



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Acuña Delgado, Ángel

La mujer en la cosmovisión y ritualidad rarámuri

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 21, núm. 38, 2007, pp. 41-63

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703803>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La mujer en la cosmovisión y ritualidad rarámuri

Ángel Acuña Delgado

Departamento de Antropología Social

Universidad de Granada

Dirección electrónica: acuna@ugr.es

Acuña Delgado, Ángel. 2007. "La mujer en la cosmovisión y ritualidad rarámuri". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21 N.º 38, pp. 41-63.

Texto recibido: 30/03/2007; aprobación final: 30/05/2007.

Resumen. El grupo étnico rarámuri habita actualmente en el suroeste del estado de Chihuahua (México), en la sierra Tarahumara. En este ensayo se revisan los papeles que actualmente desempeña la mujer rarámuri dentro de su contexto social y cultural. Se tienen en cuenta los sentidos prácticos y simbólicos que se desprenden de tales papeles, los cuales se vinculan estrechamente con lo masculino. En primer lugar se abordan los criterios por los que se construye socialmente la persona rarámuri; a continuación se destacan los papeles que la mujer ejerce a lo largo de su ciclo vital, en consonancia con el contexto histórico, ambiental y sociocultural; por último se reflexiona sobre la coherencia que las relaciones de género ofrecen de cara a reforzar su propia visión del mundo.

Palabras clave: México, sierra Tarahumara, mujer rarámuri, género, ritualidad, cosmovisión.

Abstract. The Raramuri people currently reside in the southwest corner of the state of Chihuahua (Mexico), in the Tarahumara Range. This article examines the role that the contemporary Raramuri women play in their social and cultural context. It takes into consideration the practical and symbolic meanings that emerge from these roles which are closely linked to masculine roles. It examines the criteria to socially construct the Raramuri person, to then look at the roles the women play during their life cycle in consonance with an historic, environmental, and sociocultural context. Finally, the article reflects about the coherence that gender relations offer to reinforce their worldview.

Keywords: Mexico, Tarahumara Range, Raramuri woman, gender, ritualism, cosmovision.

Introducción

El género constituye un criterio universal para la asignación de papeles sociales y, como indica Bohannan (1996: 59), en todas las sociedades se dan dos circunstancias inequívocas: en primer lugar, que los dos sexos poseen diferentes papeles procreadores y reproductores que pueden ser o no alterados en el futuro; y en segundo lugar, que en función de las necesidades y demandas culturales puede cambiar el componente de género que posee la asignación de la mayoría de los papeles económicos,

políticos o religiosos. La base puede parecer simple, esto es, que las mujeres son las madres y los hombres son los padres, pero no todas las mujeres y hombres terminan voluntaria o involuntariamente siendo madres y padres, ni todas ni todos ejercen la maternidad o la paternidad del mismo modo o con la misma responsabilidad: las posibilidades son diversas en la comparación intercultural.

El género condiciona y aun determina de manera fundamental la división del trabajo, y, en consecuencia, el desempeño laboral es un importante indicador del estatus de género. Tanto la clase de trabajo como el estatus asociado al género son variables en razón de los modos de producción básicos. Por lo general, en los pueblos con economía de subsistencia los hombres suelen estar más dedicados a las tareas de abastecimiento y las mujeres más a las domésticas y reproductivas, y al interior de ello, en los pueblos que basan su modo de producción en la agricultura, los hombres ordinariamente se dedican al trabajo más pesado que requiere mayor fortaleza física y las mujeres al trabajo más constante que requiere más resistencia. Por su parte, en los que basan su subsistencia en el pastoreo, los hombres por lo común ejercen de pastores mientras que las mujeres recolectan huertos —en caso de existir— y se dedican, en todo caso, a las tareas de crianza o reproducción social (Sahlins, 1972).

Sin embargo, la sociedad rarámuri, que será la protagonista en nuestra reflexión, siendo un pueblo amerindio con una economía de subsistencia basada en el agropastoreo, no se ajusta exactamente a ese patrón general de división del trabajo en razón al género. Como ocurre en cualquier otro caso, su situación particular es preciso entenderla con base en las circunstancias históricas, ambientales y socioculturales en las que viven. Más conocidos como tarahumaras, el grupo étnico rarámuri habita actualmente en el suroeste del estado de Chihuahua (México), en la sierra Tarahumara, macizo montañoso que forma parte de la Sierra Madre Occidental, ocupando una extensión de unos 60.000 km² (Sariego, 2000: 13), en un territorio muy accidentado cuya altitud oscila entre los 300 y los 3.000 msnm (Amador, 1997: 17). Ecológicamente se distinguen dos zonas claramente diferenciadas como son la Alta y la Baja Tarahumara (sierra y barranca respectivamente), zonas cuyas diferencias climáticas hicieron que en un pasado no lejano muchas familias rarámuri cambiaran de residencia temporalmente en los meses de invierno, acompañando los rebaños de ganado (chivas o vacas) en busca de lugares más cálidos y prósperos.

Con una demografía que va en aumento, los rarámuri se reparten por la Tarahumara con una población que, según el censo de 2000, se calculaba en 84.086¹ (INEGI, 2000). Comparten territorio con los mestizos, los cuales cuadruplican esa cifra en la Tarahumara, aunque cada cual con un patrón de asentamiento distinto. La población rarámuri vive generalmente dispersa, formando rancherías o conjuntos de viviendas en donde se reúnen varias familias nucleares, mientras que los

1 La población tarahumara en la totalidad del estado de Chihuahua se calcula en 103.057 (INEGI, 2000).

mestizos lo hacen de manera agrupada en las cabeceras de los municipios. Gente rarámuri y mestizos se reparten la tierra en régimen ejidatario: cada familia trabaja la porción que el Estado mexicano le concede en usufructo, siendo la agricultura del maíz la base principal de producción. Tras el largo proceso de evangelización y colonización sufrido desde el siglo xvi hasta la actualidad, presionados por la sociedad mestiza y desposeídos de las mejores tierras, los rarámuri representan un ejemplo de uso inteligente de un ambiente físico bastante inhóspito y, al igual que en el pasado, mantienen una economía de subsistencia, orientada exclusivamente al autoconsumo. La agricultura y el pastoreo no aseguran del todo esa economía, dado que la escasez de lluvias provoca a veces serias hambrunas que acaban con la vida de algunos e incentiva temporalmente la migración a la ciudad de Chihuahua para vivir, en muchos casos, de la caridad.

Con este breve perfil etnográfico y apoyándonos en los 11 meses de trabajo de campo desarrollados en la Tarahumara desde octubre de 2001 hasta julio de 2005,² vamos a tratar en estas páginas de los papeles que actualmente desempeña la mujer rarámuri dentro de su contexto social y cultural. Procuraremos responder al sentido práctico y simbólico que se desprende de tales roles, los cuales se hallan estrechamente unidos a los de sus compañeros. Para ello nos ocuparemos en primer lugar, y de manera sintética, de expresar las claves fundamentales por las que se construye socialmente la persona rarámuri; a continuación destacaremos el desempeño de papeles que la mujer ejerce a lo largo de todo su ciclo vital, en consonancia con el contexto histórico, ambiental y sociocultural en el que vive; por último terminaremos con unas reflexiones sobre la coherencia que las relaciones de género ofrecen de cara a reforzar su propia visión del mundo.

La construcción de la persona rarámuri

Una buena manera de aproximarse a la forma en que un grupo humano construye su idea de persona es a través de los rituales que practica, en la medida que a través de ellos se subliman una serie de valores y creencias que marcan una lógica propia de entender la relación con el cosmos y con las demás personas. Los rarámuri poseen una intensa y variada vida ritual; la fiesta, a la que el pueblo es muy dado, constituye un contrapunto del aislamiento e independencia que rodea su vida cotidiana. A través de la manera como se recibe al recién nacido con el bautismo de fuego o *morema*, así como con el católico; la forma de practicar la carrera de bola (*rarajípari*) y de *ari-hueta* (*rowera*); de bailar matachín dentro del ciclo de invierno y navideño, o pinto

2 La metodología fue estrictamente etnográfica. Durante las cinco estancias de duración variable (entre uno y tres meses) se trabajó permanentemente en contexto de interacción en varias rancherías y municipios, generalmente de la Alta Tarahumara (Norogachi, Choquita, Tehuerichi, Naráachi). El propósito fundamental de investigación trató sobre la construcción social y cultural del cuerpo en este grupo indígena.

en el ciclo de primavera dentro de la Semana Santa; de celebrar y bailar el *yúmari*, el *jícuri* o el *bacánowa*, con motivo de alguna curación o acción de gracias; o de despedir a los muertos (*chuiki*) con el *nutema*, en fin, podemos apreciar una serie de rasgos significativos que configuran la idea de persona rarámuri (Merrill, 1992; Guillén y Martínez, 2004; Fujigaki, 2005; Acuña, 2006).

