternativas, apareciendo como un conjunto raramente ecléctico y sospechoso que, sin embargo, es vivido como una “unidad en la diversidad” por los participantes. En todo ello, el cuerpo es uno de los elementos centrales, por medio del cual se obtiene la certeza de los resultados y beneficios que producen tales prácticas; el garante de la experiencia personal permite que “nadie le cuente” y que uno mismo viva en carne propia los discursos y teorizaciones más abstractas sobre ese camino de conocimiento y existencia. Los principales elementos para una etnografía del tronco que constituye el camino rojo, como las ramas principales de las que se derivan otras ramas más pequeñas, son, a la vez, como los peldaños que el individuo debe de ir escalando para completar el recorrido y se pueden resumir en los siguientes puntos.

1. Aludir a las referencias y reinterpretaciones que los que participan en el camino rojo tienen de las culturas mexicas, mayas y del suroeste de Estados Unidos (laktas o sioux, navajos o dyne); de sus cosmogonías, y de sus cosmovisiones como modelos de conducta y formas de vida. Etnografiar, sobre todo, las concepciones que se concretizan en términos visibles como el simbolismo de los espacios, los acontecimientos, los desplazamientos, las variantes en el significado de cada uno de los rumbos cardinales y elementos asociado,

[...] punto de partida el este y trabajan marcando un círculo en el sentido de las manecillas del reloj que va del este al sur, del sur al oeste, del oeste al norte y del norte al este [...] al este le corresponde el color amarillo y señalan que es de donde se obtiene la fuerza para iniciar cualquier cosa; sur el color negro, ahí reside la fuerza de voluntad [...] al oeste le corresponde el color rojo donde residen los ancestros y al norte el color blanco donde radica la fuerza de la transformación, la verdadera medicina y la quietud de la muerte (González y Acevedo, 2000, p. 122).

Igualmente se hace necesario revisar la mitología de pueblos como los lakota, dyné y los hopi, pues algunos de sus mitos aluden a las ceremonias ahora actualizadas por la emergencia de este movimiento neorreligioso y neoespiritual (un rico testimonio sobre los principales mitos que fundamentan los rituales de los sioux se encuentra en Alce Negro 2002).

2. La práctica del *temascal* (o “inipi” en lakota) como ceremonia de limpieza, curación y purificación, es el primer paso obligado para todo aquel que quiera andar el camino rojo. Ceremonia usada desde tiempos prehistóricos (del que hay abundantes restos arqueológicos) y común aún en muchas comunidades indígenas del centro y sur de México, principalmente como técnica de sanación, en especial para las mujeres después del parto (Tyrawski, 2007; Sandoval, 2003). No es exclusiva de este camino, pero adquiere nuevas formas, simbologías y significados a raíz del encuentro de la tradición mexicana con algunos grupos nativos de Estados Unidos. La realización del temascal se llama también “corrida” se dice “correr” el temascal, porque se recorren las cuatro puertas de los rumbos —no puntos—cardinales. El temascal es símbolo de renacimiento, matriz en la que el individuo se gesta, y también lo son elementos que entran en juego en su realización. Todos estos elementos, que serán objeto de una detallada descripción etnográfica, son denominados “medicinas”: la leña que se usa para el fuego; las piedras que se calientan; el agua que se asperge encima de ellas; el copal con el que la gente es limpiada antes de entrar; el que se pone (o pone las plantas aromáticas) encima de las piedras calientes; el té que en ocasiones se sirve dentro; los cuernos de venado con los que se acomodan las piedras en el hoyo al centro del temascal y, por supuesto, el tabaco. Todos sirven para ese evento que es, ante todo, un acto de curación que prepara al individuo para los siguientes pasos y que, como todo acto público, puede ser visto como una acción performativa (Anónimo, s.f.). Dentro del temascal, sentados en círculo alrededor de las piedras —que van calentándose por haber estado en el fuego exterior hasta que se consume la leña—, se canta, se cuenta, se pide y se agradece, acompañados de tambor y sonajas, mientras se suda y con ello se limpian cuerpo y espíritu. En los cantos que se llevan a cabo en el interior del temascal se observa el hibridismo o sincretismo del que se hablaba al principio, ya que se realizan de acuerdo con la trayectoria personal de los participantes y pueden ser de origen indígena, en lakota o náhuatl; también, pueden entonar mantras hindúes, oraciones y cantos católicos o incluso canciones populares de dominio público, pero que, por su contenido, se considera adecuado compartir en ese contexto.

3. La denominada *búsqueda de visión*, traducción del término inglés *visión quest*, consiste en un retiro en la montaña por un periodo variable, según el diseño que establezca el guía, conductor, líder o responsable del grupo. Algunos —por lo que he observado, la mayoría— plantean que el ciclo completo es de cuatro días de búsqueda por cuatro años. Otros consideran una temporalidad gradual: el primer año de subir a la montaña en búsqueda de la visión es por cuatro días; el segundo por siete; el tercero dura nueve días y el cuarto trece (sin duda por el simbolismo que tiene el número trece de acuerdo con el calendario lunar, seguido por los mayas y otros). Sea como sea, se requiere que cada buscador confeccione una tira de rezos a base de pequeños montoncitos de tabaco que se envuelven en una tela; cada uno se amarra al siguiente hasta formar una tira de trescientos sesenta y cinco, cuatrocientos o cuatrocientos cinco (según el diseño que se siga) repartidos en los cuatro colores que corresponden a los cuatro rumbos antes mencionados. Ese atado se pasa por cuatro estacas o palos y con él se establece el pequeño cuadrado en el que estará el buscador de visión sin abandonarlo durante los días correspondiente, enfocando su atención cada año a uno de los rumbos (según el circuito señalado anteriormente) y acompañado únicamente de una cobija y un cambio de ropa en una bolsa, por si llueve y se moja. Además, estará en ayuno de comida y agua y en silencio, ya que, antes de subir, se le retira la palabra en un temascal y sólo se le devuelve al final, al regreso, en el descenso de la búsqueda, en otro temascal. Se dice que los buscadores “son sembrados” en la montaña para referirse al acto de llevarlos a su lugar en la montaña y dejarlos allá para que realicen su trabajo interior, lo que alude al símbolo de la semilla en la que se supone tal acto los convierte. Como expresa uno de los principales dirigentes del camino rojo acerca del propósito de esta práctica:

La búsqueda de visión es una de las primeras enseñanzas que nos legaron. En el principio de nuestra vida, por una inclinación natural, nos dimos a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda de todo lo que ignoramos, con el simple propósito de mejorar nuestra relación con el medio ambiente, con nuestra familia, con nosotros mismos (Díaz, 1996: 81).

Entre los lakotas, a la búsqueda de visión se le llama *hanblecheyapi*, término que significa “llorar”, o mejor “implorar”, por una visión sobre una montaña aislada. El indio que se encuentra en su búsqueda visionaria dedica la mayor parte del tiempo a la oración y la suplica. Al mediodía se vuelve y reza al Misterio del Sur; en el crepúsculo, al Trueno, al Ser Alado, el Espíritu del Oeste. Cuando se ha hecho la oscuridad en la montaña, se tiende con la cara aún hacia el oeste, suplicando al Misterio del Trueno que

le conceda una visión. En la noche rezará a Waziya, el Espíritu del Norte y de la nieve. El amanecer le encontrará suplicando a la deidad del este. Las visiones entre los lakota suelen estar relacionadas con hechos de guerra o con cacerías afortunadas. A algunas personas se les revelan métodos curativos o verdades espirituales. Estas personas son chamanes o están, por este hecho, llamados a serlo. Evidentemente, entre los occidentales no se producen visiones guerreras, pero sí se dan las de tipo espiritual y las que tienen que ver con su vida personal.

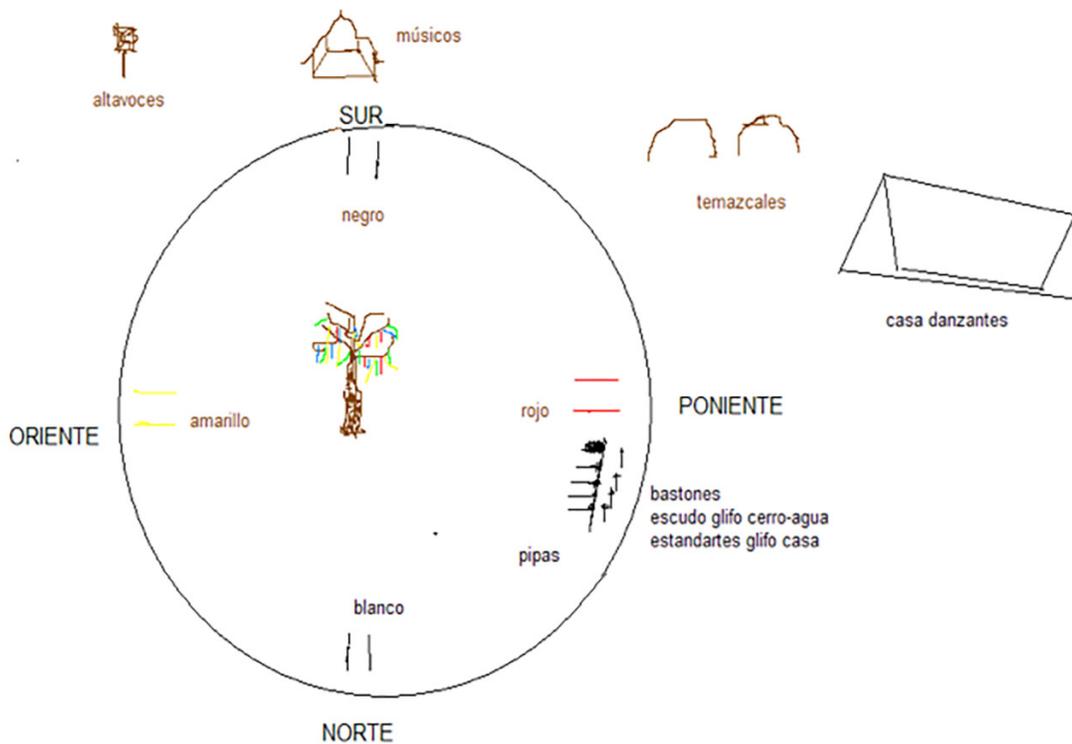
4. La danza del sol, o “wiwang wacipi” para los lakotas, viene a ser la culminación del proceso iniciático como puede ser catalogado también el camino rojo. Conjuga en su celebración el culto al sol y el culto al árbol como eje del cosmos, e implica aspectos sacrificiales a través de las ofrendas de piel que la mayoría de los participantes realiza en un momento dado de la ceremonia. En la actualidad, tengo un registro de al menos doce danzas del sol que se llevan a cabo en México cada año, lo que supone, sin duda, un importante fenómeno que ocupa ya un amplio espacio en el mapa de los movimientos religiosos emergentes, pero que, como apuntaba, no ha sido incluido en los mapas de la diversidad religiosa nacional. El ciclo se completa con la asistencia a cuatro danzas del sol y, aunque no en todos los casos es así, se requiere haber participado en cuatro búsquedas de visión. De alguna manera, los danzantes se convierten en águilas —por eso llevan un silbato de caña (lo ideal es que fuera de hueso) que suena constantemente—, las cuales suben por el árbol de la vida y pasan a acompañar al sol en su viaje. Aun con las diferencias que se pueden encontrar entre cada una de ellas, los principales aspectos, elementos y momentos que componen una danza del sol son expuestos —en forma sintética, por las características de este escrito— a continuación. Serán desarrollados en la investigación de la tesis a partir del trabajo de campo y las observaciones a realizar en las próximas temporadas. Me baso en las observaciones de danzas anteriores y en las notas de trabajo de campo más reciente, el cual fue dirigido por Leonard Crow Dog y efectuado en la comunidad de Amatlán de Quetzatlcoatl, Estado de México, así como en la comunidad de Tamoancchán, cuyo líder es Aurelio Díaz, Tepankalli, fundador de la Iglesia Nativa de Itzachilatlan o “fuego sagrado”.

