

Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación

JUAN RODRÍGUEZ LÓPEZ*

THE RARAMURI'S RACES AND ITS CONTEXT: AN INTERPRETATIVE PROPOSAL. *This work applies some methodological principles and analytical concepts of Claude Lévi-Strauss, Edmund R. Leach and Umberto Eco to the raramuri's races inquiry, keeping the author's convergences and divergences with the structuralism implicit.*

In the first place, the history, qualities and ecological environment of the raramuri, an indian group of North Mexico as well known as tarahumar, are briefly introduced. Then social importance and functional richness of the batari (fermented corn drink) are analyzed in order to explain raramuri social relations essential features and races' place in them. Finally, a semiotic interpretation proposal is put forth by linking symbolic social and material issues.

Introducción

Al examinar las carreras *rarámuri* busqué mis herramientas de estudio preferentemente entre los principios metodológicos y los conceptos analíticos de Claude Lévi-Strauss, Edmund R. Leach—en su periodo estructuralista—y Umberto Eco, para valorar su pertinencia y capacidad heurística. Pretendiendo encontrar relaciones entre los aspectos simbólico, social y material de las carreras en la vida rarámuri, hallé utilidad a la aplicación de muchas ideas de estos autores, aunque también ratifiqué mi desacuerdo con muchas otras, principalmente de Lévi-Strauss y Leach; no obstante, como el objeto de este trabajo no es un balance crítico explícito ni, mucho menos, la aprobación o desaprobación global de un paradigma, sus convergencias y divergencias con el estructuralismo quedan implícitas.

Los datos etnográficos proceden en buena parte de mi trabajo de campo, realizado durante aproximadamente tres meses, entre 1980 y 1981, y centrado en el ejido *Choguita* (ollita), sección municipal de Noroga-

chi, municipio de Guachochi, estado de Chihuahua, México. La bibliografía etnográfica usada contribuyó a la valoración de la importancia relativa de los elementos dentro de sistemas (cf. Lévi-Strauss, 1977: 251), sin embargo, mostró muchísimas transformaciones (cf. Lévi-Strauss, 1975: 40, 121 y 133-136 y 1977: 251; Leach, 1978: *passim*) y variantes regionales y locales, además de situacionales y casuísticas, por lo que muchos de los detalles referidos aquí son peculiares de Choguita o de su región.

Los rarámuri

En la lengua autóctona, la palabra /rarámuri/ denota pies ligeros o pie corredor (cf. Velasco, 1987: 20) y connota (cf. Marc-Lipianski, 1973: 58-59.; Eco, 1978: 111-112), en diferentes contextos (cf. Leach, 1978: 52-53), corredor a pie, miembro de una etnia india específica, indio de cualquier etnia o bien integrante del género humano. Su uso más común por este pueblo es

* Universidad Pedagógica Nacional y Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

para distinguirse de los no indios o mestizos, a quienes llama *chabochis*. /Chabochi/ connota araña y también vello, bigote, barba, el que tiene arañas en la cara, velludo, bigotón, barbón: los rarámuri encuentran semejanza entre las arañas y el vello que en su concepción es peculiaridad de los mestizos (cf. Velasco, 1987: 415). Los conquistadores europeos transformaron el vocablo /rarámuri/ en /tarahumar/, /tarahumare/, /tarahumara/ y /tarahumarito/, términos usados por los chabochis y generalmente también por los rarámuri cuando hablan castellano; sin embargo, siempre que pueda, preferiré usar aquí los nombres con los que los pueblos indios se llaman a sí mismos.

Los rarámuri son un pueblo del grupo de los llamados “sonorenses” en la literatura etnológica, al igual que sus vecinos inmediatos los *o’oba* (cf. Stefani y Urteaga, 1994a: 18 y ss.) u *o’ótam* (cf. León, 1992: 28), los *warijos* y los *o’dami* (cf. Stefani y Urteaga, 1994a: 18 y ss.) u *ódami* (cf. León, 1992: 28), conocidos por los mestizos como pimas, guarojíos y tepehuanos, respectivamente. Los menos cercanos pápagos, mayos, ópatas, yaquis, coras y huicholes también son del grupo sonorense, y todos juntos se clasifican en el tronco uto-azteca, lo que implica influencias culturales tanto de los grupos shoshoneanos de las praderas norteamericanas como de los grupos nahuatlans de la antigua Mesoamérica (cf. Krickeberg, 1974: 100 y ss.; Bennett y Zingg, 1978: 585).

Se dice que antes de la conquista española los rarámuri vivían en amplias zonas de fértiles valles en las estribaciones orientales de la Sierra Madre Occidental, y más allá, en las llanuras contiguas, en lo que hoy es el estado de Chihuahua (cf. Kennedy, 1970: 59). Los pueblos vecinos belicosos combatieron intransigentemente a los invasores blancos y fueron totalmente exterminados; en cambio los rarámuri reaccionaron más de acuerdo con su principio predominante de no violencia (cf. Kennedy, 1970: 152-153), optaron por “la fuga hacia lugares deshabitados, con lo que apenas postergan el enfrentamiento” (Ribeiro, 1971: 20). El refugio hallado por este pueblo es peculiar: “escaló las cumbres más altas y, aislándose, imitó a las plantas que desesperadas buscan la obscuridad de las grietas en su lucha intuitiva por no perecer” (Gómez, 1980: XII). Durante los primeros siglos de colonización, los rarámuri alternaron la resistencia pasiva con esporádicas rebeliones armadas y matanzas de sacerdotes (cf. Neumann y González, 1991, *passim*; Aguirre, 1981: 73; Kennedy, 1970: 153), que fueron aplastadas a sangre y fuego, provocando un cambio de método.

El resultado es que hoy el pacífico rarámuri subsiste mediante una estrategia dual: huye hacia los luga-

res más inaccesibles (cf. Bennett y Zingg, 1978: 297), dejándole su tierra al chabochi en vez de entablar con él una lucha desigual y, cuando no puede evitar el contacto, adopta algunos aspectos de la cultura occidental, reinterpretándolos según sus propios valores. El éxito ha sido relativo, pues no sólo no ha desaparecido ni física ni culturalmente sino que, luego de largo tiempo de estabilidad demográfica, su número aumenta (cf. Velasco, 1987: 314), aunque a un ritmo menor que el de la población mestiza; todo esto al costo de una gran pobreza económica vinculada a la ínfima productividad de sus actuales tierras. Desde el punto de vista occidental, los niveles de “bienestar” y “calidad de vida” que prevalecen en la Sierra Tarahumara son dos veces inferiores a los nacionales de México, y tres veces inferiores en los municipios con mayor población rarámuri (cf. Stefani y Urteaga, 1994a: 21).

Ahora los rarámuri están dispersos en un territorio de más de 50,000 kilómetros cuadrados entre los 26 y 29º latitud norte y los 106 y 109º de longitud oeste (cf. Stefani y Urteaga, 1994a: 17), al suroeste del estado de Chihuahua, que a su vez se localiza al noroeste de México. Según el censo de 1990, había entonces 61,300 rarámuri; pero como el criterio censal fue lingüístico, habría que agregar a los que comparten los valores y las costumbres pero no la lengua rarámuri. Con base en ello, en 1992 se calculó que había alrededor de 80,000 rarámuri (cf. León, 1992: 7), y podemos estimar que junto a ellos viven más de 250,000 mestizos en la abrupta sierra (cf. Stefani y Urteaga, 1994a: 18). El grado de aculturación occidental y “cristianización” varía mucho de acuerdo con la cercanía a los núcleos mestizos urbanizados. A lo largo de la Carretera Gran Visión y sus ramales y del Ferrocarril Chihuahua-Pacífico es donde se encuentran los grandes asentamientos concentrados o verdaderos pueblos, que son casi totalmente mestizos.

El terreno rarámuri es una mole inmensa pero blanda. Las lluvias, casi todas torrenciales aunque no muy abundantes en el año, corren por gran cantidad de arroyos de todos tamaños, cada uno de los cuales ha tallado una cañada o un vallecillo, para confluir en ríos que han cavado grandes cañones, barrancas y verdaderos abismos. La gran mayoría de las tierras cultivables se encuentran en esos pequeños valles o en diminutas mesetas entre paredes casi verticales, separadas por largas y tortuosas caminatas. En estas condiciones propicias al aislamiento, algunos grupos, llamados gentiles, cimarrones (cf. Bennett y Zingg, 1978: 294) o *cimarroni*, lograron resistir a la cristianización en grado tal que hasta la fecha evitan el bautismo, la construcción de iglesias en sus territorios y celebraciones como la misa o las fiestas de Semana

Santa, rasgos notables que caracterizan a los rarámuri bautizados o *pagótame*. Es predominante la herencia autóctona en el sincretismo religioso de la población bautizada, como la de Choguita, aunque se pretende formalmente que es católica.

A pesar de que los gentiles no han sido del todo refractarios a la aculturación y cristianización y comparten casi toda la cultura de los *pagótame*, mantienen con ellos ciertas diferencias; por ejemplo, los primeros no se reúnen cada domingo para rezar y realizar juicios, y tienen un cuerpo de autoridades aborígenes político-religioso-judiciales menos numeroso, complejo e influyente. Velasco Rivero afirma que los gentiles son apenas unos 2,000 o 3,000, refiere unos 10,000 rarámuris aculturados que viven en ciudades o pueblos y comparten el sistema económico de los blancos, y finalmente calcula en 40,000 los bautizados que “han conservado sus tradiciones y modo de vida” (Velasco Rivero, 1997: 29).

Otra distinción importante se debe a la orografía y el clima. La llamada Alta Tarahumara, cubierta de espesos bosques de pinos, madroños y encinos, se encuentra entre los 2,500 y los 3,000 metros sobre el nivel del mar, con algunos meses de nieve y granizo cada año y el resto del tiempo de clima seco, de templado a frío. En cambio la llamada Baja Tarahumara, en el fondo de barrancos de 1,000 a 1,800 metros de profundidad, tiene un clima de caluroso a infernal, con temperaturas que con frecuencia superan los 40° C, y junto a sus ríos se produce caña de azúcar, naranja y otros frutos tropicales (cf. Aguirre, 1981: 69-70), mientras que en las laderas de los barrancos crece la vegetación de chaparral.

En este trabajo, al continuar hablando de los rarámuri nos referiremos específicamente a los *pagótame* de las tierras altas que viven fuera de los asentamientos urbanos mestizos. Ellos son una sociedad fría en varios sentidos, incluso el usado por Lévi-Strauss (cf. Lévi-Strauss, 1975: 339-341 y 375; 1976: 31-32 y 1979: 27-37), pues “no ha habido cambios significativos en la tecnología tarahumara en tres siglos aproximadamente” (Kennedy, 1970: 220).

Ahí el suelo cultivable es sumamente delgado y pedregoso (cf. Bennett y Zingg, 1978: 57), con escasas excepciones localizables sólo en pequeñas extensiones muy separadas entre sí. Generalmente la propiedad territorial de un adulto consiste en dos o tres parcelitas de menos de media hectárea cada una, con sendas viviendas adyacentes, esparcidas en un área de muchos kilómetros (cf. Bennett y Zingg, 1978: 296). Para producir alimentos en esas condiciones impuestas por la expansión de la colonización española, los rarámuri tuvieron que cambiar sus técnicas de producción e in-

tegrar a su economía el arado de madera, el azadón y el hacha de acero para abrir tierras al cultivo y obtener madera, y el ganado, principalmente caprino, para contar con fertilizante y algo de proteínas animales (cf. Kennedy, 1970: 56; Velasco, 1987: 256). Si a ello añadimos que la herencia se reparte por igual entre todos los hijos, sin distinción de sexo (cf. Stefani y Urteaga, 1994b: 22), y que los *chabochis* han usurpado muchas parcelas (cf. Plancarte, 1954: 95; Benítez, 1976: 106-111; Kennedy, 1970: 57), tenemos que las tierras de un matrimonio quedan más disgregadas aún, obligando a muchas unidades domésticas a trasladar constantemente su lugar de residencia para el cultivo (cf. Stefani y Urteaga, 1994c: 32). El hato familiar debe ser pastoreado cada vez más lejos conforme la estación seca avanza, y el pastor, que casi siempre es una mujer joven o un niño, pasa todo el día en esta solitaria labor, incluso quedándose a veces a dormir en el monte (cf. Bennett y Zingg, 1978: 65). Además, la protección del ganado, cuyo estiércol es indispensable para la agricultura en la sierra, requiere en muchos casos trashumar durante los meses de mayor frío (cf. Bennett y Zingg, 1978: 59-63; Kennedy, 1970: 221). Vivir concentrados en pueblos sería por lo general inviable, por el tiempo que se perdería al caminar hasta cada tierra de labor o pastizal (cf. Kennedy, 1970: 216), de modo que el patrón de asentamiento es disperso y prácticamente seminómada (cf. Bennett y Zingg, 1978: 64).