¿Qué caracteriza a una persona considerada rarámuri? Para responder a esta cuestión de manera sintética podemos decir que son cuatro los elementos fundamentales que se deben tener en cuenta. Todo rarámuri está formado por una entidad física (el cuerpo o *sa'pá*), una entidad espiritual (el alma o *iwigá*), una filiación consanguínea con otros rarámuri y una práctica social y cultural con la que el grupo se identifica. Por lo que respecta al cuerpo (*sa'pá*), los rarámuri se identifican entre sí por una serie de rasgos fenotípicos que los diferencian claramente de los mestizos y aun de otros grupos indígenas vecinos como los pimas, warojíos o tepehuanos. Su porte esbelto, talla mediana (1,65 m el hombre y 1,60 la mujer, aproximadamente), tez bronceada, pómulos salientes, frente despejada, nariz recta, mentón huido, ojos oscuros, cabello lacio y recio, escasa pilosidad (González Rodríguez, 1994: 73), unidos a la enorme resistencia física que los caracteriza, comportan un peculiar somatotipo y visión del cuerpo. Aunque todos los seres humanos, con distinción de sexo, sean concebidos con los mismos miembros externos y órganos internos para ejercer las mismas funciones, el cuerpo rarámuri es visto desde dentro de la propia cultura como más acabado y mejor hecho que el de los otros, no rarámuri. En el mito rarámuri sobre el origen no aparecen, en principio, diferencias destacadas en razón al sexo de cada quien; la oposición binaria es étnica: *Onorúame* (el dios que es padre y madre a la vez) coció la figura humana de barro tostándolo un poquito hasta dejarlo en su punto, dándole posteriormente alma y por tanto vida para hacerlo rarámuri, mientras que el diablo, hermano mayor de *Onorúame*, dejó a media cocción la figura humana, demasiado blanda y blanca, de donde salió el *chabochi* (hombre blanco y barbudo), pidiendo ayuda a *Onorúame* para dotarlo asimismo de alma y vida.³ Sin embargo, en la mitología (Lumholtz, 1994: 290) aparece por otro lado la creencia de que el hombre rarámuri es protegido por el Sol, por *Onorúame*, y la mujer por la Luna, por *Eyerúame*, estableciéndose aquí también una nueva dualidad por asociación de ideas con astros de características opuestas y complementarias que condicionan y aun determinan la vida sobre la tierra. Claro que, para darle vida al cuerpo, no bastaba solo con la cocción; era preciso algo más, y aquí entramos en la segunda categoría o característica necesaria para ser persona rarámuri: el soplo divino.

Desde la óptica rarámuri, no solo las personas poseen alma (*iwigá*); también la tienen el resto de seres vivos (animales y plantas), por lo que no es un distintivo humano. El alma desempeña, sin embargo, un papel esencial en la vida rarámuri, ocupando su pensamiento permanentemente en la medida en que casi todo lo que

3 Testimonio obtenido de los informantes nativos.

ocurre obedece al estado en que se encuentra el alma o almas de la persona. La suerte no depende del azar: siempre hay una causa que la justifica y en ella las almas siempre se hallan presentes.

El cuerpo es la casa del alma y, aunque en la exégesis nativa no existe unanimidad en cuanto al número de almas que tiene la persona rarámuri, la versión más extendida habla de tres para el hombre y cuatro para la mujer, destacándose así una diferencia en razón del género que más adelante comentaremos: Dios amasó barro y sopló tres veces formando al hombre rarámuri y cuatro para formar a la mujer, y cada soplo quedó dentro del cuerpo conformando las almas que le dan vida. Así reza una versión nativa, aunque también pudimos escuchar otras que hablaban de una sola alma o incluso dos almas, tanto en hombres como en mujeres.

Como señala Merrill (1992), la longevidad es un indicador de alma fuerte. Las personas mayores poseen almas más duras y resistentes que los niños, más susceptibles de contraer enfermedades; sin embargo, el cuerpo no es un claro reflejo de la dureza y fuerza de las almas, ya que ésta se expresa en la totalidad de la persona, en su pensamiento y comportamiento: “Un hombre joven puede tener un cuerpo fuerte y duro, que él fortalece con ejercicio y exposición a los elementos, sin que sus almas sean igualmente fuertes y duras. A la inversa, una persona mayor puede tener almas fuertes y resistentes pero un cuerpo débil” (Merrill, 1992: 149).

El tercer rasgo característico para ser reconocido como rarámuri está referido al parentesco. Se reconoce rarámuri a toda aquella persona que tenga algún tipo de filiación consanguínea dentro del grupo, como al descendiente de madre rarámuri y padre mestizo o de madre mestiza y padre rarámuri, situación menos común; ambos se reconocen tan rarámuri como el que descende de dos progenitores del mismo grupo. La afinidad, sin embargo, no motiva la identificación entre los miembros del grupo, por muy integrada que se encuentre la persona en el mismo. Un hombre mestizo casado durante 20 años con mujer rarámuri y con tres hijos es admitido, querido y respetado dentro del grupo, pero no reconocido como rarámuri.

Ser por tanto descendiente de rarámuri, en cualquier grado, entraña en sí mismo ser identificado como miembro del grupo; no obstante, para ser reconocido rarámuri a todos los efectos faltaría incluir un rasgo más, cual es participar activamente del modo de ser rarámuri; esta sería la cuarta característica que debe tenerse en cuenta. Para ser percibido y tratado como rarámuri, la persona tiene que actuar como tal, siendo partícipe de la vida social y cultural del grupo. Como es sabido, la persona se construye socialmente, y ser percibido como rarámuri implica compartir con el grupo unas maneras de pensar, de sentir y de obrar que los identifica como tales. Participar en los rituales de paso (*morema* o bautismo de fuego) y adoptar un nombre rarámuri; practicar la carrera de bola (*rarajípari*) o de *arihueta* (*rowera*)⁴ al menos cuando se es joven, o apostar en ellas de adulto; ser resistente y tener aguante ante todas las

4 *Rará-muri* etimológicamente significa “corredor a pie” o “pie corredor”.

circunstancias de la vida; respetar las decisiones de las autoridades tradicionales; escuchar atentamente los *nawésaris* o discursos con mensajes éticos de los *siríames* o gobernadores; tomar *tesgüino*⁵ (cerveza tradicional de maíz) en las fiestas; hacer *yúmari* para dar gracias a *Onoríame* (el Creador) o dirigirse a él con motivos de curación; bailar *matachín*⁶ en el ciclo de invierno; dar *kórima* (ayuda económica desinteresada) a la persona que la pide o la necesita; evitar la violencia para resolver conflictos; y, en definitiva, propiciar y compartir los valores, las creencias y las prácticas propias de la cultura rarámuri, es básico para reconocerse efectivamente como tal (Merrill, 1992; Guillén y Martínez, 2004; Acuña, 2006).

Se da el caso del rarámuri que lo es por filiación pero que se aleja culturalmente, cada vez más, de su grupo de descendencia; gente rarámuri que, aunque no sea frecuentemente, incluso reniega de su cultura, o que en la niñez fue acogida por familias mestizas y se ha educado en la ciudad y adquirido la forma de vida urbana. Con todos ellos, reconociéndoseles su ascendencia —no dejan de ser llamados rarámuri—, se usa el apelativo de “achabochao”: “rarámuri achabochao” es aquél que, por el motivo que sea, se ha alejado del modo de vida rarámuri y no se comporta como tal. Por el contrario, si bien los rarámuri sufren un proceso de mestizaje, de pérdida de la propia identidad, también algunos mestizos experimentan en cierto grado un proceso de raramurización; sin embargo, en los casos conocidos, por muchos años de contacto, de interacción y de compartir experiencias, y por muy integrada que una persona mestiza esté a una comunidad rarámuri, seguirá siendo identificada como mestiza, aunque el trato ofrecido por los rarámuri sea como el ofrecido a otro más.

Cabe mencionar también aquí la categoría de “rarámuri pagótuame” (rarámuri bautizado). La poderosa influencia evangelizadora en esta región ha hecho que en estos momentos más del 90% de la población rarámuri esté bautizada por el rito católico. En tal sentido los bautizados se autodenominan en su propia lengua *pagótuame*, y a los no bautizados se les llama “gentiles” o “cimarrones”. Tal distinción produce aparentemente dos grupos o clases diferentes de ser rarámuri, marcados por un signo religioso de carácter externo a la propia cultura, que se refleja a su vez en mayor grado de aislamiento de quienes no han pasado por la pila bautismal. Desde la Iglesia se ha insistido mucho en la importancia de este rito para así formar parte de la comunidad católica, y los hechos demuestran que el pueblo rarámuri ha sido

5 El *tesgüino* o *batari* es entendido como el “agua de Dios”. Se elabora solo en tiempo de fiesta o celebración ritual para ofrecerlo a *Onoríame* (Dios), a quien es preciso tener siempre contento, y para generar distensión y buen ánimo en los encuentros sociales donde se toma siempre de la güeja que otra persona a uno le ofrece. La güeja que uno llena de *tesgüino* es para ofrecerla a alguno de los presentes.

