

COMUNIDAD Y ORGANIZACIÓN SOCIAL RARÁMURI EN EL ALTO RÍO CONCHOS

ABEL RODRÍGUEZ LÓPEZ

RESUMEN

Desde un punto de vista interpretativo de la cultura, el presente artículo revisa algunos conceptos de *experiencia próxima* a través de los cuales el autor presenta una trama de principios significativos de la organización social para explicar el concepto de “comunidad” entre los rarámuri de la región conocida como alto río Conchos.

Palabras clave: comunidad, napawíkiame, retémoara, *sociedad*, *rarámuri*.

ABSTRACT

From an interpretative cultural point of view, this article reviews some concepts of near-experience through which the author presents a plot of significant principles of social organization to explain the “community” concept among Rarámuri people of the region known as Alto Río Conchos.

Key words: community, napawíkiame, retémoara, *society*, *Rarámuri*.

INTRODUCCIÓN

Sariego criticó los supuestos comunialistas del indigenismo en la sierra tarahumara, tema que a su vez ha asumido una doble importancia, tanto en la etnografía de la cultura como en las estrategias de desarrollo sustentadas en el mismo concepto (Sariego, 2002: 104-124). Este autor consideró que ha habido cinco perspectivas desde las cuales el tema de la comunidad ha sido visto en la etnografía de la región. Todas se engloban en una, “la que visualiza la comunidad como el espacio y la circunstancia en los que la cultura indígena se reproduce, se socializa y se impone a los individuos” (*ibidem*: 104). Además, tópicos como el parentesco y la familia, el territorio, la economía y el intercambio, así como la política y el gobierno han sido abordados desde el exterior para hablar de la “comunidad tarahumara”. De acuerdo a Sariego, el debate abierto por la etnografía no fue incorporado al diseño y concepción de las políticas indigenistas, lo que indudablemente restringió su alcance, eficacia y éxito (*idem*). Por otro lado, Sariego no olvida que aspectos como el trabajo colectivo (construcción o reparación de viviendas, cercos o la siembra y cosecha) y las reuniones en torno al tesguino podrían ser elementos que apuntan a un sentido de comunidad para los rarámuri. En otras palabras, Sariego criticó la concepción externa de la “comunidad rarámuri” pero al referirse a “elementos que apuntan a un sentido de la comunidad” no negó la existencia de una concepción interna de esta, ¿cuál es esta concepción interna de “comunidad” entre los rarámuri? Aquí planteo que existen algunos principios empíricos que no solo indican, sino que muestran la existencia de la noción de comunidad entre los rarámuri a quienes nos referiremos en lo siguiente.

El objetivo de este ensayo es revisar algunos conceptos de experiencia próxima, explicar si, en relación con otros aspectos culturales a los que estos nos remiten, podemos encontrar el significado de “comunidad” para los rarámuri del alto río Conchos (en adelante ARC) y así comprender en qué sentido esta noción es entendida por ellos.¹

1 Los rarámuri, o tarahumaras, habitan principalmente la sierra madre occidental correspondiente al estado de Chihuahua, México. Según cifras del Instituto Nacional de

De modo general diré que un concepto de experiencia próxima es aquel que se emplea de manera coloquial y sin mayor esfuerzo para definir “lo que un sujeto cualquiera ve, siente, piensa, imagina, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas” (Geertz, 2004: 75).² En este sentido, hablamos aquí de códigos de entendimiento común; es decir, la comprensión entre individuos a través de diversos usos del lenguaje. Nuestra conclusión se enmarcará, pues, en lo que el mismo Geertz llama conceptos de “experiencia distante” que no son otra cosa que aquellos que un científico emplea para impulsar sus propósitos (*idem*), partiendo, claro está, de los primeros.

PARENTESCO, COLECTIVIDAD Y COMUNIDAD

Sariego afirma que en el parentesco rarámuri no existe “marca alguna de agrupamientos unilaterales o bilaterales, como lo muestra el hecho de que en bastantes comunidades rarámuri todavía, muchas personas no utilizan apellido alguno” (Sariego, 2002: 104), aunque sí reconoce la bilateralidad al hablar de la herencia (*ibidem*: 106, 234). Por otro lado, los autores clásicos de los estudios sobre el parentesco entre los rarámuri (Fried, 1969; Kennedy, 1970) afirman que esta estructura tiene por base la bilateralidad y lo mismo han comprobado autores más recientes (Martínez *et al.*, 2012; Pintado, 2012) quienes han señalado, además que es bipotestal, es decir, ambos cónyuges se hacen cargo de los hijos. Todos sugieren que el principio de este sistema bilateral es la formación de colectivos a través de relaciones entre agentes masculinos y femeninos. Algo

Estadística y Geografía (2011), en el estado de Chihuahua actualmente viven unos 85 316 hablantes de la lengua rarámuri.

2 El trabajo de campo para la realización de este ensayo fue financiado por el INAH dentro del proyecto específico “Nociones internas del pensamiento rarámuri” (folios 9038-2015 y 9038-2016). Los datos etnográficos que aquí presento son el resultado de distintas estancias en la zona rarámuri del municipio de Carichí conocida también como alto río Conchos, especialmente en los ejidos rarámuri de Tewelrichi (abril de 2015 y julio de 2016), Naráachi (abril y julio de 2014; abril y julio de 2015 y 2016), Bakiachi (abril de 2015 y 2016), Chineachi (abril 2015) y otras estancias de años atrás apoyado por los misioneros redentoristas de Carichí, Chihuahua.

muy importante que hay que destacar del parentesco rarámuri es que la extensión terminológica colateral “no solo incluye aquello que en nuestro propio sistema de parentesco se reconoce como primos sino a todos los integrantes de la generación de ego. En otras palabras, todos los colaterales de ego son clasificados como hermanos” (Martínez *et al.*, 2012: 35) y esto apunta obviamente a la existencia de algún principio de comunidad. En este caso la colateralidad, que a través del tiempo toma la forma de jerarquía debida a los cargos que otorgan un cambio de estatus de las personas en las rancherías, establece una red que comúnmente también con el tiempo quedará reforzada. En términos generales podemos decir que los especialistas sugieren que en el parentesco rarámuri “todos son primos” mayores, menores, hombres o mujeres son parientes. De allí los términos de experiencia próxima que se emplean para hablar de “los parientes”, *rijimara* o *retémoara*, términos genéricos para hablar específicamente de “hermanos”, en sentido familiar y comunitario, como veremos sobre todo *retémoara*. Estos términos y la bilateralidad ponen en entredicho que el parentesco tenga una importancia solo relativa.

Un aspecto que refleja el término *retémoara* es que más allá de la bilateralidad existe la noción de pertenencia a un grupo más extenso. En Tewelrichi conocí a un misionero jesuita, quien entre noviembre de 1999 y marzo de 2003 debía traducir su sermón para recitarlo en la lengua de los rarámuri cada domingo. Si bien contaba con el apoyo continuo de un traductor rarámuri, dicho misionero se auxiliaba además de otros rarámuri bilingües y monolingües. Uno de los términos que pidió en numerosas ocasiones le fuera traducido y retraducido era el de “hermanos” con el que comenzaba dicho sermón y empleaba en otros momentos de la ceremonia. La gran mayoría de los traductores, incluyendo a su “traductor de cabecera” interpretaban el término como *retémoara*, y la explicación común era porque este significaba “todos nosotros”, o bien, “la comunidad”, o bien, “todos los que se reúnen el domingo a oír el rezo pero también los rarámuri que no vinieron”. El sermón comenzaba al modo en que muchos discursos de las propias autoridades rarámuri inician así: *kené retémoa*, o bien, *ne*

retémoara, es decir, ‘mis hermanos’. No usaba el término *rijimara* que significa algo similar pero sin los connotados del primero, y porque hace referencia más estrictamente a los consanguíneos. A decir de los traductores, el término *retémoara* remite no solo a una manera de llamar a las personas cercanas sino a aquellas que viven desde hace mucho tiempo en el mismo contexto (creen en lo mismo, han aprendido las mismas costumbres, etcétera), a aquellos “con quienes convivimos y nos reunimos a trabajar o a beber tesgüino desde hace mucho”.³ Este término connota historia y compartir la historia crea no solo cohesión sino comunión (en actitudes, sentimientos y tradiciones), característica fundamental de la comunidad de acuerdo con Causse (2009: 17). Es decir, son *retémoara* quienes han compartido no solo el espacio sino también el tiempo y *rijimara* son los parientes biológicos.