Aunque cada individuo posee sus propios bienes, incluso si es un niño pequeño, el grupo doméstico o de residencia es la unidad económica efectiva y más o menos estable (cf. Stefani y Urteaga, 1994b: 24), tanto si está centrado en una familia nuclear como en una más o menos extensa. Tal unidad doméstica puede hacer la mayor parte del trabajo agrícola y de pastoreo (cf. Kennedy, 1970: 75-76), lo cual tiende a acentuar más la separación entre cada uno de estos grupos. La creación de ejidos madereros y su explotación mediante contratos con empresas comerciales (cf. Lartigue, 1983: *passim*) no ha cambiado mucho esas condiciones, pues la mayor participación de los rarámuri en las labores silvícolas consiste en el corte de los árboles, que se realiza con sierra manual por una solitaria pareja de hombres —a menudo padre e hijo— internada el día entero en lo profundo del bosque.

Una familia nuclear vive alternadamente junto a los padres del hombre, junto a los padres de la mujer y aparte, según sea conveniente de acuerdo con las tierras disponibles, su ubicación y las labores agrícolas y pastoriles necesarias en cada una de sus posesiones, de modo que la estabilidad de la unidad doméstica es reducida. Ralph L. Beals propone, acerta-

damente según creo, llamar a este patrón residencial postmarital “residencia por conveniencia” (Kennedy, 1970: xii).

Entre los rarámuri, un rancho es un asentamiento de una sola vivienda habitada por una familia nuclear o una extensa, o bien formado por dos o tres viviendas muy cercanas ocupadas por una familia extensa. Unos cuantos ranchos, distantes entre sí uno o varios kilómetros, compartiendo un pequeño valle o meseta, constituyen una ranchería (cf. Stefani y Urteaga, 1994c: 30). Un grupo de rancherías integra lo que usualmente se conoce como “pueblo” (cf. Aguirre, 1981: 78; Kennedy, 1969: 18) o comunidad (cf. Bennett y Zingg, 1978: 295), aunque en otros contextos el término /pueblo/ puede sugerir un patrón de asentamiento concentrado, y la palabra /comunidad/ indicar una constante interacción cara a cara.

Sin olvidar la especificidad del estilo (cf. Leroi-Gourhan, 1971: 269-272 y 300) rarámuri de aislamiento y búsqueda de la autosuficiencia económica que le permita eludir el trabajo para los chabochis (cf. Velasco, 1987: 256-257), por comodidad uso aquí como sinónimos /grupo de rancherías/ y /pueblo/. El pueblo lleva el nombre de la ranchería considerada más importante, en la cual se asienta la iglesia y se realizan algunas fiestas del calendario religioso cristiano y reuniones dominicales para rezar y juzgar a algún presunto infractor. Al fundarse los ejidos de acuerdo con normas nacionales, éstos se ajustaron generalmente a los límites de cada pueblo y tomaron su denominación.

El grupo de rancherías es el único tipo de unidad política propiamente rarámuri, pues su territorio está delimitado más o menos claramente y sus habitantes participan en asambleas y en la elección de un conjunto de representantes y autoridades cívico-religioso-judiciales (cf. Aguirre, 1981: 81-83), quienes no tienen sino un reconocimiento muy informal de parte de los poderes e instituciones constitucionales. La asamblea del grupo de rancherías o pueblo está compuesta por todos los adultos —hombres y mujeres— (cf. Velasco, 1987: 33) y es la autoridad máxima; elige y puede destituir al gobernador o *siríame* (cf. Aguirre, 1981: 81) y a quienes ocupan los otros cargos honorarios, que pueden ser de general, *mayori*, alcalde, capitán, teniente, soldados u otros. No existe una unidad política que abarque a todos los rarámuri (cf. Kennedy, 1969: 36), ya que a ninguna de las autoridades propias se le reconoce representación o mando más allá de su pueblo (cf. Aguirre, 1981: 84-85), ni las normas políticas son las mismas para todos los grupos de rancherías: el número de los cargos y de las personas que desempeñan cada uno, así como las atribuciones que les corresponden y el grado de obediencia a que están obligados

los vecinos varían mucho de un pueblo a otro. “Tampoco hay un sistema de mercados regionales o de otros medios institucionalizados para provocar la interacción inter-pueblo” (Kennedy, 1969: 36). Sin embargo, existe conciencia plena de compartir una cultura y de ser diferentes de los chabochis y de otros indios que viven en regiones aledañas.

Los miembros del comisariado ejidal actúan en su jurisdicción con autonomía del cuerpo de autoridades indias, aunque los miembros de la asamblea ejidal y de la del pueblo sean casi los mismos.

Como el resto de México, la Sierra Tarahumara está segmentada políticamente en municipios, que en este caso están divididos a su vez en secciones municipales para facilitar su administración, debido a su enorme extensión territorial y a los problemas de comunicación. Las cabeceras municipales y seccionales son localidades mestizas, como lo son también todos sus gobiernos. En los pueblos rarámuri alejados de su cabecera municipal o seccional la asamblea elige un comisario de policía, cuyas facultades con reconocimiento legal por los gobiernos constitucionales son el registro civil, entregar al ministerio público a los acusados de delitos muy graves e intermediar entre el gobierno mestizo y el grupo de rancherías indias. Los rarámuri consideran a su comisario de policía como autoridad propia y, como a las demás, le dan su sitio cerca del *siríame* en las juntas y le otorgan el bastón que simboliza su cargo.

Aunque hay muchos comerciantes chabochis, tanto sedentarios como ambulantes, el intercambio comercial con y entre rarámuris es esporádico (cf. Cajas, 1992: 160-161), y más entre miembros de diferentes pueblos. Generalmente se reduce al trueque de granos por algún animal. Ello tiene que ver con la orientación de la economía hacia la autosubsistencia doméstica (cf. Velasco, 1987: 51; Cajas, 1992: 221) y con la ausencia casi total de especialización y división del trabajo, además de la interna de la unidad doméstica.

El batari

En virtud de lo dicho hasta ahora, el contacto socioeconómico cotidiano entre familias y personas es escaso. Según Robert M. Zingg, “tanto tiempo pasan alejados de la sociedad humana, que los niños parecen compañeros de los cielos, las rocas y los árboles, más que de los otros seres humanos. Este condicionamiento en la infancia es en gran medida responsable de la actitud impasible del tarahumara adulto” (Bennett y Zingg, 1978: 66). Wendell C. Bennett establece que “el aislamiento es la característica sobresaliente de la vida

tarahumara” y “se refleja en las formas de conducirse” (Bennett y Zingg, 1978: 296 y 299), de modo que se traduce en una preferencia estética (cf. Leroi-Gourhan, 1971: 249, 265-298, 347-356): “incluso en lugares donde la geografía permite la formación de grupos, se mantiene el aislamiento” (Bennett y Zingg, 1978: 297). Según Bonfiglioli, “los *rarámuri* aman vivir dispersos” (Bonfiglioli, 1995: 63). Aguirre Beltrán describe a la vida *rarámuri* como “determinada por un patrón cultural básico: el aislamiento” (Aguirre Beltrán, 1981: 78), y Kennedy llega al extremo de afirmar que “el carácter aislado de la vida tarahumara es tal, que en ningún lado suceden, cotidianamente, hechos de importancia (como en un pueblo)” (Kennedy, 1970: 4).

Las juntas dominicales y las muy poco frecuentes asambleas ejidales o de padres de escolares son prácticamente todas las reuniones de miembros adultos de más de una unidad doméstica que no van unidas al consumo de *batari*. El *batari* o *tesgüino*, una bebida embriagante de maíz germinado, molido, hervido con abundante agua y fermentado, es la contraparte del aislamiento y tiene un lugar central en la sociedad *rarámuri*. Según Zingg, “tan acentuada es su timidez, que no hay exageración en afirmar que la vida social normal no podría prosperar sin la ayuda del *tesgüino*” (Bennett y Zingg, 1978: 66). Para Kennedy, el *batari* es parte y requisito “de todas las actividades importantes” (Kennedy, 1970: 112 y s).

Se considera al *batari* como un don que Dios, *Onorúame* o *Tata Rióchi*, hizo a los hombres para que pudieran trabajar y regocijarse (cf. Kennedy, 1970: 116). La sola idea de que alguien pudiera beber *batari* en privado y fuera de todo contexto religioso es tan absurda que provoca risa a los *rarámuri* (cf. Kennedy, 1970: 114). *Batari* es sinónimo de *tesgüinada*, pues se consume solamente en las reuniones de trabajo, ya sea éste ritual o económico.

Antes de tomar cada olla de *batari*, frente a una cruz de madera se ofrece a *Onorúame*, ubicado en lo alto, lanzando al aire tres pequeñas porciones hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales, dejando que caiga luego a la tierra. Esta acción, denominada “despuntar”, es realizada en las fiestas del calendario religioso por el *siríame* o por un hombre notable en ese contexto, y en las reuniones de trabajo por cooperación el que invita el *batari* designa para despuntar a alguien que haya destacado en las labores de la jornada o que se considere de alto rango social. Nunca encontré ningún indicio de que ese honor pueda recaer también en alguna mujer.

Después de que *Onorúame* ha bebido, hombres y mujeres forman grupos ligeramente separados; quien despuntó comienza entonces a repartir la bebida sa-

grada, llenando una jícara o *güēja* y entregándosela al hombre que estime más honorable o prestigiado. Poco más tarde, las mujeres sacan *batari* de la olla y llenan con él una cubeta para llevársela a su corrillo y, con sus bebés a la espalda, comenzar a beber igualmente. El primer bebedor devuelve la *güēja* vacía al escanciador, el que repite la operación entre los presentes en orden descendente de rango social, hasta que el último en el orden vuelve a llenar la *güēja* y la devuelve así al repartidor.

A partir de ese momento, la labor de servir se vuelve rotativa: el repartidor inicial, una vez que ha bebido, entrega el recipiente vacío a cualquiera para que lo llene y se lo dé a otro a su elección, formando de tal modo estos dos una pareja de *sallos*. Tras libar, el *sallo* que recibió llena de nuevo la *güēja* y la devuelve a quien se la dio, es decir, al otro *sallo*. Ya que los dos *sallos* bebieron, el último de ellos entrega la *güēja* vacía a un tercer convidado para que la vuelva a llenar y escoja a su vez a un *sallo*, reiterando el procedimiento hasta que todos han formado parejas, para luego recomenzar el intercambio por la primera. El orden no es estrictamente el mismo en cada ronda, pero generalmente persisten por un rato las parejas de *sallos* que se proveen mutuamente los tragos y sincronizan su ritmo: lo que nosotros denominaríamos más o menos técnicamente “mano a mano étílico”.

Cuando ya todos están borrachos, entre ruidosas charlas, música, risotadas, espontáneos bailes y alaridos de alegría, cada cual le da *batari* a quien considere que ha tomado menos. Uno puede declinar la *güēja* que le entregan argumentando que está lleno; y si el que la ofrece insiste, se puede discutir amigablemente hasta llegar a un arreglo, consistente en devolver un poco del líquido a la olla antes de beber el resto o bien en encontrar a otro que parezca haber empinado menos el codo.

Lo importante es acabarse el *batari* preparado para la ocasión (cf. Bonfiglioli, 1995: 66) antes de que se descomponga, pues dura aproximadamente de 12 a 24 horas en su punto de fermentación aprovechable, y se requiere una cantidad tan grande del valioso y escaso maíz en su elaboración, que sería imperdonable desperdiciarlo (cf. Kennedy, 1970: 113); además, *Onorúame* gusta de ver a los humanos bailando contentos en su honor, y se molestaría si dejaran echar a perder el *batari*. Si la bebida no se llegara a terminar antes de que todos se queden dormidos —caso óptimo, por cierto—, y hasta el etnógrafo, si se cuenta con alguno, se viera precisado a hacer un receso en su abnegado registro, al despertar se completa la agradable tarea hermosa. En las *tesgüinadas* no siempre hay comida; sin embargo, el contenido nutritivo del maíz del *batari* es bastante para permanecer varios días bebiéndolo sin comer.

Un *nawésari* o sermón generalmente aparece y se repite en algunos momentos no reglamentados de la *tesgüinada*. Los *nawésari* están presentes también en las fiestas del ciclo religioso, las reuniones dominicales, los juicios y casi en todo tipo de reunión. Un padre o una madre puede solicitar que una autoridad del pueblo u otra persona prestigiada dedique un *nawésari* privado al hijo o cónyuge descarriado. Este tipo de acelerada perorata insiste en la observación de los valores de no violencia, respeto a las libertades de todos y cumplimiento de las obligaciones con los familiares, los vecinos y Onorúame. En las *tesgüinadas* el *nawésari* puede ser pronunciado por el *siríame* o por cualquier espontáneo que desee hacer méritos de elocuencia para ocupar un cargo.