6 En su mitología, según la tradición oral, *Onoríame* dejó a los rarámuri el encargo de bailar en su nombre para que la tierra no se reblandezca y el mundo no se acabe, responsabilidad que cumplen fielmente (testimonio recogido durante el trabajo de campo).

receptivo al mensaje. Algunos misioneros llegan a afirmar que los propios rarámuri se llaman a sí mismos “rarámuri pagótuame” (Velasco, 1987),⁷ impregnando la identidad étnica con el ser católico; no obstante, consideramos que se trata de interpretaciones interesadas que, aunque algunos rarámuri las crean así, la inmensa mayoría, aun reconociendo esa distinción, no ven en los llamados “gentiles” sino a unos rarámuri más, como todos, sin darle mayor trascendencia al hecho de no haber sido bautizados.

Así, pues, para ser considerado “persona rarámuri” es preciso tener: entidad física (cuerpo), entidad espiritual (almas), filiación consanguínea (en algún grado) y participación sociocultural (compartir valores, creencias y prácticas tradicionales). Todos ellos son factores esenciales para definirse rarámuri, para distinguirse del otro que no lo es (mestizo, *chabochi*, tepehuano), pero además sirven también como criterios para delimitar dos maneras distintas de serlo, de ocupar una posición y desempeñar unos papeles: como hombre y como mujer.

Papeles de la mujer en su ciclo vital

Aunque sea la mujer la protagonista principal de nuestra reflexión, no es posible entender claramente cómo se construye su posición social y los papeles que desempeña sin contar con el hombre, por lo que haremos también referencia a él en este apartado como elemento de contraste. Siguiendo un orden cronológico, centraremos la atención en las distintas fases del ciclo vital de la persona, que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, pasando por los momentos más significativos del desarrollo, los cuales, marcados por ritos de paso, muestran notables cambios en los roles y funciones de género que cada etapa exige en el desempeño de la vida social.

Este itinerario comienza en el nacimiento, hecho que no implica ninguna distinción para el niño o la niña: todos son *muchi*, término genérico empleado para el recién nacido. Independientemente del sexo, *muchi* recibe el mismo trato, las mismas atenciones, por parte de la madre y el resto de familiares; eso sí, los interlocutores e interlocutoras nativas mostraron mayor preferencia por los varones, indicando que generalmente tienen más posibilidades de ganarse la vida en el futuro y generan menos problemas que las mujeres (apreciaciones que son muy discutibles). De otro lado, aunque no demostradas, hay versiones que apuntan a un supuesto infanticidio en el pasado que tendría, sobre todo a las niñas, en el punto de mira.

Al poco tiempo de nacer, a la niña o niño se le da nombre en alguna *tesgüinada* en la que ocasionalmente participan sus padres, con la presencia de los padrinos, que son quienes vierten un poco de agua en la cabeza de la criatura, transformándose desde ese momento en compadres de los progenitores. También pasan a la criatura

7 Velasco (1987: 77) afirma: “Pagótuame —del verbo Pagoma: lavar— es la traducción tarahumara de *Bautizado* y ha llegado a ser sinónimo de Rarámuri e incluso de hombre (rejói)”.

por la iglesia para bautizarla de acuerdo con el rito católico romano, vertiéndole igualmente agua sobre la cabeza y dándole a probar una pizca de sal. Pero antes o después de que estos rituales iniciáticos de puesta de nombre tengan lugar, se lleva a cabo el más significativo de todos, el *morema* o bautismo de fuego (también llamado *micubea*, *repona* o *kategua*, según la región). El *morema* puede darse a los tres o cuatro días del nacimiento, o incluso pasados varios meses o años. Algún interlocutor afirmarí que este ritual se repite varias veces a lo largo de la vida de la persona como acto de curación o prevención de peligros ante la adversidad. El desarrollo es el mismo, independientemente del sexo de los anfitriones, con la diferencia de que el niño será distinguido por el número 3 y la niña por el 4, marcadores simbólicos que acompañarán a él o ella durante toda la vida. Tres o cuatro noches habrá de soñar el *owiríame* (curandero) oficiante con el niño o la niña antes de la ceremonia, tres o cuatro vueltas dará a la cruz durante el ritual, tres o cuatro señales hará con un cuchillo al aire por encima de la cabeza del niño o niña, tres o cuatro cucharadas de *tesgüino* y medicinas administrará a la criatura, tres o cuatro veces le hará pasar por encima de la hoguera; al tercer o cuarto día se realizará, en algunos casos, la ceremonia iniciática, en la que el *owiríame* chamuscará levemente el cabello del nuevo ser al tiempo que le dirigirá algunas palabras referidas al deseo de que lleve una vida próspera y sin problemas: “que no venga la enfermedad, que no le caiga el rayo”. Según la versión de un interlocutor rarámuri, buen conocedor de la tradición de su pueblo, el chamuscado del cabello constituye un signo de ruptura con la otra existencia, el otro mundo o la otra época de donde provienen las almas que ahora dan vida a su cuerpo. Como nos decía: “las personas cuando mueren aquí nacen de nuevo en otro tiempo, en otro pueblo distinto, quizá vengas o te vas a otra cultura, a otra raza”. Por tal motivo, a fin de borrar su pasado de la memoria y que deje de soñar con él, para que se desconecte del pasado y comience una nueva vida, se le pasa por el fuego y se le quema simbólicamente el centro donde procesa su pensamiento.

El tres⁸ y el cuatro, marcadores distintivos de hombre y mujer respectivamente, se encuentran asociados con el número de almas que generalmente se les atribuye. La mujer posee un alma más que el hombre con motivo de tener la capacidad de engendrar un nuevo ser dentro de ella, según nos informaron las propias rarámuri de Norogachi. Algunos hombres, también de Norogachi, interpretan por su parte que las mujeres tienen un alma más debido a su caminar más lento, circunstancia que obliga a realizar una fiesta más de subida al cielo una vez que mueren, para darles tiempo y que puedan llegar así a su destino. Aunque hay quienes distinguen entre almas grandes y almas pequeñas dentro del cuerpo, no encontramos diferencias de género al respecto. La debilidad o la fortaleza de las almas en la persona depende de las relaciones de armonía

8 Según Galinier (1990: 491), el número tres es símbolo del astro solar y del principio masculino en la cultura otomí y en el mundo mesoamericano en general, de tradición prehispánica.

o desarmonía que se mantengan con *Onoríame* (Dios), *Jícuri*, *Bacánowa* (plantas con poderes)⁹ u otras entidades sagradas, pero no de su condición sexual.

Regresando al ciclo vital, a los pocos días de nacer, *muchí* pasa a ser llamado *tewé* (niña) o *towí* (niño). En los primeros años de vida, una vez que comienzan a caminar, tanto *tewé* como *towí* pasarán la mayor parte del tiempo ocupados con sus juegos infantiles, entre los que destaca “las casitas”, juego de simulación de la vida adulta en donde se emulan las tareas del padre y la madre en improvisados espacios de 1 ó 2 m², acondicionados con objetos en miniatura semejantes a los usados en la casa. A partir de los cuatro o cinco años comienzan a ayudar en las tareas que los mayores les encargan y lo hacen muchas veces de manera lúdica, inventando e imaginando situaciones divertidas al tiempo que acarrear leña o agua, o cuidan a los rebaños de chivas, vacas u otros animales domésticos (gallinas, cerdos). A partir de los diez u once años las labores realizadas por *tewé* y *towí* se encuentran más diferenciadas, realizando cada uno las tareas que le serán más propias después del matrimonio. Ambos pueden acarrear leña pero será *towí* quien use el hacha para cortarla; ambos podrán desgranar maíz, pero *tewé* será la que haga las tortillas; *tewé* se encargará de conducir los rebaños de ganado y *towí* acompañará más al padre a la milpa (maizal) para arar o sembrar la tierra. En cualquier caso, *tewé* o *towí* poseen un amplio margen de acción para realizar lo que les venga en gana o haga falta a la familia. La consideración social como *tewé* o *towí* no estará marcada exactamente por la edad, sino por el estado civil: una joven puede ser llamada y tratada como *tewé* hasta los veinte o treinta años si aún no se ha casado, y será el matrimonio el motivo para cambiar a un nuevo estatus social.

En cuanto al comportamiento lúdico-deportivo, tradicionalmente las mujeres niñas y adultas han contado con menos actividades que los hombres niños y adultos. Las mujeres practican *rowera* (carrera con lanzamiento de aro o *arihueta*) como contraparte al *rarajípari* (carrera con lanzamiento de bola) del hombre, así como el *nakíburi* como alternativa a la *ra'chuela*, juegos ambos de enfrentamiento por equipos con oposición, en donde varía el objeto lanzado (dos palitos unidos por un cordel para las mujeres y una bolita para los hombres). Sin embargo, los juegos de lanzamiento y puntería tales como el *rujibara* (cuatro con teja), el *júbara* (cuatro con palillos) y la *choguira* (lanzamiento con arco y flecha) son exclusivamente propios de los varones, así como los de azar, caso del *romayá* (quince), y también la lucha (*najarápuami*).