a. Delimitación del espacio de la danza. La danza del sol tiene lugar en un sitio alejado de los centros urbanos, de preferencia en lo alto de una montaña, aprovechando un espacio plano en el que se traza un círculo de dimensiones variables, dependiendo del número de danzantes, al interior del cual tendrá lugar la ceremonia. Para configurar el círculo se colocan una serie de pequeñas flechas de

carrizo o palos de unos cincuenta centímetros de altura, situadas a unos veinte centímetros uno del otro y en ocasiones pintadas con el color que corresponde a cada rumbo en el que se establece una puerta señalada por dos palos más altos. Estos tienen una bandera de trapo del color respectivo: Amarillo-Oriente, Rojo-Poniente, Negro-Sur y Blanco-Norte; pero no en todas las danzas los colores de los rumbos son los mismos —es Rojo-Oriente, Negro-Poniente, Blanco-Norte y Amarillo-Sur en el fuego sagrado de Itzachilatlan—, lo cual depende de si se toma en cuenta la conceptualización náhuatl o la lakota, respectivamente. Es en el interior de este círculo que tiene lugar la danza. Sólo los danzantes pueden entrar a él; los espectadores o “personal de apoyo” permanecen alrededor, en algunos casos a bastante distancia y sin poder mirar fijamente a los danzantes para no perturbarlos o hacerles perder la concentración en su trabajo. Tampoco se puede acceder al campo de visión de los danzantes con agua, ni beber ni tomar alimentos delante de ellos. Por su parte, las mujeres espectadoras deben de ir con falda obligatoriamente. La danza suele celebrarse de jueves a domingo y, en algunas ocasiones, el sábado se permite la entrada del público asistente al interior del círculo para ser limpiados rápidamente por cada uno de los danzantes o simplemente para ir a saludar al árbol. En el caso de la danza del sol de Amatlán, al final de la danza los espectadores nos formamos en una hilera fuera del círculo y saludamos uno a uno a los danzantes en su salida. Tras un último temascal, se celebra una comida entre todos en la que abundan saludos y regalos.

b. Búsqueda y corte del árbol. En algunos casos (Amatlán), hay que ir a buscar un árbol, cortarlo y llevarlo al círculo de la danza, cuando se trata de la primera vez que ésta tiene lugar. El árbol es cortado entre todos los que van a participar en la danza, dando un par de hachazos cada uno hasta que cae lentamente por las cuerdas de las que lo sujetan, para luego transportarlo en volandas al centro del círculo de la danza, en donde se ha hecho un hoyo en el que se introducen varios alimentos —tortillas, frijoles, fruta, chocolate— antes de transplantarlo y levantarlo. También se le colocan los rezos de tabaco que cada danzante ha elaborado, las cuerdas de las que luego se amarrarán para las ofrendas y muchos listones de los colores de los cuatro rumbos y otros más: verde que simboliza la tierra; azul que representa al cielo, etc.

c. Instalación del tambor y de los cantadores. Fuera del círculo, bajo una enramada o pequeño cobertizo, se instala un enorme tambor amarrado a cuatro estacas clavadas en el suelo. Cinco o seis personas serán los tamboreros, pero el número de personas es variable, puede unirse quien desee. Juntas entonan los cantos que acompañan



constantemente la danza. La mayoría procede de los lakota y sólo de vez en cuando hay algún canto en castellano o náhuatl. Las partes más importantes —como entrada, salida, la presentación de las ofrendas o la entrega de las pipas— tiene su respectivo canto. En las dos danzas observadas en este periodo de trabajo de campo se colocaron unos enormes altavoces para que los cantos se escucharan mucho mejor, pero aún así las gargantas de los cantadores suelen irritarse, por lo que constantemente toman alguna infusión a base de hierbas, limón y miel, así como pequeñas porciones de peyote en polvo.

d. Temazcales. Antes de iniciar la jornada de danza, los danzantes entran a un temazcal, el cual fue someramente explicado con anterioridad. En ocasiones hombre y mujeres entran juntos; en otros casos, hay temazcales diferentes para cada género. Lo mismo sucede cuando se pone el sol y la danza finaliza.

e. Acciones. Los danzantes deben observar riguroso ayuno de agua y comida los cuatro días de danza. Al amanecer, inicia la danza partiendo del círculo de fuego, que está encendido permanentemente. En las demás ocasiones salen de la enramada o construcción adonde se dirigen cuando finaliza cada una de las cuatro rondas diarias de danza, descansando un tiempo variable que va de una a dos horas. Antes, los que llevan pipa, la cargan con taba-

co que puede mezclarse con alguna otra planta aromática. Algunos tapan la boquilla con hojas de salvia.

· En orden jerárquico expresado por las indumentarias y la calidad, cantidad y vistosidad de los adornos que portan, el grupo de danzantes en fila india se dirigen al círculo sagrado en medio del cual se encuentra el árbol de la vida.

· Bordean el círculo por fuera en el sentido de las agujas del reloj. Siempre los movimientos van en esa dirección (este-sur-oeste-norte), incluyendo las vueltas que sobre sí mismos dan los danzantes al pasar por cada puerta y al cambiar de posición.

· Entran por el oriente, el este, la puerta amarilla, tras dar una vuelta completa en dirección al norte, en donde se colocan en hileras y saludan con su paso enérgico y el sonido de su silbato mientras transcurren unos párrafos del canto que, a grandes voces, entonan los cantores. Frente a las hileras se encuentra el guía de la danza con sus ayudantes, siempre con el silbato sonando y marcando el paso rítmicamente aun estando quietos. Giran sobre sí mismos y encaran al sur también durante un rato. Lo mismo hacen frente al oriente (para voltearse hacia el poniente) con lo que en una ocasión quedan de espaldas al árbol y en otras frente a él.

· Terminan frente a la puerta del poniente. Algunos de estos ayudantes pasan por las hileras a recoger las pipas de los danzantes que apoyan en un largo palo sostenido

por dos horquillas. Éstas se encuentran situadas al lado derecho de la puerta del poniente, la roja o negra según el grupo, muy cerca del límite del círculo, sobre una capa de salvia encima de la cual se colocan también varios cráneos de búfalo rellenos, a su vez, de ramas de salvia. También se colocan al otro lado de la puerta los bastones que algunos llevan: unos simples, otros más labrados, con cintas de colores, plumas, ojos de dios (tzikuris huicholes), atrapa-sueños, entre otros.

- Además de los danzantes, están en el círculo dos copaleras y dos copaleros que continuamente están sahumando a los danzantes o recorriendo el círculo y ofreciendo el humo limpiador también a los espectadores al otro lado de las cuerdas o flechas que trazan la circunferencia.

- Se danza cuatro veces al día. Si no hay ofrendas (en el caso de las dos danzas observadas, no las hubo hasta el segundo día, viernes), se danza a los cuatro rumbos estableciendo diversos dibujos en sus desplazamientos. En una ocasión, formaron una estrella, en otra se dividieron en cuatro radios y luego las mujeres hicieron un círculo y pasaron una por una a tocar el árbol, seguidas del círculo de los hombres; en otra ocasión, los radios fueron ocho.

- Presencia de un Heyoka, bufón o trickster en la danza del sol de Tamoanchan (ver foto), quien hacia lo contrario que los demás y llevaba siempre el rostro oculto o con una máscara. En un momento dado tentaba a los danzantes tomando agua y *Coca-Cola*.

f. Ofrendas. La ofrenda de piel puede considerarse el momento culminante de la danza del sol.

- Se parte de la posición en la que todos los danzantes se encuentran en círculo completo alrededor del árbol. En el centro, junto al árbol, se encuentran algunos de los jefes que han estado preparando el espacio y los utensilios para quienes van a ofrendar. Dos de ellos van a buscar a una de las abuelas o danzantes femeninas más ancianas, y a otro par de ayudantes, quienes después de saludarlo se quedan también junto al árbol, todos ellos con la cabeza apoyada brevemente en él. Luego, los mismos danzantes van a buscar a quien va a ofrendar. Lo agarran por los aros de salvia envueltos en hilo rojo que llevan en las muñecas, uno por cada brazo, y es llevado al árbol en el que coloca la cabeza por unos instantes. Luego se le tiende sobre el manto de salvia que hay al pie del árbol y se le colocan en la espalda o en los pechos las dos estaquitas, aquellas que cada danzante ha fabricado antes del inicio de la ceremonia, después de abrirle un poco la piel con un bisturí. Se utiliza alcohol para desinfectar; quien lo hace lleva guantes quirúrgicos. Se le da una vuelta más al círculo, siempre con los acompañantes de las muñecas y realizando los tres un círculo en cada puerta, y, de nuevo ante el árbol, se le ata un fino hilo de unos 50 centímetros de las estacas a la cuerda que está sujeta al mismo. Tras un breve movi-

miento como imitando el paso de un águila, acercándose y alejándose del árbol, finalmente salta para atrás o corre en dirección contraria, provocando que la piel se rompa. Entonces, acompañado de nuevo por quienes lo toman de cada muñeca, dan una vuelta corriendo y gritando para acabar otra vez apoyado en el árbol, donde da gracias y le colocan tepescohuite en las heridas para su cicatrización, a la vez que le dan sus estaquitas envueltas en una telita. Luego, regresa a su lugar y lo van a felicitar algunos danzantes, así como algunos familiares y amigos que también han estado cerca de él en el momento de la ofrenda y que en ocasiones lo acompañan en los circuitos previos y posteriores a la ofrenda.

- Otras formas de ofrenda son:

- Simplemente jalar las delgadas sogas que se prenden a las estaquitas.

- Cargar una cabeza de búfalo en los pechos o arrastrar una o varias de ellas atadas a la espalda hasta que se rompe la piel o hasta que alguien tira de las mismas.

- De cada uno de los pechos, colgar una cabeza de búfalo y girar sobre sí mismo hasta que se desprendan.

- No es obligatorio que las mujeres ofrenden, pues se considera que ya ofrendan cada mes con la menstruación, pero aquellas que desean ofrendar lo hacen en los brazos. El método más habitual es mediante una cuerda atada a una viga que pasa por un travesaño sobre el árbol y baja hasta el danzante. Sus familiares y amigos tiran de la viga en su momento por el otro lado y la piel se desprende.

g. Entrega de pipas.

- Cuando terminan las ofrendas, las mujeres son regresadas a sus lugares. El círculo de danzantes se pone en movimiento, siempre en dirección de las agujas del reloj, y se forman en hileras en el lado norte mirando al sur. Entonces, entran tantas personas como pipas vayan a ser entregadas —hasta unas 13—, quienes son escogidas al azar y voluntariamente, como apoyo de afuera del círculo, y los que van a entregar las pipas se separan del resto y se ponen frente a los que entraron. Las pipas son entregadas al cuarto simulacro, en el momento en que el canto y los tambores finalizan. Los cargadores de las pipas se dirigen en hilera por el borde interior del círculo hacia la puerta oriente, por donde entraron. Se van al círculo de fuego, en donde les prenden las pipas que son compartidas por quienes lo acepten. En el caso de Tamoanchan, los que cargan la pipa se reúnen en un círculo todos juntos y solo ellos, con todo respeto, fuman la pipa asignada.

- Una vez acabado el tabaco, se vuelven a formar para entrar y devolverlas de la misma manera, aunque esta vez en el círculo sólo entran los que van a recibir. Tras un rato

más de descanso, vuelve a comenzar otro episodio de la danza.