Lo que, complementando a Bennett y a Velasco Rivero, llamo trabajo ritual consiste básicamente en bailar y beber *batari*. Puesto que los rarámuri “no tienen expresiones religiosas privadas: no rezan [aislados], nunca van solos al templo, no tienen imágenes en su casa ni hacen peregrinaciones a santuarios”, y no existe “un credo, ni —mucho menos— una reflexión teológica. Incluso los mitos son escasos y pobres”, “la fiesta constituye el centro de toda su vida”, es “con mucho, la actividad que mayor inversión se lleva en tiempo, dinero e interés” y todo el calendario y las otras actividades se organizan y desorganizan en función de ellas (Velasco, 1987: 42). En palabras de Bonfiglioli, “como los pueblos que aman la soledad son también los mejores estimadores de los convivios colectivos, toda señal de la naturaleza o toda oportunidad ligada con el ciclo de vida o con la enfermedad de los cuerpos y de las cosas es buena para organizar una fiesta y romper así el silencio y la calma ordinarios”. “Cuando el *tesgüino*... se cruza en la vida de un tarahumar el mundo se interrumpe por un instante... El *tesgüino* es más fuerte que todas las vírgenes y, por supuesto, que el más sincero de los compromisos” (Bonfiglioli, 1995: 63 y 66). Cada ceremonia con implicaciones religiosas va unida a una fiesta y en todas el *batari* es central. Las principales son el *tutuguri-yúmari*, las curaciones y purificaciones, la Semana Santa, la Navidad, la misa dominical, el bautismo y el *batari* de trabajo. Otra de las constantes de todos los actos rituales es la participación limitada o secundaria de las mujeres, la cual contrasta con el tono general de relativa igualdad entre los sexos en la vida rarámuri, y también, por lo menos en algún momento, se hace notar el baile al ritmo de tambores circulares (cf. Bonfiglioli, 1995: 84).

El *tutuguri-yúmari* es una ofrenda a Onorúame para compartir con él los bienes obtenidos, como agradecimiento y como súplica de una buena provisión futura. Se efectúa en un patio circular anexo a cada

casa, donde destacan tres cruces clavadas en el piso. Consiste en colgar en las cruces telas y collares de semillas, y en enterrar ante ellas pequeñas porciones de *batari*, carne con maíz reventado —el sagrado *tónare*— (cf. Plancarte, 1954: 47) y tortillas, todo ello entre danzas, gestos (cf. Leroi-Gourhan, 1971: 39, 116 y 228-273) y cantos específicos (cf. Bonfiglioli, 1995: 75). Luego de la ofrenda, todos los asistentes comen y celebran una *tesgüinada*.

En las curaciones, además de la succión con cañas para extraer gusanos y piedras, de la administración de infusiones terapéuticas y de otras técnicas, el *batari* se usa como medicina antes de que los presentes festejen con él. En casos extremos se utiliza el muy temido (cf. Brambila, s/f: 19; Kenedy, 1969: 33) *jículi* o peyote como agente curativo (cf. Bennett y Zingg, 1978: 449-455; Velasco, 1987: 104-116).

La danza *matachín* escenifica una lucha entre moros y soldados (cristianos), y se ejecuta cuando se quiere realzar o solemnizar cualquier fiesta, tanto del calendario religioso cristiano como ajena a él.

A menudo se combinan actos rituales diversos en un solo evento, como una misa con el baile del *tutuguri-yúmari*, una ofrenda *tutuguri-yúmari* con una curación o una curación *jículi* con baile de *matachines* con un baile de *tutuguri-yúmari*, etcétera.

La tristeza es sinónimo de enfermedad (cf. Stefani y Urteaga, 1994b: 29), y los rarámuri se juntan, ofrecen, bailan, se embriagan, tocan música, ríen y gritan en la fiesta, esforzándose por mostrar a Onorúame que están contentos y que comparten con él bienes y regocijo. De ese modo, Onorúame se mantiene alegre y sigue otorgando la vida y la salud a los hombres, incluso a los *chabochis*, que comen y beben a solas y sin bailar ni compartir y por eso al morir se irán hacia abajo, con el diablo. Si Onorúame se llegara a enojar, como sucedió ya en tiempos lejanos, el sol bajaría y quemaría a los hombres en su paseo (cf. Irigoyen, 1974: 112-113 y 117-118; Gómez, 1980: 60; Cajas, 1992: 194). No se baila sólo por placer, sino también por deber: “Bailar es trabajar... la fiesta es ‘hacer’ algo, es productiva, transforma la realidad, construye el mundo, es algo serio que implica esfuerzo y sacrificio” (Velasco, 1987: 306). Bennett cita este fragmento usual en muchos *nawésari* pronunciados durante reuniones rituales: “Hemos trabajado duramente, bailando toda la noche” (Bennett y Zingg, 1978: 445). A su vez, Bonfiglioli cita este pasaje de un mito: “Dios ordenó que bailemos. Como creemos que hay Dios en el cielo, tenemos que bailar aquí en la tierra” Bonfiglioli, (1995: 73) (tomado de Schalkwijk, González y Burgess, 1985). En las celebraciones religiosas habitualmente el consumo generalizado de *batari* comienza alrededor del amanecer

(cf. Bennett y Zingg, 1978: 453), sucediendo a toda una noche en que se ejecuta lo más arduo del trabajo ritual: el baile.

Para hacer batari debe tenerse una buena razón. Si bien puede tomarse para celebrar un cumpleaños o una fiesta de la Iglesia, Kennedy calcula que cerca del 95% de las *tesgüinadas* se realiza con “excusas” o motivos prácticos, como una curación o el trabajo cooperativo, debiéndose la mayor proporción a lo segundo (Kennedy, 1970: 114). Cuando una unidad doméstica debe realizar algún trabajo pesado, prolongado o simplemente tedioso, puede decidir hacerlo sola o invitar a un batari de trabajo. Generalmente se prefiere el batari, y los más ricos lo hacen con mayor frecuencia (cf. Velasco, 1987: 235), porque la euforia del agrupamiento contrapesa la relativa soledad de la vida cotidiana (cf. Kennedy, 1970: 76).

El batari se bebe en la casa de quien lo hace, próxima al sitio donde se realiza el trabajo. Se invita a los vecinos según su cercanía (o menor lejanía): entre más batari se pueda hacer y más trabajadores-bebedores se necesite o desee invitar, más lejos se extienden las invitaciones. De ese modo, en muchos casos se invita a personas de una ranchería próxima de otro pueblo o grupo de rancherías, en vez de convidar a rancherías más alejadas dentro del pueblo propio. Al presentar la invitación, el anfitrión informa en ocasiones del trabajo a realizar, para que los invitados lleven palo sembrador, hacha, bestias de tiro, azadón para escardar, cobija para acarrear con ella estiércol desde los corrales nocturnos hasta los sembradíos, o algún otro instrumento.

Bajo la dirección de los anfitriones, los hombres hacen durante la mañana labores agrícolas o construyen una casa o un granero, mientras las mujeres trasquilan borregos, hilan, tejen o elaboran comida y *esquiate*, bebida refrescante hecha basándose en maíz. Los hijos de los invitados pastorean entonces su propio rebaño, asisten a la escuela o permanecen al cuida-

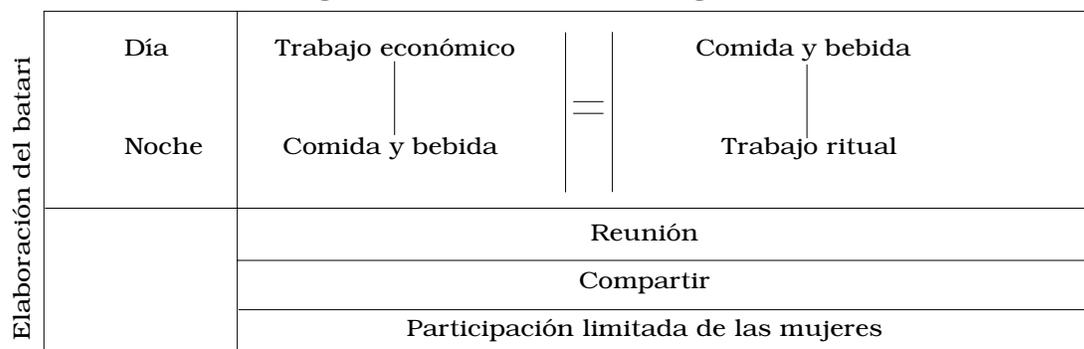
do de sus casas y campos. Por la tarde, luego de tomar esquiate, comienza el festejo, que se espera dure hasta la madrugada o el transcurso del día siguiente.

La reunión junto al batari se concibe como requisito de la reproducción de la vida biológica y social. Tanto si el propósito central explícito es ritual como si es económico, se está dentro del mismo sistema. La estructura (cf. Lévi-Strauss, 1975: 55 y ss.; Lévi-Strauss, 1977: 251-252) es semejante: elaboración del batari, reunión, trabajo, compartir, sermón, comida-bebida, participación limitada de las mujeres (ver Figura 1). Destaca, no obstante, una oposición simétrica (cf. Lévi-Strauss, 1975: 120-133; Leroi-Gourhan, 1971: 352): cuando el trabajo es ritual, se baila de noche y se bebe y come de día; pero cuando el trabajo es económico, éste se hace en el día y se consume el batari de noche (cf. Velasco, 1987: 234-240).

Todos deben asistir por lo menos a algunas *tesgüinadas* de trabajo a las que sean invitados, y todos deben invitar batari al menos de vez en cuando, pues también es parte del trabajo ritual que evita grandes males a la familia y a toda la gente. El costo de una abstinencia total de batari sería enorme: “Sólo el delito de robo podría alejar al individuo más rápidamente de la compañía de sus amigos” (Bennett y Zingg, 1978: 59). Pero esta regla de reciprocidad (cf. Lévi-Strauss, 1993: 91-111), como todas las normas *rarámuri*, se cumple dentro de límites muy amplios. El valioso principio de libertad individual, fomentado desde la infancia con mucha tolerancia y nada de castigos (cf. Plancarte, 1954: 48; Kennedy, 1970: 151-152), permite una gran laxitud en el cumplimiento de las normas, al grado de que casi nada se hace por obligación sino por la persuasión de los *nawésaris*.

Como la gran mayoría de las labores necesarias son accesibles a cada unidad doméstica por separado (cf. Velasco, 1987: 237), algunas de ellas raramente convidan batari y otras lo hacen con frecuencia aunque necesiten muy poca o nada de ayuda en el trabajo (cf.

Figura 1. Sistema de la *tesgüinada*



Kennedy, 1970: 75 y ss.). Debido a la total falta de rigidez en horarios y fechas de las labores agrícolas y a la necesaria flexibilidad inherente a las condiciones de vida de los rarámuri, tienden a rechazar las limitaciones de tiempo (cf. Kennedy, 1970: 84-85) y las secuencias fijas de actividades y cálculos que caracterizan el trabajo industrial (cf. Velasco, 1987: 306); de “gran importancia son las cualidades profundamente imbuidas de elección individual e indeterminación respecto al tiempo, lugar y ejecución o no ejecución de las actividades” (Kennedy, 1969: 39). Aun las más explícitas reglas de etiqueta y muchas normas éticas pueden ser pasadas por alto, esperándose solamente un probable sermón o sin ninguna consecuencia; las cosas “quedan abiertas a la iniciativa e imaginación de organizadores, directores o participantes” (Velasco, 1987: 111) y se hacen cómo y cuándo se tengan ganas (cf. Bonfiglioli, 1995: 64-71). Esto explica de paso por qué consideran el trabajo asalariado y alejado del batari como esclavizante y aburrido (cf. Kennedy, 1970: 85).

De tal manera, todo lo antes descrito es el modo cómo se espera convencionalmente que los hechos sucedan o como se presentan con más frecuencia. Un ejemplo de alteración del modo de vida preferido por los rarámuri se presenta cada año antes de las cosechas, cuando los alimentos producidos el año anterior se agotan. En los años de peores cosechas no sólo faltan el pinole y el batari, sino que hay muertes por hambre y por enfermedades relacionadas con la desnutrición. Muy a su pesar, muchos deciden entonces buscar alimentos en las ciudades (cf. Plancarte, 1954: 61) o enclaves agrícolas de los estados de Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Durango, ya sea a través de su contratación como jornaleros, sirvientas (cf. Cajas, 1992: 22) o peones de la construcción, o por medio de la venta de artesanías o de la simple petición (cf. Ochoa, 1978: 2; Stefani y Urteaga, 1994b: 22). La prostitución y el narcotráfico florecen como el lado más sórdido del fenómeno (cf. Cajas, 1992: 216-235).