El *nakíburi* practicado por las mujeres es un juego de equipo con un número indeterminado de jugadoras (de 4 a más de 100), desarrollado en un campo abierto de dimensiones variables (hasta más de 1 km entre lado y lado) en donde cada equipo se

9 El *jícuri* o peyote (cactus) y el *bacánowa* (bejuco arbustivo) se consideran entidades sagradas con fuerzas sobrenaturales capaces de actuar a favor o en contra de las personas. Entre los efectos temidos que se les atribuye se encuentra el hecho de poder retener el alma de la persona fuera de su cuerpo y hacerla enfermar.

afana por llevar el *nakiburi* (dos mejillas) a su campo, haciéndolo traspasar la línea de fondo (portería) lanzándolo con dos palitos, siempre con la oposición de los rivales que pretenden lo mismo en sentido contrario. Semejante a este es la *ra'chuela* para los hombres, con la diferencia de que el objeto lanzado es una bolita de madera de unos 4 cm de diámetro que se golpea con un bastón de madera de unos 80 cm de longitud, acucharado en un extremo. Ambos juegos requieren de gran valor y fortaleza física, pareciéndose a una batalla campal en donde se producen serios traumatismos por golpes, sobre todo en los hombres. Por el elevado grado de competencia y rivalidad que se desprende y la rudeza del enfrentamiento, *nakiburi* y *ra'chuela*, aunque se trata de juegos, demuestran que no solo el hombre está preparado para el combate colectivo —y por extensión para la guerra—, sino que, como en tiempos pasados, también en ellos se contó con la participación de las mujeres.

Entre todos los juegos de competencia física, el que sin duda marca más la identidad *rarámuri* (pie corredor) es la carrera de resistencia con lanzamiento de objetos. La mujer corre con un aro o *arihueta* (*rowera*) de unos 10 cm de diámetro¹⁰ (con distintas variaciones de tamaño) hecho de palmilla envuelta en tela, que ha de lanzar continuamente adelante con la ayuda de un palito de unos 80 cm con punta curva; así, se corren distancias que llegan a superar los 100 km por terreno abrupto. Los hombres, por su parte, en las grandes carreras aguantan 20 ó 24 horas sobrepasando los 200 km y lanzando con el pie una bola de madera (*gomá*) de unos 8 cm de diámetro y 240 g de peso, que lo acompañará durante todo el recorrido.

Rowera y *rarajipari* poseen una semejante estructura normativa y organizativa. El hecho diferencial más notable, que marca una distinta técnica de ejecución, está en el empleo de la *arihueta* por parte de la mujer y de la bola por parte del hombre. En la actualidad, los *rarámuri* no asignan un significado simbólico especial ni a la *arihueta* ni a la bola: ambos son sencillamente los objetos con los que tradicionalmente se ha corrido o jugado y se sigue haciendo; son los elementos con los que la carrera cobra sentido, porque, como decían algunos, “¡hay que estar loco para correr sin bola!” (o sin *arihueta*, añadimos): así corren los coyotes y los *chabochis*. Pero ¿por qué correr aventando un anillo vegetal o una bola de madera? Por parte de los propios *rarámuri* no encontramos respuestas aclaratorias sobre esta cuestión; se corre con *arihueta* y con bola porque sí, porque así se ha hecho siempre, es la tradición, la costumbre *rarámuri*, son las versiones más comunes que se suelen dar, o, como nos diría un *rarámuri* de Guachochi: “porque los hombres tienen las piernas más libres y la mujer lleva falda, por eso, la comodidad”.

Resulta significativo que sea diferente el objeto lanzado por la mujer y por el hombre, y que cada cual se identifique con una manera distinta de lanzar en carrera. Sobre por qué corresponde al hombre la bola y a la mujer la *arihueta* cabría hacer muchas especulaciones. Se trata de objetos con opuestas características fisi-

10 También existen *arihuetas* dobles consistentes en dos aros entrelazados.

cas (liviano/pesado, hueco/denso) que con imaginación se podrían asociar con las características de sus respectivos lanzadores y, más aún, con los astros con los que ellos están asociados —mujer-luna-aro/hombre-sol-bola—, pero no encontramos evidencias en el interior de la propia cultura que nos permitan ir por ese camino. Tan solo podemos decir que se trata de dos objetos complementarios: la *arihueta* (círculo) y la bola (esfera), como complementarios son los papeles de la mujer y del hombre para la producción y reproducción de la vida social.

En cualquier caso, el gran denominador común que se pone de manifiesto en ambas carreras es el valor de la resistencia. Tanto hombres como mujeres han de mostrar aguante no solo en la carrera sino en todos los órdenes de la vida: hay que resistir bailando matachines toda la noche, hay que soportar el frío nocturno y el invernal con lo que se lleve puesto en el momento; hay que aguantar el hambre si no se tiene qué comer durante días —o la sed si no se dispone de agua en una larga travesía—, el parto al natural o el dolor de un traumatismo o de una enfermedad, y, en otro orden de cosas, hay que resistir los envites del choque cultural. La resistencia posee, pues, un importante valor social porque de ella depende el mantenimiento cultural e identidad étnica: de la voluntad de seguir siendo rarámuri. Conscientes de su importancia, escuchábamos reflexiones o afirmaciones nativas que decían: “¡hay que resistir para vivir!”, “¡quien no aguanta, no vale, se pierde, muere!”; afirmaciones que se refieren a la vida en general y que tienen un claro reflejo en la carrera.

Con la llegada de la pubertad, *tewé* (con doce o trece años) y *towí* (con catorce o quince) ya están listos para el matrimonio, el cual es normal efectuar cuando *tewé* tiene unos catorce o quince años y *towí* diecisiete o dieciocho. La tradición dice que sea la mujer la que tome la iniciativa en la elección tirándole piedrecitas al varón para que se dé cuenta de su pretensión y ver cómo reacciona; si días más tarde le hace caso y la busca, es señal de aceptación. El coqueteo es un hecho habitual sobre todo en las jóvenes que han de persuadir a los jóvenes mostrándose atractivas. El modelo de belleza femenina está encarnado por las formas redondeadas y llenas¹¹ —lejos de la delgadez—, estado físico que le permite tener más garantías de supervivencia y de atender mejor a los suyos ante la eventual hambruna que se presente. La “belleza”, en cualquier caso, sea de la mujer o del hombre, es opinión generalizada buscarla no tanto en los atributos físicos como en los valores y actitudes de las personas; por ello, el hombre busca en la mujer que sepa criar a los hijos, cuidar la casa, hacer tortillas de maíz; mientras tanto, la mujer busca en un hombre que sea trabajador, honesto, no pendenciero, responsable.

11 Las cuatro, cinco o seis faldas que la mujer lleva con frecuencia en invierno, una encima de otra, suman muchos metros de tela y la protegen del frío en las veladas festivas, pero además le proporciona mayor volumen al cuerpo, factor importante para acercarse al modelo de belleza femenina.

Una vez iniciada la relación de la pareja, entrará en escena el *mayora*,¹² autoridad rarámuri que aconsejará a la pareja sobre la responsabilidad que van a contraer y sobre lo que es y no es adecuado hacer cuando se casen, si consideran oportuno hacerlo. Para que una pareja se case no basta solo con su consentimiento sino también con el de los padres de ambos, así como los del *mayora* y el *siríame* (gobernador), quienes han de entender que ambos se encuentran preparados para ello. Algunos interlocutores mayores afirmaban que antes había casos de jóvenes a los que, incluso con treinta años, por algún motivo de inmadurez no se les daba el consentimiento para que se casaran. Con el consentimiento de los padres, *mayora* y *siríame*, y tras un discurso público de este último ante la comunidad, de los contrayentes quedarán unidos en matrimonio. Pocos son quienes lo hacen por la Iglesia y menos aún quienes se casan fuera del grupo étnico, aunque son las mujeres quienes en algunos casos lo hacen. El matrimonio es monógamo, con posibles rupturas y rechazos,¹³ y prácticamente endógeno por el poco mestizaje existente. En cuanto al lugar de residencia, puede ser indistintamente matrilocal, patrilocal o neolocal, escogiendo cada pareja la situación que más le favorezca.