FAMILIA NUCLEAR Y COMUNIDAD

Siguiendo los planteamientos de Bennett y Zingg acerca de que la familia trahuamara es autosuficiente en sí misma, para Sariego “la familia nuclear constituye el foco de adscripción más estable [...] es la unidad básica del trabajo y la reproducción” (Sariego, 2002: 104) y no la supuesta “co-munidad tarahumara”. Sin embargo, después de analizar cuatro grupos residenciales, los cuales son *flexibles* y en constante transformación Martínez *et al.*, (2012: 54, 59-72) concluyen que, en principio,

el término “familia” no es pertinente para el caso rarámuri, “primero porque los grupos residenciales adquieren diversas formas; segundo porque la constitución de estos grupos por padre, madre e hijos es solo una de ellas; y tercero porque cualquiera de dichas formas funciona como un grupo de producción y consumo. También... una de las características de estos grupos residenciales es su recomposición constante a lo largo del tiempo y a lo largo del territorio rarámuri y más allá de este. Sumado a ello, en la terminología

³ Para ver detalles de estas reuniones puede consultarse en Kennedy (1963, 1970) y Rodríguez (2009).

está ausente algún término rarámuri que haga referencia a la familia como un grupo o como una unidad" (*ibidem*: 72).

Si bien el concepto *rijimara* contradice las dos últimas líneas de lo dicho por Martínez et al., la idea general del párrafo anterior sintetiza una seria crítica al concepto de "familia nuclear", y en este sentido ya no cabe hablar de ello. Esto sugiere que la familia rarámuri, vista desde el exterior, es un ente amorfo pero desde su propio planteamiento interno, su característica principal es sin duda la cohesión y esto, en términos teóricos, no nos permite rebasar por ahora la categoría de "colectivo".

Algo similar ocurre en lugares como Naráachi, Tewerichi y Bakiachi en donde si bien la familia nuclear es también una forma en que se configuran distintos grupos residenciales, el sentido "nuclear" de la familia se pierde, pues casi siempre hay "visitantes" que viven en esta por largas temporadas o permanentemente, y no es raro encontrar que en una vivienda, los que la habitan sean los nietos y los abuelos o los hijos y otros parientes lejanos; y un caso común es que la familia esté integrada también por uno o dos yernos o nueras y los hijos de estas o por el hijo que "nos regalaron". Con lo anterior no se niega el concepto de familia pero sí el de "familia nuclear" y eso apunta a que ciertamente desde el parentesco se crean colectivos dispuestos a colaborar entre sí (trabajo, ritualidad, etcétera). Además, desde el punto de vista de la teoría social, si estos colectivos son grupos solidarios que comparten creencias, prácticas y sobre todo valores, como ocurre entre las familias rarámuri, entonces se barrunta una conciencia de comunidad como ha señalado Honneth (1999: 13) al hablar de los grupos cuya orientación axiológica es común.

TERRITORIO Y COMUNIDAD

Los rarámuri de la región se han apropiado del término castellano 'pueblo' como póbora para referirse a un centro o cabecera ejidal y así, ellos mismos hablan del *Naráachi póbora*, *Riwirichi póbora*, *Bakiachi póbora*. No emplean los términos "rancho"

o “ranchería”, empleadas por Spicer (1962) para hablar del patrón de asentamiento rarámuri, y más bien ellos usan los conceptos *okéachi* ‘bosque’ (lugar no habitado por seres humanos), *kawí/wichimoba* (‘mundo’), *kawíriri* o *kawíre* (‘monte’ o ‘sierra donde se habita’) y *bitichí* o *karí* (‘lugar que se habita’ o ‘casa’). Ellos se adscriben a todos estos territorios en distintos niveles y tiempos, incluso al *póborá* y al *okéachi* como un espacio fuente de trabajo y alimento. Sin embargo, en la vida cotidiana, los rarámuri permanecen más en los dos últimos, el monte (que incluye los valles) donde se habita o la casa, espacios en los cuales se observa el desarrollo de las redes sociales a partir de lo que Kennedy llamó “complejo tesgüino” que no es otra cosa que el traslape por invitación al trabajo colectivo o ritualidad entre familiares y vecinos donde siempre está presente la bebida del fermentado de maíz (Kennedy, 1963, 1970). Pero es precisamente en estos traslapes vecinales que el sentido de colectividad se ve rebasado como lo demuestran algunos conceptos de experiencia próxima. Allí, el término ya mencionado de *retémoara* es recurrente, tanto en la ritualidad como en el trabajo, para referirse aun a los no presentes ni cercanos. *Kene retémoa...*, es una expresión usual con la cual dan comienzo los discursos de los especialistas rituales; *tamú retémoara ke mochiwi jenaí...* (‘nuestros hermanos que no están aquí presentes...’) es otra expresión recurrente en el transcurso de la reunión, no solo por los especialistas rituales sino también por otros no especialistas; y ni qué decir tiene el concepto *napawíkiamé* (‘los que se reúnen’) que, como veremos, repercute también en una conciencia más que colectiva.

Por otro lado, en términos de acceso al territorio, es decir, el acceso a valles para sembrar y al agua para la subsistencia, el ya citado estudio de Martínez *et al.*, revela que los herederos de la tierra, y quienes la trabajan directamente, así como aquellos que viven en las rancherías heredadas, ronda el 4.4 % (Martínez *et al.*, 2012: 86). El resto de la población es migrante y vive, permanente o temporalmente en los poblados más grandes de la sierra (Guachochi, Creel, Bocoyna, San Juanito, Carichí, Batopilas, etcétera) por razones laborales o para realizar estudios en ciudades del estado

grande como Parral, Cuauhtémoc, Chihuahua, Juárez, Camargo, Delicias o en los Mochis, Sinaloa, y hasta en Torreón en el estado de Coahuila. Sin embargo, no por lo anterior no podríamos hablar de comunidades rarámuri en Norogachi o pensar que esta población está en peligro de extinción, quizá habría que tomar en cuenta lo que históricamente ocurre en Norogachico. Los habitantes de esta área central de la sierra tarahumara de finales del siglo XVIII, según el franciscano Larrondo (1778, folio 519), acostumbraban ya desde entonces a mudarse temporalmente “los más a Parral y sus jurisdicciones, otros iban a los reales y otros a las haciendas”. El misionero sugiere que este movimiento se realizaba después de la época de siembra (*idem*), seguramente porque se buscaría empleo en los trabajos propios de la minería, la extracción maderera y la ganadería, y para vender su mano de obra en lo necesario para la construcción y el mantenimiento de las poblaciones de blancos y mestizos. Sin embargo, posteriormente volvían a Norogachi y este patrón parece continuar actualmente.

Un caso algo distinto es Bakiachi en el ARC, allí quizá el porcentaje de herederos que habitan o habitarán las rancherías rarámuri es más elevado que en el caso de Norogachi. En este ejido se me informó que poco más del 50 % de los 223 ejidatarios inscritos atienden directamente sus asuntos en las reuniones ejidales; con ese porcentaje se calculan unas 1100 personas aproximadamente. De esta mitad de ejidatarios, según me dicen algunos de ellos, quizá más de la mitad repartirá sus tierras entre hijos e hijas mayores quienes a decir de los interlocutores sin duda permanecerán en la sierra. Si hablamos de que en este ejido se considera un promedio de seis miembros por familia, cuatro hijos por ejidatario, según me sugirieron, hablamos de que alrededor de 900 personas conforman el ejido de Bakiachi, y ahora vive aquí aproximadamente un 90 % de la población total. No olvidemos que el cálculo se basa en solo la mitad de los ejidatarios. Además, con el buen temporal de los últimos dos años (2014 y 2015), se dice, “ahora si va a ver maíz” lo que significa que habrá trabajo y esto permitirá permanecer por más tiempo a muchos de ellos que solo van a trabajar fuera siempre que no encuentran posibilidades de

substitencia en la comunidad. Más todavía, si nos remitimos a la historia, aun cuando habrá algunos jóvenes que saldrán a estudiar a la ciudad de Chihuahua u otros puntos del estado, el gusto por la tierra natal es preponderante pues, como dicen los interlocutores “aquí están nuestros ancestros”.