Muchos llegan tarde al trabajo previo a la tesgüinada o se presentan cuando ya se está bebiendo, sin ser rechazados. La peor consecuencia en casos de muy frecuente reincidencia es no volver a recibir invitaciones y ser objeto de maledicencia. A veces se comienza a beber desde que llegan los primeros invitados o durante el trabajo (cf. Velasco, 1987: 235). En algunos casos “los hombres ríen borrachos mientras trabajan” (Kennedy, 1970: 71) y en otros abandonan las labores antes de terminarlas o de plano llegan de otra tesgüinada ya ebrios y se dedican exclusivamente a libar desde su arribo. En ocasiones, los propios organizadores de una tesgüinada se embriagan en otra mientras su batari termina de fermentarse, y luego hacen a un

lado el trabajo en su tierra o el trabajo ritual (cf. Bonfiglioli, 1995: 64-71); mas como el batari no puede almacenarse, se toma de todos modos el día previsto. Nada de esto es inusitado: si el trabajo no se termina cooperativamente, con tranquilidad la unidad doméstica lo lleva sola a su fin o, mejor, hace más batari; incluso, previsoramente, puede haber adelantado parte del trabajo para anticipar el festejo (cf. Velasco, 1987: 238). La cantidad de batari bebido no está “en relación directa con la cantidad de trabajo realizado” (Velasco, 1987: 237).

La tesgüinada de trabajo sirve también como reparto de riqueza, ya que los más pobres pueden aprovechar mayormente el frecuente gasto en maíz para batari de los más ricos, y los muy necesitados, como los ancianos y las viudas o abandonadas, pueden tomar para sí lo que cosechen si en eso consiste el trabajo. En ciertas ocasiones, aunque raras, se organizan también jornadas de trabajo comunitario en favor de esas personas que ni pueden realizar las labores ni costear el batari (cf. Velasco, 1987: 236). Las fiestas garantizan que todos coman carne unas 50 veces al año (cf. Velasco, 1987: 293).

Aunque Kennedy opina que el batari “es considerado como paga suficiente por los viajes que a veces involucra y por el trabajo” (Kennedy, 1970: 114) y Gómez González opina que “sirve de moneda” (Gómez, 1980: 46), lo anotado más arriba muestra que no es un pago, salario o compensación, sino que, a pesar de que trabajo y fiesta van unidos, lo festivo es más significativo y tiene primacía: “se trata de hacer algo juntos por alguien de la comunidad” (Velasco, 1987: 237-238) y colaborar en el trabajo ritual del pueblo. Estoy más de acuerdo con Velasco en que “podríamos decir que la fiesta se explica por sí misma, y adquiere sentido por el mismo hecho de suceder. En la religión... hay un elemento de gratuidad, de infuncionalidad (práctica) que la asemeja al arte” (Velasco, 1987: 149); es decir, la estética, las formas de expresión rarámuri y su gusto por la solemnidad, la complejidad y el colorido (cf. Velasco, 1987: 195), que forman parte de su “personalidad étnica” (Leroi-Gourhan, 1971: 249), tienen su papel en la decisión de celebrar una tesgüinada. Compartir es esencial: “no es tanto la materialidad del comer y beber, sino el hacerlo *juntos* lo que se pone de relieve...; aun físicamente, todos beben de la misma olla y en la misma güeja; y la carne se toma también de las mismas ollas... Dios también come —con todos y como todos— tónari y bebe tesgüino. Podemos decir que la fiesta tiene como motivo y como sentido el establecer y simbolizar la comunión entre los miembros de la comunidad y con Dios” (Velasco, 1987: 149-150). En el extremo opuesto de Kennedy, Zingg conclu-

ye que “la mano de obra puede considerarse como un factor gratis en la economía tarahumara”, ante la profusión de trabajo cooperativo (Bennett y Zingg, 1978: 60). El batari de trabajo no es siempre tan pragmático como pudiera pensarse, “—realizado cuando no es verdaderamente indispensable— se vuelve *símbolo* de la importancia fundamental de la unidad para las ocasiones futuras en que un trabajo comunitario sea realmente necesario, y es *factor* de dicha unidad” (Velasco, 1987: 239). Bennett coincide con esto al considerar que muchas veces el trabajo es únicamente una “excusa” para la tesgüinada (Bennett y Zingg, 1978: 500).

Como hemos visto, la acción de compartir, *córima*, es recurrente. /Córima/ no sólo designa una acción, sino que más bien refiere a una institución rarámuri fundamental, complementaria de la propiedad, la libertad y la independencia individuales que tanto resaltan. Córima es la ayuda que todo rarámuri tiene derecho a solicitar si realmente la necesita. Se recurre primeramente a los parientes y vecinos menos pobres para que cumplan con su obligación de compartir la comida con quienes no tuvieron una cosecha suficiente. Si los más cercanos ya no pueden compartir, se busca entonces a personas más lejanas, de preferencia ricos. La obligación de compartir no abarca animales, instrumentos de trabajo ni tierras (cf. Kennedy, 1970: 217; Velasco, 1987: 241 y ss.), sino sólo en calidad de cesión temporal de su usufructo (cf. Bennett y Zingg, 1978: 60; Plancarte, 1954: 65). Por lo demás, todos respetan estrictamente la propiedad individual, incluso de los hijos propios más pequeños.

Pedir *córima* no implica alquiler, préstamo, regalo ni limosna, que se presentan en otro tipo de situación, y por tanto no genera deuda, vergüenza ni humillación. El *córima* es un seguro social contra el riesgo de sequía, plagas, enfermedades y otros infortunios de los que nadie puede permanecer exento. Además de los casos ya anotados de ayuda a ancianos, viudas y abandonadas, si alguien carece de medios propios de subsistencia puede mudarse a la casa de alguien más afortunado e integrarse al trabajo cotidiano de su unidad doméstica hasta poder valerse por sí mismo de nuevo (cf. Velasco, 1987: 241-242). Cuando alguien viaja no necesita llevar más comida que un poco de pinole, pues puede obtener alimentos y alojamiento eventual con sólo visitar cualquier casa rarámuri. No ofrecer *córima* a un visitante, además de ser incumplimiento de una obligación, se considera como ofensa y desaire (cf. Plancarte, 1954: 71; Mauss, 1923-1924).

El derecho y la obligación de reciprocidad no son directos; cada cual comparte con quien lo necesita y no precisamente con quien lo ayudó. El efecto de la

distribución y la tendencia a la igualación de riquezas es claro, aunque los chabochis aprovechan en la sierra la generosidad rarámuri y corresponden poco. En cambio, cuando ciertos rarámuri van a ciudades como Parral, Chihuahua, Ciudad Juárez, Torreón o Durango a vender plantas medicinales, frutas, artesanías o simplemente a pasear o a matar el hambre, son vistos y tratados como desvergonzados pedigüeños.

Cuando dos personas realizan un intercambio comercial habitual o de monto considerable, en tanto sea justo y satisfactorio para ambas partes, se honran considerándose entre sí *norawa*. Los *norawa* se brindan respeto en las tesgüinadas, regalos para las familias y atenciones especiales mutuas, como hospedaje con los mejores alimentos disponibles (cf. Plancarte, 1954: 46) y, según Kennedy, esta relación pudiera interpretarse como parentesco ficticio o ritual (Kennedy, 1970: 199).

Evidentemente, en las tesgüinadas está presente el *córima* generalizado. Para argumentar que el batari no es un pago, Stefani y Urteaga anotan la siguiente frase rarámuri: “quiero compartir contigo mi alegría por el trabajo acabado” (Stefani y Urteaga, 1994b: 25). La recurrencia del compartir, la alternancia del aislamiento y la fiesta, el respeto a la independencia individual, la laxitud en el cumplimiento de las reglas y el repudio a la violencia son lo que conforma “un código de las emociones, asegurando al sujeto étnico lo más claro de la inserción afectiva en su sociedad”, código que convierte al ámbito de las relaciones sociales y “las actitudes mundanales” en un nivel de las manifestaciones estéticas cuya apreciación forma “lo más idóneo de la cultura y lo que simboliza realmente las diferencias existentes entre las etnias” (Leroi-Gourhan, 1971: 267-268). Esta particularidad puede señalarse como “lo más significativo del valor de la etnia”, como el “estilo que posee su valor propio y que baña la totalidad cultural del grupo” (Leroi-Gourhan, 1971: 271); es el estilo étnico, el cual Leroi-Gourhan define “como la manera peculiar a una colectividad de asumir y marcar las formas, los valores y los ritmos”, que orienta estéticamente las selecciones individuales (Leroi-Gourhan, 1971: 274).

Debido a que casi no hay otras oportunidades para ello, las tesgüinadas son las ocasiones más propicias para iniciar una relación de pareja (cf. Velasco, 1987: 83), ya sea fugaz o duradera, matrimonial o adúltera. No es raro que un matrimonio se pacte o incluso se formalice en una tesgüinada, con la ayuda instantánea del *mayori* o autoridad casamentera (cf. Plancarte, 1954: 40). Bajo el influjo del alcohol, el grupo tiene su principal recreación, se liberan los impulsos agresivos y se arreglan las disputas conyugales, parentales

y vecinales, se hace ostensible el rango, “los solteros encuentran su pareja y los casados variación en su experiencia sexual” (Kennedy, 1970: 120-121). Así también se concertan carreras y operaciones de trueque y compra-venta, se presenta el intercambio de noticias y la discusión de cambios de autoridades y otros asuntos políticos o económicos (cf. Velasco, 1987: 272).

Ciertas conductas que en la vida sobria se consideran reprobables y objeto de alguna sanción, por leve que sea, suelen tener lugar en la *tesgüinada* sin producir culpabilidad (cf. Velasco, 1987: 291) o siquiera vergüenza: la responsabilidad se atribuye al *batari*. En medio del silencio y de la timidez, las *tesgüinadas rarámuri* pueden considerarse como verdaderas explosiones de alegría. En ellas predomina una actitud de relajamiento de todas las normas cotidianas, particularmente las que se refieren al pudor y a los comportamientos sexuales (Bonfiglioli, 1995: 129). Un muy infrecuente asesinato o una ruptura matrimonial pueden ser algunas de las excepciones que sí merezcan un correctivo. De ese modo, gran parte de la conducta contenida se permite en forma temporal y la *tesgüinada* “funciona como una válvula de escape de la hostilidad directa, de la agresión latente reprimida y de la tensión sexual” (Kennedy, 1970: 160-171).

La esencia del *batari* tiene además otros aspectos. Las relaciones jocosas de parentesco, entre cuñados por una parte y entre abuelos y nietos por otra (cf. Plancarte, 1954: 46), solamente se manifiestan en pesadas bromas de fuerte contenido sexual, inclusive homosexual, durante las *tesgüinadas* (cf. Kennedy, 1970: 196 y ss.; Bonfiglioli, 1995: 129-131). Desde que dejan de ser bebés, los niños permanecen separados del mundo del *batari* por un velo de reserva y cierto misterio acerca de las sensaciones de la embriaguez, el cual se rasga durante una *tesgüinada*; “el único acto ceremonial que semeja un *rite de passage*, aparte de la cura ritual de los niños y los funerales, es cuando el joven se aproxima a los 14 años... Se le dedica un breve sermón acerca de las responsabilidades del hombre adulto y a partir de entonces puede beber con los mayores” (Kennedy, 1970: 116-118).

Los sueños son importantes en la cultura rarámuri. Un *sukurúame* (brujo o hechicero) puede dañar e incluso matar a alguien soñándolo, y en ocasiones un *owerúame* (chamán o curandero) puede curar ese daño del mismo modo (cf. Velasco, 1987: 95). También en ese terreno se aprecia la trascendencia del *batari*, pues las *tesgüinadas* aparecen con frecuencia en los sueños, incluso los de la vida y la muerte (cf. Kennedy, 1970: 231).

Las relaciones sociales

Las tajantes afirmaciones de Kennedy y otros autores citados más arriba acerca del predominio del aislamiento en la vida rarámuri pueden ser matizadas ahora, usando incluso datos del propio Kennedy. “En un polo encontramos un relativo aislamiento... la naturaleza de las tareas diarias que consumen tiempo, impiden las visitas sociales frecuentes... la frecuencia y la intensidad de la interacción es [*sic*] muy baja [*sic*] por días y algunas veces por semanas”. “En el otro polo está la *tesgüinada*” (Kennedy, 1970: 119). Tomando en cuenta el tiempo dedicado a la preparación del *batari* que uno invita, a la libación en todas las *tesgüinadas* a que uno asiste y a descansar para recuperarse de cada intoxicación, Kennedy calcula que “el tarahumara promedio se encuentra 100 días del año comprometido de manera directa con el *tesgüino*” (Kennedy, 1970: 238-240). Este autor ecologista cultural enuncia inclusive la oposición simétrica que da su justo valor al *batari*: “las personas se encuentran *solas* realizando sobriamente sus tareas diarias o están en compañía bajo la influencia del alcohol” (Kennedy, 1970: 238). Al parecer Kennedy considera “importantes” sólo las acciones colectivas, pero el análisis sincrónico del agrupamiento que implican las *tesgüinadas* o las carreras requiere la consideración primordial de la estructura diacrónica (cf. Lévi-Strauss, 1977: 22 y 262) de disgregación y aislamiento.