- La pipa significa la propia vida del danzante. Puede estar hecha de diversas formas y materiales. La cazuela, que significa la parte femenina, es de piedra —desde mármol, jade, obsidiana o piedra roja— y el mango —que simboliza la parte masculina y es bastante largo (mínimo 30 centímetros)— es de rama o tronco agujereado. Siempre se toma con la cazuelita en la mano izquierda y se deposita en la mano izquierda de quien la recibe girando hacia la derecha.

h. La participación de otros grupos étnicos y de algunos de sus rituales en la ceremonia de la danza del sol. En alguna de las danzas observadas ha sido constante la presencia de huicholes:

- Fue un huichol quien bendijo con la sangre de venado el hacha con la que se cortó el árbol en la danza del sol realizada en Chalmita en abril del 2010 y dirigida por Alfonso Perez y Aurelio Díaz, marakame huichol quien todo el tiempo tuvo un altar de peyote o híkuri en una tienda o tipi.

- En la danza del sol de Leonard Crow Dog, los huicholes de varias comunidades se situaron en los cuatro rumbos en el momento de las ofrendas, como para proteger y darle más fuerza al acto sacrificial, y al final intervinieron con un canto acompañado del tambor y una danza en la que significativamente se entrelazaron la cabeza de venado que ellos portaban con la de uno de los búfalos de la danza del sol que tomó el hijo de Leonard Crow Dog, quien en la práctica dirigió la danza.

- También en esa danza, la noche anterior al inicio, se llevo a cabo una ceremonia del fuego dirigido por una mujer maya de Chiapas.

- En todos los casos —incluyendo en Tamoanchán, comunidad de Aurelio Díaz en Nayarit— hubo venta de artesanías por parte de los huicholes.

El camino rojo en Nayarit

Desde hace algunos años, en el estado de Nayarit se está desarrollando una importante actividad en torno a lo que hemos llamado *el camino rojo*. Al menos quiero mencionar los siguientes factores que pueden ligarse directa o indirectamente a la presencia de este movimiento y que son elementos de atracción y justificación para hacer del estado un lugar idóneo para estas prácticas:

1. La presencia de gran número de huicholes no sólo en la Sierra del Gran Nayar —en donde habitan también mexaneros, coras y tepehuanes—, sino también en núcleos urbanos y costeros, algunos de los cuales integran a muchos no-huicholes en las ceremonias tradicionales que

realizan y se han convertido en seguidores fieles, aprendices y portavoces de sus rituales, estableciéndose incluso varios matrimonios entre mestizos e indígenas. Casos importantes son: la comunidad de Taimarita, en el ejido El Rojo rumbo a la costa sur, con Pablo Taizán como guía; la comunidad mucho menor de Yürahta, cerca de Tepic, en la población de Bellavista (Porras, 2009), y la comunidad huichol presente en la población de Santa María del Oro. Esta situación hace que se dé una amplia presencia de buscadores atraídos y seducidos por la vistosidad y cualidades del quehacer huichol (Basset, 2010).

2. La creencia en el mito de Aztlán —lugar de donde supuestamente salieron las tribus nahuatlacas que fundaron Tenochtitlan— se origina en Nayarit o, en concreto, en Mexcaltitán, lugar al norponiente del estado que solamente se convierte en “isla” cuando la época de lluvias es muy intensa. Esta circunstancia fue bien manejada por el gobierno estatal en noviembre de 1991, pues organizó la primera Feria de la Mexicanidad, la cual se sigue celebrando, pero con contenido únicamente espectacular y comercial, y a la que fueron invitados grupos de danzantes del centro del país. Estos escenificaron una expedición en barca a la isla, entre otros eventos escenográficos marcados por la exaltación del pasado indígena, en una colorida y exagerada *performance* que incluyó la elección de la señorita de la mexicanidad (Liffman, s.f.).

3. La existencia en el estado de Nayarit de un nutrido número de seguidores de Domingo Díaz Porta, el maestro de la Gran Fraternidad Universal, quien, con la fundación de la MAIS (Mancomunidad de la América India Solar) en Ecuador en 1977 y con su presencia en Jalisco a partir de 1979, inició un viraje hacia la recuperación de lo indígena. Aunque muchas de las enseñanzas más ortodoxas de la GFU trataban esas tradiciones como ignorantes y primitivas, el interés del maestro por las raíces étnicas se concretizó, entre otras cosas, en la adquisición de varios terrenos, uno de los cuales es la sede, al final de un largo proceso, de lo que primero fue un asrham y hoy es el Teokalli Kalpulli en San Isidro Mazatepec, Jalisco, el cual fue fundado en 1983 y, en 1985, fue la sede del primer “Kanto de la Tierra”, semillero de futuros seguidores de el camino rojo. Esta comunidad es estable y ha invitado tanto a marakate huicholes, como a líderes nativo-americanos y curanderos yerberos del sur del continente. En el otro terreno está el Centro Iniciático Maya, ubicado en las montañas de la comunidad nayarita de la Yerba, a unos 20 kilómetros al norte de Tepic, y fue creado en el 2000 a raíz de la participación de MAIS en el evento en Oaxaca en 1987 denominado “Convergencia Armónica”, propiciado por José Argüelles, creador del Calendario Maya (Argüelles, 1993); sin embargo, el centro no llegó a funcionar

como tal debido al cambio del maestro a Michoacán por esas fechas (García, 2010).

Tomando lo anteriormente expuesto como referencia, podemos considerar las siguientes neocomunidades como las más importantes o centrales que siguen el camino rojo en Nayarit. Se trata de una especie de nodos de una amplia red compuesta por muchos otros grupos o individuos que realizan por su parte algunas de las ceremonias ligadas a este camino o a la tradición mexicana (sobre todo danzas y temascales), a través de las cuales hay una circulación de información, de miembros y de ceremonias a lo largo de todo el año. Físicamente delimitadas, sus miembros no son estables ni permanecen siempre en un mismo lugar, sino que transitan constantemente y su composición es transnacional:

a) Tamoanchán es el nombre que la concepción cosmológica mesoamericana da al paraíso y árbol cósmico que une la tierra con el cielo, que sostiene al mundo y cuyas raíces llegan al agua. Es el nombre de la comunidad de Aurelio Díaz, Tekpankalli, fundador de la Iglesia Nativa Americana o fuego Sagrado de Itzachilatlan. Se encuentra situada cerca de la población de Las Piedras, al lado de la carretera de Tepic a Puerto Vallarta cuando se está a punto de entrar en la planicie costera. Entre los espacios se cuenta el círculo para la danza del sol con el árbol fijo en medio, al lado dos grandes temazcales de barro bellamente coloreados, descendiendo unas escalinatas a otro espacio para ceremonias con un hoyo en el centro para fuego en forma de estrella de ocho puntas, un teopalli o edificio circular, con bóveda redonda y un altar en el centro para el fuego. También hay una cocina-comedor y la casa donde vive Aurelio cuando está ahí. El fuego sagrado de Itzachilatlan tiene representaciones en varias partes del mundo a donde a menudo viaja su fundador para realizar ceremonias denominadas de “medicina”, búsquedas de visión y danzas de sol; he registrado sus actividades en Argentina, Perú, Chile, Uruguay, Brasil, Venezuela, Ecuador, Colombia y España. Esta comunidad curiosamente se encuentra separada por la brecha por donde pasan los autos de la comunidad huichol de Taimarita, en donde el marakame Pablo Taizan vive con su familia y, a su vez, invita a muchos mestizos a las ceremonias del ciclo festivo indígena y a la peregrinación al desierto de Wirikuta; asimismo, se desplaza como invitado a otros lugares de Nayarit y Jalisco para realizar curaciones y velaciones.

b) Tatepoxco es otra de las comunidades en las que se realizan algunas de las ceremonias vinculadas con el camino rojo. Se encuentra situada en el municipio de Santa María del Oro, a unos cuarenta y cinco kilómetros de Tepic en di-

rección a Guadalajara. Su guía o líder es el profesor Sergio Torres, quien sigue las enseñanzas del Tigre Pérez quien a fines de los ochenta creó el Canto de la Tierra, espacio de encuentro entre indígenas de varias etnias que comparten sus saberes y sobre todo sus ceremonias. Además de los temazcales que tienen lugar frecuentemente, cada año hay dos búsquedas de visión (dependiendo del número de participantes). Especialmente, lo que más caracteriza a esa comunidad es el Canto de la Tierra, reunión que tiene lugar en noviembre y que se ha extendido también a otras partes. La infraestructura es mínima: una cocina-comedor; un par de cuartos donde, ocasionalmente por alguna temporada, se quedan Sergio o quienes colaboran con las tareas de limpieza y cuidado del lugar; espacio para un temazcal, y un círculo grande excavado ligeramente denominado kiva, en donde se realizan las ceremonias de los asistentes al Canto de la Tierra, que incluye la presencia de indígenas del sur del continente para rituales de yagé o ayahuasca. Institucionalmente se agrupan alrededor de la Asociación Cultural Raíces del Corazón de la Tierra que tiene representaciones y seguidores en España, Catalunya (Arrels del Cor de la Terra), Chile (Raíces del Sur) y otras partes como Austria y Holanda.

c) La tercera comunidad que será objeto del estudio sobre el camino rojo en Nayarit es la de Tollan o Tulan, lugar mítico de donde partieron los mayas —equivalente a Aztlán para los aztecas—. Algunos la identifican como la capital tolteca Tula. Se encuentra al norte de Tepic en el ejido de La Yerba y ocupa una extensión aproximada de trescientas hectáreas. El lugar señalado anteriormente en relación con Domingo Díaz Porta es donde se pretendió construir el Monasterio Inicial Maya y aún hoy parece que la GFU o algunos de sus miembros o ex-miembros son sus propietarios. Sin embargo, ello no es de momento obstáculo para que personas de varias partes residan en una pequeña casa o en tiendas de campaña y se dediquen a cultivar la tierra y los árboles transitoriamente. La ceremonia más importante que se celebra es el llamado 7777, evento relacionado con el calendario maya ideado por José Argüelles (fallecido el 23 de marzo en Australia), que incluye temazcales, yoga y talleres varios. También se han llevado a cabo ceremonias de tipi con la presencia de varios indígenas navaho (o dyné), entre ellos Emerson Jackson en varias ocasiones, y de ayahuasca, con chamanes colombianos del río Putumayo, así como velaciones huicholas con la presencia de Don Custodio de Yürahta.

A estas tres neo-comunidades habría que añadir las ya mencionadas comunidades huicholas de Yürahta y Taimarita. También hay que considerar la población de Sayulita, en la costa, pues para muchos de los buscadores es un lugar de encuentro, de descanso y de captación de nuevas personas interesadas en conocer esas formas alter-

nativas de convivencia y los rituales que se realizan. Con ello se completa el circuito principal por donde circulan las creencias, personas y bienes que conforman la parte central del movimiento religioso-espiritual emergente de el camino rojo en Nayarit.

Notas sobre método

· Parto de considerar que la antropología no es una ciencia al estilo de las ciencias naturales que busca leyes unívocas, estables y constantes, sino que pertenece más al campo de las humanidades y está, diríamos, más emparentada con la filosofía que con la física o las matemáticas. Al menos así la considero; así lo he constatado a lo largo de mi carrera y práctica profesional y así la pienso entender. En buena parte, muchas de las teorías y posiciones dependen de los autores, sus vidas y sus experiencias. Coincido con Massó (2010) cuando expresa algo muy apropiado para mis actuales circunstancias:

A fin de cuentas, que una determinada tesis doctoral o proyecto de investigación sean considerados apropiados —en su objeto, en su forma, en su método, en su desarrollo— a menudo no depende tanto de su coherencia y su verosimilitud internas y su corrección formal, como de las propias preferencias, intereses —a veces espurios, ocultos, ajenos a la propia investigación—, tradiciones y apetencias, incluso de los miembros del tribunal o auditorio que habrán de juzgarlos (Massó, 2010, p. 94).