A mi modo de ver, en toda la región del ARC, Bakiachi es el ejido en el que más claramente se constata la comunidad rarámuri en términos histórico geográficos debido, principalmente, al añejo conflicto entre indígenas y mestizos por la tierra, y a la forma en que parece que aquellos como grupo están férreamente reapropiándose de esta. Es notorio el tono de voz feliz del interlocutor cuando dice y señala los predios recuperados, “hay hasta un cerro completo”.⁴ De acuerdo con Meregildo, la comunidad rarámuri ha ganado juicios en los tribunales y con ello recuperado grandes predios de cultivo y bosque que tiempo atrás algunos mestizos les habían arrebatado y que “es de todos nosotros”. Por lo anterior, en el caso de Bakiachi, la comunidad puede ser considerada como un supuesto de la propiedad colectiva (temporal) del suelo y de su utilización. La lucha que han tenido por años los rarámuri de Bakiachi se ha expresado en una relación entre el sujeto que trabaja y el territorio que se trabaja, como perteneciente a los mismos sujetos.

Como dije arriba, Bakiachi es el ejido en el que más claramente se constata la comunidad rarámuri en términos histórico geográficos pero otros sitios como Tewaterichi, Wawachérare y Norogachi, por el grado de conservación de su tradición, demuestran algo similar.

INTERCAMBIO, ECONOMÍA Y COMUNIDAD

La subsistencia de las familias en la región está basada en la siembra de maíz, frijol y calabaza, y la producción de ganado

4 Un ejemplo de los problemas agrarios que han vivido los rarámuri de Bakiachi puede verse en el trabajo de Meza (2001). El texto muestra la tensión histórica vivida, y permanente aún, entre los mestizos y los rarámuri de San José Bakiachi, botón de muestra también del problema de la tierra en otras áreas de la sierra tarahumara.

caprino y vacuno en baja escala. Este complejo se completa más o menos con la pesca, caza y recolección (quelites y hongos) dependiendo de la época del año. Por otro lado, la migración laboral estacional (desahije y pizca de manzana, cuidado de ranchos, desempeño de distintos oficios, etcétera) es parte fundamental de la economía de una porción de los rarámuri de nuestra región de estudio. Sin embargo, uno de los aspectos a que debemos aludir ampliamente es la práctica del *kórima*, intercambio de bienes a la que Sariego se refiere como a “un trabajo de intercambio ‘a mano vuelta’ [que] no implica la realización de obras de uso colectivo sino de apropiación individual (la cosecha, la casa)” (Sariego, 2002: 124 nota 74). Contrario a lo que se cree, el *kórima* implica reciprocidad. Desde su raíz etimológica, de *kuíroma* o ‘ayudar’, “*kórima* significa apoyo con lo que yo puedo hoy, esperando que mañana tú que puedas me ayudes” (Valentín, rarámuri de Tewerichi, comunicación personal 31/12/2016). La idea aquí será mostrar que el *kórima* crea un fuerte sentido comunitario que no ha sido tomado en cuenta para definir uno de los principios importantes de la comunidad rarámuri.

EL KÓRIMA

El concepto *kórima* está relacionado con los verbos *nikúroma* y *kuíroma* que expresan petición de ‘ayuda recíproca’ pero más allá de que *kórima* sea un verbo empleado por los rarámuri para pedir ayuda ante una necesidad, es probable que aquí debamos entenderlo más como un dispositivo de ajuste al medio serrano en que ellos viven. Un ambiente donde la tierra para la agricultura es escasa y dispersa, el *kórima* es una forma que crea asociación y rompe con las barreras que la dispersión podría oponer a la convivencia social. Carácter que ha sido visto como único de las fiestas y el trabajo comunitario, dispositivos a los que el *kórima* está realmente asociado.

El *kórima* comúnmente se lleva a cabo entre pares, adultos, jóvenes o niños (como ejemplos, aunque visto de manera super-

ficial solo se da, se intercambia frijol por pinole, maíz por azúcar, hacer una falda por tela, una bola para correr por una moneda, hilo para coser por anzuelos para pescar, etcétera), o bien, entre individuos invitados por uno a trabajar para el beneficio familiar (siembra, cosecha, casa, trojes, cercos, etcétera). Esto puede dar la impresión de que no es sino un dispositivo en que el individuo es el único que se beneficia y no la colectividad o la comunidad, pero, ¿acaso es posible que mediante una práctica social como es el *kórima*, solo se beneficie el individuo y no al menos una parte de la colectividad? Aquí plantearé que esta práctica entreteje relaciones de un fuerte sentido comunitario entre familias y que difícilmente se puede encontrar otra con tal intensidad, regularidad y creadora de lazos significativos entre los rarámuri más allá de solo entre vecinos.

Antes que nada el *kórima* se caracteriza por ser una forma de reciprocidad. De acuerdo con Urteaga (1998: 521) y Velasco (2006 [1983]: 324) “la reciprocidad es el elemento clave de las culturas indígenas serranas [en Chihuahua]”. Por esto, el *kórima* entre los rarámuri es también “una institución económica que denota la ayuda que todo individuo tiene derecho a solicitar a otro en mejor situación que él y cuando se encuentra en una necesidad grave” (Velasco, 2006 [1983]: 324-325). A decir de los autores que han dedicado alguna reflexión al *kórima* (Kennedy, 1970; Urteaga, 1998: 521; Velasco, 2006 [1983]: 327-329), este dispositivo social cumple en general con las siguientes funciones en los pueblos indígenas de la sierra (y al parecer no solo entre los rarámuri): 1) Asegura que ningún individuo o familia pase hambre; 2) es un dispositivo de redistribución de la riqueza y aumento de prestigio; 3) incrementa la relación y comunicación entre los individuos y las familias de las rancharías estableciendo una corresponsabilidad generalizada; 4) crea una conciencia de ayuda mutua que permite la subsistencia y reproducción del grupo pues la solidaridad que despierta no se limita a los familiares o vecinos. Estos cuatro aspectos que caracterizan al *kórima* hacen que el sentido comunitario se materialice como quizá no lo hace ninguna otra práctica de la vida cotidiana entre los rarámuri.

Además, de la práctica del *kórima* se desprenden expresiones como *najirémaka eperébo* que se aproxima bastante también a un concepto de “familia” puesto que se refiere a la relación de ‘vivir como hermanos, ayudándonos unos a otros’, como señalan los interlocutores. En este sentido, y de acuerdo con Velasco, el *kórima* “asegura el mínimo indispensable para garantizar y conservar la vida de cada uno de los integrantes de la comunidad y de esta como tal” (Velasco, 2006 [1983]: 324-327). Así, podemos observar esta práctica como una gran pauta de sentido comunitario que podría dividirse en tres pautas simples: 1) Pauta de colaboración entre las familias del grupo (compartir el excedente o el trabajo); 2) pauta de relaciones sociales entre pares (niños, jóvenes y adultos) del mismo sexo (compartir el resultado del trabajo, el alimento u otros elementos); y, 3) pauta de fortalecimiento de las redes sociales del grupo. En primer lugar, estas tres pautas manifiestan la reproducción de un modelo de producción económica que todos comparten. En segundo lugar, forman un sistema porque una asume a las otras en tanto la práctica misma del *kórima* no permite la existencia de alguna de estas aislada. La pauta de colaboración entre adultos incide directamente en las otras dos pautas, ya que tanto las relaciones entre niños y jóvenes que practican el *kórima*, y el fortalecimiento de las redes sociales genera solidaridad entre las familias, traducida en armonía también característica básica de la comunidad (Honneth, 1999: 10). En tercer lugar, estas pautas manifiestan las condiciones materiales y sociales de reproducción, ya que como “son raras las personas extremadamente ricas o extremadamente pobres” (Bennett y Zingg, 1978: 311) no hablamos de una sociedad igualitaria y el *kórima* reduce las desigualdades económicas entre familias y hace de la comunidad una función.