Luego de su familia nuclear y su unidad doméstica compuesta, el grupo social más relevante para un individuo es aquel en el que participa para trabajar y beber, dada la frecuencia de las *tesgüinadas* de trabajo. Las reuniones dominicales, las del ciclo festivo cristiano y las judiciales, celebradas todas ellas en la iglesia, y las asambleas ejidales que pueden además hacerse en la escuela u otro lugar, marcan y mantienen la pertenencia al pueblo, que constituye el siguiente grupo social más importante (cf. Kennedy, 1970: 109). Tomando en cuenta lo esporádico de las reuniones del pueblo, Bennett afirma que “no existe vida comunal.” (Bennett y Zingg, 1978: 497). Sin embargo, Kennedy demuestra que el agrupamiento reiterado de trabajadores-bebedores es una verdadera comunidad; es la comunidad significativa para cada individuo, si bien consiste en un agregado mal definido y relativamente inestable de vecinos. Debido a la naturaleza traslapante de tal tipo de “entidades estructurales” (en sentido sociológico), este autor considera a dicha comunidad un *plexus* o una malla más que un grupo (Kennedy, 1970: 110-130).

Los anfitriones de una casa invitan *batari* muchas veces a los mismos vecinos, convirtiendo ese lugar en el asentamiento central de un agregado social. Cuando

esos anfitriones acuden como invitados a otra casa a trabajar y beber, se encuentran a la mayoría de quienes bebieron en su casa, pero no a todos, pues algunos de ellos viven más lejos de la vivienda que ahora es el asentamiento central del agregado; correspondientemente, hallan a algunos de sus vecinos que no invitaron a su propia casa por vivir un poco más lejanos de ella, quienes, no obstante, habitan a una distancia conveniente de la casa del nuevo anfitrión. Así, cada casa es el asentamiento rotativo de un agrupamiento que en cada ocasión cambia parcialmente de contenido, de tal forma que toda persona mantiene contacto social con otras que a su vez mantienen contacto con otras más distantes, en cadenas que forman una malla extendida por todo el país rarámuri. Este es “un sistema general pléxico de sistemas traslapados de interacción centrados en la unidad doméstica” que “no toma en cuenta las fronteras oficiales del pueblo, aunque la gente sabe a qué pueblo pertenece, y en ocasiones asiste a la cabecera por diversas razones”. De ahí la “vaguedad” del agrupamiento y la principal explicación de la relativa uniformidad de la cultura y la lengua rarámuri en un territorio tan extenso y tan dispersante (Kennedy, 1970: 124-127) (cf. Bennett y Zingg, 1978: 294). La vaguedad y la indefinición del agregado se acentúan con la migración estacional y el traslado para trabajar en diferentes parcelas de la unidad doméstica. El carácter sobrepuesto de la malla de batari y la rotación del lugar de reunión son “una solución más práctica que tener un grupo territorial fijo con fronteras rígidas y un único lugar de reunión” (Kennedy, 1970: 224).

El batari es vehículo de relaciones personales, “vínculos concretos” (cf. Lévi-Strauss, 1977: 275 y 329), con vecinos cercanos, e indirectas con muchos otros rarámuris, teóricamente con todos; pero las relaciones directas, cara a cara, con gente alejada geográficamente son mucho más difíciles. Pasando por alto los ocasionales acarrees a masivas reuniones priístas de apoyo a candidatos o gobernantes mestizos (cf. Lartigue, 1983: 103), algunos concursos de músicos o alfareros organizados por el Instituto Nacional Indigenista y los “encuentros” festivos entre pueblos de dos pequeñas regiones —peculiares por tales eventos— (cf. Velasco, 1987: 173-176), las carreras constituyen la única institución que implica la interacción más o menos frecuente de grandes grupos de rarámuris asentados discontinuamente en el territorio.

Las carreras

Se libran entre dos equipos de igual número de corredores, representando cada equipo a un pueblo o seg-

mento de pueblo de tamaño y composición variable (cf. Kennedy, 1969: 19-20): participan por separado sólo niños, sólo hombres en plenitud física, nada más mujeres, únicamente niñas o únicamente ancianos. Una excepción es una carrera que a veces se hace al final de una curación con jículi, en la que corren hombres contra mujeres; es “meramente simbólica, pues sólo dan una vuelta y pequeña” (Velasco, 1987: 114).

Muchos grupos de rancherías tienen una organización dualista. En Choguita, por ejemplo, hay tanto rivalidad como cooperación (cf. Lévi-Strauss, 1993: 109) entre “los de arriba” y “los de abajo”, bandos que constituyen segmentos. Ello facilita la realización de diversas carreras que se agotan en la competencia entre ambos lados o sirven como preparación de corto o largo plazo para las grandes carreras contra otros grupos de rancherías. A veces una carrera entre segmentos de un pueblo se planea para seleccionar y entrenar a los integrantes de un equipo representativo de todo el pueblo (cf. Kennedy, 1969: 19-21).

Cualquiera de los competidores puede ganar para su equipo completando primero el recorrido acordado o siendo el último en abandonar la competencia. El último de cada bando en abandonar la carrera o el que llega primero a la meta es el corredor principal de su equipo.

El nombre de la carrera de varones es *rarapíama*, *ralajipame* o *rarájjipari*, que de cualquier manera alude a arrojar con el pie (cf. Pennington, 1970: 15), ya que durante todo el trayecto los corredores deben impulsar así una bola de madera de unos 8 o 10 centímetros de diámetro llamada *goma'kari* (cf. Pennington, 1970: 34) o *komakali* (cf. Kennedy, 1969: 21). Entre las mujeres la carrera se llama *ariweta* (cf. González y Ochoa, 1978: 271), que también es el nombre del aro de unos 25 o 30 centímetros de diámetro que durante la carrera se lanza por medio de un palo curvo en el extremo inferior. El aro o ariweta se hace con palma o con varas tiernas trenzadas entre sí y con una cinta de tela. A pesar de la apasionada afirmación de que las mujeres “pueden correr tanto como un hombre, más que un caballo” (Benítez, 1976: pie de foto entre las pp. 104 y 105), las ariweta son menos frecuentes, más cortas y con apuestas menos intensas que las rarapíama (cf. Kennedy, 1969: 19), además de que casi siempre se realizan sólo entre segmentos; de modo que la descripción y la interpretación que hago aquí de las carreras se refieren en lo general a ambos tipos, pero con más precisión a las carreras de hombres, consideradas más representativas por los mismos rarámuri.

Cualquier persona puede encabezar el desafío a otra, muchas veces en una tesgüinada, para organizar una carrera. Con el estímulo de amigos y parientes

se puede aceptar el reto y comenzar a acordar las condiciones particulares: lugar, fecha, número de corredores de cada equipo, distancia a recorrer, posibilidad o no de tocar la pelota con la mano o con un bastón cuando se atore en el terreno, etcétera. Entre mayor es el tamaño del agregado social representado por cada equipo, aumentan la formalidad, la preparación, la emotividad y la concurrencia de interesados (cf. Kennedy, 1969: 20). En las carreras grandes, en que compiten hombres en su plenitud física, la concertación puede durar semanas o meses y requerir varias visitas mutuas de los organizadores o *chokéame*, y a veces hasta de los siríame, dado que se tiene que negociar (cf. Kennedy, 1969: 23) salvando grandes distancias y hacer preparativos (cf. Kennedy, 1970: 134).

En cada bando se invita a varios *chokéame* a comprometerse para organizar los eventos previos, vigilar en el transcurso de la carrera que todos completen las vueltas y cumplan cabalmente los acuerdos, etcétera (cf. Kennedy, 1969: 28). Los papeles de los *chokéame*, como todos los de la carrera, son de autoasignación voluntaria (cf. Kennedy, 1969: 39 y ss.), y ellos invitan a corredores o *jumame* a participar en su equipo, y al resto de la gente que será representada por éste se le conmina a acudir con sus apuestas y apoyo.

Cuando alguien quiere apostar a un equipo llama a su *chokéame* encargado y le entrega lo que va a apostar: una falda, algunos metros de collar o tela, una faja, jabón, una chiva, un rebaño, una vaca, un burro, dinero o lo que sea. Ese *chokéame* propone las apuestas a su contraparte entregándole lo que le han dado sus partidarios. El otro *chokéame* muestra las propuestas a los suyos en intento de “casarlas”, es decir, de que alguien acepte la apuesta o una parte de ella ofreciendo algo igual o equivalente. Las apuestas aceptadas se amarran por parejas de cosas “casadas” y se ponen en un montón (cf. Kennedy, 1969: 26) junto a la salida-meta de la carrera, en tanto lo rechazado se regresa por los mismos conductos. Las apuestas continúan hasta muy avanzada la competencia, y a veces cambian de dueño cantidades enormes de bienes (cf. Kennedy, 1969: 25-37). La relevancia psicológica de una carrera es evidente para cualquier observador de las interacciones y los gestos de los implicados, y las “prolongadas actividades de regateo y el despliegue público de bienes deseados es [*sic*] tan excitante [*sic*] como la carrera misma” (Kennedy, 1969: 37); “todos los concurrentes están siempre en un estado de excitación nerviosa, como nunca se ven en ninguna otra ocasión” (Plancarte, 1954: 54).

Las estimaciones sobre las longitudes recorridas en las rarapíama varían desde la de Kennedy, quien sólo reconoce que “las carreras mayores generalmente

promedian entre 20 y 40 millas [32-64 km]” (Kennedy, 1969: 21) hasta la de Irigoyen, quien afirma que “siempre las distancias son por lo menos tres veces mayores que la del maratón (42 km) superando en ocasiones los setecientos kilómetros” (Irigoyen, 1974: 128) y la de Basauri, que calculó una velocidad media de 10 a 11 kilómetros por hora y duraciones de 24 a 72 horas consecutivas (Basauri, 1929: 74). Mi propia apreciación, más de acuerdo con la de Velasco, es que duran hasta un día y medio y 150 km (Velasco, 1987: 417), entre lomas pedregosas, cañadas, desfiladeros, sembradíos y todos los accidentes geográficos de la sierra.

Cada equipo lleva una bola y se van relevando sus *jumame* para impulsarla. Casi sin detenerse y con gran habilidad, meten la punta del pie por su lado exterior debajo de la bola y la lanzan lo más lejos que pueden sin desviarse del camino. Mientras uno avienta la *komakali*, los demás de su equipo procuran adelantarse para estar cerca de donde caiga y hacer lo propio, hasta que vuelve a tocar un turno al que quedó atrás. Al principio, el o los *jumame* considerados principales corren reservándose sin tocar la pelota, mientras los menos resistentes, que comienzan sacrificándose con los lanzamientos, van rezagándose y disminuyendo su participación hasta que no pueden alcanzar la bola y se retiran.

Los mejores *jumame* continúan en la noche, como hipnotizados por el cadencioso sonido de sus cinturones de sonajas o cascabeles de pezuña de venado, aventando la madera al tiempo que los acompañantes se adelantan por turnos a alumbrar con antorchas el camino y la bola. Cuando el terreno es más o menos plano o en descenso, el lanzamiento es bajo para que la pelota ruede mucho; en los trechos pedregosos o de subida el impulso es hacia arriba para que no se atore o se regrese demasiado, y siempre tratando de evitar lo más posible que caiga en un barranco o se pierda entre los arbustos o en la penumbra.

Durante casi todo el trayecto, los partidarios no cesan de relevarse para acompañar a los *jumame*, lanzarles gritos de ánimo y atenderlos (cf. Benítez, 1976: 123). Corren tanto el equipo como la gente que representa, aunque los acompañantes lo hacen por relevos. Todos tienen algo que aportar para defender sus apuestas y el orgullo de su bando: unos cortan el ocote para las teas, otros les dan pinole con agua a los *jumame* durante breves paradas cada 3 o 4 horas, unos más les frotan las piernas con ungüentos, infusiones o petróleo, otros, en fin, cuidan las apuestas y la legalidad de la competencia. Desde lejos se escucha el griterío de la multitud entre los montes cuando uno de los equipos se aproxima o se aleja. Los partidarios

que descansan a ratos juegan, bromean, platican, especulan ansiosos sobre el resultado de la competencia, apuestan (cf. Kennedy, 1969: 24). En ocasiones la mayoría de la población de un grupo de rancherías se traslada hasta el sitio de la competencia (cf. Bennett y Zingg, 1978: 509-517) desde días antes (cf. Kennedy, 1969: 24).