Es precisamente el matrimonio —la condición de casado y no la edad— la que hace que *tewé* y *towí* cambien de estatus y pasen a ser considerados *mukí* y *rejói*, lo cual supondrá acceder a los compromisos y responsabilidades de las personas adultas. *Mukí*, la mujer ya esposa, podrá ser madre y asistir a las *tesgüinadas*¹⁴ con su marido; el hombre ya marido (*rejói*) podrá acceder a los cargos de autoridad de la comunidad (capitán, general, *mayora*, *siríame*, etc.), y como nueva familia podrán organizar *yúmari* (ritual de curación y acción de gracias)¹⁵ y participar de *tenanches* (“fiesteros”), ofreciendo animales en sacrificio y *tesgüino* en las fiestas.¹⁶

La función reproductiva de *mukí* es esencial en el matrimonio; tanto es así, que la esterilidad en la pareja es motivo justificado de divorcio, sobre todo si son jóvenes. Muy poca información encontramos que tenga que ver con el control de la natalidad mediante procedimientos naturales: algunos comentarios tan solo sobre unas supuestas semillas cuyo continuado consumo produce esterilidad en la mujer. La esterilidad, no obstante, se concibe generalmente como un mal que es preciso evitar. Por otro lado, y teniendo en cuenta la intervención de agentes externos, se

12 El *mayora* mediará en la resolución de problemas que tenga la pareja, una vez casada, y dará buenos consejos a sus hijos.

13 En segundas o terceras nupcias es habitual que los cónyuges tengan una notable diferencia de edad, tanto de una como de otra parte, aunque predomina que sea mayor el varón.

14 Reuniones sociales donde se toma *tesgüino*.

15 Es éste un ritual multifuncional orientado a mantener la armonía con el cosmos, en el que se danza y se sacrifica algún animal como ofrenda a *Onoríame*.

16 El hombre es el encargado de sacrificar al animal ritualmente ante la cruz y la mujer de cocinarlo en ollas durante toda la noche, para hacer el *tónari* (guisado de carne y grasa en agua sin sal).

han dado casos de mujeres rarámuri a las que, de manera fortuita, con motivo de algún reconocimiento médico o incluso a la hora del parto, se les ha detectado o han encontrado ellas mismas instalado un DIU en sus genitales, sin que tuvieran conocimiento de ello: dispositivo que se les implantaría en la clínica sin consulta previa, aprovechando la confusión de un parto anterior. Y, de manera más grave, no son pocas las acusaciones que desde instancias religiosas y desde las propias mujeres se vierten sobre ciertos sectores médicos amparados y conducidos por el Estado, acerca de las ligaduras de trompa que igualmente se han producido sin el consentimiento de la afectada, a quien ni siquiera se consultó. Esta esterilización planificada, al decir de muchos, desde instancias oficiales se dirige a sectores indígenas y marginados sociales para evitar su excesivo crecimiento demográfico. La razón humanitaria que algunos apuntan para justificar la esterilización selectiva de mujeres con un abundante número de hijos, de aliviarles la carga familiar y hacerles más llevaderas las hambrunas por las que a veces han de pasar, no deja de ser una excusa moral que encubre un auténtico atropello a los derechos humanos.¹⁷

Por la terminología empleada en el parentesco podemos apreciar el trato diferenciado que se le da a ambos sexos en la vida social. El padre usa un término diferente para designar a su hijo (*nó*) y a su hija (*má*), pero la madre emplea el mismo término para ambos (*donalá*). El niño y la niña tienen por separado un término para llamar al padre (*onó/mari*), pero ambos usan el mismo para llamar a la madre (*naná*) (Bennett y Zingg, 1978: 349-350).¹⁸ Todo ello nos lleva a pensar que, en el núcleo familiar, la madre cuida y trata a todos los hijos por igual, sin distinción de sexo, mientras que el padre no presta la misma atención al hijo —con el que pasa más tiempo— que a la hija, que está más en contacto con la madre, aprendiendo de ella.

En relación con el trabajo diario, la familia rarámuri está preparada para realizar todas las labores que son necesarias para la subsistencia, y aunque tanto la mujer como el hombre saben hacer prácticamente todo lo que sabe el otro o la otra como medida preventiva para asegurar la supervivencia en caso de quedar solos por tiempo prolongado —cosa que no es extraña en este contexto—,¹⁹ lo normal, sin embargo, es que se dividan las tareas, de modo que la mujer se ocupe del pastoreo

17 La mujer, en cualquier caso, ya sea indígena o mestiza, de acuerdo con la legislación mexicana, es víctima de gran discriminación al exigírsele la autorización escrita de su marido o padre que ejerza de tutor cuando toma libremente la decisión de hacerse la ligadura, poniéndose de manifiesto que no son plenamente dueñas de sus cuerpos.

18 También las distinciones de edad se aprecian en la terminología de parentesco (hermano mayor es *batcí*, hermano menor es *boní*, hermana mayor es *gotcí*, hermana menor es *wai y bini*).

19 La visita a un familiar lejano, la búsqueda de recursos o de empleo asalariado fuera del lugar habitual de residencia, o la muerte, son motivos para que uno de los cónyuges quede sin pareja por tiempo más o menos prolongado.

y el hombre del trabajo agrícola. La mujer se dedica además a las tareas del hogar, tales como la crianza y el cuidado de los hijos, la cocina y preparación de alimentos, el acarreo de agua, el lavado y arreglo de ropa, la manufactura textil, la cestería y la cerámica. Los hombres, por su parte, además de la preparación y mantenimiento de las milpas se ocupan de la construcción de la casa, de los silos para almacenar grano, de la recolección y acarreo de leña, la captura de animales salvajes y la elaboración de herramientas agrícolas (arado) e instrumentos musicales (violines), tareas que tienen mucho que ver con el empleo del hacha.

La propiedad de la tierra, de los animales y enseres no se ajusta a un mismo esquema en la sociedad rarámuri; aunque en teoría toda persona adulta debe poseer suficiente tierra para satisfacer sus necesidades y todos los niños y niñas heredan por igual del padre y la madre, esto cambia según la comunidad de que se trate.²⁰ No obstante, es práctica habitual que, aunque tras el matrimonio *mukí* y *rejói* compartan sus bienes, cada cual posea el derecho de propiedad sobre lo suyo, que seguirá acompañándole en caso de divorcio, procediéndose entonces a la separación de bienes. De igual modo, desde pequeños, *tewé* y *towí* van heredando poco a poco bienes de sus padres de los que podrán disponer en su momento una vez que se casen y formen un nuevo núcleo familiar. Es ésta una medida que favorece la subsistencia de todos y garantiza la independencia, la no discriminación y el igualitarismo económico.

En lo que respecta a la política, *mukí* tiene restringido el acceso para ocupar cargos de autoridad dentro de la comunidad, todos ellos desempeñados por hombres. La estructura de autoridad refleja en su terminología la permanencia de la conquista española, cuyos cargos todos eran para varones: gobernador, general, capitán, *mayora* (de mayor), alguacil; no obstante, la función atribuida a cada cargo es motivada por la iniciativa y costumbre rarámuri.²¹

En los *nawésari* o discursos morales que el *siríame* (gobernador) ofrece con frecuencia en las reuniones dominicales, las mujeres se reúnen invariablemente en el centro del sitio elegido, juntas, de pie, de frente al *siríame* o *siríames* si son varios, mientras que los hombres, bien sea de pie o sentados, escuchan de manera más relajada en la periferia de dicho lugar rodeando a las mujeres. Aunque el discurso es para todos los presentes y atañe más especialmente a los hombres por las continuas alusiones que se hacen para evitar las borracheras y peleas en donde ellos son los principales implicados, pareciera que fuera especialmente dirigido a las mujeres, y estas, aunque estén apartadas de los cargos de autoridad, adoptarán la responsabilidad de mantener el orden social incidiendo desde sus hogares. Constituye asimismo un

20 En algunos casos es el hermano o la hermana mayor quien indistintamente hereda la totalidad de la tierra familiar y está obligado(a) a quedarse en ella para mantener su unidad; pero en la mayor parte de los casos recogidos la tierra se reparte en porciones entre los hijos e hijas sin distinción, al igual que los animales.

21 De la época prehispánica no encontramos referencias claras acerca de la estructura de autoridad rarámuri.

gesto de participación en la vida pública que, desde la aparente pasividad que supone la actitud de escucha, es fundamental para generar un ambiente armónico. En tal sentido, la posición dominante del varón aparece manifiestamente en las formas pero no tanto en el fondo.

Aunque dentro de la estructura tradicional de autoridad no esté presente la mujer, sí lo puede estar, como de hecho ocurre, a la hora de desempeñar cargos de responsabilidad pública en estructuras que crea el propio Estado nacional; así, podemos ver mujeres rarámuri en la Presidencia Seccional de un ejido, o en el Consejo Supremo Indígena, instituciones que han de dialogar continuamente con la sociedad mestiza, utilizando no sólo el “castilla” como lengua, sino una estructura organizativa en donde se incorpora la mujer como reflejo de los nuevos tiempos. En otro orden de autoridad, y aunque sea más propio del hombre, la mujer puede ocupar el puesto de *owirúame* (curandero) y *wakiráme* (cantador), si hace méritos para ello y tiene el pertinente reconocimiento social, con lo que puede oficiar *yúmari*, así como también desempeñar la función de fiestera o *tenanche*, responsabilizándose de los gastos de la fiesta.