No obstante lo anterior, la desigualdad entre las familias rarámuri se observa cuando uno se adentra a los casos, y así tenemos que la familia de una importante autoridad de Naráachi (julio del 2015) es dueña de 15 vacas y 60 chivas; sus miembros son 13 personas cuyo parentesco alcanza la cuarta generación, y estas posesiones les permiten permanecer y vivir en la sierra todo el año sin que ello les representa ninguna dificultad. Por el contrario, la fa-

milia de Andrés, también rarámuri de Narárachi, no posee ningún tipo de ganado, está formada por 10 miembros que alcanzan hasta la tercera generación y esto les representa incluso la necesidad de emigrar hasta dos veces por año a ciudad Cuauhtémoc a la pizca de la manzana entre agosto y septiembre y a buscar trabajo como peones de albañilería entre enero y abril en la misma ciudad.

Al día de hoy, existen rarámuri que son dueños de alguna extensión de tierra y otros que no tienen un metro cuadrado en posesión. Conocí, además, el caso de quienes tienen otro tipo de excedentes como Agustín, quien tiene por compadres a una pareja menonita y esto le ha redituado apoyo económico cada vez que se ve en apuros para conseguir semilla de maíz para sembrar o hasta alimentos, vestido y útiles escolares para sus hijos, etcétera. En todos los casos mencionados al menos los adultos han practicado el *kórima* cuando ha sido necesario y la necesidad casi siempre ha estado en relación a la familia. La práctica del *kórima* lleva también su carga de prestigio pues quien lo practica continuamente como dador, según comentan algunos rarámuri, es más susceptible de ser tomado en cuenta para ocupar un cargo representativo de la comunidad.

Este punto de vista parcialmente sustantivista no tiene el objetivo de señalar que la economía sea el principio de causalidad de todo cuanto ocurre en la comunidad rarámuri. Evidentemente, sigo aquí la idea de Godelier (1976) para quien la economía es un subsistema relacionado con otros subsistemas, por lo cual considero que el *kórima* es subsistema de una economía que repercute, con distinta intensidad, en todos los niveles de la sociedad rarámuri y en este sentido hablamos de un aspecto estructural de la comunidad. Sin duda, el *kórima* crea un sentido potente de comunidad entre quienes lo practican, ¿o es que acaso no es un beneficio colectivo que predomina sobre lo individual, que todos los rarámuri en distintos momentos de su vida (de niños a adultos) practiquen el *kórima*?, ¿acaso el beneficio es solo individual y no comunitario cada vez que se materializa esta práctica al menos entre dos rarámuri cuyas familias ordinariamente están implicadas en esta práctica?

El siguiente ejemplo dado en Tewelrichi por un rarámuri joven muestra el sentido comunitario que despierta el *kórima*.⁵

Un día que yo iba a deshierbar la milpa allá cerca de Wichayóchi, invité a Santos y sus hermanos y a los de allí de Wichayóchi y a mis cuñados de Tewelrichi. Algunos vienen de lejos, viven como a dos horas de aquí. Y sí vinieron. También mi mujer invitó a las mujeres para hacer de comer. Hicieron tortillas y sacamos frijoles y pescados secos, y pinole. Y así trabajamos ese día y luego tomamos tesgüino que teníamos preparado. Tres días después “pajarito”, que también vino a trabajar, me invitó a mí y a otros a sembrar su milpa. Y así, luego con otros rarámuri fue igual, unos a deshierbar y otros a sembrar... (Tocinio, rarámuri de Chipawichi, comunicación personal 25/04/2015).

Lo dicho arriba demuestra que el *kórima* es una práctica que genera vínculos y sentido de comunidad entre los rarámuri aun a pesar de la dispersión. Pero no sobresale únicamente la distancia sino también la cantidad de los reunidos. En otros relatos similares, recogidos en Naráachi y Bakiachi, se dice que a veces la invitación es tan masiva, en términos rarámuri, que los caseros “hasta mataron gallina y prepararon muchas tortillas para todos los que nos juntamos”. De acuerdo con otro interlocutor, la práctica del *kórima* se lleva a cabo debido a la

necesidad, al recibir visitas o como regalo a los difuntos también los consejos de las autoridades son tomadas como *kórima* por eso a veces se les regala comida que aunque parezca que es así nomás no es así, es un *kórima* por sus consejos... y un préstamo también es *kórima* porque se supone que después será devuelto... cuando se hace algo que pocas veces se hace como matar un marrano, a los parientes y vecinos se les invita a comer y después se regresa el favor... o como arreglar las terracerías o construir la iglesia o la escuela... como que el *kórima* es una práctica para compartir la ne-

5 No se vea aquí confusión entre *kórima* y trabajo comunitario, en todo caso el segundo es una forma del primero, al menos es lo que dicen explícitamente los colaboradores y así parece su práctica.

cesidad (Guarupa, rarámuri de Naráchachi, comunicación personal 28 y 30/07/2015).

Al día de hoy, no es extraño que entre los rarámuri la construcción de caminos, escuelas comunitarias, iglesias, dispensarios, internados y otras construcciones que proporcionan trabajo y salario eventual a algunos de ellos, así como otro tipo de beneficio para muchos más, sean tareas que los rarámuri asumen en común, tareas que sin duda están fundadas con la intención de reciprocidad. Cuando se trata de un trabajo colectivo, el kórima es por invitación e implica reunión en torno al tesgüino; a diferencia del *tequio*, práctica llevada a cabo por algunas comunidades mesoamericanas especialmente en Oaxaca, que es más por obligación y para “pagar” por pertenecer a la comunidad así como para aportar algo a esta “obligatoriamente” (Rojas, 1986; Saldaña, s/f).

Formas distintas a las acostumbradas por estos indígenas las muestra la historia de los fracasos de aserraderos ejidales y las tiendas cooperativas que se les han proporcionado. Parece que allí hay dos factores que habría que analizar más a fondo, el primero es la introducción y uso del dinero en cantidades que el rarámuri aún hoy no maneja ordinariamente. El segundo es la intromisión de mestizos externos a la comunidad indígena quienes en algunos casos en la región han terminado por dirigir dichos proyectos aprovechando su condición (concedores del castellano y de mayor cercanía a las autoridades e instituciones públicas y privadas).

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y COMUNIDAD

Para el caso de los rarámuri no podemos hablar de una autoridad supragrupal que haya regido en el pasado o rija hoy los destinos del “pueblo rarámuri” como lo pretendió en su momento la conformación del Consejo Supremo Tarahumara.⁶ No obstante,

6 El cual a partir de la segunda mitad de los años sesenta fue “burocratizándose gradualmente, perdiendo su vinculación con la base de los gobernadores [...] y representantes indígenas, hasta convertirse en una instancia más próxima a los intereses corporativos del Estado que a las justas demandas de sus representados” (Sariego, 2002: 97).

la observación hace notar la cohesión que emana de las autoridades indígenas entre los habitantes de un determinado territorio y esto indudablemente crea al menos un sentido de comunidad pues crea lo que para Causse es el “sentido de pertenencia, factor que permite la movilización, la cohesión y la cooperación entre los habitantes de una comunidad” (Causse, 2009: 14). En este sentido, la jerarquización siempre ha estado presente y parece que ya desde la época prehispánica los antiguos rarámuri se regían por una autoridad probablemente a nivel familiar, o conjunto de familias, como lo sugiere Dunne (1949, t. I) quien se refiere a esto en el caso de los llamados “hechiceros” por los misioneros y conocidos entre los rarámuri como sus *owirúame* (‘los que dicen curan’).

Como he dicho en otro espacio, la tarea principal de un *owirúame*, aunque no la única, es la de ayudar a prevenir la enfermedad y procurar la salud de los rarámuri (Rodríguez, 2015b: 58-59). También llamado *enároame*, o ‘caminante’, es quien, a través del sueño, conoce los caminos que recorren las almas que pudieron haber sido raptadas por seres con quienes podría tenerse alguna deuda (el *jíkuri*, el *bakánowa*, el mismo *onorúame*, ‘el que vive abajo’, etcétera). De acuerdo con mi principal interlocutor, José María *owirúame* de Naráachi, son los años de experiencia: saber soñar, pensar y hablar bien, y haber sido efectivo a la hora de diagnosticar y curar, casi siempre a través del sueño, lo que hace que alguno sea reconocido por el resto de la sociedad como un verdadero ‘caminante’, más aún como un “no hechicero”, lo que equivale a representar bien al *onorúame* ya que se cumple con la tarea encomendada por esta máxima deidad (asociada con el sol). Por ser quien aplica el *wikubema* o ‘quema de la mollera’ a distintos infantes dentro y fuera de su parentela, el *owirúame* es también padre en lo social y tiene entonces hijos no biológicos, lo que incrementa entre el grupo generalizado de sus hijos (biológicos y no biológicos) un sentido de comunidad que se refuerza en cada reunión curativa que él encabeza y con la práctica del kórima que todos ellos llevan a cabo con él. Destaco aquí que los hijos sociales de un *owirúame* no son solo familiares cercanos o vecinos sino que suelen ser, como ellos dicen, “de lejos”.