A cada vuelta completada por equipo se pone o quita, según lo acordado, una piedra del lado correspondiente de la meta, hasta que se termina el recorrido o el último jumame de un equipo se da por vencido deteniéndose. Entonces, casi sin que los corredores victoriosos reciban atención ni mucho menos felicitaciones, los ganadores se concentran en recoger sus apuestas (cf. Kennedy, 1969: 30) y se despiden.

Aunque los niños suelen ir a pastorear el rebaño o a la escuela corriendo y arrojando una komakali o una ariweta, y los hombres cazan venados persiguiéndolos hasta rendirlos de cansancio o hasta que el terreno pedregoso desbaste sus pezuñas (cf. Gómez, 1980: 195) y además compiten en carreras durante todas las etapas de su vida, los jumame tardan varios días en reponerse del agotamiento y los dolores que ocasionan los increíbles esfuerzos de tanto correr, escalar y lanzar en las grandes competencias. En esos días la abstinencia sexual y los masajes se prolongan para acompañar al descanso. No faltan los casos de lesiones o enfermedades de los corredores atribuidas a la rarapí-pama, y “es un milagro que alguno de ellos no muera” (Kennedy, 1969: 28).

Una propuesta de interpretación

La carrera es un juego, una oposición simétrica. Ese carácter de juego está dado por la relación metonímica o de contigüidad existente entre los bandos, pues tiene una estructura de reglas iguales para ambos lados, las cuales constituyen una necesidad. Son reglas operatorias que permiten un número ilimitado de partidas y crean el acontecimiento, en tanto que en cada juego los incidentes y el resultado son diferentes y constituyen una contingencia. El juego de la carrera establece una disyunción entre ganadores y perdedores (cf. Lévi-Strauss, 1975: 55-59).

No obstante, la carrera en sentido estricto participa en un sistema del cual también forma parte la lógica de lo sensible, la ciencia de lo concreto, el pensamiento mágico manifestado a través de ritos que tratan de influir indirectamente en la realidad natural y social (cf. Lévi-Strauss, 1975: *passim*). La carrera se realiza generalmente cuando se desarrollan actos expresivos mágicos (cf. Leach, 1978: 13, 39-44 y 69) como atraer

lluvia, curar y aumentar la fertilidad de plantas, animales y personas, agradecer y compartir con Onorúame los productos del trabajo, o bien, sencillamente por diversión algún domingo, día de reunión en la iglesia para el rezo y para juzgar alguna infracción. Desde tres días antes de una carrera importante, los corredores de cada bando se recluyen juntos bajo los cuidados y vigilancia de un owerúame, que los protege, al igual que a la bola que usarán, de maleficios enemigos, mediante rezos, amuletos y lavados de sus piernas con infusiones. Por otra parte, además de interrogar constantemente a los corredores sobre sus recientes experiencias oníricas (cf. Kennedy, 1969: 24), se contrata un sukurúame para que duerma lo más posible con el fin de encontrar en sus sueños algún símbolo individualizado (cf. Leach, 1978: 17 y 21) del resultado de la carrera —una metáfora que, al considerarse indicio de un futuro real, se vive como metonimia— (cf. Lévi-Strauss, 1975: 47 y 220; Leach, 1978: *passim*). A veces el trabajo del sukurúame incluye hechizar a los contrarios para que pierdan. También se celebra una tesgüinada previa a la carrera, en la que antes de tomar el batari se ofrece a Onorúame, ubicado en lo alto e identificado con el sol (cf. Bennett y Zingg, 1978: 491; Gómez, 1980: 60; González: 409; Velasco, 1987: 284-285), así se intenta congraciarse con él y obtener su apoyo. A la inversa del juego, en el rito se establece una conjunción entre el owerúame y los demás participantes, quienes en principio están en oposición asimétrica por sus papeles, saberes y poderes desiguales, pero a partir del acontecimiento se unen en comunión y producen la estructura (cf. Lévi-Strauss, 1975: 55-59).

En esos días los corredores ejecutan además actos biológicos (cf. Leach, 1978: 13) para ganar la carrera: descanso, contención o abstinencia sexual (cf. Pennington, 1970: 17) y alimentación especial (cf. Kennedy, 1969: 23-24). El maíz contenido en el batari es un alimento rico en energía pero, para evitar emborracharse, los corredores lo consumen en poca cantidad en esta fiesta; por otra parte, también a la inversa de lo cotidiano, consumen entonces más carne que de costumbre, para lo cual se sacrifica un animal. La alimentación se prolonga con pinole y agua en breves descansos durante la carrera. Tampoco faltan las acciones técnicas (cf. Leach, 1978: 13 y 40-44) como medios directos para el triunfo: se talla con navaja la komakali (ligera, resistente a las piedras del suelo y bien redonda para que rueda mejor) y antes, durante y después de la rarapí-pama se masajean las piernas de los jumame.

Como se verá más adelante, la carrera forma parte de un lenguaje no verbal de signos (cf. Lévi-Strauss, 1975: 37-41) y símbolos, aunque intervienen también

expresiones verbales (cf. Leach, 1978: *passim*). Para analizar dicho primer lenguaje, uso aquí un segundo lenguaje científico referido al primero, o metalenguaje (cf. Fages, 1974: 78-79), en el cual considero como un sistema el conjunto de a) descanso, abstinencia sexual y masajes previos; b) sueño adivinatorio, hechizos y contrahechizos; c) fiesta, comida, bebida y curación rituales previos; d) concertación de apuestas; e) carrera; f) cobro de apuestas, fiesta; g) comida, bebida y agradecimiento rituales posteriores (cf. Bennett y Zingg, 1978: 514; Kennedy, 1969: 30) y h) descanso, abstinencia sexual y masajes posteriores. Lo señalado en cada inciso tiene una armadura (cf. Marc-Lipianski, 1973: 40) o conjunto parcial de relaciones básicas que lo explican (ver Figura 2). En la esencia común de todas las transformaciones (participantes hombres o mujeres, jóvenes o mayores, variantes locales y regionales de forma, uso de komakali o ariweta) el sistema de la rarapípama tiene su estructura, que consiste, por su parte, en el conjunto mayor de sus relaciones básicas que lo explican, de las cuales se da cuenta someramente a lo largo de este ensayo (ver Figura 3).

Ayudaría a comprender la estructura un modelo (cf. Lévi-Strauss, 1977: 251-252, 261 y 329) consistente en un circuito, con el descanso, la abstinencia sexual y los masajes iniciando y terminando el proceso. Dicho modelo tiene un isomorfismo (cf. Marc-Lipianski, 1973: 75) con el circuito de sendas en donde se corre la carrera que, cuando el terreno lo permite (cf. Irigoyen, 1974: 128), es circular (ver Figura 4) (cf. Bennett y Zingg, 1978: 510; Gómez, 1980: 185-186). Ese isomorfismo se tiene igualmente con la ariweta y, en otra dimensión, con la bola misma. Bennett subraya la importancia de lo circular cuando, refiriéndose al patio de toda casa donde se realizan las ofrendas tutuguri de comida y bebida, registra que “El patio circular representa el mundo, los cuatro puntos cardinales son sus entradas” (Bennett y Zingg, 1978: 419 —cf. Bonfiglioli, 1995: 75—; Velasco Rivero, 1987: 109-116; Cajas Castro, 1992: 191 y 206-210 y Bonfiglioli, 1995: 77) señalan que el patio de la curación jículi también es circular. No sólo el contorno del sol tiene esa forma, sino que también “La tierra es circular, dicen, como una tortilla o como un tambor circular” (González, 1987:

Figura 2. Modelo de la armadura de la carrera

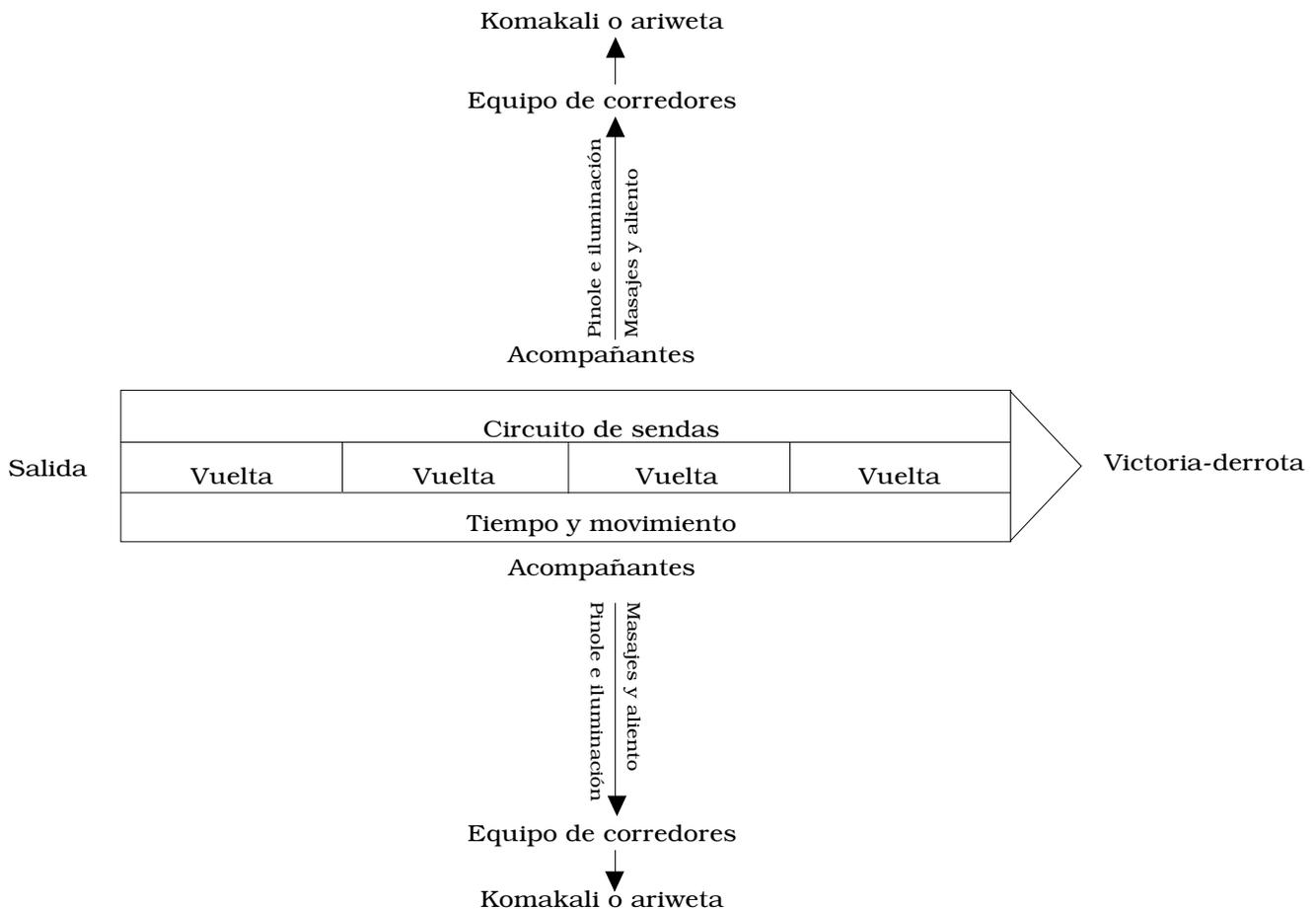


Figura 3. Modelo de la estructura de la rarapíama



403). Plancarte da testimonio de las palabras de un owerúame en un nawésari previo a una carrera: “dirigiéndose a los corredores, les dijo que tenían la obligación de mantener la bola en constante movimiento, imitando al sol que nunca se detiene en su curso; ya que si no cumplían con esta obligación, ‘el astro detendría su curso, dejando al mundo en tinieblas’” (Plancarte, 1954: 54). La abstinencia sexual, la vigilia y la ruptura de los ritmos corporales naturales y de la frontera entre el día y la noche evocan el dominio religioso (cf. Leroi-Gourhan, 1971: 278); la implicación religiosa de la carrera se encuentra además en el sacrificio de un animal para alimentar a los corredores pues, debido a su valor económico como productores del indispensable abono, sólo se matan animales excepcionalmente y como parte de una ofrenda tutuguriyúmarí (cf. Bennett y Zingg, 1978: 420; Velasco, 1987: 293).