La vida cotidiana rarámuri está marcada en muchos casos por el aislamiento y la independencia familiar. Pueden pasar semanas e incluso meses sin que las familias tengan contacto entre sí, pero, si bien la independencia y la libertad que ello ofrece se viven con intensidad en lo cotidiano, también se vive con intensidad el tiempo festivo que propicia el encuentro social y la posibilidad de compartir la experiencia. La *tesgüinada* o reuniones con libación de *tesgüino* se encuentra siempre presente en el tiempo de fiesta y celebraciones rituales de distintos tipos (curación, subida del alma al cielo, trabajo colectivo, etc.), constituyendo un vehículo fundamental de socialización en el que los papeles de género también se hallan bien diferenciados. En primer lugar, el proceso de elaboración del *tesgüino* le corresponde hacerlo a la mujer: es ella quien muele el maíz en el metate, quien hace el fuego, hierve y remueve continuamente el agua con el maíz, añade el triguillo para que fermente mejor y vierte el líquido en ollas para dejarlo reposar. Es la mujer la protagonista en la elaboración de lo que para los rarámuri constituye “el agua de Dios”.

La *tesgüinada* posee distintas funciones tanto de carácter social como económico, religioso o recreativo; en ella se conciertan matrimonios, carreras de bola o de *arihueta*, se hacen negocios, se arreglan disputas, así como también surgen pleitos y peleas en donde se liberan los impulsos agresivos, que extrañamente acontecen fuera de las *tesgüinadas* debido al carácter pacífico que muestran en la vida cotidiana. En las *tesgüinadas* se sublima la dinámica social; en ella aparecen las primeras relaciones de pareja, se reconcilian las que tienen problemas y se refuerzan las amistades, pero también aparece el conflicto: las peleas, las infidelidades matrimoniales e incluso los raros casos de asesinato, todo ello atribuible a la bebida. El esquema del *tesgüino* parte de la idea de que cuando se empieza hay que aguantar hasta acabarlo, no importa el tiempo que haya que estar; resulta inconcebible dar por concluida una reunión sin haber acabado la bebida, y por supuesto la familia anfitriona debe contar con que haya cantidad suficiente para asegurar que los invitados beban hasta la

saciedad, es decir, hasta emborracharse, ya que de lo contrario se entendería como una invitación ruin.²²

En las *tesgüinadas*, los espacios suelen dividirse en razón del género: los hombres se reúnen en torno a un tambo (bidón) de *tesgüino* de donde van sacando pequeñas cantidades con la *jícara* o güeja (recipiente de calabaza) para ofrecerse mutuamente unos a otros (nunca uno recoge para sí mismo), mientras que las mujeres se sientan en torno a otro tambo, generalmente más pequeño, donde igualmente toman *tesgüino* y conversan intensamente. En ocasiones, una vez que aparece la embriaguez, hombres y mujeres se mezclan entre sí para bromear, aunque las parejas casadas no suelen distanciarse mucho para evitar los celos; otras veces, sin embargo, se mantiene el distanciamiento desde el principio hasta el final, cada parte junto a su tambo y su fuego para calentarse en la noche. Ambos esquemas son posibles y dependerán de la costumbre, del grado de confianza que se tenga y del tipo de *tesgüinada* que se trate: hay *tesgüinadas* comunitarias ofrecidas con motivo de fiestas patronales (religiosas) y otras que se forman con base en redes familiares que van rotando en su organización y cuya invitación es más restringida. En cualquier caso, la separación de espacios por género obedece regularmente no solo a la creación de grupos de iguales en donde se haga más fácil la interacción y compartir confidencias sino al deseo de evitar, en lo posible, conflictos interpersonales que recurrentemente se apoyan en celos e infidelidades más o menos fundadas, tanto de él como de ella.

Las carreras de *arihueta* y de bola, aparte de la dimensión recreativa que poseen, además de la económica implicada en la apuesta y el reforzamiento de ciertas creencias religiosas, constituyen un importante acto social que permite afirmar la propia identidad, y son organizadas con mucha frecuencia por mujeres, que actúan como *choquéame* y se encargan de promover, buscar los corredores y casar las apuestas. Ver un montón de faldas y enaguas en los caminos de la sierra o la barranca es una señal

22 La *tesgüinada*, según Kennedy (1970: 171) funciona como una válvula de escape de la hostilidad directa, de la agresión latente reprimida y de la tensión sexual. El efecto total es que gran parte de la conducta prohibitiva se permite en forma temporal, aunque fuertes sanciones internas relacionadas con la integridad individual, la libertad y la no agresión parecen suprimir los impulsos agresivos para que la vida del grupo no se vea interrumpida. Casi todas las actividades sociales incluyen la bebida, ya que el estado de embriaguez implica una buena dosis de bienestar, sin embargo, como señala Kennedy (1970: 229), el *tesgüino* supone un coste que, además de las consecuencias negativas que su uso abusivo tiene para la salud, tiene que ver con la producción de conflicto social al generarse agresiones entre los participantes, con la eliminación del excedente de maíz, lo que puede suponer pasar hambre en un cierto periodo de tiempo, así como disminuir ostensiblemente el trabajo productivo por el tiempo empleado en su elaboración y en la posterior resaca (Kennedy, 1970: 240). Según los cálculos efectuados por Kennedy, cada familia organiza de cuatro a seis *tesgüinadas* por año, por lo que en total se puede asistir a 40 ó 50 *tesgüinadas* anuales contando las invitaciones a las que se acude. El tiempo de duración de cada una es variable, con un promedio de 15 a 20 horas. En su trabajo de campo, Kennedy registró el tiempo que dura una *tesgüinada* situándolo en un mínimo de 10 horas y un máximo de 36.

inequívoca de que una carrera está en marcha. Al margen de las grandes carreras que concentran a centenares de personas para verlas, las pequeñas y medianas carreras de 20 a 60 km de recorrido —que se realizan con mayor frecuencia— reúnen sobre todo a mujeres. Son ellas quienes, incluso en las afueras de la ciudad de Chihuahua, constituyen más del 90% de la asistencia en las carreras que llevan convocando durante años, invariablemente todos los domingos. Son ellas las que, en un medio tan desintegrador para la vida social y cultural de gentes venidas de fuera como es la ciudad, adquieren la responsabilidad de mantener una costumbre que va mucho más allá del mero correr; que implica reafirmar su resistencia, propiciar intercambios de mercancías y, sobre todo, encontrarse, compartir y mantener los vínculos que les permiten seguir siendo sociedad rarámuri.

Dentro del comportamiento ritual rarámuri, ya se trate de rituales cíclicos o de crisis vitales, la participación femenina implica normalmente aspectos diferenciados de la masculina. Si bien la presencia del *tesgüino* es una constante en prácticamente todos los rituales —salvo excepciones—, también lo es la danza, pero en función de sus distintas variedades, pues no danzan por igual hombres y mujeres. Las danzas que se han generado como fruto de la conquista y posterior colonización del territorio han sido tradicionalmente cosa de hombres: solo los varones bailan pintos y fariseos en Semana Santa representando la lucha entre el bien y el mal, y hasta hace poco tiempo también eran exclusivamente varones los que danzaban matachines, danza solemne que, lejos del simbolismo guerrero que pudiera tener en el pasado, al evocar las escenas de las morismas expresan en el presente la negación del conflicto, la afirmación de la armonía dentro del ciclo festivo de invierno, uniendo el final de un ciclo agrícola con el inicio de otro nuevo. Los nuevos tiempos han hecho que la actitud contemplativa de la mujer ante el baile de matachines se torne participativa y se incorpore en muchas comunidades a danzar junto con los hombres, y que incluso ellas organicen sus grupos independientemente. La permisividad y el interés de las misioneras porque las mujeres rarámuri bailen matachín, haciendo que las niñas practiquen en sus internados, ha sido crucial en este cambio de actitud.

Entre las danzas autóctonas, las mujeres bailan pascol en la barranca al igual que los hombres, normalmente agrupadas en fila detrás de ellos, aunque pueden incluso colocarse las *chayéwares* (sonajas de capullos de mariposa) en los tobillos y tomar la iniciativa como pascoleras conduciendo y dirigiendo el grupo; incluso pueden ser mujeres en exclusiva las que formen tal grupo. La danza está asociada a la fertilidad de la tierra y a la vida de diversos animales (venado, conejo, borrego) por la imitación que de ellos se hace. El pascol de la sierra, solo presente en Norogachi, es sin embargo interpretado exclusivamente por hombres, aunque en sus evoluciones se evoque entre otros significados el celo de los animales y el color rojo y negro de uno u otro pascolero reflejen la complementariedad entre lo masculino y lo femenino.