De esta primera autoridad se desprende la necesidad de la existencia de una comunidad porque superiores y subordinados originan la jerarquización política que a su vez impone dicha necesidad y el orden que permita la convivencia social. Me adhiero aquí a la interpretación que Mary Douglas hizo al explicar esta necesidad. La autora sostiene que para que exista una comunidad en el sentido real de la palabra “esta ha de imponer cierta disciplina, para utilizar la expresión de Foucault, sobre el cuerpo y sobre el espíritu” (Douglas, 1998: 126). Por ello es importante ahora hablar del resto de la estructura de autoridades en las comunidades rarámuri.

En los cuatro grupos indígenas de la sierra tarahumara (*rarámuri*, *warijó*, *o’óba* y *odame*) su estructura de autoridades actual fue impuesta por la fuerza colonizadora; es decir, el gobierno rarámuri está formado por cargos consuetudinarios que ahora rememoran la estructura del gobierno colonial de la Nueva España, donde sobresale la jerarquización. En los distintos ejidos, dentro de nuestra región de estudio es muy similar y solo varía en el número de integrantes de los distintos cargos que detentan la autoridad. Todos aquellos quienes sustentan un cargo son elegidos por consenso y elección en común, excepto los capitanes, quienes son elegidos por los gobernadores; aun así, ninguno de los cargos recibe un pago o remuneración y más bien, eventualmente reciben algo de alimento (maíz, frijol y eventualmente algún animal pequeño, gallina o chiva) a modo de *kórima* después del arreglo de un determinado asunto.

De esta manera, el poder en estas comunidades está “centralizado” en la máxima autoridad que es el *wa’rú siríame* o ‘gobernador mayor’, y aunque este tiene la última palabra, no puede proceder a tomar decisiones sino es en un consejo que forman tanto él como gobernadores de menor rango y que pueden ser de uno a tres más quienes incluso pueden suplir al primero en caso de que este se ausente en una determinada reunión.

Con un tesora o ‘bastón de mando’ que los identifica, los gobernadores (pl. *isérigame*) ofrecen sus *nawésari* o ‘discursos’ y ‘consejos’ sugestivos o imperativos. Un aspecto importantísimo

que configura el sentido de comunidad es la relevancia social que cobran las palabras de esta autoridad que ofrece tanto cada domingo como en determinados momentos (iniciales, intermedios o finales) de espacios festivos y curativos. Estas palabras suelen ser calificadas como provenientes de los antiguos (*anayáwari* o *kiyáwame*). Y a pesar de que los jóvenes parecen no tomarlas en cuenta para regir sus vidas en la comunidad, las palabras, sobre todo de la autoridad mayor, suelen ser reforzadas por el consejo de los padres en casa. Es notable en las comunidades rarámuri del ARC el hecho de ser reconocido como un buen orador, característica principal de un gobernador mayor y de cualquier otra autoridad interna que deba dirigirse a los que se reúnen en cualquier evento. Los gobernadores permanecen en el cargo alrededor de tres años; cargo del que puede ser incluso removido antes de terminado el periodo si no se ha cumplido como autoridad ante los ojos de los demás.

En orden jerárquico les siguen los *kapitani* o *jigapitani* ‘capitanes mayores’ cuyo número corresponde también al número de gobernadores. A su vez, existe un cuerpo de otros capitanes menores (de cuatro a seis) que obedecen a cada uno de los capitanes mayores. Por órdenes de los gobernadores, los capitanes principales son los encargados de llevar al sitio de juicio a los acusados y testigos; son también los encargados de cuidar el orden en toda ceremonia. Por lo común, el tiempo y el espacio de juicios y arreglo de problemas entre particulares o grupos son las afueras del templo católico, los domingos o al final de las fiestas grandes como semana santa o Reyes en enero.

Luego siguen los *mayora* quienes se encargan de arreglar los matrimonios y los problemas al interior de esta institución. En muchos lugares de la sierra este cargo está en desuso pero en el ARC aún es vigente. Su principal característica es que siempre es un hombre adulto y casado. Los interlocutores dicen que no puede ser ni soltero ni viudo pues, “¿cómo aconsejaría a los casados sobre sus problemas?”.

Sigue el *alguacil*, encargado principalmente de cuidar a los que tendrán cárcel como castigo. Cuida, además, que los perros

no se acerquen a la comida o a los danzantes durante las ceremonias. Cuando desempeña este papel es fácil distinguirlo ya que siempre porta una vara larga con la que ahuyenta a los canes. Por lo común es quien entrega a los gobernadores mayores sus bastones momentos antes de que ellos ofrezcan sus palabras y, a su vez, es quien guarda en la iglesia las insignias después de terminados los discursos.

Dentro de esta estructura más “tradicional” existen otros cargos que corresponden a los danzantes, fiesteros y tenenches (mujeres encargadas de limpiar el templo) pero no los menciono aquí debido a que algunos rarámuri coinciden en señalar que no son autoridades sino también ejecutantes de órdenes de las autoridades, sobre todo de los gobernadores.

Por otro lado, en el siglo XX, el estado mexicano introdujo a los comisarios ejidales y de policía cargos que vinieron a jugar el papel de “enlace” entre el Estado y las comunidades indígenas. El primero tiene por tarea principal llevar a cabo trámites de los ejidatarios sobre sus tierras, ante el municipio y la entidad federativa. El segundo, a su vez, tiene la tarea de enlazar a la comunidad rarámuri con las instituciones judiciales sobre todo en materia de homicidios, suicidios y otros delitos que el Estado se abroga en derecho de juzgar y castigar. Ambos son cargos que los rarámuri han aceptado pero que en cuanto les es posible permiten que sean mestizos quienes los sustenten, como ocurre claramente en Naráachi y Bakiachi. Parecería una contradicción, pero en las comunidades originalmente rarámuri, donde ahora hay también habitantes mestizos, aquellos prefieren que estos tomen estos cargos debido, principalmente, a que de esta forma se alejan del trato con las autoridades mexicanas.

COMUNICACIÓN, SOCIEDAD Y JERARQUÍAS

Siguiendo la propuesta del plexus del tesguino de Kennedy (1963), en un artículo reciente, Martínez (2013) ha pensado que la mejor metáfora para entender la noción de lo social en el pensamiento rarámuri sería la de una red. Esta figura remite a la autora

“al tejido y al entrelazado social que de persona a persona edifica la estructura de la vida social *rarámuri*” (*ibidem*: 255, 589); y algo similar sugiere Fernández (2015: 157). A esto propongo añadir la oratoria como un aspecto muy importante que está detrás de la construcción comunitaria de lo social porque el manejo de la palabra indica mayor o menor experiencia, y esto marca superioridad o inferioridad en las relaciones sociales, de modo que la palabra crea jerarquías. En la fuerza de la expresión oral, fundada en la experiencia y el peso moral, estriba la aceptación o el rechazo que se otorga a las autoridades locales, y aun foráneas. Los discursos y consejos (*nawésari*) de las autoridades, como quizá pocos aspectos, muestran que entre los *rarámuri* la jerarquización es relevante y se impone como un hecho social. El manejo de la palabra no solo es importante en lo público sino también en lo privado, y así los padres son tanto más o menos respetados cuanto sus palabras calan más en la conciencia de los hijos. Si un padre o una madre no expresan de forma adecuada un consejo, estos son minusvalorados como quienes “no saben hablar”, o bien, todo lo contrario. De esta manera la sociedad se funda en la palabra, pues los vínculos interpersonales que dan forma a lo social encuentran en esta su materialidad. *Retémoara* y *rijimara* son tan solo un ejemplo.