· Estudio en cierta forma interdisciplinario pues, aunque el eje central y guía sea por supuesto la antropología, quiero introducir las reflexiones y aportaciones de otros autores y temáticas que contribuyen a entender posiciones y actuaciones de quienes transitan por el camino rojo de acuerdo nuevos paradigmas de estudio:

A través de la psicología transpersonal, la filosofía y la biología, Stanislav Grof (1993); Grof y Grof (1995); y Grof *et al.* (1998), Ken Wilber (2005) y Varela *et al.* (1997) realizan aportaciones sobre las nociones de conciencia y emergencias espirituales.

· Aportaciones a la imaginación y su capacidad para crear, recrear e inventar realidades, como lo expresa Durand (1982) y los escritos varios de Bachelard (2006) sobre los elementos tierra, aire, fuego y agua en sus relaciones con las ensoñaciones.

· Labor de testimoniar el ser y hacer de los individuos que pasan por el camino rojo, de sus itinerarios y expresiones. Para ello utilizaré las entrevistas y conversaciones con el propósito de plasmar las historias de vida tanto de

los miembros del movimiento como de los líderes o guías espirituales; para mi tema, ver las recopiladas por González (1992). Las cualidades del método biográfico han sido bellamente expuestas por Prat (1997), entre otros. Este mismo autor (2007) se pregunta por el sentido que adquiere la vida para la gente y cómo construye su yo y sus identidades a partir de bucear en las autobiografías y testimonios personales, un camino seductor y que trataré de seguir en la medida de lo posible. Además, trataré de seguir los cuerpos y sus expresiones no solo verbales, sino al modo que propone Duden (2006, p. 143): “Dejar que las narraciones somáticas muevan mis entrañas, escuchar los flujos de los humores, saborear amarguras y dulzuras pasadas son cosas muy distintas del análisis del cuerpo como una construcción social [...] quiero estudiar la historia como encarnación”.

· Tomo en cuenta los planteamientos de la etnografía multisituada (Marcus, 2008) llevada cabo en diversos escenarios y en ocasiones con los mismos actores. El trabajo de campo y observación participante son las técnicas que más empleo, aunque para ello tengo muy presente el carácter literario de la antropología que permite captar mejor los mundos subjetivos de los actores, ya que

[...] el trabajo de campo tradicional es una situación dispersa y asistemática de la cual finalmente surgen textos con pretensiones de verdad científica [...] [la alternativa] consistiría en que la experiencia de campo pueda transformarse en textos analógicos y representacionales, puesto que inevitablemente interviene la subjetividad del observador [...] El resultado es apenas una versión más de la realidad que pretende describir, explicar y entender (Grosser, 2010, p. 23).

· Por último y sin agotar el tema, por supuesto, incursionar en los estudios sobre redes y la teoría del actor-red para rescatar los aspectos más útiles que describan a los protagonistas en sus circulaciones por las ideas y situaciones de su amplia red que es el camino rojo, para lo cual estoy revisando varios textos, entre ellos: Pinheiro (2003), Portugal (2007), Pazos (1995), y Tirado y Doménech (2005).

Bibliografía

- Aguiló, A. J. (2005). “El pensamiento mágico en la modernidad: biomedicina y chamanismo”. *Revista Taule, quaderns de pensament*, 39, pp. 123-136
- Alce Negro. (2002). *La pipa sagrada: siete ritos secretos de los indios sioux*. Barcelona: Miraguano.
- Anónimo. (s.f.). Aportes para una teoría teatral desde el performance y el temascal. <http://es.scribd.com/doc/44532742/Apor>

- tes-para-una-teoria-teatral-desde-la-Performance-y-el-Temazcal.
- Ardévol, E., Bertran M., Callen, B. y Perez C. (2003). "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea". Revista *Athenea Digital*, 3, pp. 72-92.
- Argüelles, J. (1993). *El factor maya*. México: Círculo Cuadrado.
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Aguilar, A. (2008). *Raíces en movimiento*. México: CIESAS, El Colegio de Jalisco, Institut de Recherche pour le Developpement e ITESO.
- Auge, M. (1993). *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik editores.
- Bachelard, G. (2006). *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barrera, P. (2002). "Desencantamiento do mundo e declinio dos compromisos religiosos. A transformacao religiosa antes da pós-modernidades". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 4, pp. 87-104
- Basset, V. (2010). "Le tourisme mystique entre quete de soi et initiation religieuse". Revista *Rita*, 3.
- Basset, V. (2009). *Relations à l'altérité amérindienne lors de mobilités touristiques: exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Francia: Université de Perpignan.
- Calil, A. (2008). "Uma etnografia do mundo espirita virtual: algumas aproximacoes metodológicas". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 10, pp. 117-136.
- Campechano Moreno, L. Y. (2010). *Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Tesis de Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales. Jalisco: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Camurca, M. (2003). "Espacios de hibridazao, dessunstantializao da identidade religiosa e ideas fora do lugar". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 5, pp. 37-65.
- Capone, S. (2004). "A propos des notions de globalisation et de transnationalisation". Revista *Civilisations*, 51, pp. 9-22.
- Cardoso, A. (1999). "Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos teóricos e empíricos do misticismo contemporâneo". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 1, pp. 141-166
- Carozzi, M. J. (1998). La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión). VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Sao Paulo.
- Castaneda, C. (1969). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2005). *La era de la información*. Madrid: Alianza Editorial.
- Csordas, T. J. (2009). *Trans-cendence. Essays on Religion and Globalization*. California: University of California Press.
- Champion, F. (1993). "Religieux flottant, éclecisme et syncrétismes", en Delumeau, J. (1993), *Le fait religieux*. París : Fayard, pp. 741-772.
- Champion, F. y Hervieu-Léger, D. (1990). *De l'emotion en religion. Renouveaux et traditions*. París : Le centurion, CNRS, Centre De Sociologie De Les Religions.
- Chihu, A. (2007). "Marcos interpretativos, identidad e imaginarios en el mexica mouvement". Revista *Región y Sociedad*, 38.
- Cornejo, M., Canton, M. y Llera, R. (2008). Introducción: la religión en movimiento. *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián: Instituto Vasco de la Mujer y Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 9-20.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del sexto sol*. México : Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Peña, F. (2001). "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 3, pp. 95-113.
- De la Torre, Renée. (2008). "La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 10, pp. 49-72.
- De la Torre, Renée. (s.f.). "Alcances translocales de cultos ancestrales". Revista *Cultura y religión*, 1.
- De la Torre, R. (2008). "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas conchero-aztecas". Revista *Trace*, 54.
- De la Torre, R. y Gutierrez Zuñiga, C. (2005). "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas". Revista *Desacatos*, 18, pp. 53-70.
- De la Torre, R. y Gutierrez Zuñiga, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CONACYT, CIESAS, Secretaría de Gobernación, Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Jalisco y El Colegio de Michoacán.
- Diaz, A. (1996). *Una voz para los hijos de la tierra. Tradición oral del Camino Rojo*. Chicago.
- Duden, B. (2006). "Hacia una historia del yo encarnado". Revista *IXTHUS*, 55, pp. 132-147.
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Ferguson, M. (1998). *La conspiración de acuario*. Barcelona: Kairós.
- Fericgla, J. M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Kairós, Barcelona.
- Fikes, J. C. y Castaneda, C. (1993). *Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press.
- Furst, P. T. (1980). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frigerio, A. (s.f.) "Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la umbanda en Argentina".
- Frigerio, A. (1999). "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". Revista *Ciencias sociales y religión*, 1, pp. 51-88.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García Medina, J. (2010). *De la GFU a MAIS; La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967-2002*. Tesis de Maestría en Historia, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Garma Navarro, C. (2003). "Problemas éticos en la antropología de la religión". Revista *Alteridades*, 13, pp. 25-34.
- Garma Navarro, C. (s.f.). "Diversidad Religiosa y Políticas Públicas en América Latina". Revista *Cultura y Religión*, 1.
- Garma Navarro, C. (2007). Nativismo, en De la Torre y Gutiérrez (2007), pp. 114-115
- Geist, I. (1996). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: Universidad Iberoamericana y Plaza Janés.
- González, D. (1992). *América jamás descubierta*. México: Ediciones Castillo.
- González, E. y Acevedo, V. (2000). *In kaltonal: la "casa del sol". Iglesia del movimiento de la mexikayotl*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Grof, S. (1993). *La mente holotrópica*. Barcelona: Kairós.
- Grof, S. y Grof, C. (1995). *La tormentosa búsqueda del ser*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- Grof, S. et. al. (1997). *La conciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Grosser, E. (2010). "Extrañamientos: apropiación/consubstanciación". Revista *Diario de Campo*, 2, pp.19-25.
- Hall, S. (1991). "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", en King, A. D. (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: Macmillan-State University of New York, pp. 19-39.

- Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama y Labor.
- Hallifax, J. (1995). *Las voces del chamán*. México: Diana.
- James, W. (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península
- Langdon, E. J. (2007a). *Performance e sua diversidades como paradigma analítico: a contribuicao da abordagem de Bauman e Briggs*. *Antropologia em primeira Mao*. Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Langdon, E. J. (2007b). "Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas on Modernity." *Virtual Brazilian Anthropology*, 4 (2). Associação Brasileira de Antropologia. http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf
- Lenoir, F. (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Liffman, P. (s.f.). Huicholes y protoaztecas en el ritual oficial de Nayarit.
- Lipkau, E. (2007). "La tercera mirada: representación y performance". Revista *Dimensión Antropológica*, (39). México: INAH. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/index.php>
- Luengas, Isabel, Zenzes, Gertrudis, Heuza, Patricia, *Nahuimil (Las cuatro flechas de Tlakahele)*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México 1992.
- Marcus, G. E. (2008). "El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco". *Revista de Antropología Social*, 17, pp. 27-48.
- Mariz, C. I. (2005). "De vuelta al baile del sincretismo". *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 7. Brasil, pp.189-201.
- Masferrer, E. y Diaz Brenis, E. (2000). "De lo sagrado a lo perverso. La manipulación de las tradiciones indígenas por Occidente", en Gutiérrez Nájera, R. y Villalobos Diaz, M., *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp.167-171.
- Massó, E. (2010a). "El postulado de la neutralidad versus la afirmación de la crítica. Meditaciones sobre antropología y epistemología". *Revista de Antropología Experimental*, 10, Universidad de Jaén, pp.93-109.
- Mckenna, T. (1993). *El manjar de los dioses*. Barcelona: Paidós.
- Melloni, X. (2003). *El uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Meza Gutierrez, A. (s.f.). Al otro lado de las sombras. Otra cara de los mitos en la historia. <http://www.mosaicodeturquesas.com/libros2.html>
- Moreno, I. (2003). "La trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión". *Revista Española de Antropología Americana*. Universidad Complutense de Madrid, pp. 13-26.
- Nieva, M. d. C. (1969). *Mexicayotl. Filosofía Náhuatl*. México: Editorial Orion.
- Pazos, A. (1995). "Un modelo del actor en Giddens". *Revista Española de Antropología Americana*, 25. Madrid: Universidad Complutense, pp. 205-221.
- Pinheiro, J. (junio 2003). Uma nova forma de pensar o conceito de rede na sociologia das organizacoes: da rede topológica em Michel Serres a rede sócio-técnica em Bruno Latour. XVI Seminario de la Asociación Iberoamericana de Sociología de las Organizaciones, Puebla, México.
- Porras, E. (2004). "Consideraciones sobre neochamanismo". *Revista Diario de Campo*, 70, pp. 39-45.
- Porras, E. (2009). *Ritualidad y peregrinación entre los huicholes*. Tepic: Centro INAH Nayarit y Centro Estatal de Culturas Populares e Indígenas.
- Portugal, S. (2007). "Contributos para uma discussao do conceito de rede en teoria antropológica". *Centro de Estudos Sociais*, 271.
- Prat, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Prat, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Quiroz, C. (2008). "Religión prehispánica renace en el siglo 21". *Diario Excelsior*. http://www.vanguardia.com.mx/religion_prehispanica_renace_en_el_siglo_21-97443.html.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, M. (s.f.). Tres comunidades transnacionales: chicanos y mexicanos en California.
- Rossi, I. (1997). *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme medicale*. París: Armand Colin.
- Rossi, I. (1995). "Le sacré a la recherche de son corps. Trajectoires d'une culture chamannique amérindienne". *Revista ReligioLogiques*, 12. Canada: Université du Quebec a Montreal, pp. 127-138. <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no12/sacre.pdf>
- Roszak, T. et al. (1980). *Castaneda a exámen*. Barcelona: Kairós.
- Sanchis, P. (2001). "Desencanto y formas contemporáneas do religioso". *Revista Ciencias sociais y religao*, 3(3), pp.27-41.
- Sandoval Forero, E. A. (2003). *El temazcal otomí*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Santos, S. (s.f.). *Los cuerpos sikhs: Un caso de corporalización y ostentación de la identidad religiosa*. http://www.antropologia.cat/files/Sandra_Santos.pdf
- Seman, P. (2005). "Pierre Sanchis en la coyuntura de las ciencias sociales de la religión". *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 7(7). Brasil, pp. 203-209.
- Sharon, D. (1980). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- Silva, M. (2005). "New age y neohinduismo: uma via de mao dupla nas relacaos culturais entre occidente e oriente". *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 7(7). Brasil, pp. 73-101.
- Tirado, F. y Domenech, M. (2005). "Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red". *Revista de Antropología Iberoamericana*. Madrid.
- Taylor, D. (1999). Hacia una definición de performance. Primer Congreso de Cultura y Desarrollo. La Habana, Cuba. <http://132.248.35.1/cultura/ponencias/default.htm>.
- Tyrakowski, K. (2007). Temazcales o baños de vapor en la región de Puebla-Tlaxcala: Elementos para un inventario de la cultura material del espacio rural.
- Vallverdu, J. "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad". *Gazeta de Antropología*, 17. Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~pwlac/G17_22jaume_Vallverdu.html.
- Varela, F.; Thompson, E. y Rosh, E. (1997). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Wasson, G. R. (1992). *La búsqueda de Perséfone*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, G. R. (1983). *El hongo maravilloso: teonanacatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilber, K. (2005). *Sexo, ecología, espiritualidades*. Madrid: Gaia.