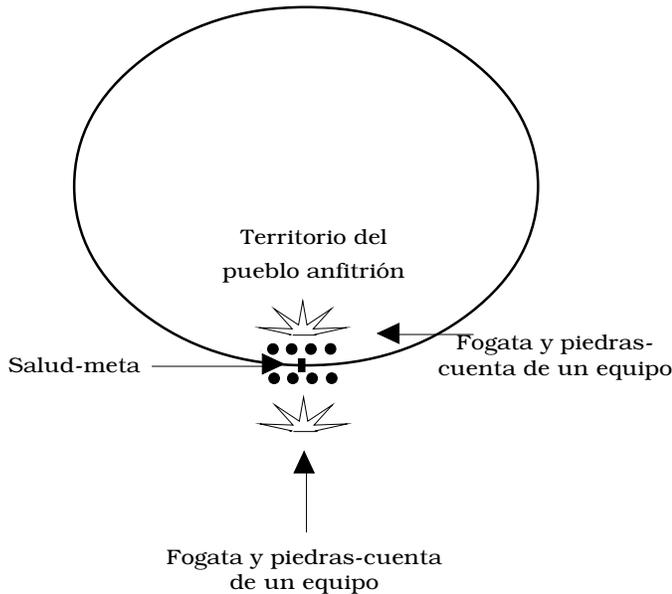
Se puede decir que la armadura de la carrera presenta características de centralidad en el sistema, porque todas las relaciones pasan por ella.

El sistema de la carrera forma parte de un metasisistema o sistema más abarcador y de un nivel más alto (cf. Zavala, 1977: 75 y 76), que incluye además intercambios a) económicos y b) matrimoniales (cf. Lévi-Strauss, 1993: 91-108).

- a) El aspecto de los intercambios económicos es muy frecuentemente señalado por los especialistas, sobre todo por el supuesto arruinamiento de algunos apostadores (cf. Plancarte, 1954: 54), pero ha sido muy escasamente analizado.

La comunicación es más esporádica entre los pueblos que en el interior de cada uno; hay graves dificultades de transporte, muchas necesidades materiales, pocos excedentes económicos y menos oportunidades de intercambiarlos. Desde los viajes de siríames y chokéames para concertarlas, las carreras son un medio para establecer relaciones sociales (cf. Lévi-Strauss, 1977: 251, 261 y 275). En las apuestas se ofrece algo que no es del todo indispensable para quien lo tiene, pero sí necesario para otro. Puesto que se pretende un equilibrio en las capacidades de los equipos de corredores contendientes, si se pierde como visitante es muy probable que se gane como anfitrión y viceversa. Aun si una rarapíama se efectúa en un pueblo neutral y no hay revancha, en términos diacrónicos, considerando muchas competencias, se ganará aproximadamente tanto como se pierde en las apuestas. El ciclo ida-vuelta puede durar un año o más, mientras se logra reponer lo gastado en las apuestas perdidas y en las fiestas, y en la reciprocidad de éstas se encuentra presente el concepto (cf. Lévi-Strauss, 1975: 37-41) peculiar de córima con su función distributiva (cf. Velasco, 1987: 24; Stefani y Urteaga, 1994b: 26). Abordando este aspecto de las carreras aflora uno de las muchas facetas simbólicas de la economía rarámuri. No obstante, no se pretende aquí equiparar la relevancia material de las notables apuestas con la de un mercado, ni siquiera regional, pues

Figura 4. Circuito de sendas de la rarapípama



“las grandes carreras no son lo bastante frecuentes para convertirse en un factor de importancia mayor” y “Las transacciones son habitualmente individuales y sólo de una manera limitada sirven para unir a los grupos de mayor tamaño” (Bennett y Zingg, 1978: 503). No se trata “de una institución económica eficiente puesto que... no hay ganancias, ni se deriva de las carreras una forma de ganarse la vida. Sin embargo, de este modo cambian de mano en un momento muchos más bienes que en cualquier otra simple clase de actividad económica de los tarahumaras” (Kennedy, 1969: 37).

- b) En la dispersión demográfica y la precariedad económica es difícil encontrar la pareja adecuada, pero la reciprocidad de las visitas de concertación, las fiestas, las apuestas y las carreras con el acompañamiento de la mayor parte de cada pueblo permiten a la gente conocerse y establecer vínculos que con frecuencia desembocan en intercambios matrimoniales (cf. Lévi-Strauss, 1993: 179 y ss.). Estos intercambios son también económicos, porque los aportes de los contrayentes necesariamente complementan el patrimonio familiar: si alguien tiene un arado y le falta una mula, o posee cabras pero no tierra suficiente, no se casará con alguien en la misma situación.

La relación entre los intercambios matrimoniales y los económicos se simboliza al usar el término /casar/ para referirse al acto de ligar parejas de bienes que se apuestan.

La metaestructura del metasistema incluye bandos, sus segmentos, sus representantes, concertación, producción económica, carreras de preparación, tesgüinadas, carreras principales a visita recíproca, intercambio matrimonial (cf. Lévi-Strauss, 1975: 189 y ss.) e intercambio económico (cf. Lévi-Strauss, 1977: 268-269), cada cual con su estructura (ver Figura 5), en la que obviamente no podemos abundar más aquí.

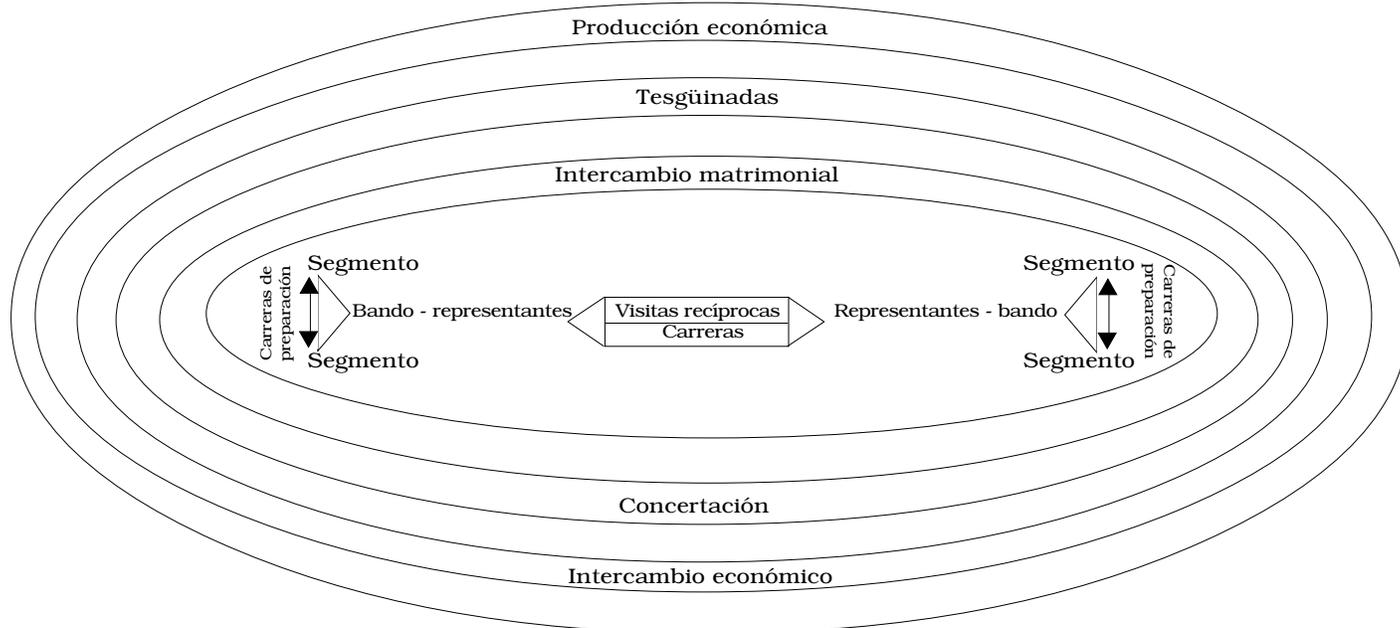
La carrera constituye una relación social y establece una identidad cultural, una conjunción interna al pueblo y otra entre los pueblos (cf. Bennett y Zingg, 1978: 503) —aunque esta última se vive como disyunción por efecto de la rivalidad entre bandos—: a pesar de todas las variantes culturales y dialectales, se puede concertar una rarapípama con cualquier pueblo rarámuri e incluso, excepcionalmente, con un pueblo *o'dami* (cf. Kennedy, 1969: 19), pero no con chabochis. Es una fuerza social cohesiva y “un canal para derivar la agresión” (Kennedy, 1969: 35).

La palabra /sallo/ tiene mucho que ver con la oposición simétrica de la carrera. En una cadena sintagmática (cf. Zavala, 1977: 74 y ss.) referida a los corredores principales de un evento denota “competidor rival”. En otras cadenas con las cuales la primera tiene una relación paradigmática (cf. Lévi-Strauss, 1975: 218 y ss.; Leach, 1978: *passim*) muy cercana, connota “equipo rival” o “segmento rival” o “pueblo rival”. En otra cadena más, también dentro del mismo campo semántico de la carrera, connota “contraparte en una apuesta”. Fuera de la armadura de la carrera en sí, pero a veces dentro del sistema en que se ubica, connota “camarada de libaciones en una reunión”, ya sea tesgüinada u otra borrachera más moderna. En las relaciones de parentesco, en ocasiones dentro del metasistema que comprende a la carrera, sallo tiene como connotación “contraparte en relaciones burlescas de parentesco”. Fuera de ese metasistema, otra connotación es “rival” o aun “enemigo” (de amores, herencias, localismos, etcétera).¹

De modo semejante, el batari en la cadena sintagmática de los corredores participantes en la fiesta previa a la carrera denota “alimento”, pero connota “bebida sagrada” por la relación paradigmática con las cadenas de otros participantes en la misma tesgüinada

¹ Bonfiglioli toma de Merrill (1992) la referencia a la palabra /sayéra/: “Al parecer, este término no sólo significa ‘oponerse’ —traducción de Merrill— sino también ‘enfrentarse con’, ‘enemistarse con’, ‘atacar’” (Bonfiglioli, 1995: 150). Brambila (1976) “también traduce el término *sayira* como ‘enemigo’, ‘contrato’, ‘contrincante’, ‘adversario’” (Bonfiglioli, 1995: 150).

Figura 5. Modelo de la metaestructura de las relaciones sociales de la rarapíama



y con las cadenas de otras tesgüinadas hechas con fines predominantemente rituales. Connota además “sustancia estimulante y desinhibidora” por la relación con las cadenas de los visitantes ajenos a la sociedad rarámuri que a veces participan en sus reuniones. Connota también “agradecimiento por labor realizada” (Velasco, 1987: 307), por los casos en que el trabajo cooperativo es el motivo expreso de la tesgüinada, o “bien comprado con dinero u otro regalo”, por las raras veces en que el propósito es una celebración de cumpleaños u onomástico, que son las excepciones en que el batari se trueca por un obsequio para el festejado.

Me he referido hasta aquí a algunos elementos básicos de la carrera, cuyas relaciones entre sí se establecen según un código (cf. Lévi-Strauss, 1975: 116, 136 y 249) que podemos llamar sintáctico. Pero lo más difícil del análisis es avanzar sobre los significados, es decir, hacia el código semántico. Para ello hay que tener en cuenta las relaciones que integran el sistema sintáctico y el sistema semántico en un conjunto. Conviene entonces considerar, como lo hace Umberto Eco, que los vínculos entre esos dos sistemas se guían por un código de un nivel más abarcador, y que el sintáctico y el semántico son sólo planos de este código mayor, o sea que son en realidad códigos (Eco, 1978: 78 y ss.) o subcódigos.

Para un análisis semántico sería muy útil conocer mitos (cf. Lévi-Strauss, 1975: *passim*; Zavala, 1977; Lévi-Strauss, 1977: *passim*) relacionados con las carreras y su origen, sin embargo, casi todos los antro-

pólogos que los han estudiado coinciden en que los rarámuri prácticamente carecen de una mitología (cf. Irigoyen, 1974: 104). Tienen “una relativa falta de mitos de origen”, un notable desinterés por el asunto (Kennedy, 1970: 154 y 237). Ni en el campo ni en la bibliografía (cf. López, 1980; González, 1987; González y Ochoa, 1978; Burgess, 1977; Irigoyen, 1974; Brambila, s/f) encontré relatos o mitos que aludieran directamente a las carreras.

En los pocos mitos de origen que, pese a todo, tienen los rarámuri, aparece una unidad constitutiva con significación o mitema (cf. Lévi-Strauss, 1977: 191) común, probablemente relacionado con nuestro tema: antes y al principio de la existencia de los hombres actuales, habitaron su territorio unos gigantes (cf. Bennett y Zingg, 1978: 496; Plancarte, 1954: 55; Irigoyen, 1974: 113 y ss.; Velasco, 1987: 9 y ss.; López, 1980: 13-25; Cajas, 1992: 24), capaces de recorrer grandes distancias por sus piernas grandes. La carrera es una metáfora de los periplos de los gigantes, pues con ella también se recorren grandes distancias gracias a los pies ligeros. Los rarámuri no compiten en distancias cortas.