Aun cuando la oratoria es muy importante en el desarrollo de la vida social, un elemento que llama la atención en el modo de comunicación entre los *rarámuri* es el silencio. Este es uno de los códigos menos comprendidos por la gran mayoría de los visitantes pero es compartido por los indígenas de la región y más allá de esta. Los *rarámuri* sugieren que la verdad se funda en el silencio al criticar a quien habla demasiado “como los mestizos” a quienes por inercia histórica o por alguna mala experiencia con algunos de ellos, la mayoría de los *rarámuri* tienen como “mentirosos”.

Entre *rarámuris* como entre *guarijíos*, el silencio juega papeles similares. Según Harriss (2012), en la comunicación entre los *guarijíos* el silencio puede ser pensado como “una práctica identitaria particular y la manera ‘correcta’ de portarse entre ‘la gente’, la cual se marca por un uso deliberado y adecuado del silencio que, en contextos específicos, señala las pautas de conducta de ‘inclusión

y exclusión” (*ibidem*: 248), sobre todo en términos de relaciones interétnicas. En el ARC la observación sugiere que los viejos son más aptos para manejar el silencio como parte de la comunicación y que entre los jóvenes esta sea una habilidad menos desarrollada, aunque en ambos casos hay sus excepciones. El hecho de que entre los rarámuri de distintas rancherías se comparta este código de comunicación, el silencio es también indicio de la construcción social de la comunidad, pues se trata de un modo de comunicar con otros más allá del contexto vecinal.

La observación muestra una jerarquización social también en otros aspectos culturales. Esta jerarquización es también formulada con base en la edad, la experiencia, los cargos que se hayan tenido o se desempeñen en un determinado momento. Al hablar sobre espacio y tiempo (Rodríguez, 2015a), y aun del cuerpo y la persona (Rodríguez, en prensa), observamos ya que las categorías paradigmáticas “arriba” y “abajo” también representaban un eje que podría reflejarse en la consideración de lo social, y así lo hemos observado. La cabeza familiar (abuelos, padre, madre o hermanos mayores), la cabeza social (autoridades indígenas) y la cabeza espiritual (los *owirúame*) son, sin duda, los principales que aparecen en todo acto y situación en la que haya, por ejemplo, que tomar decisiones, aplicar justicia o dar consejo, sea en lo público o privado.

Por otra parte, en el sentido de la construcción social de las jerarquías, la repartición de los alimentos durante la ritualidad rompe con la horizontalidad de las relaciones que podrían hacernos pensar en concebir a esta sociedad como horizontal. La relación entre sociedad y deidades, y de la sociedad entre sí, muestra que la jerarquización es su forma exterior aun cuando en la toma de decisiones que afectan a todos esta sea una sociedad “igualitara” debido al consenso que generan algunos acuerdos en común.

Un aspecto más que muestra la importancia que tienen las jerarquías en la sociedad rarámuri es el orden que se sigue en la repartición de alimentos durante el transcurso de la ritualidad. En una ceremonia como el *yúmari* (petitoria o de agradecimiento) por ejemplo, he observado lo siguiente: antes que a nadie, la comida

se ha ofrecido a las deidades. No hay que olvidar que antiguamente se llamaba *mo'óíamec* a la deidad mayor, asociada con el sol (Guadalajara, 1863: f. 36r), es decir, 'el que encabeza', 'el que es primero'. Luego, si las hay, se ofrece alimento a las autoridades (gobernadores), después al *owirúame* (especialista ritual) seguido del principal organizador de la danza (*chapeyó*); luego a los asistentes más viejos, luego a los *monarko* (dirigente de los danzantes) y enseguida, de mayores a menores, a los matachines (grupo de danzantes); siguen el resto de los hombres presentes, también de mayores a menores; y, finalmente, se reparte a las mujeres, adultas primero jóvenes después, y a los más pequeños. Luego a los muertos y por último al *re're betéame* o 'habitante de abajo'.

COMUNIDAD, CONCEPTO DE EXPERIENCIA PRÓXIMA

A mi modo de ver el concepto de "comunidad" para referirnos a un territorio y sus habitantes rarámuri en el ARC no se trata simplemente de un concepto impuesto desde el exterior porque, como lo hemos venido señalando, etnográficamente también hay indicios de la noción interna de lo que es la "comunidad rarámuri". Como Sariego también lo sugirió, la comunidad además está formada por quienes comparten un marco conceptual; es decir, por quienes comparten experiencias comunes, lengua, ideas, territorio, costumbres, etcétera (Sariego, 2008: 199). Apelando, pues, a interpretar la noción interna de "comunidad rarámuri" aquí sugiero revisar el concepto *napawíkíame*, que procede del verbo *napawíma* 'juntarse' como pareja, o 'reunirse muchos'. *Napawíkíame* son 'los que se reúnen', pues se trata de un término que los rarámuri emplean para referirse también a los asistentes de cualquier reunión comunitaria (trabajo o ritualidad); se trata de un concepto que incluye lo privado y lo público. Respecto de esto último, incluso, *napawíkíame* es una expresión que incluye, además, a los no presentes físicamente y esto parece ser la clave para comprender el significado de la comunidad rarámuri.

Meregildo, un rarámuri que al final de la semana santa del 2015 dejó de ser autoridad de Bakiachi, señaló que especialmen-

te cuando ellos se reúnen forman la comunidad. La comunidad rarámuri existe porque, primero, “todos nos reunimos a platicar sobre las cosas que nos afectan a todos”; y para él como para otros más es muy importante que la reunión sea en lengua rarámuri, es decir, que el idioma materno sea el medio por el cual se lleva a cabo la comunicación y transmisión de ideas. Dos aspectos importantes aparecen aquí: 1) Reunirse y 2) el uso de la lengua en que las ideas se transmiten son aspectos básicos que enmarcan a la comunidad rarámuri.

Para este rarámuri, por ejemplo, cuando hay reuniones entre ellos, sea del ejido, en una curación, en un trabajo colectivo, un *yúmari*, etcétera, aun los no reunidos, los que no asistieron por cualquier razón (no pudieron, no fueron invitados o porque están fuera) forman parte de la comunidad porque “en algún otro rato se podrían juntar, en otra reunión, en otro lugar digamos”; en este sentido son parte de los *napawikiame* (los que se reúnen). Además, como señala Meregildo, “vivir retirados uno de otro no importa así es mejor porque hay poca tierra pa’sembrar”. Esto sugiere que el patrón de asentamiento disperso tampoco es un obstáculo para considerar a los rarámuri como enmarcados en comunidades aun cuando los límites territoriales de esta no sean claros. Y así, ellos se refieren al *napawikiachi* o ‘lugar de reunión’ (monte, casa, iglesia, milpa, salón ejidal, etcétera), *napawika nocháriame* para indicar el ‘trabajo en común’, a los *Riwirii napawía* ‘los de Tewaterichi reunidos’; o alguien, independientemente del sitio y el motivo puede afirmar o preguntar *má napawire rarámuri?* o ‘¿ya están reunidos los tarahumaras?’ Esta idea de lo que podríamos reconocer por ahora como comunidad flotante, coincide con lo expresado por Kennedy para quien la comunidad tarahumara se caracteriza por su “extrema flexibilidad e incertidumbre” (Kennedy, 1970: 124). Lo que significa que la comunidad rarámuri puede ser reconocida como “los que se juntan”.

Se trata pues de una comunidad moldeable de acuerdo a las circunstancias de su presente, hoy pueden estar unos y mañana otros pero los dispositivos mencionados como reunirse, considerar a los no presentes en la reunión y hablar la propia lengua, materia-

lizan también la comunidad rarámuri desde la propia concepción manifestada en la voz *napawíkíame*.