Exposición de fotografías: fiestas del fuego en Catalunya

Invitación

Esta exposición reúne una serie de fotografías de dos festividades que tienen en común, además de la cercanía geográfica, la temática del fuego como elemento principal. Son un ejemplo de otras muchas parecidas que se celebran en Catalunya, España, y corresponden al ciclo de verano.

La primera de ellas es la fiesta de *La Patum* que tiene lugar en la localidad de Berga, a unos cien kilómetros de Barcelona, cada año por Corpus Christi. Teniendo como origen el siglo XIII, en ella se han ido incorporando a lo largo del tiempo elementos que tienen que ver con sucesos históricos o míticos vividos por esta pequeña localidad que está situada al borde de los Pirineos; se llena de turistas expectantes por estas fechas, y ha conseguido ser reconocida por la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad desde el año 2005.

La segunda es el *Correfoc* (“correfuegos”) de Manresa, ciudad más grande ubicada a unos 50 kilómetros de Barcelona, también rumbo a los Pirineos. Parte de los festejos de la *Fiesta Mayor* que se celebra en el mes de agosto aparecieron en 1982, con el inicio de los ayuntamientos democráticos tras la larga dictadura franquista. Conjuga elementos antiguos y modernos en un bestiario fabuloso que siempre está envuelto de fuego y que recorre algunas calles de la ciudad antigua acompañados de la música y de la gente que disfruta tras las chispas de diablos y dragones.

Es una ocasión de mostrar visualmente la importancia que para la mayoría de las culturas tiene el fuego y los nexos entre lugares tan distantes, pues tanto en Catalunya como en Nayarit hay castillos de fuegos y toritos y, particularmente, el *Abuelo Fuego* (*Tatewarí*) es uno de los principales creadores y maestros del mundo indígena nayar.

La Patum

La Patum es la más importante de las fiestas que se celebran en la población de Berga, a unos cien kilómetros al norte de Barcelona, y una de las más famosas de la Comunidad Autónoma de Catalunya, España. Con una población actual de alrededor de 20 000 habitantes, durante mucho tiempo su economía se basó en la agricultura, la industria textil y la minería del carbón. A partir de la década de los ochenta del siglo pasado, la crisis textil y minera han convertido a la ciudad primordialmente en un centro comercial y de servicios

sobre todo turísticos para los amantes de las excursiones y de la media montaña.

Los orígenes de la fiesta se remontan a la procesión del Corpus Christi, oficializada por la Iglesia en 1246. En ese entorno aparecieron los primeros entremeses que más tarde constituyeron la fiesta que ya se celebraba plenamente a mediados del siglo. El documento más antiguo que se conserva data de 1715, según el cual *la Patum* fue revitalizada para conmemorar el paso definitivo de la Villa de Berga del dominio feudal de Juana de Aragón, condesa de Faix, al dominio real del conde-rey Juan I, el Amador de la Gentileza.

Hasta 1723 los festejos se llevaban a cabo en el interior del templo, para desplazarse, desde entonces y hasta la fecha, a una de las plazas de la ciudad, la de Sant Pere (San Pedro), donde se encuentran la iglesia del mismo nombre y el Ayuntamiento, sede de los poderes políticos locales. En 1877 la festividad revistió especial esplendor al coincidir con la concesión a Berga del título de *Ciudad*, por Real Decreto del 8 de mayo. Antiguamente la fiesta tenía el nombre de “Bulla”, que significa diversión, bullicio, alegría. La denominación “Patum” es mucho más moderna y popular, sin ningún significado especial, aunque para algunos representa, por onomatopeya, el sonido del gran tambor que anuncia y preside muchas de las escenas en la fiesta, el *Tabal*: pa-tum, pa-tum. La fiesta ha ido cambiando e incorporando elementos nuevos para darle, finalmente, la cohesión y características que ahora se muestran; incluso se interrumpió en algún tiempo y, en más de una ocasión, se rehicieron los elementos que la componen. En 1970 fue suprimida la procesión del Corpus y sustituida por un simple acto litúrgico, luego del cual se iniciaba la fiesta, como sucede hasta hoy.

Las representaciones se realizan el jueves de Corpus y el domingo siguiente en dos tandas: una solemne a las 12 del mediodía, que incluye una misa a la que asisten autoridades y administradores, y otra “más popular”, a partir de las nueve de la noche. En medio de la plaza se escenifican los diversos entremeses o *salts* (saltos), al compás de la música en vivo de una mediana orquesta local, que incluye temas propios, algunos de ellos del género de los pasodobles. Mientras tanto, la gente rodea y sigue a las pequeñas comparsas danzando según los ritmos y entonando colectivamente sus letras, cuando las tienen, para dejar de ser inmóviles espectadores, convertirse todos en protagonistas y hacer de la fiesta algo auténticamente popular. Muy recientemente, el 25 de noviembre del 2005, *La*

Patum obtuvo un reconocimiento universal al ser declarada por la UNESCO Patrimonio Cultural de la Humanidad, lo que sin duda habla de su importancia y atractivo.

Turcs i cavallets

Correspondiente al complejo de danza de “moros y cristianos”, los “turcos y caballistas” son cuatro parejas formadas cada una por un turco o “moro”, quien va a pie y lleva un pequeño escudo de madera, del tamaño de la palma de la mano, y por un “cristiano” o jinete con un caballo de cartón-piedra y una larga espada de madera. En sus evoluciones circulares representan un combate haciendo sonar por varias veces la espada contra el escudito, hasta que, finalmente, el cristiano vence a los turcos al clavarle un cuchillo de madera en la espalda —simbólicamente, claro—. En esta representación se quiere ver la victoria de los bergadanes contra los invasores árabes, aunque también simboliza, para la mentalidad de los tiempos antiguos, la transposición terrestre de la eterna lucha entre el bien y el mal, constante general en los elementos y escenificaciones de la *Patum*.

Les Maçes

Escenificación de la lucha entre los ángeles y los demonios, se trata de cuatro parejas que sostienen con las dos manos un largo palo que finaliza, en la parte superior, con una caja redonda que contiene algunas piedras en su interior y un largo petardo adherido, como culminación, que se va consumiendo mientras se desarrolla el baile y, frente a frente, las parejas se entrecruzan a lo largo, sin dejar de agitar la *maça*. Dos niños de dorados rizos simbolizan los ángeles. Ambos se cruzan a lo ancho del rectángulo cada vez que pasan las parejas de “diablos”, quienes van vestidos con traje verde y rojo y llevan máscaras oscuras al mediodía. Pero en la performance nocturna participan los que quieren, cediendo a otra persona el demoniaco instrumento a cada recorrido longitudinal. Acuden a clavarle simbólicamente una lanza cuando caen al suelo, después de cada estallido del cohete que representa su muerte.

La Guita

El siguiente *salt* es el de *La Guita* y consiste en una especie de dragón con un largo cuello que termina en una cabeza tenebrosa, de grandes ojos, orejas y dientes, en la que se colocan tres petardos. A hombros de seis a ocho personas, estos dragones persiguen a la gente arrojándoles las briznas de fuego, bajando y subiendo, agitando constantemente el cuello al compás del lento golpeteo del *tabal*, hasta que el estallido de la pólvora termina el acto. Existen dos ejemplares: la grande, pesada y lenta, y la pequeña, mucho más ágil y ligera, que corretea a los intrépidos que la desafían con ropa vieja, sombrero y pañuelo en la boca para protegerse. Esta última se llama *Guita*

Boixa (Guita loca). Parece que su origen se remonta a la mula del nacimiento, pues también se la llama *mulassa*, *mula fera* y *mula guita* y en las procesiones clásicas del Corpus iba al frente de todas las comparsas para apartar a la gente y abrir paso. También se ha planteado que podría derivar del universo de los dragones y otras figuras animales monstruosas presentes incluso en las procesiones anteriores a la del Corpus, las cuales simbolizaban las plagas que asolaban los campos de cultivo.

L'Aliga

El águila es una inmensa figura en cartón-piedra de este animal señorial que, llevada por una persona, después de saludar a la iglesia primero y luego a autoridades y músicos, empieza una danza pausada y solemne, punteando la melodía al principio para acabar después yendo de un lado a otro y, finalmente, dando rápidas vueltas como si quisiera emprender vuelo, siempre rodeado de la gente. Ésta apenas contenida por el círculo de personas que la protegen de empujones, posibles caídas y accidentes, sobre todo al final, cuando gira veloz sobre sí misma y su larga cola se convierte en un elemento extremadamente peligroso. Es una figura anterior al Corpus y de alguna manera simboliza la justicia. En las procesiones del Corpus representaba a San Juan Evangelista, pero posteriormente la tradición incorporó otros significados, hasta convertirla en símbolo de la ciudad, ya que solamente ellas podían tener ese animal como emblema o insignia. Por llevar una corona ceñida en la cabeza, podría representar la casa de Aragón ya que era de origen gibelino y tenía la gran ave como emblema.

Nans Vells

La comparsa de los Enanos Viejos está constituida por cuatro personajes uniformados de la misma manera. Llevan sobre sus hombros una enorme cabeza con un sombrero triangular y el pelo en una larga trenza. Bailan al compás de la música haciendo repicar sus castañuelas. Al parecer, no guardan relación con las motivaciones originarias de la fiesta y, antes de su aparición, se danzaba el típico *ball de bastons* (baile de bastones), que significaba la alegría del pueblo al verse liberado de la dominación musulmana. Se instituyeron con el propósito de representar a los personajes insignes o prohombres de la población a través de sus rasgos solemnes y serios.