El movimiento ascendente y descendente de la komakali o la ariweta durante la competencia relaciona lo alto (Onorúame) con lo bajo (humanos), al igual que la subida y bajada de cerros (alto) y cañadas (bajo) en el circuito, que hace a los competidores desplazar se en tres dimensiones: largo, ancho y alto. Los rarámuri no gustan de correr en terreno plano ni sin komakali

o ariweta, lo que llaman “correr como los coyotes” (Gómez, 1980: 185). Aquí se manifiesta la oposición fundamental entre naturaleza y cultura (cf. Marc-Lipianski, 1973: 197-198): los animales y los chabochis corren sin lanzar nada, los rarámuri corren arrojando una komakali o una ariweta.

Como el circuito en que se corre demarca, coincidiendo aproximadamente con los límites del territorio del grupo de rancherías anfitrión, y como los gigantes dejaron signos en el territorio —la huella enorme de una pisada, o una cueva, arroyo, cañada o piedra hueca en forma de olla, cuya construcción se atribuye a los gigantes, con quienes esos accidentes geográficos tienen por tanto una relación metonímica—, la carrera tiene una índole semiótica, ya que implica una semiosis, una relación entre una representación y un interpretante (cf. Eco, 1978: 45 y 119) o entre un significante y un significado (cf. Lévi-Strauss, 1975: 37-41): el significado o interpretante de la carrera es una conjunción tridimensional del rarámuri con Onorúame que está arriba (relación hombre-divinidad), con los gigantes que están en el pasado (continuidad histórica) y con su territorio que está abajo (relación hombre-ambiente terrestre). La primera es una relación sincrónica porque se tiene que renovar ritualmente antes de iniciar cada acto importante —por ejemplo, la relación se arruina si una vez se omite ofrecer a Onorúame algún rito previo a la carrera, aunque se haya respetado el precepto en todas las ocasiones anteriores—, la segunda es una relación diacrónica y la tercera es diacrónica y sincrónica porque los antepasados marcaron para siempre el territorio del grupo de rancherías, en el que se tiene que recrear a cada momento la vida biológica y cultural.

Por relación metafórica, la carrera también representa el intercambio económico y matrimonial entre los pueblos o segmentos, su conjunción vivida como disyunción; y por relación metonímica representa la identidad étnica rarámuri: es entonces símbolo y signo a la vez.

Entendido como lenguaje, el metasistema de la carrera, un bricolage u ordenamiento intuitivo de retazos de heteróclitas procedencias que constituyen operadores lógicos (cf. Lévi-Strauss, 1975: 35-59), contiene oposiciones significativas como rito-juego, intercambio simétrico-intercambio asimétrico, alto-bajo, hombre-divinidad, internalidad-externalidad, ida-vuelta, presente-pasado. Este lenguaje se representa a su vez con un metalenguaje: está implicado en nuevas semiosis. Los chokéames significan o representan a la competencia misma como conjunción-disyunción de opuestos semejantes, que a su turno representa el intercambio simétrico. Cada envoltorio o atado de objetos

apostados, depositado junto a la salida-meta, representa un pacto de apuesta particular, que a su vez representa el excedente y la aspiración o necesidad económicos de una diada de apostadores. El corredor principal de cada equipo es un signo que representa a su equipo, que a su vez es otro signo que representa a su colectividad. Cada lado de la senda seguida por los corredores, junto a la salida-meta, donde instalan su campamento y fogata nocturna sus partidarios para alternarse en el descanso y el acompañamiento del equipo, es un símbolo convencional arbitrario (cf. Leach, 1978: 16-21), representación también del equipo y su colectividad. Ahí mismo se van colocando o retirando piedras —otros símbolos convencionales arbitrarios— alineadas, cada una representando una vuelta al circuito completada por el equipo correspondiente, y a su vez ese recorrido representa la unión entre el grupo de rancherías anfitrión y su territorio.

Se puede decir que la palabra /sallo/, el chokéame, cada atado de objetos apostados, cada corredor principal, cada lado de la senda y cada piedra alineada son una representación. Son interpretantes y simultáneamente representaciones: la carrera, la simetría entre colectividades, cada apuesta, el excedente y la aspiración económica de cada diada de apostadores, cada equipo, cada colectividad, el recorrido por el circuito, y cada una de las conjunciones alto-bajo, colectividad x-colectividad y, hombre-divinidad, hombre-tierra, pasado-presente. El interpretante último u objeto absoluto (cf. Eco, 1978: 134) es aquí el intercambio: a) económico, b) matrimonial, c) de diversión y emociones ligadas a la carrera y d) ecológico. Este último intercambio tiene lugar entre hombres y atmósfera —o la divinidad representada por lo alto—, con sus elementos y su clima, y también entre hombres y territorio, con sus plantas y animales.

Las emociones ligadas a la carrera son la alegría por reunirse y competir, la incertidumbre y la angustia por saber quién ganará, el fastidio y la contrariedad de los corredores y sus acompañantes al avanzar la carrera, la empatía y la compasión en el interior de los bandos, la antipatía y la rivalidad entre los bandos, la euforia por ganar y la tristeza y la decepción por perder. Estos procesos psicológicos se expresan en palabras, gestos y actitudes concretos presentes antes, durante y después de la competencia.

El intercambio hombre-lo alto tiene un carácter imaginario en el lado hombre > Onorúame de la relación. Y en el lado atmósfera > hombre de la relación existe tanto una cualidad material como una imaginaria: una material porque hay una alternancia efectiva de los términos de las oposiciones lluvia-rayos solares, obscuridad-luz y frío-calor, y esta alternancia,

según el caso, puede generar en las plantas y los animales crecimiento (éxito productivo humano) o muerte (fracaso productivo humano o, incluso, defunciones humanas debidas a la sequía y el frío), y posee una cualidad imaginaria porque se supone voluntad y decisión de lo alto, Onorúame, para enviar hacia abajo buen clima y buena fortuna, o bien enfermedades, mala fortuna, obscuridad o demasiado calor, y muerte, dependiendo de lo que reciba o deje de recibir de los hombres.

Localizamos la representación del intercambio ecológico en general en mitos naturalistas (cf. Irigoyen, 1974: 106-112; Burgess, 1977; González y Ochoa, 1978; González, 1987: 408-411; López, 1980), en el ofrecimiento de batari a lo alto y en el tutuguri-yúmari.

A partir, entonces, del intercambio generalizado, como interpretante final, objeto absoluto o unidad de significación social, se forman cadenas semióticas (interpretante-representación-interpretante-representación, etcétera) que al bifurcarse, debido a la diversidad de representaciones que tiene cada interpretante (cf. Eco, 1978: 137), constituyen un árbol de significación. El análisis que realizamos siguiendo ese modelo es una operación recursiva, en la cual para explicar una cosa recurrimos a otra, y para explicar esa otra recurrimos a otra más, y así hasta llegar al punto clave fundamental, desde donde es posible regresar a reconstruir todo el árbol, que puede tener más ramas o cadenas de significación de las mostradas en este caso.

Vemos así cómo las carreras rarámuri implican un vínculo entre la estructura mental y la estructura social (cf. Lévi-Strauss, 1977: 251, 275 y 281), aunque no todo el comportamiento está determinado por esas estructuras.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1981 *Formas de gobierno indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México (1953).
- BASAURI, CARLOS
1929 *Monografía de los tarahumaras*, Talleres Gráficos de la Nación, México.
- BENÍTEZ, FERNANDO
1976 "Viaje a la Tarahumara", en *Los indios de México*, t. I, Era, México, pp. 75-138.
- BENNETT, WENDELL C. Y ROBERT M. ZINGG
1978 *Los tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, Instituto Nacional Indigenista (Colección Clásicos de la antropología: 6), México (1935 i).
- BONFIGLIOLI, CARLO
1995 *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la Pasión de Cristo, la transgresión cómica-sexual y las danzas de conquistas*, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social (Fiestas de los pueblos indígenas), México.
- BRAMBILA S. J., DAVID
s/f *Bosquejo del alma tarahumara*, s.p.i., s.l.e. (1958-1967).
1976 *Diccionario rarámuri-castellano*, Supersticiones y costumbres de los rarámuri, Buena Prensa, Sisoguichi (Chih.), mimeografiado.
- BURGESS, DON
1977 "El origen del marrano en tarahumara", en *Tlalocan*, vol. VII, pp. 199-201, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- CAJAS CASTRO, JUAN
1992 *La Sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad* (prólogo de Roger Bartra), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Regiones), México.
- ECO, UMBERTO
1978 *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen + Lumen, México (1976 i.).
- FAGES, JEAN-BAPTISTE
1974 *Para comprender a Lévi-Strauss*, Amorrortu, Buenos Aires (1972 fr.).
- GÓMEZ GONZÁLEZ, FILIBERTO
1980 *Rarámuri. Mi Diario Tarahumara*, Eds. Chihuahuenses, Chihuahua (1948).
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS
1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Secretaría de Educación Pública, México.
- GONZÁLEZ R., LUIS Y LORENZO OCHOA
1980 "La osa enamorada de un tarahumar y otros relatos", en *Tlalocan*, vol. VIII, pp. 259-276, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- IRIGOYEN RASCÓN, FRUCTUOSO
1974 *Cerocahui. Una comunidad en la tarahumara*, Facultad de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- KENNEDY, JOHN G.
1969 "La carrera de bola tarahumara y su significación", en *América Indígena*, vol. XXIX, núm. 1, enero, pp. 17-42, Instituto Indigenista Interamericano, México.
1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil* (con prólogo de Ralph L. Beals), Instituto Indigenista Interamericano (Eds. Especiales 58), México (1961 i.).
- KRICKEBERG, WALTER
1974 *Etnología de América*, Fondo de Cultura Económica, México (1922 al.).
- LARTIGUE, FRANÇOIS
1983 *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (Ediciones de la Casa Chata 19), México.
- LEACH, EDMUND
1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en antropología social*, Siglo XXI, Madrid (1976 i.).
- LEÓN G., RICARDO
1992 *Misiones jesuitas en la tarahumara (siglo XVIII)*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Estudios Regionales 6), Ciudad Juárez.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ
1971 *El gesto y la palabra*, Universidad Central de Venezuela, Caracas (1965 fr.).

- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
 1975 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 173), México (1962 fr.).
 1976 *Crítica de la antropología*, Antigua Casa Editorial Cuervo (núm. 1), Buenos Aires [Collège de France, cátedra de antropología social. Lectión inaugural dada el martes 5 de enero de 1960 en París].
 1977 *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires (1958 fr.).
 1979 *Arte, lenguaje, etnología* (entrevistas de Georges Charbonnier), Siglo XXI (Colección Mínima 14), México (1961 fr.).
 1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, vols. I y II, Planeta/Agostini (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 23 y 24), Barcelona (1949 fr.).
- LÓPEZ BATISTA, RAMÓN
 1980 *Qui'ya Irétaca Nahuisárami. Relatos de los Tarahumaras*, Don Burgess McGuire, s.l.e.
- MARC-LIPIANSKY, MIREILLE
 1973 *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot (Bibliothèque Scientifique), París.
- MAUSS, MARCEL
 1971 "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*, Tecnos (Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología), Madrid, pp. 153-263 (1923-1924).
- MERRIL, WILLIAM L.
 1992 "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuri", en Ysla Campbell (ed.), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Colección Conmemorativa Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos), Ciudad Juárez, pp. 133-170.
- NEUMANN, P. JOSEPH
 Y LUIS GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (EDS.)
 1991 *Historia de las rebeliones en la sierra tarahumara (1626-1724)*, Ed. Camino (Colección Centenario 8), Chihuahua.
- OCHOA ZAZUETA, JESÚS ÁNGEL
 1978 *Los tarahumaras*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- PENNINGTON, CAMPBELL W.
 1970 "La carrera de bola entre los tarahumaras de México. Un problema de difusión", en *América Indígena*, vol. XXX, núm. 1, pp. 15-45, Instituto Indigenista Interamericano (México).
- PLANCARTE, FRANCISCO M.
 1954 *El problema indígena tarahumara*, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista (Memorias del INI vol. V), México.
- RIBEIRO, DARCY
 1971 *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México.
- SCHALKWIJK, B., L. GONZÁLEZ Y D. BURGESS
 1985 *Tarahumaras*, Chrysler de México, México.
- STEFANI, PAOLA Y AUGUSTO URTEAGA
 1994a "Geografía y población de la Sierra Tarahumara", en Luis González, Susana Gutiérrez, Paola Stefani et al., *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, pp. 17-21.
 1994b "El trabajo y la vida social", en Luis González, Susana Gutiérrez, Paola Stefani et al., *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, pp. 21-29.
 1994c "Territorio y control de los recursos naturales", en Luis González, Susana Gutiérrez, Paola Stefani et al., *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, pp. 29-36.
- VELASCO RIVERO SJ, PEDRO DE
 1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Eds. CRT (CRT 9), México.
- ZAVALA, IVÁN
 1977 *Lévi-Strauss*, Edicol (Sociológica Pensadores 25), México.