La comunidad así pensada no es un ente estático, entre otras cosas porque esta se puede destruir, ¿qué destruye a la comunidad rarámuri? La respuesta inmediata es: la política. Con ello, Merigildo considera que tanto los candidatos de los partidos políticos, como las mismas instituciones a las que aquellos representan han venido a hacer mucho daño a Bakiachi porque fragmentan seriamente a la comunidad; es decir, los separa en grupos que eventualmente se enemistan y dejan de convivir entre sí, lo que supone descomposición incluso de las colectividades, base de la comunidad. Esto significa que, al enfrentar a las instituciones externas, los rarámuri pueden hacerlo en común pero la observación más sutil muestra que casi siempre ocurre la fragmentación, incluso de vecinal, debido a que no todos son beneficiarios de la relación con dichas instituciones. Lo que nos sugiere la observación es que el espacio privilegiado para la no-comunidad rarámuri es precisamente la relación con las instituciones ichábochi (mestizas). He observado claramente, tanto en Naráchichi como en Tewelichi y Bakiachi, la pérdida del sentido comunitario que surge entre los rarámuri frente a la relación que se da entre algunos de ellos y la Presidencia Municipal. En Tewelichi, por ejemplo, hay actualmente (diciembre 2016) al menos tres grupos políticos contrapuestos; al parecer solo uno de ellos recibe los beneficios del municipio ya que el encargado de la oficina de asuntos indígenas del mismo es uno que forma parte del grupo que otros señalan como el beneficiado. Otro caso ocurrió cuando en el mismo Tewelichi, en julio de 2015 hubo repartición de plantas solares, repartición en la cual solo unas pocas familias de la cabecera ejidal se vieron beneficiadas, entre ellas un gobernador indígena. Lo mismo ocurre entre los rarámuri más cercanos a los curas y las religiosas católicas o misioneros protestantes y aquellos rarámuri más lejanos a estos representantes de instituciones externas. Esta fragmentación social en grupos antagónicos se asemeja más a una serie de colectividades cohesionadas entre sí, pues, mientras unos aceptan a las instituciones que se acercan a las comunita-

des, otros no, y en tanto que unos son más o menos directamente beneficiarios, otros jamás lo serán.

Una comunidad rarámuri en el ARC se caracteriza, pues, por la dispersión en que vive la mayoría de sus habitantes a lo largo del río Conchos o algún afluente de este o arroyo que lo alimenta, en alguna meseta, valle pequeño o “barranco” que ofrezca un espacio (plano o en ladera) también para el cultivo. En esta región una determinada ranchería se ramifica en otras y a su vez esta en otras más como parece ocurrir en toda la sierra. Es allí donde se desarrolla primeramente la vida cotidiana de estos indígenas; luego, podemos considerar la cabecera ejidal o “centro rarámuri” (Tewerichi, Naráachi, Bakiachi, etcétera). Este se conforma por lo general por un conjunto de construcciones: la tienda Diconsa, un internado, una clínica, un komerachi (en general cocina común y cárcel), una iglesia, un centro comunitario o maternal y algunas viviendas. La adhesión a un centro determinado, en esta dispersión, es la razón principal por la que no siempre coinciden las nociones rarámuri de territorio con las nociones impuestas por el Estado como son el ejido o el municipio. Y así, existen comunidades rarámuri registradas en el ejido de Tewerichi del municipio de Carichí pero que en su vida cotidiana se adhieren a comunidades rarámuri de Panalachi perteneciente a este ejido del municipio de Bocoyna. Lo anterior exige esta pregunta, ¿cuáles son los límites territoriales de una comunidad rarámuri? La respuesta se complica si el espacio de sociabilidad de los humanos incluye tanto a los vivos no presentes como también a los ya fallecidos, los *anayáwari* o ‘antiguos’, e incluso a seres no humanos como las deidades, plantas sagradas como el *jíkuli* (peyote) y el *bakánowa*, para nosotros los límites de las comunidades rarámuri serán de “extrema flexibilidad e incertidumbre”, pero que, sin duda, toman alguna forma precisa y cierta en la conciencia de “los que se reúnen” cada vez que así lo hacen independientemente del motivo. Ellos son los *napawíkiami* retémoara.

CONCLUSIONES

Lo que Sariego criticó fue la idea de comunidad rarámuri concebida por el comunitarismo que desde el exterior se concibe en tanto política indigenista, pública o privada, que pretende abordar la “comunidad rarámuri” al modo en que Beltrán y Pozas entendían la “comunidad mesoamericana”. Aquí me propuse revisar la idea de comunidad considerada como una noción interna entre los rarámuri del ARC, y desde un punto de vista interpretativo de la cultura. No se trata, pues, de seguir hablando de “comunidad rarámuri” en términos comunialistas sino de entender que existe una noción interna de comunidad entre los rarámuri del ARC que hay que distinguir y comprender.

Desde los conceptos de “experiencia próxima” podemos caracterizar la noción de comunidad concebida por los rarámuri a partir de varios principios significativos. Primero, el parentesco que clasifica a los colaterales de ego como hermanos crea colectivos que son base de lo comunitario, sobre todo porque se trata de grupos solidarios que sin duda comparten orientaciones axiológicas. En términos durkheimianos, la cooperación en el trabajo colectivo desarrolla una solidaridad orgánica y al compartir los valores, desarrolla una solidaridad mecánica. Segundo, el concepto de “familia” es insuficiente porque la etnografía indica que el núcleo familiar rarámuri es muy diverso; en sentido estricto la familia nuclear no existe. Tercero, los rarámuri son más que familia ‘rijimara’, ellos son *retémoara* o ‘hermanos’ en un sentido amplio que rebasa al colectivo porque el término implica tomar en cuenta la historia compartida y esto crea comunión no solo cohesión. Cuarto, en términos de territorio no existe un espacio determinado sino espacios y tiempos en que emerge la comunidad la cual se caracteriza por ser flotante, no estática aunque sí permanente, y por ello se trata de “los que se reúnen” aun cuando no estén todos presentes, pero sí implicados (en el monte, la casa o el pueblo). Quinto, la práctica del *kórima* apunta a un aumento de prestigio social y una disminución de la individualidad lo que reproduce y fortalece a la comunidad más que a la individualidad; este dispositivo de

reciprocidad afecta estructuralmente a la comunidad en tanto que funda un sistema económico que repercute en todos los niveles de la vida social, al mismo tiempo que funciona como un regulador de las desigualdades al interior de las comunidades creando también armonía entre familias. Sexto, el sentido de comunidad se incrementa gracias al sentido paternal de los *owirúame* en lo social. Séptimo, la estructura de autoridades existente impone una jerarquización política cuya expresión continúa en el resto de la sociedad (en lo público y privado), y a su vez impone la necesidad de control en el orden comunitario. Incluso si fuese al revés, que la necesidad de orden –y de otros elementos– impusieran la necesidad de autoridades, el orden comunitario se vería favorecido. Octavo, la oratoria tanto concreta y refuerza los vínculos interpersonales, como crea jerarquías, pues el manejo de la palabra y del silencio, como códigos de comunicación, también dan forma a la comunidad en tanto que “los que se reúnen” comparten un mismo vehículo de transmisión de conceptos.

En síntesis, debido también al carácter disperso de su patrón de asentamiento, la noción interna de comunidad rarámuri, de acuerdo a nuestra interpretación, en el ARC, evoca una forma emergente y flotante sin límites precisos, y no una forma inmanente de comunidad con límites determinados.

Una cuestión que queda clara a la hora de desvelar el concepto de comunidad basada principalmente a partir de nociones como *retémoara* y *napawíkiame*, conceptos de experiencia próxima, es que como modelo de análisis no podemos aplicarlo automáticamente en otras latitudes de la sierra tarahumara debido a que los contextos varían (mayor o menor cercanía al mundo mestizo, más o menos apego a las creencias, mayor o menor uso de la lengua). Otra cuestión es que, en términos de formas de apropiación del territorio, la comunidad rarámuri va tomando diversas formas; si vemos, por ejemplo, el caso de los actuales Rejogochi, Naráachi o Tewerichi, la luz eléctrica que atraviesa las cabeceras ejidales está generando el fenómeno de concentración de la población a paso acelerado. El uso de esta tecnología pareciera lograr lo que en 400 años no lograron las misiones eclesiales ni estatales, es decir,

congregar a los rarámuri en pueblos (*póboras*) y esto repercutirá en la futura reflexión del concepto de comunidad rarámuri.