Els gegants

Los gigantes son altos y pesados personajes conducidos por hombres fuertes, quienes los cargan en sus hombros introduciéndose en las faldas de los engalanados trajes con que se visten. Son dos parejas que bailan una junta a la otra, gigante frente a gigante, representando a los caudillos árabes o moros. Éstos dejaron mal recuerdo en la ciudad y, tras ser derrotados, según las leyendas, el pueblo los hizo bailar en medio de

la plaza como venganza, señal de escarnio y diversión. Ya en los viejos rituales celtas figuraban gigantes de caña, madera u otros elementos vegetales que eran primero paseados y luego quemados como acto de sacrificio junto a ciertos animales y, en ocasiones, incluso a la par que algunas personas —por lo común malhechores o prisioneros de guerra— según narran Julio César, Diódoro de Sicilia y Estrabón.

Nans nous

Los enanos nuevos se introdujeron en la Patum en 1888. Se trata igualmente de cuatro cabezudos, pero, a diferencia de los anteriores, son una pareja de jóvenes y otra de ancianos que manifiestan la unión entre las dos generaciones; entre hombres y mujeres, y entre ricos y pobres, de acuerdo con las vestimentas que llevan. La melodía del baile es sumamente alegre y las primeras notas son replicadas por las manos de los cabezudos acompañados por toda la población que baila a su alrededor, expresión de festiva unidad y de emoción compartida.

Els Plens

Sin lugar a duda, el momento culminante y más espectacular de la fiesta lo constituye el salto de *Els Plens* (“los llenos”), baile de demonios que solamente se ejecuta en las representaciones nocturnas. Van vestidos con un grueso traje rojiverde, colores de las *maçes* y la *guita*, de una sola pieza para preservarse del fuego y con tres petardos como cola. Se cubren el rostro —particularmente los ojos para amortiguar los estallidos— con vendajes y hojas de hiedra sobre las que colocan una máscara de barro de aspecto diabólico, con dos pares de tres cohetes cada uno como cuernos. Los hasta en ocasiones noventa *plens* se distribuyen por toda la pequeña plaza acompañados de un guía que se abre paso con una bengala entre la multitud que los acompaña, cubiertos de sombreros y paliacates. Así se protegen del fuego y el humo que aparece por todas partes cuando se apagan las luces y, al compás de una música orgiástica y a todo volumen, comienza este baile de demonios. Aunque es breve (poco más de dos minutos), es sumamente intenso y dramático, y simboliza el infierno entre estallidos, humo, fuego y resbalosa hierba por el suelo que en ocasiones provoca peligrosas caídas. La letra popular confirma esta significación:

*Al estiu i al hivern
 el dimoni es al infern.
 Al hivern i al estiu
 el dimoni es al caliu.
 En verano e invierno
 el demonio está en el infierno.
 En invierno y en verano
 el demonio está en las brasas.*

Tirabol

Por último, *El Tirabol* (“giravoltas”) reúne a la mayoría de los elementos de la Patum, que bailan relajadamente, al compás de alegres pasodobles, en un largo final comunitario y sonriente, satisfechos todos de haber cumplido con la obligación de la fiesta pese a la fatiga, los golpes y las posibles quemaduras que, presumidamente y con orgullo, se mostrarán después como pruebas palpables de participación en la fiesta vivida como auténtico rito iniciático.

Correfoc

i. El *Correfoc* o “correfuego” de Manresa —ciudad a unos 50 kilómetros de Barcelona— nació en 1982, coincidiendo con la llegada de los primeros ayuntamientos democráticos después de la larga dictadura franquista y con el inicio de un nuevo estilo de actos festivos en los que el fuego y la pirotecnia ocupaban un lugar especial.

Son la parte más espectacular de la Fiesta Mayor de la ciudad, que se celebra en el mes de agosto, y se han recuperado elementos de la imaginería tradicional y popular, tomando como modelo el espíritu lúdico de los elementos profanos que conformaban las procesiones del Corpus Christi. Algunos como el *Drac*, la *Mulassa* (Dragones) y el *Bou* (buey) son figuras históricas que se han adaptado a un nuevo uso y con un nuevo sentido de la fiesta. El resto de las figuras y los personajes, incluyendo a los demonios, se han inventado sin ningún fundamento histórico, pero recogiendo elementos tradicionales del área mediterránea.

Por una parte, se desarrolla una muestra de todos esos personajes en la plaza principal. Por otro lado, se realiza un recorrido por las principales calles del Centro Histórico, deteniéndose en ciertas zonas para que dancen los personajes arrojando fuego a la gente y regresando de nuevo a la plaza principal, donde finalmente todos bailan al compás de tambores y música.

ii: Demonios. Entre los diversos demonios destacan los *capgirells*, que son mitad duende y mitad monstruo; las *fogueres* y sus acompañantes, las *fogaines*, que simbolizan y personifican al fuego que quema a ras de suelo y a los personajes mitológicos que lo rodean, y tiene exponentes tradicionales como las populares hogueras de San Juan; los *moixogans*, que llevan vestidos y máscaras en forma de pájaros de alas abiertas aspirando a representar los pájaros de fuego y otros espíritus mitológicos que viven en el aire, y el *boc* (macho cabrío), que apareció en 1984 y representa el poder del maligno, del cual se hace depender al resto de personajes que intervienen.

iii: Bestiario. La *Vibria* fue creada en 1983, tiene música y baile propios y recrea al dragón de la leyenda de San Jorge, al que la tradición designa como hembra para preservar la pureza y la virginidad de la doncella que tenía en su poder.

El *Bou* (buey) es la recreación de una figura que había existido en la ciudad en el siglo XIX y que salía después del castillo de fuegos pirotécnicos de la Fiesta Mayor. Es una reconstrucción libre e imaginativa que enlaza dos piezas del llamado “telar de betas”, pesa cincuenta kilos y tiene mucha semejanza con los “toritos” de muchas celebraciones mexicanas.

El *Drac*, dragón, tiene el cuello torcido mirando hacia a la derecha y es semejante al que en los siglos XVII y XVIII acompañaba las procesiones de Corpus, a los Cuerpos Santos

y a la Purísima. Pesa treinta y cinco kilos y lleva tres petardos en la boca y dos en cada ala. El *Drac Nou* o *Asmodeus* fue construido en 1989, pesa ciento diez kilos y tiene música y baile propios desde 1997.

Las *Mulassas* son distintos tipos de dragones más ligeros que persiguen a la gente con sus bocas llameantes. La *Nas de suja* (“nariz de ollín”) está recubierta de tiras de ropa de muchos colores y forma pareja con la *Coll-LLarg* (cuello-largo).

La *Gárgola* es del año 2004 y representa una de las gárgolas de la catedral (o *Seu*) de Manresa.





¿Y los warijó? Búsqueda y registro etnográfico de un pueblo invisibilizado a fines del siglo pasado

Claudia Elizabeth Delgado Ramírez*

Reseña del libro: *Los Warijó de Chihuahua: una etnografía mínima*. Eugenio Porrás Carrillo. 2002. ENAH-Unidad Chihuahua, UACJ. Pp. 121.

Pero, más que nada, este libro quiere ser un homenaje y un reconocimiento al pueblo warijó, a su lucha por mantener su identidad étnica y a su inalienable derecho de ser y sobrevivir entre tan difíciles condiciones geográficas, sociales y políticas.

Este libro tiene origen en comentarios que el autor escuchó por parte de funcionarios del Instituto Nacional Indigenista (INI) en Chihuahua acerca del número existente de warijó; un “etnocidio estadístico” que constató en el Censo General de Población del INEGI en 1990, en el cual no aparecían los warijó como habitantes indígenas en el estado. A partir de esta situación, el Dr. Porrás emprende un camino de búsqueda y etnografía del pueblo warijó durante la década de los años noventa, acompañado a veces de estudiantes ENAH Unidad Chihuahua (ahora EAHNM).

El libro, que constituye una versión actualizada de un Cuaderno de Trabajo publicado en 1997, se organiza en 15 apartados, una introducción y la bibliografía. Al estilo clásico de las monografías y, particularmente de la organización temática que dirigió la estructura de las monografías del INI y posteriormente de la Comisión de Derechos Indígenas (CDI), este libro presenta un apartado para mapas al inicio y luego presenta los siguientes temas: ubicación, denominaciones, aspectos históricos, aspectos lingüísticos y demográficos, comunicaciones e infraestructura, vestimenta y vivienda, economía y relaciones con el medio ambiente, producción artesanal. Movimientos migratorios, gobierno tradicional y organización social, aspectos educativos, salud y enfermedad, mitología y religión y para finalizar, su ciclo festivo.

En la etnografía, el Dr. Porrás va tejiendo una narrativa basada en sus observaciones directas y participantes con la información histórica y etnográfica de investigadoras e in-

vestigadoras de la antropología y la historia sobre este grupo indígena y la región que habitan. La narrativa construida deja ver en todo momento, el respeto que el autor profesa a la gente warijó, así como la crítica a los procesos, a veces violentos y a veces disimulados, que la colonización militar, religiosa e “indigenista” llevaron a cabo y que resultó en una profundización en las condiciones de vida precarias, marginales e invisibilizadas de esta población indígena que incluso había “desaparecido” de los datos censales nacionales. A continuación, se presentan algunos datos etnográficos con el objetivo de ilustrar el contenido del libro e invitar a su lectura.

Los warijó viven en rancherías (unidad poblacional mínima) distribuidas en los municipios de Uruachi, Chínipas y Moris, ubicados al suroeste del estado de Chihuahua y en la región fronteriza con el estado de Sonora. De acuerdo con el Dr. Porrás, otras denominaciones son utilizadas para referirse a este grupo como makuráwe (los que agarran la tierra o los que están lejos), warihos y guarijíos. Las condiciones geográficas en las que se encuentra esta población indígena es muy accidentada, con abundantes montañas y escasos valles y mesetas. Su clima se caracteriza por temporadas invernales con algunas equipatas o lluvias insipientes, y una temporada calurosa con lluvias veraniegas que han escaseado. En la región warijó escasean las fuentes de agua y para conseguirla se pueden recorrer grandes extensiones. La flora consiste en palmas, palmitas, lechuguillas, vinorama, chirowi, palo fierro, entre otras plantas. Los coyotes, venados, guajolotes, ardillas, serpientes, liebres, jabalíes y distintas aves conforman la fauna de la región.

En cuanto a su historia y de acuerdo con las fuentes militares y religiosas, los warijó resistieron con rebeliones armadas la incursión de los militares en su territorio y con una resistencia pasiva y pacífica el adoctrinamiento religioso, permitiendo la fundación de las misiones de Nuestra Señora de los Uarojíos y la de Santa Inés de Chínipas, en 1626 y 1627 respectivamente. Al parecer durante la expulsión jesuita en 1767 los warijó se separaron dando lugar a la población warijó de Sonora y la de Chihuahua y, de esta última, una gran cantidad fue incorporada a la población tarahumara. Para el siglo XIX, la población warijó se incorporó al trabajo en las haciendas y minas de algunos terratenientes (familias Sáenz, Rascón y Rico) que tenían el control político y económico regional en Arechuyvo, Uruachi, Mocerichi y Chagayvo. En la década de 1930, geógrafos y antropólogos “redescubren” al pueblo warijó en esta región serrana, sin embargo, es hasta la década de 1960 con la visita de Cámara

* Profesora-investigadora en Antropología Social, Titular C. Presidenta de la Comisión Dictaminadora de Publicaciones del Centro de Trabajo. Correo electrónico: claudiaedr@yahoo.com.mx

Barbachano que este grupo es considerado como parte de la organización de la exposición etnográfica del Museo Nacional de Antropología. En la década de 1980, el narcotráfico incursiona en la región dificultando el acceso seguro a las localidades. La siembra de marihuana y amapola se convirtió en una actividad económica casi obligada que aún hoy coexiste con los procesos de resistencia y supervivencia de la población.