Mujeres y hombres danzan *jícuri* y *bacánowa* para conectar con el mundo trascendente, en rituales privados que procuran la sanación, la liberación de las ataduras

de las almas o la subida al cielo de las de los difuntos. Asimismo hombres y mujeres danzan *yúmari*; eso sí, los hombres a la izquierda y las mujeres a la derecha del *wakiráame* o cantador en los recorridos lineales, realizando desplazamientos circulares inversos en torno a la cruz, cambiando de sentido continuamente (las mujeres siempre oponiéndose a los hombres) por iniciativa del cantador.

Los gestos que tienen lugar en el *yúmari* junto a la cruz *rarámuri*, cuando se desea atraer la atención de *Onorúame*, curar o prevenir enfermedades de personas, animales o campos, evitar catástrofes o atraer la lluvia, también distinguen la posición de mujeres y hombres: a la mujer, el *owirúame* la hace aspirar incienso o tomar cucharadas de bebidas medicinales cuatro veces, y al hombre tres, así como cuatro son las veces que la mujer bendice los alimentos ante la cruz mientras que el hombre lo hace tres, en correspondencia con el número de almas que respectivamente se les atribuyen. La cruz *rarámuri* que transforma en sagrado los espacios o patios de danza posee igualmente connotaciones simbólicas relativas al género. Entre las exégesis recogidas, la cruz representa el árbol de la vida, la humanidad, los astros de los que dependemos. Así, la parte de arriba es el lugar del Sol, de la luz, de *Onorúame*, y la de abajo es de la Luna, de la oscuridad, del diablo; la parte izquierda que apunta al sur es de la mujer²³ y la derecha que apunta al norte es la del hombre, lateralidad que será respetada a la hora de bailar *yúmari* junto al *wakiráame* frente a la cruz o al estar dentro de la iglesia, en donde las mujeres se colocan del lado derecho según se entra frente al altar, y los hombres al izquierdo.

Si con la categoría de *mukí* y *rejói* obtenida tras el matrimonio, la mujer y el hombre ya adultos se introducen de lleno en la vida social participando intensamente de las obligaciones y compromisos rituales, llega un momento, no marcado esta vez por ningún ritual prescrito, en el que *rejói* se convierte en *chérame* y *mukí* en *weráame*, que vienen a significar “gente grande”, “persona mayor” o “persona sabia”. Si bien la edad es la que suele indicar este paso y, por tanto, el término se le aplica a las personas con avanzada edad, también se aplica a aquellas personas que han ocupado permanentemente cargos de responsabilidad durante años, ya sea en la gobernabilidad de la comunidad, en la organización de danzas y fiestas o en la curación de las personas. Haber sido *siríame* durante años y haber resuelto muchos conflictos, o bien haber sido *monarca*,²⁴ *chapeyón*²⁵ o *tenanche* y continuamente haber participado en la organización de danzas y fiestas, o bien *owirúame* de gran eficacia en el tratamiento de la enfermedad, hace que a una persona de mediana edad, sin llegar a ser mayor,

23 Aunque en el principio femenino de la tradición *rarámuri* no encontramos connotaciones negativas de relieve, los pintos y fariseos saludan con la mano izquierda en Semana Santa por ser amigos de Judas y encarnar el mal (gesto muy probablemente inducido por los misioneros), y curiosamente es el lado izquierdo el asociado a lo femenino en la representación de la cruz.

24 Danzante que conduce el baile de *matachín*.

25 Responsable y acompañante del baile de *matachín*.

por su gran experiencia, conocimiento de la tradición y entrega a la comunidad se le llame *chérame* o *weráame*, reconociéndole así su mérito y sabiduría. Lo normal es que, si a un hombre que alcanza esta categoría en tales condiciones se le llama *chérame*, también se le llame *weráame* a su mujer, manteniendo para ambos la misma consideración. La norma es flexible en cualquier caso.

Aunque no para todas las personas, la etapa de *weráame* y *chérame* supone en muchos casos, sobre todo de avanzada edad, un cierto relajamiento de los compromisos sociales; participar en las *tesgiinadas*, en las danzas, asistir a las carreras, en fin, todo ello se seguirá haciendo pero no con la misma intensidad, con la misma inversión de esfuerzo o, en su caso, de responsabilidad. De organizar eventos y estar en primera línea de trabajo se pasa a ser consejero y a transmitir la experiencia a las generaciones más jóvenes. *Weráame* ocupará buena parte de su tiempo ayudando a su hija (madre) en la preparación de sus nietas para la vida adulta, sobre todo dejándose acompañar por ellas en el desempeño de las tareas cotidianas que, al igual que el marido (*chérame*), no pueden descuidar ya que siguen formando un núcleo familiar que ha de asegurarse la subsistencia. Llegado el momento en que falten las fuerzas, que la casa de las almas (el cuerpo) flaquea y no puedan seguir solos adelante, siempre habrá hijas casadas o parientes próximos que se hagan cargo de ellos. En este sentido, son las mujeres más que los hombres las que asumen la responsabilidad de hacerse cargo de sus padres ya mayores e incapacitados para estar solos.

Si a partir del nacimiento se pasa por una serie de vivencias y ritos de agregación a través de los cuales se va construyendo la persona rarámuri en su condición sexual, como mujer y como hombre, la muerte acaba con ese proceso y va a suponer la deconstrucción de la persona. Llegó el momento en que el cuerpo y el alma se disgreguen. El cuerpo ya cadáver, envuelto en una manta y sujeto a un palo, será transportado en horizontal; antes, hasta una cueva donde se depositaba junto a los huesos de otros, y ahora hasta el cementerio, donde se entierra para que se corrompa protegido del acecho de los habituales carroñeros. Un enterramiento que no encierra diferencia entre mujeres y hombres, pero, ¿qué pasa con las almas?

La muerte en sí misma se explica como la salida de todas las almas del cuerpo; sin embargo, esas almas no desaparecen sin más sino que merodean por los lugares conocidos, esperando se cumpla como es debido con ellas para subir definitivamente al cielo, al encuentro de *Onorúame*. En correspondencia con el número de almas del hombre y la mujer, al tercer día de morir el hombre y al cuarto de hacerlo la mujer se realizará una ofrenda o *nutema* a la caída del sol, con alimentos y objetos personales del finado, que será oficiada por un *owirúame* que se pondrá en contacto directo con sus almas para que estén tranquilas, se sientan acompañadas y no les dé por molestar a nadie. Esta ofrenda ritual se repetirá año tras año por la misma fecha del fallecimiento hasta completar un total de tres en el caso del hombre y cuatro en el de la mujer, aunque a veces se han llegado a hacer más por considerar el *owirúame* y la comunidad que aún merodean por el lugar y no han acabado de subir al cielo. En la última ofrenda (*nutema*) el *owirúame* enterrará una pequeña cruz de madera

sobre la tumba en cuestión, o la lanzará al aire junto con un puñado de tierra, en señal de despedida definitiva de las almas.

Conclusiones

Si, como decía Durkheim (2000: 283), la persona es todo aquello que hay de social en un ser humano, podemos decir, llegados a este extremo, que la persona rarámuri se construye de acuerdo con un sistema de categorías o atributos en relación con el cuerpo, el alma, la filiación y la práctica cultural, que se contemplan en oposición al no rarámuri. A partir de aquí, la construcción del género dentro del propio grupo supone, sin embargo, atribuir un conjunto de papeles a cada parte a lo largo de las diferentes etapas del ciclo vital en donde la aparente oposición resulta, en la práctica, complementaria.

La persona rarámuri percibe un mundo dual y lo clasifica en pares de opuestos: el día y la noche, el Sol y la Luna, el bien y el mal, el cielo y la tierra, lo masculino y lo femenino. El principio masculino se asocia con el número 3, estar arriba, la luz, el Sol, el día, el color rojo, el Norte, el lado derecho; el principio femenino lo hace, por su parte, con el número 4, estar abajo, la Luna, la noche, la oscuridad, el color negro, el Sur, el lado izquierdo. Hombre y mujer conjugan o intercalan sus caracteres opuestos con el propósito de mantenerse en equilibrio.