Llegados a este punto, no podemos seguir contraponiendo el concepto de comunidad mesoamericana contra el concepto de comunidad norteña. Hemos de recordar que Mesoamérica es una hipótesis (Kirchhoff, 1967 [1943]) no una realidad empírica y por tanto, al hablar de esta no debemos formarnos un concepto referido a un pensamiento, cultura, orden social o monolítico, ya que también esta área cultural tiene enormes variaciones en lo social. Definitivamente creo que no podemos contraponer un “modelo mesoamericano” a un “modelo norteño” y probablemente el método comparativo podrá aportarnos más si lo aplicamos a determinados puntos geográficos y aspectos sociales específicos.

Por último, las políticas públicas seguirán siendo un fracaso aun cuando se conciba al mundo rarámuri como un conjunto de colectividades o como una diversidad de comunidades porque el factor más importante a este respecto es que tanto el diseño como la implementación de dichas políticas públicas son llevados a cabo desde el exterior y con el desconocimiento casi absoluto de las nociones internas rarámuri. Ejemplo de ello son los proyectos turísticos Barrancas del cobre, el aeropuerto regional de Creel y el megaproyecto gaseoducto el Encino-Topolobampo. Estos han generado un sinnúmero de problemas sobre todo en términos de territorio porque no se consultó a los indígenas habitantes de las áreas donde se han implementado. Es probable que esta situación no tenga cambios sino hasta que los mismos rarámuri diseñen e implementen este tipo de políticas. Con relación a esto, una situación que va en incremento, como afirma García (2015), es que los jóvenes indígenas serranos están teniendo mayor acceso a la educación de nivel superior; algo que redundará, sin duda en muchos casos, en mayores beneficios para los mismos rarámuri. Esta situación permitirá cada vez más que ellos manejen los códigos de entendimiento de las instituciones públicas y privadas. Se trata de una situación ya ocurrida en otras regiones como en Oaxaca con los mixe y en Arizona con los hopi quienes en diversos foros han afirmado que, en concreto, el conocimiento de las leyes, tanto na-

cionales como internacionales, a través de la educación superior a que tuvieron acceso los indígenas, especialmente en carreras como la abogacía, favoreció mejoras en la implementación de las políticas públicas en sus comunidades.

REFERENCIAS

- Bennett, Wendell C. y Robert M., Zingg (1978 [1935]). *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista (clásicos de la antropología 6), México.
- Causse Cathcart, Mercedes (2009). "El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico". *Ciencia* (3), 12-21. Centro de información y gestión tecnológica de Santiago de Cuba. <http://www.redalyc.org/pdf/1813/181321553002.pdf> (consultado el 10 de noviembre de 2016).
- Douglas, Mary (1998). *Estilos de pensar*. Gedisa editorial, España.
- Dunne, Peter M. (1949). *Primeras misiones jesuitas en la Tarahumara*, tomo 1. Editorial JUS, México.
- Fernández Ramos, María de Guadalupe (2015). *El espacio consentido, cultura y territorio entre los tarahumaras*. Instituto Chihuahuense de la Cultura, México.
- Fried, Jacob (1969). "The Tarahumara", en Robert Wauchope (editor gral.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, Ethnology, Evon Z. Vogt, University of Texas Press, Austin, Texas, pp. 846-870.
- García Ramírez, Amelia (2015). *Indígenas universitarios de la sierra tarahumara, a la búsqueda de un derecho negado*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Geertz, Clifford (2004). "Desde el punto de vista del nativo, sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". *Conocimiento local, ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Paidós Básica, Barcelona, pp. 73-90.
- Godelier, Maurice (1976). "Antropología y economía, ¿es posible la antropología económica?". *Antropología y Economía*. Anagrama, Barcelona, pp. 279-333.

- Guadalajara, Tomás de (1683). *Gramática de la lengua de los tarahumaras y guazapares [...]*, publicada en Puebla de los Ángeles, por Diego Fernández de León (36 folios completos).
- Harriss Jean, Claudia Clare (2012). *Wa?ási-kehkí buu naaósa-buga, "Hasta aquí son todas las palabras", la ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del alto mayo*. Instituto Chihuahuense de la Cultura (PIALLI, colección Rayénali), México.
- Honneth, Axel (1999). "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual". ISEGORÍA (20) 1-15. Universidad de Frankfurt. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/89/89> (consultado el 11 de noviembre de 2016).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011). *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos, Censo General de Población y Vivienda 2010*. Inegi. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est> (consultado el 19 de agosto de 2011).
- Kennedy, John G. (1970). *Inápuchi: Una comunidad tarahumara gentil*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Kennedy, John G. (1963). "Tegüino Complex: The role of beer in Tarahumara Culture", in *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 620-640.
- Kirchhoff, Paul (1967 [1943]). "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". *Acta Americana, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, vol. 1(1), pp. 92-107.
- Larrondo, Juan de Dios (1778). "Informe de esta misión de Nuestra Señora del Pilar de Norogachi y sus dos pueblos de visitas Papahichic y Thetahuichic, en este año de 1778". Transcripción de la Universidad de Arizona, colección especial. Juan de Dios de Larrondo, informe, Norogachi, julio 11, 1778. *University of Arizona, special collections*, Ms. 194, vol. 3, 518-528 [Ms. 194, vol. 3: *Fr. Marcellino de Civezza Collection in the Pontificio Ateneo*, Rome, Italy. Volume III. Xerox of microfilm furnished by Academy of American Franciscan History. Borrowed from University of Arizona Library].

- Martínez, Isabel, Jorge Antonio Martínez y Nashielly Naranjo (2012). "Para seguir siendo lo que se debe ser. Parentesco, grupos domésticos y migración entre los rarámuri". María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.). *Estudios sobre el parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México*. Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 31-91.
- Martínez Ramírez, María Isabel (2013). "Tejiendo como caminos la vida social: Teoría rarámuri de la socialidad y la persona". Arturo Gutiérrez del Ángel (editor), *Hilando al Norte: Nudos, Redes, Vestidos, Textiles*. COLSAN/COLEF, México, pp. 555-602.
- Meza, Mayra Mónica (2001). *San José Baquéachi: historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras*. Instituto Chihuahuense de la Cultura, Chihuahua.
- Pintado Cortina, Ana Paula (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Rodríguez López, Abel (en prensa). "Concepto de persona entre los rarámuri del alto río Conchos. Una interpretación", *Revista Alteridades*, Departamento de Antropología de la UAM-I.
- Rodríguez López, Abel (2015a). "Conceptos próximos e interpretación distante: espacio y tiempo en el pensamiento rarámuri", *Anales de Antropología*, 49-II, pp. 73-100.
- Rodríguez López, Abel (2015b). "El Owirúame Rarámuri, del 'encargo' a ser una metáfora solar en lo social". Patricia Gallardo y François Lartigue (coords.). *El poder de saber, especialistas rituales de México y Guatemala*. IIH-UNAM, México, pp. 51-83.
- Rodríguez López, Abel (2009). "Reunión y bebida colectiva entre los rarámuri (la tesguinada), una institución difícil de comprender". Víctor Orozco (coord.), *Chihuahua Hoy 2009*, UACJ, UACH, Ichicult, México, pp. 91-135.
- Rojas Rabiela, Teresa (1986). "El sistema de organización en cuadrillas". Medina, Andrés, Alfredo López Austin y Mari Carmen Serra (coord.). *Origen y formación del estado en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 135-150.

- Sariego Rodríguez, Juan Luis (2008). "La comunidad indígena en la tarahumara: Construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos". Juan Luis Sariego Rodríguez, *La sierra tarahumara, travesías y pensares*, pp. 185-199. INAH, ENAH, Chihuahua, Conacyt (Colección ENAH-Chihuahua), México.
- Sariego, Rodríguez, Juan Luis (2002). *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la sierra tarahumara*. Instituto Nacional Indigenista (colección Antropología Social), México.
- Saldaña Arellano, Ricardo de Jesús (s/f). "El tequio o faena, ¿práctica legal o ilegal?", CIESAS. Edu.mx. http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Saldana_Jesus.pdf (recuperada el 5 de agosto de 2015).
- Spicer, Edward H. (1962). *Cycles of Conquest, The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of Southwest 1533-1960*. University of Arizona Press, Tucson, EUA.
- Urteaga Castro Pozo, Augusto (2001). "La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la sierra tarahumara de México". Claudia Molinari y Eugeni Porras, *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 183-191.
- Velasco Rivero, Pedro J., de (2006 [1983]). *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, ITESO, UIA, CACSTAC, México.