El *Atlas lingüístico de México* (1988) señala que el warijón pertenece al subgrupo cahíta-tarahumara, de la familia yuto-zteca y emparentando con las lenguas cahítas de Sonora y con el rarámuri de Chihuahua. Las rancherías más aisladas tienen más hablantes de warijón que aquellas cercanas a centros poblacionales. Distintos conteos y censos se han llevado a cabo por parte de programas e instituciones gubernamentales. Agustín Romano del INI contabilizó 3000 indígenas warijón (mil en Sonora y dos mil en Chihuahua) para 1982.

La falta de caminos constituye un enorme obstáculo para acceder a programas de salud, bienestar, educación y alimentación básicos. La carencia de electricidad y agua potable en la mayoría de las localidades incrementa la marginación y vulnerabilidad de esta población indígena en la zona, no obstante, el sistema de radio local era bastante efectivo para comunicarse entre rancherías. Sus viviendas en general constan de dos habitaciones, una reservada para la cocina en la que se encuentra un fogón y los utensilios de cocina y la segunda es una habitación familiar en la que duermen los integrantes de la familia extensa (organización mínima warijón) y que sirve como espacio para guardar aperos y posesiones familiares. La casa y la cocina se identifican como karí y el patio frontal como yagüilachi y el corral, en el que tienen animales como chivas y cerdos, se conoce como kooré. Los trojes o jukis son construidos de manera semisubterránea, con forma circular y según Harris (1998) y el autor, los jukis o tekua son espacios femeninos para la actividad artesanal, la creatividad y el simbolismo asociado a la palma como elemento sagrado y conectado con Dios.

Sus principales cultivos son el maíz, frijol, chile, las calabacitas y los chilacayotes y la alimentación se complementa con la recolección de miel, guamúchiles, verdolagas, quelites, nopales y diversas frutas. El ganado (pocas vacas y chivas, cerdos y gallinas) sirve como alimento complementado con animales de caza como venados, ardillas y liebres. Las mulas y burros son indispensables como animales de carga. Las actividades productivas colectivas (comuneros y ejidatarios) se

conocen como convidadas y consisten en sumar familiares y vecinos para realizar una tarea intensiva a cambio de los alimentos y bebidas; éstas pueden finalizar con una fiesta en la que se comparte tesgüino, tabaco y se baila pascol.

La movilidad estacional relacionada con el empleo en las haciendas era común para el siglo XIX, y ahora estos movimientos migratorios se dan en una región más extensa que incluye la zona agrícola de Ciudad Obregón en Sonora y que junto con la zona serrana fronteriza conforman, de acuerdo con Valdivia (1994), una región económica y cultural. La educación es limitada en la región y cubría apenas la primaria con escuelas-albergue en sólo tres localidades. Algunas unidades educativas y la presencia de CONAFE se registran también en la zona. El sistema de salud se encuentra en las mismas condiciones pues sólo hay tres clínicas con el mínimo personal (médico y enfermeras) y una infraestructura médica básica. No obstante, la presencia del pewatero que utiliza diversos remedios naturales como los mochomos, las víboras, el barro y el copal, sigue teniendo una presencia importante en la región y prevalece una combinación de esta medicina tradicional y la medicina alópata.

Los warijón son católicos, pero puede identificarse un sincretismo religioso que jala del catolicismo y de la cosmovisión warijón, sus elementos rituales y mitológicos centrales destacando a Dios, Jesucristo y la Virgen, así como a las serpientes y el agua. El ciclo festivo warijón está integrado por dos calendarios: el agrícola y el católico. La Semana Santa, las velaciones de casamiento bautizos y fallecimientos, las fiestas patronales y el tuburi constituyen las fiestas más importantes.

Entre cada apartado hay fotografías etnográficas (26 en total) en blanco y negro que ilustran algunos temas abordados y que dan cuenta de las familias, sus actividades y territorios.

Bibliografía

- Cámara, F. 1961. Warijios. Guión para planeación e instalación de Museo Nacional de Antropología, México.
- Harris, C. 1998. *Las mujeres warijón: un estudio de género y violencia*. Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.
- Manrique, L. (Coord.). 1998. *Atlas cultural de México: Lingüística*. SEP, INAH, Planeta, México.
- Romano, A. 1982. *Los guarijíos de Sonora*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Valdivia, T. y Buitimea, C. 1994. *Sierra de nadie*, Instituto Nacional Indigenista, México.





Recorrido etnográfico. Primera jornada de trabajo de campo dirigida por el etnólogo Eugeni Porras y el maestro antropólogo Juan Luis Sariego

Maria Eugenia Chaurand Yepes*, Sergio Páez Lechuga**, Liliana Rojero Luevano***

Una de las anécdotas que más recuerdo es cuando hicimos el recorrido etnográfico por la Sierra Tarahumara y algunas ciudades del estado de Chihuahua; la aventura inició el martes 24 de junio de 1997 cuando llegamos a la Escuela Nacional de Antropología e Historia unidad Chihuahua y ahí nos encontramos alumnos del segundo semestre y una compañera del cuarto que se llama María Jaúregui y algunas otras personas que trabajaban en la escuela, entre las que se encontraba el profesor etnólogo Eugeni Porras, quien era uno de los dos profesores que estaba encargado del viaje, el otro era el maestro Juan Luis Sariego (DEP).

El primer problema al que nos encontramos antes de partir fue el transporte, ya que nos habían asignado una camioneta que no estaba en condiciones para realizar el viaje, por lo que Eugenio protestó y no permitió que tomáramos esa camioneta, a las 9:50 finalmente nos dispusimos a comenzar el viaje, salimos de la ciudad Chihuahua hacia ciudad Cuauhtémoc, llegamos aproximadamente a las 10:45 y ahí visitamos una sociedad cooperativa llamada las pampas, que eran de emigrantes de Canadá y Holanda reconocidos en la región con el nombre de menonitas y ahí compramos queso y nos enseñaron el proceso para elaborarlo; posteriormente, como a las 12:30 del mediodía salimos de Cuauhtémoc hacia la Junta y llegamos a Ciudad Guerrero; ahí nos entrevistamos con el profesor Alfonso Domínguez, que nos comentaba que el archivo que tienen en la presidencia temporalmente lo tenían en la planta baja, porque estaban remodelando la planta alta. Luego nos dirigimos hacia Creel donde llegamos al albergue en donde pasamos la noche. Muy temprano en la mañana me despertó un sonido algo extraño, fui a investigar de qué se trataba y cuál fue mi sorpresa, que se trataba de un Eugeni, quien esa mañana fresca se estaba bañando con agua fría y hacía unos cánticos que decían Hare Krishna Hare Hare.

Otro de los momentos que nos marcó en ese viaje fue que conocimos el otro lado de Eugeni, ya que se mostró con gran entusiasmo y camaradería, tuvo un acercamiento muy



Figura 1. Sergio Páez Lechuga. Samachique, Chihuahua, 2 de julio de 1997.

humano hacia nosotros sus alumnos; en una ocasión recordamos que nos preparábamos para dormir en el albergue de Creel y entre plática y plática alguien puso canciones de Selena Quintanilla y nos hizo que saliéramos de las camas a ponernos a bailar, una faceta que no le conocíamos a nuestro querido Eugeni, con una alegría de convivir con nosotros y nosotros con él.

Durante las clases que nos impartió en la ENAH Chihuahua nos inyectó el amor por el conocimiento y la investigación al compartirnos sus experiencias con las diversas etnias en las que realizó trabajo de campo, entre las que recuerdo eran los guarijós, los huicholes y los rarámuri. La información que nos presentó sobre la etnia rarámuri fue de gran importancia durante nuestra estancia en la Sierra Tarahumara, ya que contábamos con información que nos facilitó comprender las costumbres y la forma de relacionarnos con ellos de una manera más amigable podría llamarle; fue durante ese viaje que valoramos cada una de las clases que tuvimos con Eugeni, ya que ahora tenían sentido cada una de ellas y lo que nos motivó a atender con mayor interés las siguientes clases que tomábamos con él.

El jueves 3 de julio de 1997 nos dirigimos hacia Tonachi por la carretera que lleva a Guachochi, pero nos detuvimos en un rancho que se llama Yeguachique; para llegar se toma un camino que está después de la Laguna de Aboreachi, viniendo de Samachique a Guachochi; en esa comunidad vivía un señor llamado Petronilo Bustillos; él fue gobernador de Aboriachi, ahí participamos algunos ayudando a desherrar la milpa en

* Maestra de Humanidades en preparatoria. Correo electrónico: maru.chaurand@hotmail.com

** Maestro de Historia en secundaria técnica. Correo electrónico: chabecho-kichi@gmail.com

*** Catedrática universitaria. Correo electrónico: liliana.rojero@gmail.com

donde había sembrado maíz; Eugenio nos explicó que se invitaban a los vecinos para que ayudaran en el mantenimiento de la milpa y como agradecimiento y para compensar su trabajo les ofrecía tesgüino y alimento; nosotros también fuimos invitados a participar en la limpieza de dicha milpa, sin embargo, al ver si arrancábamos la hierba junto con las plantas de maíz, platicaban en su dialecto y se reían de nosotros, incluyendo a Eugeni, y nos dijeron que así estaba bien y también fuimos invitados al tesgüino, algunos mostraron actitudes muy agradables debido a los efectos del tegüino (incluyendo risas sin motivo alguno).

Durante este viaje etnográfico, Eugeni nos enriquecía aprovechando cada una de las situaciones que se presentaban; durante el trayecto nos recordó la importancia de la investigación participante, nos mencionó que este tipo de investigación es un enfoque en el que los investigadores colaboran estrechamente con los participantes o miembros de la comunidad estudiada, que se basa en la idea de que los propios participantes son expertos en su propia experiencia y pueden aportar conocimientos valiosos a la investigación y que nosotros como investigadores debíamos trabajar de manera colaborativa con los participantes, involucrándolos en todas las etapas del proceso de investigación, desde la identificación del problema hasta la implementación de soluciones; nos dijo que lo que se buscaba con este tipo de metodología es generar un impacto positivo en la comunidad estudiada, al empoderar a los participantes y promover el cambio social. Este enfoque es comúnmente utilizado en disciplinas como la sociología, la antropología y la educación, y puede ser especialmente útil para abordar problemas sociales complejos y promover la justicia social; lo que

debemos tener en mente al poner en práctica esta metodología, es buscar crear un espacio para que las voces subrepresentadas sean escuchadas y valoradas. Al darle este enfoque a la investigación puede ayudar a generar resultados más auténticos y relevantes, al tiempo que fortalece las relaciones entre los investigadores y la comunidad estudiada. Esto abre las puertas a futuros investigadores; Eugeni cerró esta clase que nos impartió en el viaje diciendo que la investigación participante es un enfoque colaborativo que reconoce el valor del conocimiento local y promueve una mayor equidad en el proceso de investigación.

Así como éstas, podemos mencionar un sin número de anécdotas en las que el profesor etnólogo Eugeni Porras nos inyectó con su entusiasmo y el amor que él tenía hacia su profesión. Por ello y por muchas otras cosas, que en estas líneas no fueron expuestas pues requerirían un artículo mucho más profundo y extenso, podemos decir que fue y sigue siendo uno de los mejores maestros que tuvo la ENAH Chihuahua; al ver en retrospectiva podemos darnos cuenta de lo afortunados que fuimos en esa etapa de nuestra educación, al encontrarnos no sólo con el profesor, sino con el amigo y la gran persona que es él.

Muchas gracias Eugeni por todo lo que nos diste a cada momento y que se nos quedará para siempre en nuestras mentes, pero sobre todo en nuestros corazones.



Figura 2. Juan Luis Sariego Rodríguez, Cusarare, Chihuahua, 29 de junio de 1977.



Caminando junto a Eugeni

Lourdes Werje*

Los momentos que viví en la entonces ENAH, Unidad Chihuahua, siempre los tengo en mi mente. Hubo de todo un poco, claro está, pero dentro de los 13 años que estuve ahí, recuerdo con mucho cariño los que pasé con el compañero y buen amigo Eugenio Porras.