Los papeles de la mujer rarámuri a lo largo de toda su vida se caracterizan por la complementariedad con los que desempeña el hombre. Tal complementariedad la podemos apreciar tanto en el plano pragmático como simbólico. En la práctica, la división del trabajo se justifica con base en una mayor eficacia en su ejecución: cada cual desarrolla aquello en lo que se encuentra más preparado por su condición física, aquello que le han impuesto los agentes externos con los que ha entrado en contacto (misioneros, mestizos) o aquello que por costumbre se le asigna. En esta línea, los papeles de las mujeres rarámuri no se ajustan muy bien al patrón más convencional que funciona en otros pueblos que también viven con una economía de subsistencia basada en el agropastoreo. La mujer en el caso rarámuri es la que ejerce de pastora, y, lejos de estar sometida al hombre, mantiene un buen grado de independencia económica con la herencia de tierra y ganado dejada por sus mayores para facilitarle mejor futuro. El mismo sentido práctico que las caracteriza evita convertir en tabú el intercambio de papeles en caso de necesidad, habida cuenta de que por las condiciones de aislamiento y los viajes esporádicos que a menudo se realizan pueden quedar, por un tiempo incluso prolongado, sin la compañía de la pareja que haga su parte. El principio de supervivencia obliga, en estas condiciones, a ser flexibles en la división del trabajo y saber hacer de todo. El sentido práctico orientado a la complementariedad de papeles de género hace posible más eficacia en las acciones y asegura la subsistencia en un entorno físico bastante duro y difícil para ello.

En el terreno de la gestualidad corporal también podemos encontrar comportamientos aparentemente casuales o simplemente curiosos, que igualmente hallamos

cargados de sentido práctico. Ello ocurre en la posición adoptada para descansar, en donde la mujer se sienta siempre sobre el suelo y el hombre se mantiene de pie mirando al horizonte o sentado en un banco, piedra u otro objeto que lo eleve del suelo. En sintonía con su modo de vida, el suelo es normalmente el sitio más cómodo para que la mujer pueda descansar, moverse con amplitud y darle el pecho a la criatura que con frecuencia carga a la espalda y que constituye su principal preocupación. El hombre, por su parte, descansa elevado del suelo para observar a mayor distancia, actitud propia de quien ha sido cazador durante mucho tiempo y por costumbre le toca el papel protector de la familia en caso de sufrir una amenaza exterior.

La complementariedad de papeles de género se observa, como no podría ser de otra manera, en el plano simbólico. La mujer lanza la *arihueta* y el hombre la bola en sus tradicionales carreras de resistencia; la mujer gira en torno a las cruces del *yúmari* en sentido contrario al hombre, y se coloca al lado derecho del *wakiráame*, dejando el izquierdo para el hombre, al igual que ocurre en el interior de las iglesias; la mujer ocupa el espacio central en los *nawésaris* y el hombre la periferia; en sus cuerpos, los pascueros de Norogachi reparten los colores rojo y negro, símbolos de lo masculino y lo femenino, de la idea de fertilidad y celo animal que se desprende de su danza; y, por supuesto, están el 3 y el 4,²⁶ marcadores simbólicos presentes en toda acción ritual por la que pasen mujeres y hombres, supuesta representación del número de almas que les corresponde. La asociación del principio femenino con una serie de categorías opuestas al principio masculino, en relación con los astros (Luna-Sol), con la visibilidad (oscuridad-luz), con el espacio (abajo-arriba), con el tiempo (noche-día), con la orientación (Sur-Norte, izquierda-derecha) o con el cromatismo (negro-rojo) puede hacer pensar que son incompatibles, pero todo ese conjunto de oposiciones binarias de las que participan mujer y hombre rarámuri no se enfrentan mutuamente en un intento de destruir o excluir al contrario: se convive con los opuestos porque ambos son necesarios para la continuidad social y el mantenimiento de la existencia.

En un ámbito mayor, si bien es cierto que los rarámuri toman partido y se posicionan al lado de Dios, de *Onorúame*, el que está arriba, no se menosprecia al diablo, al que está abajo, ya que forma igualmente parte de la realidad y justifica la eterna lucha entre el bien y el mal. Al diablo se le tiene en consideración, se le respeta, y prueba de ello lo constituye el hecho de que, en el *yúmari*, varias cucharadas de *tesgiino* se lanzan hacia arriba, a las cuatro esquinas del mundo, como ofrenda a *Onorúame*, y al menos una se vierte sobre la tierra para satisfacer también al que

26 La hipótesis planteada por Bonfiglioli (en Guillén y Martínez, 2004: 215), en donde se puede establecer una correlación entre, por un lado, los tres pisos de arriba que tiene el cosmos en la tradición rarámuri y *Onorúame*, el Sol y el principio masculino, y por otro entre los cuatro pisos de abajo —incluido el de la tierra misma— y *Eyerúame*, la procreación y el principio femenino, la consideramos por el momento como una especulación con poco o nulo fundamento etnográfico.

habita el inframundo y con el que es preciso llevarse bien. En tal sentido, el rarámuri no valora por igual el principio del bien y el principio del mal: se alinea con el primero sin faltarle el respeto y la consideración al segundo.

Por otro lado, aunque el principio femenino se encuentre en cierto modo conectado con categorías más próximas al principio del mal, tales como la oscuridad, la noche, lo negro, la Luna, la parte de abajo o el lado izquierdo (de la cruz), no se puede asociar directamente con el mal o con el diablo, ya que no son categorías análogas. Así nos lo hacían saber algunos interlocutores nativos al afirmar, a su modo, que el bien y el mal afectan por igual a mujeres y hombres indistintamente: ambos están expuestos por igual a su influencia y pueden ceder a su dominio. La mujer, al igual que el hombre, es merecedora de reconocimiento social por los valores culturales que encarna, y se reconoce que desempeña un papel distinto al hombre, ni mejor ni peor. Sin embargo, el predominio masculino de esta sociedad, visible en la estructura de autoridad, cuyos cargos son desempeñados por varones, en la competencia sanadora de los curanderos, en las danzas varoniles de matachines, de pintos y fariseos; en la mayoría de los juegos tradicionales o en el grado de escolarización y alfabetización, hace que el hombre tenga más posibilidades de sobresalir que la mujer en la estructura social marcada por la costumbre, e incluso que haya una acentuada preferencia por el nacimiento de varones. La costumbre rarámuri, no obstante, sitúa a sus mujeres en igualdad de condiciones que los hombres para heredar la tierra, poseer propiedades o tomar decisiones en el ámbito familiar; es ella quien normalmente lleva la iniciativa en el matrimonio, así como en el divorcio; y tiene suficiente capacidad para condicionar al hombre en el plano privado o doméstico sobre la toma de decisiones que este llevará a cabo más tarde en el ámbito público.

Por todo ello, y en contra de lo afirmado por algunos autores,²⁷ no se puede decir que la mujer rarámuri posea menos valor que el hombre porque las relaciones de poder no sean equitativas o igualitarias. Cada cual desempeña sus funciones y posee su espacio diferenciado para ejercer su responsabilidad. La persona rarámuri se construye bajo la diferencia de género, y es así como afronta dos maneras distintas de estar en el mundo: como mujer y como hombre. La complementariedad de los opuestos constituye la esencia de la vida; en consecuencia, la identidad diferencial de lo femenino y lo masculino, las distinciones hechas en la representación de la mujer y del hombre, refuerzan la conciencia de dualidad²⁸ que forma parte de la cosmovisión rarámuri: una cosmovisión basada fundamentalmente en la observación y experiencia

27 Aunque coincido en parte con Cajas Castro (1992) en sus apreciaciones sobre el proceso de evangelización y las consecuencias del choque cultural experimentado por los rarámuri, hace un juicio demasiado general y desfavorable sobre el papel desempeñado por la mujer en la actualidad, lo que no coincide con los datos obtenidos durante mi trabajo de campo.

28 La dualidad implica diferencia, pero la diferencia no implica oposición: en el caso rarámuri implica complementariedad.

obtenida de la naturaleza, del mundo que los envuelve, en donde los opuestos se tocan siendo complementarios y necesarios por igual para la vida.

Bibliografía

- Acuña, Ángel (2006). *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la sierra Tarahumara*. Abya Yala, Quito.
- Amador, Ascensión (1997). *Tarahumara*. Agualarga, México.
- Bennett, Wendell y Zingg, Robert M. (1978 [1935]). *Los tarahumaras, una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Bohannan, Paul (1996 [1992]). *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Akal, Madrid.
- Cajas Castro, Juan (1992). *La sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*. Consejo Nacional para las Ciencias y las Artes, México.
- Durkheim, Emile (2000 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.
- Fujigaki Lares, José Alejandro (2005). *Muerte y persona: ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra Tarahumara*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM-CEM-INI, México.
- González Rodríguez, Luis (1994). *Tarahumaras. La sierra y el hombre*. Camino, Chihuahua.
- Guillén, Héctor y Martínez, María Isabel (2004). *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.
- INEGI —Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática— (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*. INEGI, México.
- Kennedy, John G. (1970). *Inapuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Lumholtz, Carl (1994 [1904]). *El México desconocido*. Ayuntamiento de Chihuahua, Chihuahua.
- Merrill, William ([1988] 1992). *Almas rarámuris*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, México.
- Sahlins, Marshall D. (1972) *Las sociedades tribales*. Labor, Barcelona.
- Sariego, Juan Luis (2000). *La cruzada indigenista en la Tarahumara*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua.
- Velasco, Pedro de (1987). *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. Centro de Reflexión Teológica-Instituto Nacional Indigenista, México.