Compartimos muy buenos momentos tanto dentro como fuera de la escuela. Ahí, cuando podía entraba a sus clases, platicábamos mucho acerca de todo, con él aprendí todo lo que se necesita saber sobre simbolismo, Eugenio al ser tan espiritual se convierte en el conversador y maestro perfecto para transmitir el conocimiento de lo que es una sesión del peyote; hasta cómo considera cuánto le ha ayudado Dios para soportar su dolor, tiene mucha fortaleza espiritual.

Lo extrañaba mucho cuando se fue, lo despedimos en mi casa, con carne asada y chelas por supuesto, aunque se volvió vegetariano.

Recuerdo que estaba muy feliz porque lo que más deseaba era ir a Nayarit y estudiar a los concheros, lo cual me parecía fascinante. Siempre me he interesado por el estudio de las costumbres y tradiciones de los pueblos nativos de nuestro país.

Lo mismo le pasaba a Eugenio; estudió ampliamente a los tarahumaras-rarámuris, y chichimecas; se fue al Valle de Aztlán para continuar con sus investigaciones.

Por mucho tiempo estuve deseando ir a visitarlo a Nayarit, y no faltaba qué se interpusiera para que no fuera; luego perdimos contacto hasta que me llamó o lo llamé, la verdad no recuerdo; me enteré que vendía su casa, que se jubilaba del INAH y se regresaba a su tierra, España, debido a su enfermedad.

Considero a Eugenio un antropólogo social genial y etnólogo también; él se comunica muy bien y de una manera muy especial con todas las personas, es un profesional en toda la extensión de la palabra.

Te felicito querido amigo, por esta publicación tuya por la EAHNM, reconocimiento bien merecido para los que sí trabajamos en el INAH; tu amiga que te ama.

Lourdes Werge. Shalóm.

* Secretaria de Investigación. Correo electrónico: werjelourdes1@gmail.com

Lineamientos editoriales

La revista *Expedicionario* es una publicación editada semestralmente por la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el objetivo de divulgar trabajos de investigación antropológica preferentemente del norte de México, aunque también de otras regiones sin importar país o continente.

La revista recibe artículos y reseñas bibliográficas. El trabajo enviado compromete al autor a no proponerlo en otras publicaciones de manera simultánea para su publicación.

Todos los trabajos deberán enviarse al correo: expedicionario_eahnm@inah.gob.mx

Las contribuciones deberán presentarse con las siguientes características:

1. Formato carta (21.5 x 28 cm). Márgenes: 2.5 cm (parte superior, inferior y en ambos lados), doble espacio, con letra Times New Roman a 12 puntos.
2. Las contribuciones de artículos deberán tener como máximo 20 cuartillas (incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; las fotos se mandarán en documento aparte).
3. El título, en inglés y en español, no debe ser mayor de 15 palabras.
4. Las contribuciones, salvo reseñas, deberán anexar:

- a. Un resumen en español e inglés que no supere las 120 palabras y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo.
- b. Un listado de cinco palabras clave en español e inglés que identifiquen el contenido del texto.

5. Las notas al pie de página serán exclusivamente para comentarios concretos y pertinentes. No deberán incluir referencias bibliográficas. Los artículos de carácter histórico podrán incluir la fuente de consulta.

6. Los materiales auxiliares como imágenes, tablas, figuras y gráficas se enviarán en formato original y en archivo aparte.

a. Si las gráficas y los cuadros fueron generados en el mismo programa del texto, no será necesario remitirlas en archivo separado.

b. Las figuras, mapas e imágenes se anexarán en formato de imagen (jpg, tiff, png), a una resolución mínima de 300 dpi y en escala de grises (b/n).

7. Las reseñas bibliográficas se deberán ajustar a 5 cuartillas. Deberán centrarse en libros académicos actuales (publicados como máximo el año inmediato anterior).

8. Si el artículo contiene citas textuales menores de cinco líneas, éstas deberán ir en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, deberán escribirse en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra y con el mismo espaciado que el resto del artículo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, éstos deberán encerrarse entre corchetes.

9. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema APA: autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma], el año en que se publicó la obra [coma], página citada [p. 35] o páginas citadas [pp. 32-36].

• Ejemplo: (Apellido, año, p.página/pp. páginas); con dos autores (Apellido y Apellido, año, p. página/s); con tres autores (Apellido, Apellido y Apellido, año, p. página/s); con más de tres autores (Apellido *et al.*, año, p. página/ s). Para el reconocimiento del crédito de autor respectivo, el *et al.* será suprimido en las Referencias. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor se deberá indicar entre paréntesis el año de la publicación de la misma. Ejemplo: autor (año).

Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo: (Apellido, año(a), p. página/s), (Apellido, año(b), p. página/s).

10. Las citas incluidas en el texto deberán coincidir con las referencias al final del texto.

11. Cuando se mencione la obra de un autor, el título de la misma deberá ponerse en cursivas.

12. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Times 10 puntos y señalando la numeración de las mismas.

13. Al final del texto deberá figurar un listado completo de la bibliografía empleada (en orden alfabético), bajo el título de Referencias y con el siguiente formato:

a. Libros:

- Libro impreso:

Apellido, N. (año). Título del trabajo. Editorial.

- Libro en línea

Apellido, N. y Apellido, N. (año). Título del libro. Editorial. DOI o URL

- Libro con editor

Apellido, N. (Ed.). (año). Título del trabajo. Editorial.

Para referenciar un capítulo de un libro o una entrada en una enciclopedia, debe utilizar el siguiente formato:

- Capítulo de un libro con editor:

Apellido Autor, N. N. (año). Título del capítulo o entrada en N. Apellido Editor (Ed.), Título del libro (xx ed., Vol. xx, pp. xxx-xxx). Editorial.

Observación: Si no tiene los números de página en el ejemplo anterior, el título del capítulo o de la entrada es suficiente. Si el libro no tiene número de edición o volumen, omite esta información.

b. Artículos de revistas:

- Apellido, A., Apellido, B. y Apellido, C. (2019). Título del artículo específico. Título de la Revista, Volumen (número de la revista), número de página inicio – número de página fin. <https://doi.org/xx.xxxxxxxx> (si la publicación cuenta con DOI)

Si el artículo de la revista no tiene números de volumen, número y/o página (por ejemplo, porque es de una revista en línea), omite los elementos faltantes de la referencia. Ejemplo:

- Muñoz Vila, C. (enero-febrero 2012). Lo que se haga por un niño se hace por un pueblo. *Revista Internacional Magisterio*, (54), 10-17.

c. Artículo en un periódico

- Carreño, L. (9 de febrero de 2020). La disputa gremial por los aranceles a las prendas de vestir. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/economia/la-disputa-gremial-por-los-aranceles-las-prendas-de-vestir-articulo-903768>

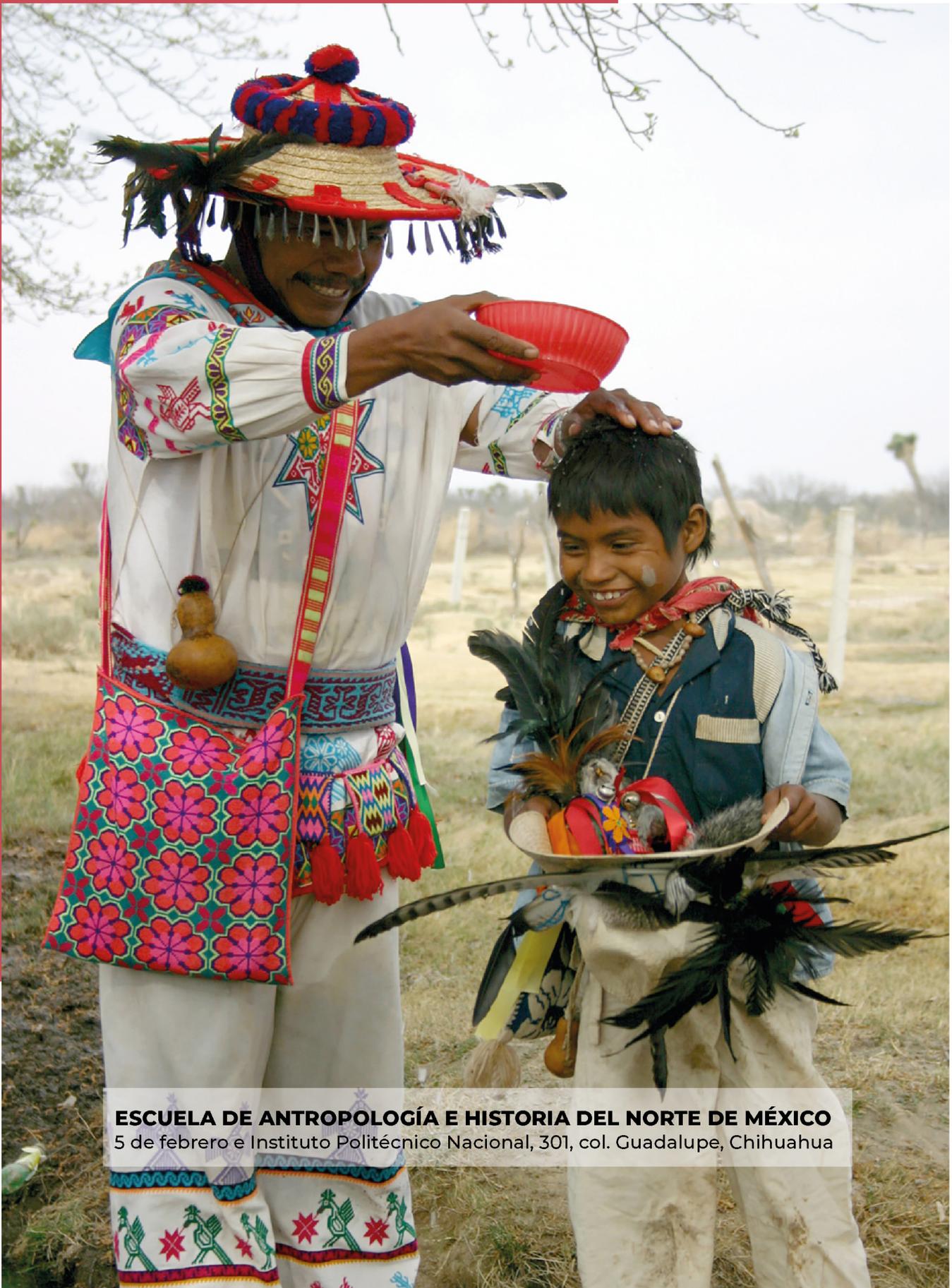
d. Publicaciones provenientes de internet

- Juárez, Víctor Hugo. (2016). Circula mensaje de ajuste de cuentas y toque de queda en whatsapp. En El tintero noticias.com Disponible en: <http://eltintero-noticias.com/noticia.php?noticia=30747&tipo=11> [24 de marzo de 2017].

Arbitraje

1. El Responsable de la revista *Expedicionario* remitirá al autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor de un mes, y en el plazo de cuatro meses (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.
2. Para ser publicado en la revista *Expedicionario* todo trabajo será sometido a una fase de selección y a un proceso de dictamen. En la primera fase, el director de la revista *Expedicionario* seleccionará los artículos que correspondan con las áreas temáticas tratadas y que cumplan con los requisitos académicos indispensables de un artículo científico.
3. Las contribuciones serán sometidas al dictamen tipo doble ciego. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal respecto a éste. Las colaboraciones aceptadas se someterán a corrección de estilo y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número.
4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica no sólo la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales, sino la autorización para la inclusión del trabajo en la página electrónica (en formato PDF) de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, reimpresiones, colecciones y en cualquier otro medio que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo.





ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL NORTE DE MÉXICO
5 de febrero e Instituto Politécnico Nacional, 301, col. Guadalupe, Chihuahua



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

